

FARABİ FELSEFESİNDE İNSAN RUHUNUN MAHİYETİ
VE ORTAÇAĞ BATI FELSEFESİNE ETKİSİ

GÜLSÜM PARLAK

İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ

HAZİRAN 2018

İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
MEDENİYETLER İTTİFAKI ENSTİTÜSÜ
MEDENİYET ARAŞTIRMALARI ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ



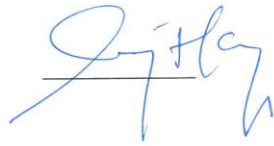
**FARABİ FELSEFESİNDE İNSAN RUHUNUN
MAHİYETİ VE ORTAÇAĞ BATI FELSEFESİNE
ETKİSİ**

GÜLSÜM PARLAK

HAZİRAN 2018

Bu tez tarafımızdan okunmuş olup kapsam ve nitelik açısından, *Medeniyet...Plastikçiler* alanında Yüksek Lisans Derecesini alabilmek için yeterli olduğuna karar verilmiştir.

Tez Jürisi Üyeleri:

	KANAATİ	İMZA
Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç	<u>Kabul</u>	
Doç. Dr. Burhan Köroğlu	<u>Kabul</u>	
Prof. Dr. Cüneyt Kaya	<u>Ret</u>	

Bu tezin İbn Haldun Üniversitesi *Medeniyet...Plastikçiler* Enstitüsü tarafından konulan tüm standartlara uygun şekilde yazıldığı teyit edilmiştir.

Tarih

Mühür/İmza

AKADEMİK DÜRÜSTLÜK BEYANI

Bu çalışmada yer alan tüm bilgilerin akademik kurallara ve etik ilkelere uygun olarak toplanıp sunulduğunu, söz konusu kurallar ve ilkelerin zorunlu kıldığı çerçevede, çalışmada özgün olmayan tüm bilgi ve belgelere, alıntılama standartlarına uygun olarak referans verilmiş olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı: *Gölsüm PARLAK*

İmza: *Gölsüm Parlak*

ÖZET

FARABİ FELSEFESİNDE İNSAN RUHUNUN MAHİYETİ VE ORTAÇAĞ FELSEFESİNE ETKİSİ

Parlak, Gülsüm

Medeniyetler İttifakı Yüksek Lisans Programı

Tez danışmanı: Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç

Haziran 2018, 115 sayfa

Düşünce tarihinin en tartışmalı konularından biri olan ruh kavramını ele aldığımız çalışmamız, İslam Felsefesinin önde gelen isimlerinden biri olan Ebu Nasr Muhammed el-Farabi'nin bu kavram üzerine görüşlerini incelemek amacıyla. Farabi, Kadim Yunan Felsefesi ile Ortaçağ Batı Felsefesi arasında önemli bir düşünürdür. Aynı zamanda bu felsefeyi Ortaçağ Batı filozoflarına daha anlaşılır kılan mühim bir yorumcusudur. Biz bu çalışmamızda filozofumuzun ruh anlayışını, bu anlayışın Kadim Yunandan ne şekilde etkilendiğini ve Ortaçağ Batı Felsefesine nasıl yansıdığını incelemeye çalıştık.

Çalışmamızın birinci ve ikinci bölümünde Farabi'nin ruhla ilgili görüş ve değerlendirmeleri, ruhun yapısı, kuvvetleri, beden ve Faal Akıl ile olan ilişkisi ve dünya hayatından sonraki akıbeti ekseninde ele alınmıştır. Filozofumuzun felsefesinde çokça etkilendiği, Kadim Yunanın Aristoteles, Platon ve Plotinus gibi öncü isimlerinin görüşlerine de kısaca değinmeye çalıştık. Böylece Farabi'nin felsefesini şekillendirirken yararlandığı kaynakları ve onları ait olduğu düşünce sistemi ve kültür içerisine nasıl uyarladığını görmüş olduk. Çalışmamızın son bölümünde ise, Ortaçağ Batı filozoflarının Arapçadan Latinceye tercümeyle başlayan felsefe hareketinin İslam filozoflarından, bilhassa da Farabi'den nasıl etkilendiğini, ruh kavramı ekseninde aktarmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Farabi; Ortaçağ Batı Felsefesi; İslam Felsefesi; Ruh; Nefis; Faal Akıl

ABSTRACT

THE NATURE OF HUMAN SOUL IN AL-FARABI'S PHILOSOPHY AND ITS INFLUENCE ON MEDIEVAL PHILOSOPHY

Parlak, Glsm

MA in Alliance of Civilizations Institute

Thesis advisor: Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç

June 2018, 115 pages

The concept of soul, one of the most controversial and uncompromising subjects of the history of thought, which we approach in our study aims to examine the thoughts and opinions of Abu Nasr Muhammad al-Farabi who is a prominent name in Islamic Philosophy, on this concept. Al-Farabi stands between Ancient Greek Philosophy and European Medieval Philosophy as a messenger, but more importantly a commentator and interpreter of same tradition. In this study, we try to examine the soul concept in our philosopher, how his understanding is influenced by Ancient Greek Culture, and how it influenced Medieval Philosophy.

In the first and second part of our study, we addressed al-Farabi's views and reviews on soul on the basis of the nature and the powers of it, the relationship with body and Active Intellect, and finally eschatological fate of it. We also tried to briefly touch upon the views of some prominent ancient Greek Philosophers such as Aristotle, Plato and Plotinus who influenced al-Farabi. Thus, we have seen the resources al-Farabi benefitted from while he forms his philosophy and how he adapted them into the culture and system of thought which he belongs. In the last part of our work, we tried to convey how Medieval Philosophers were influenced in their philosophy which had begun with the translations from Arabic into Latin by Muslim Philosophers, particularly by al-Farabi, in terms of soul concept.

Keywords: al-Farabi; Medieval Philosophy; Islamic Philosophy; Soul; Active Intellect

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1
Ebu Nasr Muhammed el-Farabi ve Felsefe Metodu.....	2
Din ve Felsefe	4
Tanrı Üzerine:.....	9
Evren Üzerine.....	13
İnsan Üzerine.....	16
1. BÖLÜM: RUHUN YAPISI.....	20
1.1. Yunan Geleneğinde Ruh Anlayışı	21
1.1.1. Aristoteles Öncesi	22
1.1.2. Aristoteles ve Sonrası	26
1.2. İslam Geleneğinde Ruh ve Nefis	30
1.2.1. Kur'an'da Ruh ve Nefis Ayrımı	30
1.2.2. İslam Geleneğinde Ruh ve Nefis Ayrımı	36
1.3. Farabi'de Ruh ve Nefis Ayrımı	40
1.4. Ruhun Kuvvetleri	42
1.4.1. Besleyici Kuvvet (القوة الغاذية).....	44
1.4.2. Duyu Kuvveti (القوة الحاسة)	45
1.4.3. Tahayyül Kuvveti (القوة المتخيلة).....	46
1.4.4. Akıl Kuvveti (القوة الناطقة).....	48
1.4.5. Arzu Kuvveti (القوة النزوعية)	49
2. BÖLÜM: RUHUN AKİBETİ VE AKIL NAZARİYESİ	52
2.1. Farabi'de Akıl Anlayışı	56
2.1.1. Faal Akıl	59
2.1.1.1. Kadim Yunanda Faal Akıl	59
2.1.1.2. Farabi'de Faal Akıl	63
2.2. Ruh-Beden Münasebeti	65
2.3. Ruhun Akıbeti	69
2.3.1. Ruhun Akıbeti ile İlgili Sorunlar	70
2.3.1.1. Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine.....	70
3. BÖLÜM: FARABİ'NİN TEORİSİNİN ORTAÇAĞ BATI FELSEFESİ ÜZERİNDE ETKİSİ	75
3.1. Arapçadan Latinceye Çeviri Hareketi	79
3.2. Hristiyan Teolojisinde Ruh, Beden ve Ölüm.....	83
3.2.1. Diriliş Problemi Üzerine	86
3.3. Farabi ve Thomas Aquinas	88
3.4. Ortaçağ Batı Felsefesinde Ruh Anlayışı.....	91
3.4.1. Albertus Magnus (1200-1280).....	91
3.4.2. Roger Bacon (1213/19-1292)	94
3.4.3. Thomas Aquinas (1224-1274)	96

3.4.4. Kısa Bir Değerlendirme	98
SONUÇ	107



KISALTMALAR

ACPA :	American Concrete Pavement Association
A.e. :	Aynı eser
A.g.e. :	Adı geçen eser
AKM :	Atatürk Kültür Merkezi
AÜIFY:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
b. :	Bin, ibn
Bsk. :	Baskı
C :	Cilt
Çev. :	Çeviri
d. :	Doğum Tarihi
Der :	Derleyen
DİA :	Diyanet İslam Ansiklopedisi
Ed. :	Editör
Haz :	Hazırlayan
MEB :	Milli Eğitim Bakanlığı
M.Ö. :	Milattan Önce
M. Ü. :	Marmara Üniversitesi
Ö. :	Ölüm Tarihi
S. :	Sayfa
T.y. :	Tarih yok
v.d. :	Ve diğerleri

GİRİŞ

Ölüm ve sonrasında ne olacağı sorusu, tarih boyunca insanlığın cevabını bulmak istediği ehemmiyetli sorulardan olagelmıştır. Bu merak belki daimi bir var olma arzusuyla açıklanabilir. Birçok insan ölüm ve ötesinden korkmaktadır. Bu korku bir yerde ölüm ötesinin bir bilmece oluşundan ileri gelmektedir. Bilmediğimiz her şey bize olduğundan büyük ve korkutucu görünür. Bunu yenmenin tek yolu ise bilmediğimiz şeyin sırrına vakıf olmaktır. Peki, bugüne kadar ölümden dönüp de oralarda neler olduğunu bize anlatan kimse olmadığına göre, ölüm ötesini nasıl bilebiliriz? Bu mümkün müdür? İspatlanabilir mi? Tarih boyunca filozoflar bu konu üzerinde fikir üretmiş, azımsanamayacak çokluktaki bir kısmı ise insanın öldükten sonra da bir şekilde varlığını devam ettireceğine inanmışlardır. Bu inanışlarının altında dini, kültürel ya da felsefi ne sebep yatıyor olursa olsun, bu filozoflar ölümden sonrasında varlığını aklî delillerle kanıtladıklarına inanmışlardır.

Ruh¹ ve ölüm iç içe geçmiş kavramlardır. Ölümün ötesinde bir yaşam varsa, bizi bu yaşama bağlayacak bir özün de olması gerekir. Bu öyle bir özdür ki sadece daha üst bir âlemlerle ilişki içinde olmamızı sağlamaz, bize hayat veren, asıl benliğimizi teşkil eden şey de odur. Ruh ve ruhun incelikleri, hakkında kesin bulgulara varılmanın imkânsız olmasından dolayı üzerinde sayısız çıkarım yapılmış konulardır. Biz bu çalışmada İslam dünyasının en önemli düşünürlerinden birinin bu nazik konu hakkındaki görüşlerini ve onun çıkarımlarının Hristiyan Ortaçağ Felsefesinde nasıl bir etki bıraktığını ele alacağız.

Ebu Nasr Muhammed el-Farabi, İslam düşünce tarihinin önde gelen isimlerinden biridir. Felsefesinde Kadim Yunan geleneğinden faydalanır, hatta kendini o geleneğin bir devam ettiricisi olarak görür. O, saygı duyduğu ve gerçek bilginin yolunu gösteren aydın şahıslar olarak adlandırdığı Aristoteles ve Platon gibi düşünürlerin felsefelerini incelemiş, toplamış ve tek bir düşünce sistemi haline getirmiştir. Farabi'nin sistemi Yeni Platoncu öğeler de içermektedir. Tüm bu öğeler, onun kurduğu düşünce sistemi içine belli bir nizamla yedirilmiştir.²

¹ Tezimizde **ruh** ve **nefis** kavramları aynı anlamda kullanılmıştır. Bazı âlimler bu iki terimin arasında fark olduğunu söylerler. Bu hususa tezimizin ilerleyen bölümlerinde değineceğiz.

² Ahmet Arslan, "Çevirenin Takdimi", **Mebâdi' Ara' Ehl el-Medinetü'l-Fâzıla**, çev. "İdeal Devlet: el-Medinetü'l Fâzıla", 7. bsk., İstanbul, Divan kitap, 2015, s. 13. (Bundan sonra "Çevirenin Takdimi.")

Medeniyet ve düşünce tarihi; üstüne koyarak ilerleyen, her bir düşünce adamının kendinden önceki düşünürlerden faydalandığı birbirine sıkı sıkıya zincirli bir süreçtir. Farabi'nin görüşlerinden faydalandığı filozoflar da kendilerinden önce gelen geleneklerden beslenmişlerdir. 9. ve 10. Yüzyıllarda, İslam'ın Altın Çağı olarak kabul edilen zamanda yaşamış olan Farabi, ölümünün üzerinden iki asırdan fazla zaman geçmiş olmasına rağmen, Batı Dünyasında, bilhassa Thomas Aquinas'ın öğretileriyle adeta yeniden can bulmuştur. Böylece Batı felsefesi de, milat öncesinden beri süregelen bu felsefi zincire yeni halkalar olarak eklenmiştir.³

Tezimizde bu düşünce zincirinin önemli bir parçası olan Farabi'nin ruh kavramına yaptığı katkılar üzerinde duracağız. Bu bağlamda filozofumuzda ruhun yapısı, ruh ve nefis ayrımı, ruh ve beden ilişkisi, ruhun ölümden sonraki hali ve bu hususta sorun teşkil eden durumlar gibi meselelere değineceğiz. Tezimizin üçüncü bölümünde ise, Farabi'nin kurduğu bu sistemin Ortaçağ Batı dünyasında, bilhassa kendisinden çokça yararlanan Albertus Magnus ve onun öğrencisi Thomas Aquinas gibi hem fikir hem de din adamı olan âlimlerce, ne şekilde ele alındığını kısaca tartışacak ve bir kıyasa gideceğiz.

Farabi'de insan ruhunun mahiyeti hususuna geçmeden önce, filozofumuzun kısa bir biyografisine ve felsefi sistemini oturttuğu temel değerlere bir göz atmamız yararlı olacak diye düşünmekteyiz.

Ebu Nasr Muhammed el-Farabi ve Felsefe Metodu

Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzalak el-Farabi, 872 senesi⁴, Maveraünnehir çevresindeki Vesic'de doğmuştur. Vesic, Farab şehri içerisinde bir kasabadır. Bu sebeple filozofumuz **Farablı** manasında el-Farabi olarak bilinir. Irkı konusunda tartışmalar vardır.⁵ Bu ırk karmaşasını Abdurrahman Bedevi, filozofumuzun Türk bir ailede doğduğunu ancak İran kültürü içinde yetişmesinden

³ Aydın Sayılı, "Farabi ve Tefekkür Tarihindeki Yeri", **Belleten**, C: XV, No: 57, 1951, s. 1-9.

⁴ Filozofumuzun doğum tarihi net olarak bilinmemektedir. Fakat onun Miladi 870 tarihlerinde dünyaya gelip, 80 yıl yaşadıktan sonra Şam'da 950/1 yılında vefat ettiği düşünülmektedir.

⁵ Hilmi Ziya Ülken, Farabi'nin yazma birçok kitabının başında et-Türkî mahlasının yer aldığını belirtir. Farab ise eski Otrar şehridir ve Türkistan'da bulunur. O'Leary, Quadri, Hammond gibi mühim Batılı kaynaklar da Farabi'nin Türk olduğunu söylerler. Yalnız De Boer, Farabi'nin Türkistan asıllı olsa da, İbn Ebi Useybia'ya dayanarak, babasının İranlı olması lazım geldiğini söyler. (Bkz.: Hilmi Ziya Ülken, "Farabi Meselesi: Farabi Tetkiklerine Girerken Bazı Düşünceler", **Farabi Tetkikleri I**, İstanbul, Burhaneddin Erenler Matbaası, 1951, s. 3-4) (Bkz.: T. J. De Boer, **İslamda Felsefe Tarihi**, çev. Yaşar Kutluay, Ankara, Balkanoğlu Matbaacılık, 1960, s. 105.)

mütevellit Fars asıllı olduğunu öne süren İbn Ebi Useybia gibi tarihçilerin bulunduğunu söyleyerek açıklar.⁶

Muallim-i Sani (المعلم الثاني) olarak bilinen filozofun yetmiş kadar dil bildiği söylenmektedir. Bu bilgi bir kanıtı dayanmamaktadır, bu yüzden mübalağa olarak görülür.⁷ Kaynaklar Farabi'nin bir dönem kadılık yapmış olduğunu, Mısır, İran ve Horasan'a seyahatlerde bulunduğunu söylerler. Daha sonra belli ki kadılık mesleğini bırakan Farabi, Bağdat'ta Ebu Bişr Metta b. Yunan, Yuhanna b. Haylan gibi hocalardan felsefe ve mantık dersleri; Ebu Bekir Muhammed b. es-Serrâc'dan da Arapça gramer dersleri almıştır. Nitekim her ne kadar Türkçe konuşsa da, eserlerini devrin –ve İslam âleminin- ilim dili olan Arapça ile kaleme almıştır.⁸

Farabi'ye göre, Kadim Yunanda ortaya çıkan felsefe, Aristoteles'in ölümüyle İskenderiye'ye geçmiş, Kleopatra'nın ölümüne kadar oralarda yükselmiş ve Ptolemaios (Batlamyus) Döneminde içinden felsefenin on iki öğretmenini çıkarmıştır. Aristoteles'in çalışmaları, Mısır'dan Hristiyan dünyasına ve oradan da nihayetinde Antakya'ya ve İslam dünyasına kadar gelmiştir. Buradaki felsefi eğitimi alan son kişi Farabi'nin de hocası olan Hristiyan âlim Yuhanna b. Haylan'dır.⁹ Farabi'den nakledilen bu bilgiler göstermektedir ki, filozofumuz kendisini ilk Kadim Yunanda filizlenmiş olan felsefenin, gerçeğin bilgisinin, bir devamı olarak görmekteydi.

M. M. Şerif, “Farabi felsefesinin farklı bir cephesi ve açık-seçik bir hedefi vardır” der.¹⁰ O, asırlar boyu bir mekândan diğer mekâna hakikatini yaymak için gezinip durmuş olan bilginin filozoflarından kendi gününün temsilcisidir. Öncüllerinin felsefelerini toplar, şerhlerini yapar ve birbirleriyle harmanlar. Nitekim gerçek tektir ve tüm bu filozofların anlattıkları da aynıdır. Farabi de aynı gerçeğin bir neferi olarak tüm bu felsefeyi içinde bulunduğu İslam kültürüne adapte ederek yeniden yorumlamış ve sonuçta ortaya son derece sistematik bir öğreti çıkmıştır.¹¹

Farabi, filozofları uzlaştırması ve felsefesinin içerdiği siyasal, psikolojik ve metafiziksel ögeler hasebiyle bir Yeni Platoncu sayılabilir. Yaratılıştaki sudûr nazariyesini benimsemiştir, ancak en nihayetinde var olan her şeyi İlk Sebep'e

⁶ Henry Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne**, çev. ve haz. Hüseyin Hatemî, 2 c., 8. baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, 1. C., s. 285-286.

⁷ Corbin, **a.g.e.**, s. 286.

⁸ Fahrettin Olguner, **Farabi**, 4. bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2013, s. 18.

⁹ Majid Fakhry, **Al-Farabi Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence**, Oxford, Oneworld Publications, 2002, s. 10-11.

¹⁰ Mian Muhammed Şerif, **İslam Düşüncesi Tarihi I**, 2. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 2014, s. 576

¹¹ **A.e.**, s. 576-577.

dayandırmıştır ki bu İlk Sebep bir olan, her şeye gücü yeten, her şeyden önce var olan, ezeli ve ebedi Tanrı figürüdür. Yaratılış ona dayanır. İnsanın en büyük hedefi, Tanrı'ya kavuşmaktır. Farabi buna gerçek saadet (**es-Sa'ādetu'l-Ḳuşvā**) demiştir ve ancak ilim yoluyla elde edilebileceğini belirtmiştir.¹² Filozofumuza göre, kişi felsefe öğrenmeye başlamadan önce tabii bilimler hakkında fikir sahibi olmalıdır. Felsefe bizi en mükemmele, gerçek mutluluğa götürecek üst ilimdir. Bunu bir merdiven gibi düşünmek lazım gelir. Önce daha az değerli ilimleri öğrenmelidir ki, bu ilimlerle yükselerek en üst basamağa ulaşılabilir. *Tahşil es-Sa'āde*'de filozofun bilmesi gereken ilimler sırasıyla verilmiş, okuyucuya felsefenin yolu gösterilmiş, metot öğretilmiştir.¹³ Farabi felsefesi Mantık, Teorik Bilimler ve Pratik Bilimler olmak üzere üçe ayrılabilir. Pratik Felsefe; Ahlak ve Siyaseti, Teorik Felsefe; Metafizik ve Psikolojiyi içine alır. Tüm bunlardan tek gaye ise İlk Sebep'in, yani Tanrı'nın bilgisidir.¹⁴

Din ve Felsefe

Farabi'nin din üzerine görüşlerinin zaman zaman kınandığı bilinmektedir.¹⁵ Zira oluşturduğu sistem bazı noktalarda İslam'ın temel değerleriyle örtüşmemektedir ya da öyle görünmektedir.¹⁶ Farabi'nin yaptığı/yapmaya çalıştığı şey insanların bu dünyada ve öte dünyada gerçek mutluluğa nasıl ulaşacağını yolunu göstermektir ki ölümden sonra ulaşılan mutluluk, mutlulukların en yükseği ve insanın da nihai hedefidir.¹⁷ Ona göre, bir filozof İslam'ın öğretilerini tefekkür ile kavrayabilecek

¹² Robert Hammond, **Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi**, çev. Gülnihal Küken, Uluğ Nutku, Bursa, Alfa Yayınları, 2001, s. 7.

¹³ Farabi, ilk sıraya sayı ve büyüklükleri koyar. Sonra sırasıyla kendinde “sayıların özleri gereği bulunduğu şeylere (optik, gök cisimleri demek olan hareketli büyüklükler, yani astronomi, müzik ağırlıklar ve mekanik ilimler)” gelir. (Bkz.: Ebu Nasr El-Farabi, **Tahşil es-Sa'āde**, çev. Ahmet Arslan, “Mutluluğun Kazanılması: Tahsilü's-Sa'āda”, 4. bsk., İstanbul, Divan Kitap, 2015, s. 61.) Farabi'ye göre, bunları anlayabilmek sayıların bilgisini bilmeyi gerektirir. Daha sonra kişi varlık ilkelerini, bu ilkelerin bulunduğu varlıkları, insana gelinceye değin araştırır. Nihayetinde göksel cisimlere gelen araştırmacının bilgisi metafizik âleme kadar uzanır. Böylelikle kişi, ruhu ve mahiyetini merak edip araştırmaya başlayacak ve insanı ve diğer her şeyi oluşturan ilkeleri kavrayıp, gerçek mükemmelliği idrak etmiş olacaktır. (Bkz: a.e., s. 61-64.)

¹⁴ Hammond, **Farabi Felsefesi**, s. 10-11.

¹⁵ Örnek vermek gerekirse Gazali tarafından, bilhassa “Tehāfutu'l-Felāsife”sinde Meşşai filozofların eleştirildiğini görürüz. (Bkz.: Bekir Karlığa, “Gazzali ve Tehafüt el-Felasife”, **Tehāfutu'l-Felāsife**, çev. “Tehāfüt el-Felāsife: Filozofların Tutarsızlığı”, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981, s. XXV) (Bkz.: Arslan, “Çevirenin Takdimi”, s. 10.)

¹⁶ Sayılı, **a.g.e.**, s. 13.

¹⁷ Ahmet Arslan, “Çevirenin Önsözü”, **Tahşil es-Sa'āde**, çev. “Mutluluğun Kazanılması: Tahsilü's-Sa'āda”, 4. bsk., İstanbul, Divan Kitap, 2015, s. 16. (Bundan sonra: “Çevirenin Önsözü.”)

seviyedeki kişidir. Böylece İslam'ın çizdiği yolu akli delillerle ispat etmeye çalışır.¹⁸ Nitekim gerçek tektir, buna ulaşmak içinse çeşitli yollar vardır.¹⁹ Filozofumuz din²⁰ ve felsefeyi şu şekilde konumlandırmaktadır:

Şimdi varlıkların bilgisi kazanıldığında veya öğrenildiğinde eğer onların kavramları akılla kavranılıyor ve kesin ispatlar aracılığıyla tasdik ediliyorsa, bu bilgileri içine alan ilim, felsefedir. Eğer onlar kendilerini temsil eden misaller aracılığıyla tahayyül (hayal gücü) yolu ile bildiriliyor ve bu tahayyül ettirilen şeyler ikna yöntemleri ile tasdik ettiriliyorsa, eskiler bu bilgileri içine alan şeyi din diye adlandırmaktaydılar.²¹

Buradan anlaşılmalıdır ki; dinin gerçek yolunda takipçileri vardır, ancak felsefe gerçeği ispat eder. Farabi'ye göre; “Dini hakikat ile felsefi hakikat tarz itibariyle farklı olmakla birlikte, objektif olarak birdir.”²² Yani aslında filozofumuzun söylediği, hem hak dinin hem de felsefenin mutluluğa ulaştırdığıdır. Felsefe gerçekleri **ispat** eder, din ise insanları hayal güçlerine yönelik bir şekilde misaller vererek **ikna** eder.²³ “O halde felsefenin kesin ispatlar verdiği her şeyde din, ikna etmeye dayanan açıklamalar verir. Sonuç olarak felsefe, zaman bakımından dinden öncedir.”²⁴

Farabi ölümden sonra insanların dünyadaki eylemlerinin karşılığını göreceği konusunda Kur'an'la çelişmez. Ancak onun Cennet-Cehennem tasviri, Kur'an'da anlatıldığı gibi algılanmamalı sembolik olarak ele alınmalıdır.²⁵ Belli ki böyle yaparak âyetlere ters bir şey söylediğini düşünmüyor, bilakis âyetlerde anlatılan tasvirlerin insanların hayal gücüne yönelik olduğu için o şekilde anlatıldığını düşünüyordu. Çünkü sıradan insan, felsefenin anlattığı metafizik âlemi anlamakta güçlük çekecektir. Ancak Kur'an-ı Kerim herkese inmiştir ve herkesin anlayabileceği

¹⁸ Sayılı, **a.g.e.**, s. 13. Hilmi Ziya Ülken, Kıvımettin Burslan, **Farabi**, Ankara, Kanaat Kitabevi, 1940, s. 32. De Lacy O'Leary, **İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, çev. Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay, 2. bsk., Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971, s. 80.

¹⁹ Yaşar Aydın, **Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, 5. bsk., İstanbul, İz Yayıncılık, 2017, s. 162-163.

²⁰ Farabi'nin metinlerinde geçen **مِلَّة** ifadesi **din** olarak tercüme edilmiştir. Zira bu kelime dilimizde daha çok **toplum** anlamında kullanılsa da, **din**, **şariat**, **yol** manalarını da içermektedir ve filozofumuzun metinde kastı **toplum** değil **dindir**.

²¹ El-Farabi, **es-Sa'ade**, s. 93.

“ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت ، فإن عُوِّلَتْ معانيها أنفسها وأوقع التصديق بها عن البراهين اليقينية ، كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة ، ومتى علمت بأن تخيلت بمثالاتها التي تحاكيها، وحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية ، كان المشتمل على تلك المعلومات تسمية القدمات مِلَّة ،”

²² Şerif, **İslam Düşüncesi**, s. 580.

²³ El-Farabi, **es-Sa'ade**, s. 93-94.

²⁴ **A.e.**, s. 94.

“وكل ما تعطي الفلسفة فيه البراهين اليقينية، فإن المِلَّة تعطي فيه الإقناع، والفلسفة تتقدم بالزمان المِلَّة”

²⁵ Ülken, Burslan, **Farabi**, s. 32. Şerif, **İslam Düşüncesi Tarihi**, s. 590.

nitelikte olmalıdır. Farabi insanların bilmekle yükümlü olduğu ilimleri sıralarken bu ayırımıda bulunur:

Bu şeyler iki şekilde bilinirler: a) insanların ruhlarında, gerçekten oldukları gibi tasavvur edilmeleriyle (irtişam), b) veya münasebet ve temsil yoluyla tasavvur edilmeleriyle. Bu ikinci, onların insanların ruhunda kendilerini taklit eden misalleriyle temsil edilmeleridir. Şehirdeki filozoflar, bunları kesin ispatlar (burhân) ve kendi görüşleri ile (başâir) bilen insanlardır. Filozoflardan sonra gelenler, filozofları takip ve tasdik etmek ve onlara güvenmek suretiyle, onların görüleriyle bunları bilirler. Geri kalanları ise onları, kendilerini temsil eden misaller, semboller aracılığıyla bilirler. Çünkü onlar ne tabiat, ne de alışkanlık bakımından bu şeyleri oldukları gibi anlamak yönünde bir yetenekle donatılmamışlardır.²⁶

Buradan felsefe ve din arasındaki tek ayrımın hitap ettikleri kitleyle alakalı olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Nitekim Farabi net bir dille dini yorumlarda bulunmaktan kaçınmıştır.²⁷ Filozofumuz Kur'an'da bahsi geçen mucizeleri de inkâr etmez. Ona göre bu mucizeler her ne kadar doğaüstü görünse de, tabii kanunla çatışmamaktadır.²⁸ Onun Ayaltı ve Ayüstü âlem düzeninde, insanlar Ayaltı âlemde yaşamaktadır ancak, içlerinde Ayüstü âleme ulaşabilecekleri bir potansiyel mevcuttur. Bir kere Ayüstü âlemle temas ettiler mi, artık günlük uğraşların dışında şeylerin olması da insan için mümkündür. Peygamberler **Faal Akılla** iletişime geçebilen kimselerdir. Bu yüzden Kur'an'da bahsedilen mucizeleri gerçekleştirmeleri imkan dahilindedir.²⁹

Farabi, felsefesinde **Faal Akıldan**, **Ruhu'l-Emin** (الروح الأمين) ya da **Ruhu'l-Kudüs** (الروح القدس) olarak da bahsetmektedir. Bu durumdan **Faal Akıldan** kastın İslam'daki vahiy meleği Cebrail olduğu sonucu çıkartılmıştır.³⁰ Walzer, bunu Farabi'nin Eski Yunan'ın çok Tanrılı düzenini tevhit inancına mensup dinlere bir hoş gösterme çabası olarak görmüştür.³¹ Bu konuda Prof. Dr. Ahmet Arslan şöyle

²⁶ El-Farabi, **Mebâdi' Âra' Ehl el-Medînetu'l-Fâdıla**, çev. Ahmet Arslan, "İdeal Devlet: el-Medinetü'l Fâzıla", 7. bsk., İstanbul, Divan kitap, 2015, s. 117. (Bundan sonra "Âra")

وهذه الأشياء تعرف بأحد وجهين إما أن ترتسم في نفوسهم كما هو موجودة وإما أن ترتسم فيهم بالمناسبة والتمثيل، وذلك أن يحصل في نفوسهم مثالاتها التي تحاكيها. فحكماء المدينة هم الذين يعرفون هذه ببراهين وبيصائر أنفسهم، ومن يلي الحكماء يعرفون هذه على ما هي موجودة (بصائر الحكماء أتباعا لهم وتصديقا لهم وثقة بهم، والباقيون منهم يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها لأنهم لأئمة في أذهانهم لتفهمها على ما هي موجودة إما بالطبع وإما بالعادة

²⁷ Sayılı, **a.g.e.**, s. 18.

²⁸ Şerif, **a.g.e.**, s. 590.

²⁹ **A.e.**, s. 590-591. Sayılı, **a.g.e.**, s. 37.

³⁰ Richard Walzer, "Açıklama ve Yorumlar", **Mebâdi' Âra' Ehl el-Medînetu'l-Fâdıla**, çev. Ahmet Arslan "İdeal Devlet: el-Medinetü'l Fâzıla", 7. bsk., İstanbul, Divan kitap, 2015, s. 297-298. Ahmet Arslan tarafından yapılan bu çeviri, Richard Walzer'ın "On the Perfect State: (Mabâdi' Âra' Ahl al-Madînat al-Fâdılah)" başlığıyla İngilizceye çevirdiği Âra' ya yazdığı Commentary kısmından alınmıştır. Bu sebeple bundan sonra yapılacak alıntılarda Walzer ismi anılacaktır.

³¹ David C. Reisman, "Farabi ve Felsefe Müfredatı", **İslam Felsefesine Giriş**, Haz. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2005, s. 65-66.

demektedir: “Buna paralel olarak Farabi’nin ve daha sonraları Aristoteles’e olan hayranlığı darb-ı meselleşecek olan İbn Rüşd’ün Antik Yunan felsefesi ve filozoflarına gösterdikleri saygı, onların İslam’a yabancı bir geleneğe ait olmalarından ötürü değil, olmalarına rağmen dir.”³²

Farabi, eski Yunan filozoflarının dehasına kuşkusuz çok saygı duyuyordu. Onların felsefesini bir şekilde harmanlayıp, tek gerçek mutluluğa ki bu ahiret inancına tekabül etmektedir, ulaşmak için bir düzen oluşturan filozofumuzun³³; bu filozofların gerçeğe ulaşamadıklarını düşündüğünü varsaymamız doğru olmaz. Farabi’ye göre gerçeğe felsefeyle ulaşılabilirdi³⁴ ve felsefenin öncüsü olan bu filozofların gerçeğin bilgisinden mahrum kaldığını söylemek, kurguladığı sistemle çelişmek olacaktır. Bu yüzden Farabi’nin yaptığı onları tek tanrılı din mensuplarına sevimli gösterip, öğretilerinin kabulünü sağlamak değil; bu filozofların aslında gerçeğe ulaşmış kişiler olduğunu söyleyerek, oluşturduğu **salt felsefe yoluyla saadete ulaşmanın imkânı** teorisini kanıtlamaktır. Farabi’de din de, felsefe de, siyaset de, bu uğurda kurulması gereken erdemli şehir (المدينة الفاضلة) de, aslında sadece **Yüce Mutluluk**’a (السعادة القصوى) ulaşmak için birer araçtır. Bu yüzden Platon’un öğretileri ile Aristoteles’in öğretileri özünde aynıdır.³⁵ Dolayısıyla kurdukları nizam da hak yol ile çatışmaz.³⁶

Gerçek filozoflar, dinin işaret ettiği doğrulardan farklı bir şey söylemezler. Farabi’nin **Eflatun ve Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması** (كتاب الجمع بين رأيي) (الحكيم، أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس) metnini kaleme almasının sebebi budur. O aslında bu iki filozofun felsefelerini harmanladığını düşünmüyordu, bilakis zaten aynı şeyi söyleyen iki felsefeyi açıklığa kavuşturuyordu. Yani ne Aristoteles’in, ne Platon’un ve ne de Farabi’nin söyledikleri ayrı ayrı felsefeler değil, tek ve aynı felsefedir.³⁷ Belki tek fark anlatım yollarının değişikliğinden ileri gelebilir. Gerçek felsefeler arasında bir fark olmadığı gibi, onların öğretileriyle din arasında da bir fark yoktur.³⁸ Farabi’nin diğer dinlere karşı tutumu da aynı şekildedir: “(...) Hepsi amaç olarak bir ve aynı mutluluğa sahip olan, aynı amaç peşinde koşan, bununla birlikte dinleri

³² Arslan, “Çevirenin Takdimi”, s. 11.

³³ Arslan, “Çevirenin Önsözü”, s. 16.

³⁴ Şerif, **İslam Düşüncesi**, s. 580. Walzer, “Açıklama ve Yorumlar”, s. 293.

³⁵ Arslan, “Çevirenin Takdimi”, s. 8. O’Leary, **İslam Düşüncesi**, s. 80.

³⁶ Sayılı, **a.g.e.**, s. 43.

³⁷ Arslan, **a.g.e.**, s. 8-11.

³⁸ **A.e.**, s. 8-9.

birbirinden farklı olan birçok erdemli millet ve erdemli şehrin var olması mümkündür.”³⁹

Farabi dinlerden bahsederken, bir isim vermez. Yaptığı sadece teorisini ortaya koymaktır ve spesifik olmaktan özenle kaçınır.⁴⁰ Dediği gerçeğin tek olduğu ve ona ulaşmak için farklı yolların olduğudur. Zira insanlar ve yetileri farklı farklıdır. Bu yüzden kimi ispata ihtiyaç duyarken (yaratılış itibariyle daha üst düzeyde olan insanlar), kimisinin ikna olması yeterlidir.⁴¹ Farabi, bu hususta Afrodisiaslı İskender ile görüş birliği içinde görünmektedir.⁴² Yaratılış itibariyle daha alt düzeyde olan insanlar, üst düzey olan filozoflara güvenmeli ve onların yolunu takip etmelidir. Zira filozof olmayan kişiler tabiatları gereği hiçbir zaman filozoflar gibi düşünemeyecek ve gerçeğin bilgisine ulaşamayacaktır. Onlar hayal güçleri vasıtasıyla ikna edilmeli ve gerçeğe doğru güdülmelidirler. Farabi'nin yaptığı, dinin öğretilerini felsefede yerine oturtmaktan ileri gelir. İlk Sebep; Allah'tır, Faal Akıl; Cebrail, vahiy; Faal Akıl yoluyla elde edilen ilahi bilgidir. Peygamberler ise bir nevi filozofturlar.⁴³

Walzer, Farabi'nin *Āra*'sına yaptığı açıklama kısmında, Farabi'nin, peygamber kavramını, derece olarak filozofun altına koyduğunu belirtir.⁴⁴ Hilmi Ziya Ülken de Farabi kitabında benzer bir görüşü tekrarlamaktadır.⁴⁵ Ancak bu çok doğru bir yorum sayılmaz. Nitekim Farabi, tahayyül kuvveti⁴⁶ ileri derecede gelişmiş kişilerin üst âleme ilişkin bilgilerden haber verebileceğini söylese de⁴⁷, peygamberlerin nazari hikmete sahip olmadıklarıyla ilgili bir şey söylememiştir. Buradan peygamberin

³⁹ El-Farabi, *Āra*, s. 118.

“(...) يمكن أن تكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف مللتهم ، فهم كلهم يؤمنون بسعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة بأعيانها”

⁴⁰ Sayılı, *a.g.e.*, s. 18.

⁴¹ El-Farabi, *Āra*, s. 117. Walzer, “Açıklama ve Yorumlar”, s. 292-293.

⁴² Afrodisiaslı İskender, *The De Anima of Alexander of Aphrodisias: A Translation and Commentary*, çev. ve haz. Athanasios P. Fotinis, Washington D.C., University Press of America, 1980, s. 104-107. (80,16-24, 82,1-14) Walzer, *a.g.e.*, s. 291-292.

⁴³ Walzer, *a.g.e.*, s. 291-297.

⁴⁴ *A.e.*, s. 226-227.

⁴⁵ Ülken, Burslan, *Farabi*, s. 32. “Peygamber metafizik ve nazari hikmet bilmez. Fakat, hadsi kuvvetile ameli hikmette, ahlakta deha sahibidir. Hâlbuki kamil bir feylesof ameli hikmeti nazari hikmete istinat ettirir. Şu halde kâmil bir feylosof peygamberden üstündür. Çünkü nazari amelden ve ilmi ahlaktan üstündür.”

⁴⁶ Tahayyül kuvveti, Farabi'nin ruha atfettiği kuvvetlerden biridir. Bu konuya ilerleyen bölümlerde değinilecektir.

⁴⁷ El-Farabi, *Āra*, s. 94. “O halde muhayyile kuvveti mükemmelliğin son haddinde olan bir insanın uyanık halde iken Faal Akıl'dan şimdiki ve gelecekteki tikelleri veya onların duysal temsillerini alması ve onları görmesi imkansız değildir. Bu adam aldığı bu akılsallarla da ilahî şeyler hakkında kehanette (nubuvva) bulunabilir. Bu, tahayyül kuvvetinin ulaşabileceği en yüksek derecedir.”

“فلا يتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكامل قد يقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات وتقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة وبراهها، فيكون له بما قبله من الجزئيات ورآه النبوة بما هو حاضر وبما سيكون، ويكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية. فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة.”

derece olarak filozoftan düşük olduğu sonucu çıkarılamaz. Bilakis peygamber, Farabi'nin ideal devlet kuramında sıklıkla bahsettiği geniş özellikleri haiz filozof-imamdır (الرئيس الأول). Peygamber, hem Faal Akla ulaşabilecek akıl olgunluğundadırlar, hem de tahayyül kuvveleri son derece gelişmiştir. O, gerçek mutluluğun ne olduğunu **bilir** ve bunu halkın tahayyül kuvvesine yönelik biçimde **anlatmaya** da muktedirdir. Bu konuda Mehmet S. Aydın şöyle demektedir:

Dikkat edileceği gibi, Farabi'nin ayrımı hükema ile mü'minûn arasındadır; hükema ile enbiyâ' arasında değil. Kur'an-ı Kerim'in gözde terimi 'mü'minûn'un burada kullanılması son derece anlamlıdır. Farabi'nin nazarında, Hz. Muhammed, gerçeği sadece tahayyül edebilen bir kişi değildir; O'nda hem tasavvur hem de tahayyül gücü vardır ve bu yüzden de o en mükemmel bir varlıktır. O, Fazıl Şehir için gerekli olan bütün şartları kendinde toplayan yegane kişidir, re'is-ul-evvel'dir.⁴⁸

Farabi'nin oluşturduğu felsefi sistem son derece düzenli ve birbiriyle sıkı sıkıya bağlıdır. Bu sebeple Farabi'de **ruh** kavramı hususuna geçmeden önce onun ikiye ayırdığı Ayüstü ve Ayaltı âlem ve en nihayetinde de çalışmamızın konusu olan ruhun sahibi **insan** kavramlarına değinmemiz gerekmektedir diye düşünmekteyiz. Bu sebeple Farabi'nin her şeyin başına yerleştirdiği Tanrı'nın ve ondan sudûr eden kâinatın, filozofumuzun felsefesinde nasıl şekillendiğine bir göz atacağız.

Tanrı Üzerine:

Farabi'ye göre Tanrı ya da İlk Varlık (الموجود الاول) diğer bütün varlıkların ilk sebebidir (السبب الاول). Bu ilk varlık maddeden farklıdır. Madde olmadığı gibi, herhangi bir madde veya taşıyıcı özneye (موضوع) de kâim değildir. O, maddeden ve tüm noksanlardan (النقص) münezzehtir. Böyle olan tek varlık da odur. Yani demek ki Tanrı dışında her türlü mevcûdâtın bir eksikliği vardır. Bu kusurlu olma durumu varlıkların derecesine göre değişir. Çünkü Farabi'de en küçükten en büyüğüne her şey ama her şey belli bir sisteme tâbidir. Bu bahsetmemiz elzem olan bir husustur. Çünkü Farabi insan organlarının nizamını, bir devlet nizamını ve dahi tüm bir kâinatın sistemini aynı hiyerarşik düzene oturtmuştur. Dolayısıyla eğer Farabi'nin insan ruhunu ne şekilde ele aldığını bilmek istiyorsak önce onun metafizik anlayışını bilmemiz gerekir. Farabi oldukça sistemli bir düşünürdü ve tüm oluşumu da birbiriyle fazla çelişkiye düşmeyecek şekilde aynı sisteme oturtmuştur. Bu yüzden onun siyaset felsefesi ile ahlak felsefesi arasında pek bir fark yoktur. Hepsi aynıdır

⁴⁸ Mehmet Aydın, "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı", **İslam Felsefesi Yazıları**, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2000, s. 309.

ve aynı sisteme tâbidir. Bunların gayeleri de aynıdır. Demek ki tüm maddi ve gayri-maddi varlıklarda bir hiyerarşi ve ast-üst ilişkisi vardır. Bu durumda ilk sebep ve ilk varlık olan Tanrı her şeyin ve tüm hiyerarşinin en üstündeki biricik varlıktır. O tektir ve bir zıttı da yoktur.⁴⁹

Farabi ilk olanın tekliğinin zorunluluğunu onun mükemmel olmasıyla bağdaştırır. Mükemmel olan başka her şeyden farklı olandır ve o **tam** olmalıdır. Çünkü eğer ki bu **İlk Sebep**ten bir başka daha olsaydı, onunla tamamen aynı özelliklerde olması gerekirdi ki bu da aynı özden iki tane olmasını gerektirir. Bu da aslında iki ayrı varlığa değil tek bir öze işaret eder. Yok, eğer bu iki varlık birbirinden farklıysa bunların birbirlerinde olmayan farklı özelliklere sahip olmaları gerekir ki bu da onların diğerinin sahip olduğu o farklı özelliğe sahip olmadığı, yani eksik olduğu anlamına gelir. Bu ise mükemmelliğe zarar verir. Bu da mümkün değildir. İlk Sebep kusursuz, yani tam olmalıdır. Dolayısıyla da ondan bir tane daha olması akli olarak düşündüğümüzde mümkün değildir. Aynı sebepten zıttı da olamaz. Burada zıttın tanımına bakmak gerekiyor. “Zıt bir şeyden farklı olandır (mubâyin) ve bir şeyin zıddının bu şeyin kendisi olması mümkün değildir.”⁵⁰ Zaten İlk Varlık diğer tüm şeylerden farklıdır, ancak bu onu onların zıttı yapmaz. İki zıttın mantıksal olarak birbirlerini etkisiz hale getirmesi gerekmektedir. Yani birinin olduğu yerde öbürü olamaz. Bu durumda ilk varlığa bir zıt atfedersek onun ortadan kalkmaya müsait olduğunu iddia etmiş oluruz. Çünkü zıtlığın anlamı budur. Bu durumda İlk Varlık ne ezelfî ne de ebedî olur. Yani ne ilk olur ne de mükemmel. Üstelik İlk Varlık diğer tüm şeylerin nedeni olması gereken varlıktır ancak kendisi bir nedene bağlı değildir. Ona bir zıt atfedersek onun varlığını, zıttının yokluğuna indirgemiş oluruz ki bu da onun varlığının nedenini zıtlığının yokluğu yapar, yani varlığını bir nedene bağlar. Bu da onun hem **ilkliğine** hem de **ilk sebepliğine** zeval getirir. Dolayısıyla İlk Varlık, tektir ve zıttı da yoktur. O her anlamda yegâne ve bölünemezdir.⁵¹ Farabi’nin kalemiyle ifade edecek olursak İlk Sebep özü bakımından bilfiil akıldır.⁵² Çünkü hiçbir şekilde maddi değildir. O, akıl, ma’kûl ve âkildir. Ve bunların hepsi ayrılmaz bir şekilde tek bir öz ve ayrılmaz tek bir cevherdir.⁵³

⁴⁹ El-Farabi, *Āra*, s. 33-35.

⁵⁰ *A.e.*, s. 36.

“فان الضد مباین للشيء، فلا يمكن ان يكون ضد الشيء هو الشيء اصلا”

⁵¹ *A.e.*, s. 36-37.

⁵² *A.e.*, s. 38.

فانه بجوهره عقل بالفعل

⁵³ *A.e.*, s. 39. فانه عقل وأنه معقول وأنه عاقل هي كلها ذات واحد غير منقسم

Farabi’de Tanrı, tüm hiyerarşik düzenin en üstünde durur. O mükemmelin karşılığıdır. Bu mükemmellikte madde ya da maddeyle herhangi bir alaka söz konusu değildir ki zaten madde özü gereği kusurludur. Tanrı’dan başka her şey de aslında böyledir. Tamamen eksiksiz ve mükemmel olan şey Tanrı, ya da Aristoteles’in deyimiyle **İlk İlke**’dir. *Āra*’nın üçüncü bölümü Ayüstü âleme ayrılmıştır. Burada tek tek tüm maddeden ayrı göksel cisimler ve akıllar sıralanır ki bu cisimler ay küresi ile sona erer. Bu göksel akıllar kendilerini düşünerek kendilerinden bir sonraki akıl, İlk Varlık’ı düşünerek ise bir alt kademedeki göksel cisimi meydana getirirler. Sonuç olarak her bir göksel cisim bir alt kademedekinden daha üstündür, bu üstünlükse İlk Varlık’ta biter ki kendisi aynı zamanda İlk Sebep’tir. İlk Sebep diğer akıllar gibi bir başka öze muhtaç değildir. O kendi özünü düşünür ve bu düşünmeden diğerleri sudûr eder. “Böylece o kendi özünü düşündüğünden ötürü bilfiil âkil (عاقِل) ve akıl (عقل) olur. Ve özünün kendisini düşünmesi sonucu, bilfiil ma’kûl olur.”⁵⁴ İşte bu İlk Sebep kendinden başka her şeyin sebebi olduğu için her şeyin bilgisine de sahiptir. Bilgedir (حكيم), zira en mükemmelin en mükemmel öz ile bilgisine sahiptir, yani kendi özünün bilgisine kendi özü ile sahiptir.⁵⁵ Vardır ve gerçektir, o hem hayattır (حياة) ve hem de diridir (حي). Bunların hepsi ayrı ayrı değil tek bir öze işaret etmektedir.⁵⁶ Haliyle Tanrı’nın tasavvuru zordur. Ancak bu zorluk ondaki bir eksiklikten değil, aksine insanın –yani insan aklının- eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bizler eksiksiz mükemmellikten çok çok uzaktayız ve Tanrı’nın aşırı mükemmelliği bizim aklımızı zorlar ve onu tam anlamıyla tasavvur edebilmemizi olanaksızlaştırır. Bizdeki bu noksanlığın en büyük sebebi maddeyle olan temasımızdır. Biz maddemizden ne kadar uzaklaşırsak, İlk Varlık’a karşı tasavvurumuz da o derece doğru olacaktır. İnsanın gayesi de burada yatar. Bilfiil akıl olarak maddemizden sıyrılmak ve İlk Sebep’e yaklaşmak, maddeden tamamen kurtulduğumuzda ise Tanrı’yı kavrayışımız tam olacaktır.⁵⁷

İlk Varlık en mükemmeldir, onun mükemmelliği sonsuzdur ve bu durum asla değişmez. Kalan bütün var olanlar ise ondan –zorunlu olarak- sudûr etmiştir. Bu sudûr daha önce de belirttiğimiz gibi hiyerarşik bir biçimde olur. Böylece en mükemmelden daha az mükemmele doğru bir yaratılmışlar sırası görürüz. Bu sıranın nasıl ki başında –yaratılmamış, kusursuz, en mükemmel- Tanrı vardır ve ötesi

⁵⁴ A.e., s. 39. “فَيَصِيرُ بِمَا يَعْقِلُ مِنْ ذَاتِهِ عَاقِلًا وَعَقْلًا بِالْفِعْلِ، وَيَأْنُ ذَاتَهُ تَعَقُّلَهُ مَعْقُولًا بِالْفِعْلِ”

⁵⁵ A.e., s. 39.

⁵⁶ A.e., s. 40.

⁵⁷ A.e., s. 41-42.

yoktur, sıranın sonu da ötesine geçilemeyecek hale gelince biter. Ondan öteye geçmek mümkün olmaz. Tüm varlıklar mevcudiyetlerini İlk Varlık'a ve dolayısıyla onun cömert ve âdil olmasına borçludurlar.

Tanrının ululuğu ve şerefi bakımından da durum aynıdır. Onun bu hususlardaki mükemmelliği de cevherinden ileri gelir. Biz bir insan için ululuktan, şereften bahsetmek istersek, aslında onun cevherini değil ama zenginlik, bilgelik ya da güzellik türevi arızî özelliklerini kastetmek zorundayızdır. Hâlbuki Tanrı için bu durum hiç de böyle değildir. O doğrudan özü ile ulu ve şeref sahibidir.⁵⁸ Bu ulu olma durumu bir başkasının onu övüp övmemesiyle de değişmez, zira o özü bakımından büyük (العظمة), ulu (الجلال), şerefli (المجد), güzel (الجمال), parlak (البهاء) ve ihtişam (الزينة) sahibidir. Dolayısıyla aşkların ve hazların en büyüğü de ona aittir. Çünkü en mükemmel olanın en mükemmel bir bilgi ile en mükemmel bir şekilde idraki hazların en büyüğüdür. Dolayısıyla Tanrı kendinden en mükemmel bir hazla hoşlanmaktadır.⁵⁹ Bu şu demektir: Biz nasıl ki haz duyduğumuz bir şeyi severiz, Tanrı da en mükemmel olanı, yani kendisini sever. Onun sevmesi de sevmelerin en üstünüdür. Bizdeki sevgi ile kıyaslanamaz. Ayrıca bizde âşık olan ile olunan ayrı şeylerken, onda her ikisi de aynıdır.⁶⁰

Kısaca özetlemek gerekirse, Tanrı; ilk (الأول) ve en üstün (أفضل) varlıktır ve diğer tüm varlıklardan önce var olandır (أقدم). Madde (مادّة) olmadığı için bir sûreti (صورة) de yoktur. Zıttı (ضدّ) yoktur. O her şeyden farklı (مباين) tek bir özdür (ذات واحدة) ve cevherini (جوهر) meydana getiren şeylere bölünemez (غير منقسم). O, bilfiil (بالفعل) akıl (عقل), âkil (عاقِل) ve mak'ûldür (معقل). Bilen (عالم), bilinen (معلوم) ve bilgidir (علم). Bilgedir (حكيم), gerçektir (حق) ve dolayısıyla vardır (موجود). Diridir (حي) ve aynı zamanda hayattır (حياة). Büyük (عظمة) ve uludur (جلال). Şeref (مجد), güzellik (جمال), parlaklık (بهاء) ve ihtişam (زينة) sahibidir. Seven (محب) ve sevilen (محبوب), öven (مُعجِب) ve övülen (مُعجَب), âşık olan (عاشق) ve âşık olunandır (معشوق). Bunların hepsi bir ve aynıdır, tek bir öze ve tek bir cevhere delalet eder.⁶¹

Böylece anlıyoruz ki, Farabi'de Tanrı, en üstün ve mükemmel özelliklerle donatılmış, her şeyin üstünde ve tüm varlıkların sebebi olan ulu bir yaratıcıdır. Bu anlamda Aristoteles'in **İlk İlke**'sinin ve **Hareket Etmeyen Hareket Ettirici**'sinin

⁵⁸ A.e., s. 43.

⁵⁹ A.e., s. 43-44.

⁶⁰ A.e., s. 45.

⁶¹ A.e., s. 33-45.

İslam'la çok tutarlı bir uyarlamasını görmekteyiz. Bundan sonra evrenin ve tüm mevcûdâtın **İlk Sebep** olan Tanrı'dan nasıl meydana geldiğine bakalım.

Evren Üzerine

Farabi evren tasavvurunda Plotinusçu bir sudûr görüşünü benimsemiştir.⁶² İlk Varlık en mükemmeldir ve onun mükemmelliği sonsuzdur, bu durum asla değişmez. Kalan bütün var olanlar ise ondan -zorunlu olarak- sudûr etmiştir. Bu sudûr daha önce de belirttiğimiz gibi hiyerarşik bir biçimde olur. Böylece en mükemmelden daha az mükemmel doğru bir yaratılmışlar sırası görürüz. Bu sıranın nasıl ki başında -yaratılmamış, kusursuz, en mükemmel- Tanrı vardır ve ötesi yoktur, sıranın sonu da ötesine geçilemeyecek hale gelince biter. Ondan öteye geçmek mümkün olmaz. Kısaca Ayüstü âlem, Ay Küresi ile son bulan hiyerarşik bir düzen içindedir.⁶³ Bu Göksel Cisimlerin mertebeleri arasında en düşük olan Ay Küresi ve On Birinci akıldır. Zira sudûr ederken, İlk Sebep'ten uzaklaşıldıkça mükemmellik düşer ve **Ayaltı** ve **Ayüstü** şeklinde isimlendirmeye sebep veren en düşük mertebeli göksel cisim ve göksel akılda biter. Bundan sonra artık maddeden ayrı varlıklar biterler ve maddeyle şu ya da bu şekilde bağlantının olduğu Ayaltı âlem başlar. Ayaltı âlemde, Ayüstü âlemin tersine ilk önce daha az değerli olan gelir ki bu da ortak ilk maddedir (المادة الأولى المشتركة). Ondan sonra “sırasıyla madenî cisimler, bitkiler, dil ve düşünceye sahip olmayan hayvanlar, nihayet dil ve düşünceye sahip olan hayvanlar”⁶⁴ gelir. Dil ve düşünceye sahip hayvanlardan kasıt, Ayaltı nâtik insandır ve Ayaltı âlemde insanın ötesinde bir mükemmel varlık bulunmaz.⁶⁵

Farabi'nin sudûr nazariyesi Kadim Yunan Felsefesinin İslam'a uygun bir uyarlamasıdır; çünkü Aristoteles'in ilahiyatı (teolojisi) İslam'ın Tanrı anlayışına uygun düşmemektedir. Bu sudûrda İlk Varlık'tan (Tanrı) daha aşağı mertebedeki var olanlara doğru bir taşma (فيض) söz konusudur. Ancak bu taşmada en önemli bilinmesi gereken tüm mevcûdâtın varlığının sebebinin İlk Sebep olmasıdır ve onların O'ndan sudûru zorunludur (ضرورة). Kısacası bu teoride Tanrı'nın âlemlerin yaratıcısı olduğu fikrine karşı bir görüş vardır diyemeyiz. “İlk Olan, var olan her şeyin kendisinden varlığa geldiği şeydir (...) İlk Olan'ın cevheri, ister mükemmel, ister kusurlu (nâkıs) olsunlar, var olan her varlığın kendisinden taşıdığı bir

⁶² Walzer, “Açıklama ve Yorumlar”, s. 169.

⁶³ El-Farabi, **Âra**, s. 51-52.

⁶⁴ **A.e.**, s. 55.

⁶⁵ **A.e.**

cevherdir.”⁶⁶ Dolayısıyla Ayaltı âlemdeki varlıklar da varlıklarını ona borçludurlar, yani onun yaratıklarıdır. Burada Farabi’nin pek üstün bulduğu Yunan felsefesinin İslamî bir yorumunu görüyoruz. Farabi’nin sudûr nazariyesine getirdiği yorum, İslam’ın tek yaratıcı inancına ters düşmeyen bir açıklamadır. Çünkü sudûr, yaratımı bir inkâr olarak değil, sadece yaratım sürecinin bir yorumu olarak sunuluyor. Ayaltı ve Ayüstü âlemlerdeki tüm yaratılmışlar O’ndan zorunlu olarak taşıyıcı hiyerarşik bir sıra içerisinde varlığa gelirler. Bu taşıma İlk Varlık’ın mükemmelliğini etkilemediği gibi onun sebebi de değildir. Onun sebebi yoktur. Varlığı özündendir. Ondandır çıkan şeyler onun sebebi değil, varlığının zorunlu sonuçlarıdır. Bu yüzden her şey İlk Varlık’a bağımlıdır. Farzî misal Ayaltı Âlemdeki varlıkların adlandırıldığı isimler de onun isimlerinin nakıs tezahürleridir.⁶⁷

Farabi’ye göre Ayüstü âlemdeki kürelerin hepsi, içinde yıldız olmayan en dış küre hariç, birer göksel cisim ihtiva ederler. Biz bunları gözle görebiliriz fakat diğer duyularımızla algılayamayız. Dairesel şekilde hareket ederler. Onların hepsi aynı cins ancak farklı türdür ve her bir türde tek cisim bulunur. Göksel cisimlerin tasvir edebildiğimiz üzere maddeleri ve sûretleri mevcuttur ancak zıtları yoktur. Yine de maddeden arı olan On Aşkın Akıldan farklı olarak Ayaltı âlemle ortak bir yanları vardır. Yalnız onların maddeleri bilfiil haldedir ve asla değişmez. Onlar sûretleri ile düşünürler. Ancak bu tüm cevherleriyle olan bir düşünme değildir, yani onlarda akıl olmayan bir ma’kûl bulunur. Tüm bunları göz önünde bulundurarak diyebiliriz ki, Göksel Cisimler merteye olarak On Aşkın Aklın altındadır. Bununla bağlantılı olarak da **İlk Akıl** düşündüklerinde edindikleri mutluluk **On Akıl**ınine göre daha azdır. Ayaltı âlemdeki varlıklarla ortak olarak sahip oldukları şeylere gelince (madde ve sûret), onlar bunların en yücesine sahiptirler.⁶⁸

Ayaltı âlemdeki varlıklar Ayüstü âlemdekilerin aksine kusurlu yapıdadırlar. Ancak bu varlıklar yapıları (طباع) gereği en kusurlu halden başlayıp, önce cevherleri sonra sair arazları açısından olmak üzere en âlâ mükemmelliğe (الكاملات الأفضل) ulaşana kadar kademe kademe ilerlerler. Ayaltı varlıklar üçe ayrılırlar: Tabii varlıklar (طبيعية), iradi varlıklar (ارادية) ve hem tabii hem iradi varlıklar (مركبة عن الطبيعية والارادية). Tabii varlıklar, iradi varlıklardan önce gelirler. Bunlar ateş, hava, su,

⁶⁶ A.e., s. 45-47.

”والأول هو الذي عنه وجد (...) وجوهه جوهر يفيض عنه كل وجود كيف كان ذلك الوجود، كان كاملاً أو ناقصاً“

⁶⁷ A.e., s. 45-49.

⁶⁸ A.e., s. 58-59. Walzer, “Açıklama ve Yorumlar”, s. 167-168.

toprak, buhar, alev ve benzeri unsurlar, taş ve benzer madenler, bitkiler ve nâtik ve nâtik olmayan hayvanlardır.⁶⁹

Ayaltı âlemde, Ayüstü âlemdeki her daim aynı ve değişmez sûrete sahip göksel cisimlerin aksine, zamanla değişebilen ve öncekinin zıttı sûrete bürünebilen ve bunda da bir çelişki olmayan varlıklar görüyoruz.⁷⁰ Bu varlıklarda madde ve sûret vardır. Madde ve sûret arasındaki ilişkiyi basitçe şöyle açıklayabiliriz: Sûret maddenin var olmak için büründüğü şekildir. Sûreti olmayan bir madde düşünülemez. Öte yandan sûretin durumu farklıdır. Sûret maddenin bilfiil varlığa gelmesi içindir. Farabi bu konuda yatak örneğini vermiştir. Der ki; yatağın tahtası bir maddedir (المادة), yatağın biçimi ise sûrettir (الصورة). Yatağın tahtası, yatağın biçimine sahip olduğu zaman bilfiil (بالفعل) olarak, ancak bu sûrete sahip değilse bilkuvve (بالقوة) olarak yataktır. Yani yatak olma potansiyeli vardır ancak o sûret olmadığı müddetçe bilfiil yatak değildir. Dolayısıyla bilkuvve halde bulunan bu maddeler, bilfiil olmak için bir sûrete ihtiyaç duyarlar ve bu sûretler çeşitlidir ve birbirlerine zıt olabilir. Zira Ayaltı âlem sabit değildir ve her şey gelip geçicidir ve varlıklar sürekli bir değişim halindedirler. Ayüstü âlemdeki gibi zorunlu ve devamlı varlıklar yoktur. Unsurlar dört tanedir. Onlar Ayaltı âlemdeki cisimlerin hepsinde ortak olan ilk maddelerdir (المواد الأولى) ve sûretleri birbirlerine zıttır. Unsurlarla ilgili olarak Farabi'nin söylediği onların maddelerinin maddesi olmadığıdır. Diğer tüm cisimlerde bu ilk maddelerden bir miktar bulunur. Ayaltı âlemde hiçbir varlık başlangıçta bilfiil değildir, onlar bilkuvve halinde işte bu ilk maddelerle bulunurlar ve bilfiil olabilmek için bir sûret kazanmaya ihtiyaçları vardır. Çünkü bilfiil madde, bilkuvve maddeden daha mükemmeldir ve Ayaltı âleminde varlıklar yavaşça daha iyiye doğru yükselmeye çalışırlar.⁷¹

Ayaltı âlemdeki düzende önce varlıkların en az değerlisi gelir, ki bu da ortak ilk maddedir. Unsurlar bu ortak ilk maddeden sonra gelir. Unsurlardan (الاسطقات) sonra gelenler, karışımlardır. Farabi'ye göre oluşum bu şekildedir. Önce unsurlar karışırlar ve bundan ortaya birçok zıt cisim çıkar. Sonra onlar da karışırlar ve yeni ortaya çıkan karışımlar da –hem birbirleriyle hem de unsurlarla- karışırlar. Ortaya çıkan her yeni karışıma birbirlerinin, unsurların ve dahi göksel cisimlerin etkisi olur. Bu karışma durumu bir halden başkasına herhangi bir atlama olmadan ve sürekli bir geçiş halidir.

⁶⁹ El-Farabi, *Āra'*, s. 53-54.

⁷⁰ Walzer, "Açıklama ve Yorumlar", s. 167.

⁷¹ Walzer, *a.e.*, s. 167-168. El-Farabi, *Āra'*, s. 54-55.

Ne zaman ki bu karışma, birbirleriyle karışamayacak olan cisimlere dayanır, karışma biter. İnsan sonuncu karışımın bir ürünüdür.⁷²

Kısaca bahsetmek gerekirse, Ayaltı âlemdeki varlıklar madde ve sûrete sahiptirler. Varlığın sûreti bakımından hakkı varlığını devam ettirmekten, maddenin hakkı sahip olduğu varlığa zıt bir varlığı meydana getirmektir. Ayaltı âlemde varlıkların zıtları olduğundan bahsetmiştik. Ayrıca bu âlemdeki varlıklar kendilerini korumaya ve soylarını devam ettirmeye programlıdır. Bir şey zıddıyla var olamayacağı için süreç şöyle işler: Ayaltı âlemde varlık meydana gelir ve bir müddet varlığını sürdürür, daha sonra ortadan kalkar ve onun zıddı varlığa gelir ve bu dönüşüm böylece devam eder gider. Aynı şekilde türlerin de aynı varlık ve sayıda devam etmeleri mümkün değildir, onlar bir süre var olurlar sonrasında yerlerine aynı türden başkaları gelir ve böylece türün devamlılığı sağlanır.⁷³

Ayaltı âlemde değer bakımından en üst derecede olan insan ise, bu oluş ve bozuluş dünyasında en son vücuda gelen varlıktır. İnsanın maddi âlemde kıymetli olmasının sebebi, maddeden arı olan ve bizim de çalışmamızda konu edindiğimiz ruhudur. Bu sebeple Farabi, felsefesinde insan ne şekilde tasvir edilmiş bir göz atmamızda yarar vardır.

İnsan Üzerine

Farabi, insanı madde ve sûretten oluşan mini bir âlem olarak sunar bize. Aslında felsefede insan için basitçe söylenegelen **nâtık hayvan** (الحيوان الناطق) tanımı filozofumuzda da geçerlidir. İnsan Ayaltı âlemde en son meydana gelen ama içerdiği ruhsal öz bakımından Ayaltı âlemdeki varlıklar arasında en değerli olan tabii bir varlıktır. Zira Ayaltı âlemde sudûr, Ayüstü âlemdekinin tersine işler.⁷⁴ İnsan nâtıktır, yani akıl sahibidir. Farabi **nâtık** kavramını insandaki gücü tanımlamak için kullanır. Bilâhare değineceğimiz ruhun kısımlarından **Akıl Kuvveti, el-kuvve en-nâfiqa** (القوة الناطقة) olarak geçer.⁷⁵ Bu kuvvet insana mahsustur. Böylece bedeni ile maddi konumdaki insan, ruhu ile manevi bir konumda olmuş olur ki, iki âlem arasında bu özelliğiyle biriciktir.

⁷² El-Farabi, *Āra'*, s. 63-65.

⁷³ *A.e.*, s. 66-68.

⁷⁴ *A.e.*, s. 51-53.

⁷⁵ *A.e.*, s. 86.

İnsan bileşik (مرکب) ve canlı bir varlıktır (موجود).⁷⁶ İnsanın içinde bulunduğu ve bir parçası olduğu oluş ve bozuluş dünyasında bazı görevleri vardır. Filozofumuz eserlerinde sık sık insanın görevlerinden⁷⁷ bahseder. Bunlar genel anlamda varlığın bilgisini, ruhun bilgisini ve metafizik bilgiyi bilmeyi içerir ki devamlı araştırma sonucunda elde edilen bu bilgiler insanı nihai hedefi olan gerçek mutluluğa ulaştıracaktır. Dünya hayatı insan için aslında sadece budur: Gerçeğin bilgisini elde edip, gerçek mutluluğa ulaşmak ve sonsuza kadar mutlu varlığını sürdürmek.⁷⁸

İnsanlar çeşit çeşittir. Her biri ayrı sanat, fazilet ve eylemlere eğilimli olarak doğar. Ancak bu şeylere sahip olabilmesi için onlar üzerinde uğraşması, tecrübe edinmesi gereklidir.⁷⁹ İnsan kendi içinde bir âlemdir demiştik. Yani evren düzeninde görülen hiyerarşi insanın uzuvlarında, melekelerinde de mevcuttur. Aynı şekilde diğer insanlarla olan ilişkilerinde de mevcuttur. İnsan sosyal, politik bir varlıktır ve ait olduğu politik düzende bir yeri, bir görevi vardır. Filozofumuza göre insanların hepsinde akıl gücü vardır. Ancak onların potansiyelleri farklı farklıdır. Farabi kimisine basit insan (الغمر), kimisine şaşkın insan (الحيوان), kimisine ahmak insan (الحمق) demiş, kategorilendirmiştir.⁸⁰ Cahil insanlar, fâsık insanlar, delalete düşmüş insanlar ve erdemli insanlar vardır. Erdemli insanların kimisi yöneticidir, kimisi sanatkâr, kimisi işçi. Bunların hepsi kendi yetkinliklerine göredir.

Bazı insanlar, düşünmeyi gerektiren şeyde, ‘iyi düşünebilme’ ve sağlam bir ‘irade gücü’ (kuvvetu’l-azîme) ne sahiptirler. İşte bunlar gerçek hür insanlar diye adlandırdığımız kimselerdir. Bazılarında bunların her ikisi de eksiktir. Bunlar ‘hayvan tabiatlı insanlar’ (el-insân el-behîmî) ve ‘gerçek köleler’ diye adlandırdığımız kimselerdir. Bazıları iyi düşünebilme gücüne sahip oldukları halde,

⁷⁶ Cafer Âl-i Yasin, **el-Fârâbî fî Hudûdihî ve Rusûmihî**, Beyrut, İlmü’l-Kutub, 1985, s. 105.

⁷⁷ Farabi, filozof olmak isteyenlerin gerçeğin ve dolayısıyla mutluluğun nasıl elde edeceğini eseri **es-Sa’âde**’de detaylarıyla açıklar. Anlattığı metot, belli ki kendi izlediği metottur. Bu metoda göre insan (filozof) önce cinsleri tanıyıp sınıflandırmakla işe başlamalıdır. Bu şekilde sayılar ve büyüklükleri, astronomi, müzik, ağırlıklar ve mekanik ilimleri araştıran insan, dört varlık ilkesine sahip varlıkları, sonrasında canlı varlıkları, nihayetinde insanı ve tabiat-ötesini araştırmaya başlayacak ve hayatın sırrına vakıf olacaktır. İlimler de diğer her şey gibi belli bir sıralamaya sahiptir. Kavranması en kolay olan ilimle öğrenmeye başlanmalıdır ki bu ilimler diğerlerinden değersizdir. En değerli ve dolayısıyla en son öğrenilecek ilim ise metafiziktir. Farabi’ye göre bu bilgileri bilmek, en azından belli bir zümre için elzemdir. Geri kalanlarsa bu zümreye tabi olmak yoluyla bilgilerinden faydalanabilir ve saadete ulaşabilirler. İşte bu ulvi görev için filozofumuz “insanın görevi/yolu” (سبيل الإنسان) deyişini kullanmıştır. (Bkz.: El-Farabi, **es-Sa’âde**, s. 59-64.)

⁷⁸ El-Farabi, **Âra**, s. 87-88. A.y., **es-Sa’âde**, s. 64.

⁷⁹ Âl-i Yasin, **a.g.e.**, s. 104-105.

⁸⁰ El-Farabi, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, **Fârâbî’nin İki Eseri: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler (Fusûlü’l-Medenî) ve Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbîh ‘Alâ Sebîli’s-Sa’âde)**, çev. Hanifi Özcan, 2. bsk., İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014, s. 77.

sağlam bir ‘irade kuvveti’nden yoksundurlar. Bunlar ‘doğuştan köle’ diye adlandırıldığımız kimselerdir.⁸¹

Öyleyse insanların her birinin özelliği farklıdır. Bir insanın diğerine üstünlüğü de sahip oldukları yetilerin tamlığı ve eksikliği üzeredir. Bazı insanlar yönetilmeli, yönlendirilmeli, bazıları dizgin edilmeli, bastırılmalıdır. Farabi’ye göre kimi insanın hayvandan farkı yoktur. Onlar köle edilmeli ve erdemli insanların hizmetinde kullanılmalıdır. Eğer faydaları olmadığı gibi, zarar da veriyorsa, onlara zararlı hayvanlara yapılan şey uygulanmalıdır. Zannediyoruz, Farabi’nin kastı bu kişilerin öldürülmesidir. Aynı işlem erdemli kişilerin hayvan tabiatlı çocuklarına da uygulanır. Filozofumuz burada ilkel insanları kastetmektedir. Zira onları tanımlarken, toplu yaşam kurallarından habersiz, çiğ et yiyen, türlü ahlaksızlıklar içinde diye tarif eder.⁸² Bu kişilerin evcilleştirilmesi zor olduğu için, uysal olanların hizmette kullanılması, gerisinin katledilmesi gerektiğini söylemiştir. Nitekim dünya hayatı insanın saadete ulaşması için vardır ve bu insanlar için ne bu dünya vardır ne de öbür dünya. Bu yüzden bu kişilerin filozofumuzun gözünde bir ehemmiyeti yoktur. Bazı insanlar da vardır ki, bunlar medeni bir toplum içinde de bulunsalar, yine de bilinmesi elzem bilgileri almaya muktedir değildirler. Zira onların insani yaratılışları sağlıklı değildir.⁸³

(...) Her insan bu ilk düşünülürleri (ma’kûlât ulâ) alma yatkınlığında yaratılmamıştır; çünkü, her insan, yaratılışı gereği, eşit olmayan güçler ve farklı hazırlıklara sahiptir. İnsanlardan bazıları, yaratılışları gereği, ilk düşünülürlerin hiçbirini almağa yatkın değildir.⁸⁴

Böylece anlıyoruz ki, diğer canlı varlıklardan yaratılış yönüyle nâtik bir kuvveti olması dolayısıyla ayrılan insan, bu kuvvetin eksikliği ya da hasta olması halinde hayvanlarla bir tutulur ve aynı şekilde muamele görür/görmelidir.

⁸¹ El-Farabi, “Mutluluk Yoluna Yönelme”, **Fârâbî’nin İki Eseri: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler (Fusûlü’l-Medenî) ve Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbîh ‘Alâ Sebîli’s-Sa’âde)**, çev. Hanifi Özcan, 2. bsk., İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014, s. 159-160.

والناس منهم من له جودة الروية وقوة العزيمة على ما أوجبه الروية فذلك هو الذي جرت عادتنا ان نسميه الحر باستهال ومن لم تكن له هاتان ففي عادتنا ان نسميه الإنسان البهيمي ومن كانت له جودة الروية فقط دون قوة العزيمة سميناه العبد بالطبع

⁸² El-Farabi, **es-Siyâsetü’l-Medeniyye**, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, “es-Siyâsetü’l-Medeniyye veya Mebâdi’ül-Mevcûdât”, 2. bsk., İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2012, s. 94. (Bundan sonra “es-Siyâse.”)

⁸³ **A.e.**, s.80-81. Tezimizin ilerleyen bölümlerinde de bahsedeceğimiz üzere; burada bahsedilen ilkel insanlar dahil akıl kuvvetleri yeterli olgunluğa erişememiş ve Faal Akıllı kavrayamamış olan insanların, filozofumuz tarafından ölümlü ruhlar olarak betimlenir. Yani bu insanlar için bir öteki âlem söz konusu değildir.

⁸⁴ **A.e.**, s. 80.

وليس كل إنسان يفطر معداً لقبول المعقولات الأول لأن أشخاص الإنسان تحدث بالطبع على قوى متفاضلة وعلى توطئات متفاوتة. “فيكون منهم من لا يقبل بالطبع شيئاً من المعقولات الأول”

Farabi, İlk Sebep'ten (Tanrı) başlayarak sudûrun en son halkası olan insana ulaşmıştır. İnsanı diğer canlılardan ayıran ise, daha evvel de bahsettiğimiz gibi ruhundaki bir kuvvettir. Bu da bizi asıl konumuza getirmiş oluyor. Böylece tezimiz ruhun yapısını bir sonraki bölümde inceleyecek ve daha sonra ruhun akıbeti ekseninde konuyu ele alacaktır. Son olarak Farabi'nin bu konuda geliştirdiği görüşlerin kendisinden sonraki felsefi düşünceye olan etkilerini inceleyecektir.



1. BÖLÜM: RUHUN YAPISI

Ruh, Arapça kökenli bir kelime olup, sözlükte “insanın hayatietini sağlayan, idrak edici ve bilici unsuru; nefes; canlılık, bilinç, akıl, idrak, irade gibi niteliklere sahip bir öz; nefis”⁸⁵ manaları verilmiştir. Sıkça ruh yerine kullanılan, yine Arapça kökenli bir kelime olan nefis için ise sözlükte “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular”⁸⁶ manaları geçer.

Farabi'nin meşhur halefi İbn Sina, kendinden önceki düşünürlerin ruh üzerine görüşlerini inceleyerek, yaptıkları tanımları genel olarak özetlemiş, sonrasında bu tanımlarla ilgili görüş ve eleştirilerini bildirip kendi ruh anlayışını bizlere sunmuştur. İbn Sina'nın verdiği bilgilere göre ruhtan (ki eserde “nefis” olarak zikrediliyor, bu yüzden biz de öyle alacağız) kastı **hareket** olarak alanların görüşleri şöyledi:

1. Nefis kendiliğinden hareket eden şeydir; çünkü hareket filini ancak hareketli şey meydana getirebilir. (...) 2. Nefis cisim değildir; cismani olmayan bir tözdür. 3. Nefis kendiliğinden hareketli bir cisimdir. (...) 4. Nefis, küresel atomlardan oluşan şeydir; onların küresel olmasının nedeni, kolaylıkla sürekli olarak hareket edebilmeleridir. (...) 5. Nefis, bu toz tanecikleri veya atomlar olmayıp onları hareket ettiren şeydir. Nefis bu toz taneciklerinde ya da atomlarda bulunur ve cisme bunların girmesiyle girer. (...) 6. Nefis ateşle aynı şeydir; çünkü ateş her zaman hareket halindedir.⁸⁷

Nefsi tanımlarken çıkış noktaları **hayat** olanların görüşleri:

1. Nefis, bir şeyin tabiatında bulunan sıcaklıktır; çünkü hayat ancak bu sıcaklık sayesinde var olur. 2. Tam tersine nefis, soğukluktur; çünkü nefis, ‘nefes’ ten türetilmiştir; nefes ise soğutucu bir şeydir. İşte bu nedenledir ki, biz, nefsin tözünü korumak için nefes almak suretiyle ona soğukluk sağlarız. 3. Nefis kanla aynı şeydir; çünkü kan kaybıyla birlikte nefis de kaybolur. (...) 4. Nefis mizaçla aynı şeydir; çünkü mizaç dengeli kaldığı sürece, hayatta bir değişiklik olmaz. 5. Nefis bir tür bileşim ve unsurlar arasındaki orandır (nisbe).⁸⁸

⁸⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, DİA, C:XXXV, Türkiye Diyanet Vakfı, 2008, s. 187.

⁸⁶ Süleyman Uludağ, “Nefis”, DİA, C:XXXII, Türkiye Diyanet Vakfı, 2006, s. 526.

⁸⁷ Mehmet Dağ, “İbn Sina'nın Psikolojisi”, **İbn Sina: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı**, der: Aydın Sayılı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984, s. 325-326.

İbn Sina, eserinde (Ruh Üzerine/De Anima/في النفس) yer verdiği bu görüşler, Aristoteles tarafından zikredilmiştir. Aristoteles, burada alıntıladığımız ilk görüş için Alameon'un adını verir. (405a, 29-33.) İkinci görüşün, üçüncü görüşe yol açtığını söyleyerek bu görüşün takipçileri olarak Demokritus ve Leukippus adlarını zikreder. (403b, 30) (404a, 5) Yine Aristoteles'e göre dördüncü ve beşinci görüşler bazı Pythagorculara aittir. (404a, 16-20) Nefsi ateşle bir tutan son görüş ise Demokritus'un görüşü olarak belirtilir. (403b, 33) (404a, 1.)

⁸⁸ **A.e.**, s. 326-327.

Aristoteles üçüncü görüşe örnek olarak Critias'ı verir (405b, 5-7.)

Nefsi **idrak** olarak ele alanlar ise şu görüşleri öne sürmüşlerdi:

1. İdrak ilkesi olan nefis, su'dur. Çünkü üreme ilkesi olan sperma (nutfe) yoğun bir ıslaklığa sahiptir. (...) 2. Nefis, buhar türünde bir cisimdir; çünkü buhar nesnelere ilkesidir. (...) 3. Nefis unsurlardan oluşan bir şeydir.⁸⁹

İbn Sina'nın derleyip, cevapladığı⁹⁰ bu tanımlamalar, kadim dönem Yunan düşünürlerine aittir, zira alıntılardaki tanımlar, Aristoteles'in **Ruh Üzerine** (De Anima / Περὶ ψυχῆς) başlıklı eserinde de mevcuttur. Bilindiği gibi Farabi'nin psikolojisinde, Yunan düşüncesinin etkisi büyüktür. Bu yüzden Farabi'de insan ruhunun mahiyetini anlamak için önce bu düşünce geleneğindeki ruh anlayışına değinmeyi uygun gördük. Böylece filozofumuzun görüşlerinin temellerinin daha iyi anlaşılıp, felsefesinin daha fazla açıklık kazanacağını umuyoruz.

1.1. Yunan Geleneğinde Ruh Anlayışı

Ruh, Sokrates öncesi dönemde de tartışılmış, merak edilmiş bir meseleydi. İnsanın yaşamasını sağlayan öz olduğu, gitmesiyle ölüme sebep olduğu yahut da hiç ölmediği, ölümsüz olduğu üzerine birçok fikir öne sürülmüştür, sürülmektedir. Yunan mitlerinde ölen kişilerin yok olmadığını, yer altı dünyasında ölümden sonra da yaşamaya devam ettiklerini görürüz.⁹¹ Aynı düşünce tarihte birçok başka medeniyette de görülür. Ölenler, ölüp geri gelenler, tanrılaşanlar, tanrılarla birlikte yaşayanlar mitlerin, efsanelerin odak noktası olmuş, yıllarca konuşulmuştur. Şimdi burada mitlere küçük bir atıf yapmamızın sebebi, milattan önceki dönemde mitlerin felsefî düşüncede de oldukça önemli olmasıdır. Birçok düşünür bu mitleri ve mitlerdeki hikâyeleri anlatılarında konu edinmiş, örnek olarak kullanmıştır. Platon da eserlerinde Sokrates'in ağzından bazen **Tanrı** (θεός) bazen **Tanrılar** (θεοί) lafızlarının çıktığını duyarız. Sokrates'in idam edilmesinin başlıca sebebi bu Tanrılara hakaret ettiğinin düşünülmesi ve gençler arasında dinsizliği yaydığına inanılması idi. Tanrı ya da Tanrılar, Yunan'da bir çeşit çok güçlü, özenilen üstün

⁸⁹ A.e., s. 326.

Aristoteles ilk görüşe temsilci olarak Hippo'nun adını zikretmektedir (405b, 1-4) Üçüncü görüş için hem İbn Sina ve hem de Aristoteles Empedokles'in adını zikrederler. (404b, 6-15).

⁹⁰ İbn Sina'nın nefis anlayışı, Farabi'nin nefis anlayışıyla paraleldir. Biz burada İbn Sina'nın görüşlerine de girip, konu dışına çıkmak niyetinde değiliz. Bu yüzden sadece derlediği tanımlamaları alıp, tenkitlerine yer vermeyeceğiz.

⁹¹ Mircae Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına**, çev. Ali Berktaş, C.1, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2003, s. 317.

insan formlarıdır.⁹² Bu yüzden filozofların öldükten sonra tanrısallaşan erdemli, kahraman kişilerden bahsetmesi oldukça anlaşılabilir.

En eski ruh anlayışlarından biri, onun insanı canlı tutan ve kişi ölünce onu terk eden bir şey olduğuydu.⁹³ Ruh düşüncesi evrilerek, kişinin duygu, düşünce ve ahlakının temelinde olan ilke olarak kullanılmaya başlandı. Sokrates ruhun idrak ve akılla ilişkili ölümsüz bir öz olduğunu düşünüyordu.⁹⁴ Platon, Sokrates'in ruh teorisini biraz daha geliştirdi ve ruh ile bedeni ayrı olarak ele alıp, ruhu da plüralist bir anlayışla üçe ayırmıştır. Ruhun üç parçası bedende ayrı yerlerde ikamet eder. Akıl ruhu baş bölgesinde, irade ruhu göğüs bölgesinde, duygusal ruh ise karın bölgesindedir.⁹⁵ Aristoteles ise ruhun bedeni harekete geçiren ilke olduğunu düşüncesindeydi.⁹⁶ Epikür (d. M.Ö. 341) ruhun bedenle birlikte dağılıp yok olduğu görüşündeydi.⁹⁷ Yunan düşüncesinde ruh, basitçe tanımlamak gerekirse insanı cesetten ayıran şeydi, fakat doğası hakkında çeşitli görüşler vardı. Biz burada tüm Yunan düşünürlerine yer vermek niyetinde değiliz. Ancak Farabi ve felsefesini en çok etkilediğini düşündüğümüz isimlerden Aristoteles'in öncesindeki ve sonrasındaki ruh düşüncesine bir göz atmamızda fayda vardır diye düşünüyoruz.

1.1.1. Aristoteles Öncesi

Milattan önce 470'li yıllarda Atina'da dünyaya geldiği düşünülen Sokrates'e ait, referans gösterebileceğimiz bir eser elimizde bulunmamaktadır. Onun öğretilerine de öğrencileri vasıtasıyla ulaşabiliyoruz.⁹⁸ Yani Sokrates'ten elimizde kalan sadece onun adına yapılmış rivayetlerdir. Ksenophon'un "Sokrates'in Anıları" (Ἀπομνημονευμάτων) isimli eseri filozof hakkında önemli bir bilgi kaynağı olmasına rağmen⁹⁹, en çok bilinen ve yararlanılan kaynaklar Platon'un **Sokratik** eserleridir. Farabi gibi Meşşai İslam filozofları felsefelerinde daha çok Aristoteles'i, Yeni Platonculuğu, bazen de Platon'u örnek almışlardır. Bizim burada Sokrates'in ruh anlayışına da değiniyor olmamızsa, bu antik dönem filozofuyla ilgili bilgileri

⁹² Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, 6. Bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 1990, s. 47.

⁹³ Mehmet Dalkılıç, **İslam Mezheplerinde Ruh**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2012, s. 75.

⁹⁴ Alfred Edward Taylor, **Socrates**, New York, Doubleday Anchor Books, 1953, s. 37-38.

⁹⁵ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefesi Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a**, 3. Bsk., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 372-374. Platon, **Timaios**, çev. Lütüf Ay, İstanbul, Maarif Matbaası, 1943, s. 91-93, 124. (69d-70e, 89e.)

⁹⁶ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, çev. Zeki Özcan, 2. Bs., İstanbul, Alfa Yayınları, 2001, s. 68 (412b, 5)

⁹⁷ Dalkılıç, **a.g.e.**, s. 97.

⁹⁸ A. E. Taylor, **Socrates**, s. 37-38. Gökberk, **a.g.e.**, s. 48.

⁹⁹ Wallace I. Matson, **A New History of Philosophy: Ancient & Medieval**, 1.C., ed. Robert J. Fogelin, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1987, s. 74.

doğrudan öğrencisi olan Platon'dan almış olmamızdır. Sokrates'in İslam felsefesini etkilemiş olduğunu söylersek, sanırım abartmış olmayız. Filozofun bilhassa ahlak felsefesi, Meşşai filozofların ahlak anlayışlarıyla -genel anlamda- örtüşür niteliktedir.

Sokrates, bizleri ruhun insanın akli ve ahlaki değerlerini oluşturan parçası olduğu fikriyle tanıştırmıştır. Alfred Edward Taylor **Sokrates** kitabında filozof için şöyle der: “Şu ana kadar bildiğimiz kadarıyla, ruh kavramını, insanın canlı akli ve ahlaki karakterinin merkezi olarak ortaya atan ilk kişi Sokrates'ti.”¹⁰⁰ Daha öncesinde, Heraklitus gibi filozoflar, öldükten sonra bedenın soğuyup katılaşmasından dolayı, ruhu, bedeni sıcak tutan ve canlı kalmasını sağlayan, bir çeşit ateş olarak tasvir etmişlerdi.¹⁰¹ Filozofa göre ise insanın ruhu ($\psi\upsilon\chi\eta$) ilahi ruhtan bir parçadır ve ahlaki karakterimiz ve kişiliğimiz ruhumuzdan ileri gelmektedir.¹⁰²

Sokrates'e göre en önemli şey kişinin kendisini bilmesidir. Kişinin **kendisi** ise aslen **ruh**dur. Sokrates, ruhun sonsuzluğu ya da ölümden sonra yaşam üzerine kesin konuşmamıştır. Ancak bu biraz da filozofun düşünce tarzından kaynaklanıyordu. Ona göre bir şeyi kesin olarak bildiğini iddia etmek bir çeşit cehalet göstergesiydi. Yine de onun ruh üzerine düşünceleri Pythagoras'ın felsefesine yakındır. Sokrates'te de ruh ve beden arasında düalist bir ilişki vardır diyebiliriz.¹⁰³ Fakat Sokrates'te ruh bedenın naif yanı ve gerçek özüdür diyemeyiz, o daha çok bedene ait değildir.¹⁰⁴

Sokrates'in asıl ilgilendiği şey, insandı. Ana tema her zaman insanda (dolayısıyla onun asıl benliği olan ruhunda) ve onun hikmete ulaşması gerektiğindedir.¹⁰⁵ Sokrates'e göre gerçek bilgiye ancak ölümden sonra ulaşırız. Bu yüzden de filozoflar ölümden korkmazlar, çünkü tüm bir yaşam boyu peşinde koştukları şeye ulaşacaklardır. Nasıl ki, der Sokrates, insanlar ölen sevdiklerine ölümden sonra kavuşmanın mutluluğunu düşlerler, filozoflar da öyle gerçek hikmete kavuşmanın arzusundadırlar. Bu yüzden ölüm onlar için bir müjdedir.¹⁰⁶ Bedenlerimiz bizi arzular, tutkular, acılar ve bu türden dünyevi saçmalıklarla uğraşmak zorunda bırakır.

¹⁰⁰ A. E. Taylor, **Socrates**, s. 132. (Alıntıladığımız metnin uygun bir Türkçe tercümesini bulamadığımız için, çeviriyi kendimiz yapmaya çalıştık. Alıntının orijinali için: “It was Socrates who, so far as can be seen, created the conception of soul... something which is the seat of his (a human being's) normal waking intelligence and moral character.”)

¹⁰¹ Matson, **A New History of Philosophy**, s. 27-28.

¹⁰² A. E. Taylor, **Socrates**, s. 137-139.

¹⁰³ Bu düşüncenin tarihi çok eskiye dayanır ve hala geçerliliğini koruyan bir inanıştır. Bu düşüncede ruh, insanın gerçek özü ve saf yanındır. Beden ise onu hapseden, dünyaya ait ve kirli yanındır. Bu yüzden insan bedenine değil ruhuna ehemmiyet vermelidir, çünkü iyi olan odur.

¹⁰⁴ Matson, **A New History of Philosophy**, s. 80.

¹⁰⁵ A. E. Taylor, **Socrates**, s. 140. Arslan, **a.g.e.**, s. 95.

¹⁰⁶ Platon, **Phaidon**, çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir, İstanbul, MEB Yayınları, 1989, s. 14-21 (64b-65e.)

Ruh bu bedenlerin içinde mutsuzdur. Çünkü beden malı sever, parayı sever, ruhlarımız bedenlerin hırslarını tatmin ederken yorulur. Dünyadaki tüm huzursuzlukların, karışıklıkların müsebbibi, bedenlerin arzularını tatmin etmek isteyen insanlardır. Bu karışıklıkların içinde insanların felsefeyle uğraşacak vakitleri kalmaz, biraz durup düşünecek olsalar, bedenleri onları oyalar ve gerçeği kavramalarına engel olmaya çalışır. Ruhlar bu bedenlerin içinde gerçeğin bilgisine kavuşamazlar. Saf gerçekliğe ulaşmanın tek yolu bedenlerden kurtulmak, yani ölmektir.¹⁰⁷

Özetle Sokrates'te ruh düalist bir ruh anlayışını yansıtmaktadır. Ruhlar insanların benliklerini oluşturan gayri-maddi varlıklardır ve beden ölümünden sonra var olma şansları vardır. Ölümle bedenden kurtulan ruh böylece belki de gerçek bilgiye ulaşacak ve kendisinden önce göçen bilge ruhlar gibi bir tanrısallık kazanacaktır.¹⁰⁸

Platon'da ise gerçek bilginin idelerin bilgisi olduğunu görüyoruz.¹⁰⁹ İdeler evreni, içinde bulunduğumuz evrende yansımalarını gördüğümüz her şeyin hakiki olanını içerir. Bizim madde dediğimiz şey aslında bu idelerin kusurlu birer kopyalarıdır. Onları bu idelere göre şekillendiren¹¹⁰ varlığa ise **Demiurg** (**δημιουργός**) demiştir. Yani Platon'da bir içinde bulunduğumuz, **Demiurg** tarafından ideler temel alınarak şekillendirilmiş evren vardır, bir de idelerin bulunduğu mükemmel bir evren söz konusudur. Mevzubahis ikinci evrenin (ideler evreni) başlangıcı ya da sonu yoktur. İnsanlar (ve ruhları) bu iki evrenin arasında konumlandırılmıştır.¹¹¹

Ruhlar maddeden arı, tinsel cevherlerdir, maddeler olmaksızın da varlıklarını sürdürebilirler. Ruhlar hem ebedi hem de ezeldirler. Çünkü onlar Tanrı'dan bir

¹⁰⁷ A.e., s. 15-20 (64b-66e.) Fatma Paksüt, **Platon ve Platon Sonrası**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982, s. 118.

¹⁰⁸ Platon, **Phaidon**, s. 26 (69b-69d.)

¹⁰⁹ Platon'nun meşhur **ideler nazariyesine** göre, gerçek bilgi kavramların bilgisidir. Bizlerin maddi dünyada görüp dokunduğu her şeyin bir sınırı vardır. Ancak gerçek bilgi, tıpkı matematik gibi, zamanla veya mekânla sınırlı değildir. Sûretler birbirlerine benzeyebilirler, ancak gerçekte birbirlerinin tıpatıp aynısı değildirler. Güzel ve iyi olarak adlandırdığımız şeyler için de bu geçerlidir. Gerçek güzellik bu sûretlerde değildir. Bu sûretler, gerçek güzelliğe benzediği ölçüde güzel görünen şeylerdir. İşte ideler bu **gerçek** olan varlıklardır. Bizler de ideleri kavrayabildiğimiz ölçüde bilgi sahibi olabiliriz. Bu sayede bilgisini edindiğimiz şeyleri kavramlaştırabilir ve gruplara ayırabiliriz. (Bkz.: Arslan, **İlkçağ Felsefesi Tarihi 2**, s. 258-262.)

¹¹⁰ Platon'da idealar ezeli ve ebedidir. Dolayısıyla yaratılmış olamazlar. Onlar Demiurg'dan bağımsız olarak mevcuttur, ancak Demiurg onları şekillendiren güçtür. Bu şekillendirme "onları seyretmek ve onlardan örnekler alıp duyuşal maddeyi bu minvalde şekillendirmek" olarak gerçekleşir. (Bkz.: Arslan, **a.g.e.**, s. 257.)

¹¹¹ Arslan, **a.g.e.**, s.257, Gökberk, **a.g.e.**, s. 63.

parçadırlar ve bedenlerin hareket etmesini sağlayan cevher de onlardır.¹¹² Bu yüzdendir ki bedenden ayrıldıklarında, geriye kalan şey değersiz bir yığındır ve artık insan sayılmaz.¹¹³ Ruhlar ezeli oldukları için maddeden önce de vardılar. Çünkü maddelerin başlangıcı vardır. Ruhların bedenlere hapsolmeden önceki mekânı ideler evrenidir. İşte bu yüzdendir ki insan gerçeğin bilgisine ulaşabilmektedir.¹¹⁴ Çünkü ruhlarımız ideler dünyasından gelmektedir. Böylece anlıyoruz ki düşünebilme, akletme yetisi Platon'da da ruha ait bir yetidir.

Ruhun, Pythagorasçı bir anlayışla fani dünyaya değil de, ebedi ve ezeli olan öte âleme (ideler evreni) ait olduğunu savunan Platon, onu üçe ayırır. İlki ve en önemlisi âkil (**λογιστικόν**) olan kısımdır. İkincisi aklın yönlendirmesi gereken, irade (**θυμοειδές**) kısımdır. Üçüncüsü ise duyuşal (**ἐπιθυμητικόν**) kısımdır. Ruhun düşünen, çıkarım yapabilen akıllı kısmı beyinde ikamet eder. Cesareti, öfkeyi, ateş simgeleyen irade kısmının yeri ise diyafram ve boyun arasındaki bölgedir. İştahın, yeme içmenin, arzuların olduğu duyuşal kısım karındadır. Ruhun en önemli kısmı âkil olan kısımdır. Ruhun irade kısmının görevi, üçüncü kısım olan duyuşal kısma (nefsani içgüdülere) karşı koymalı ve akıllı olan kısma uymalıdır.¹¹⁵

Ruhun üç parçasının böyle bir çekişme içinde olması ve iradenin hazza değil de akla yönelmek için uğraşması gerekmesinin nedeni basittir: Bilgiye ulaşmak. Ruhlar bedenlerden çok daha önce var olan, latif, gayri-maddi ve saf varlıklardır.¹¹⁶ Onlar bedenlere yerleşmeden önce mesut bir şekilde ve bilgilere vakıf halde ideler âleminde yaşıyorlardı. Ruhları göklerde ve kanatlı olarak düşünebiliriz. Ne zaman ki kanatlarını yitirirler, o bilgi sahibi, yetkin hallerini kaybederler. Bu halde bir süre savrulan ruh daha sonra katı ve –cismani- bir şeye tutunma ihtiyacı hisseder. Böylece bedenlerini giymiş olurlar ve fani dünyaya merhaba derler.¹¹⁷

Yeni doğan bebeklerin ruhları aslında öncesinde var olan, idelerin bilgisini haiz ruhlardır. Yeni girdikleri beden –ve belki de düşüşün şokuyla- bildikleri her şeyi unutmuşlardır. Onların bu bilgileri hatırlamaya ihtiyaçları vardır. Platon'un felsefesi ruhların bilgileri öğrenmesi gerektiğini söylemez. Bilakis filozof onların bilgiye zaten baştan beri sahip olduğunu ama bu yalan dünyada gerçeklikten uzakta onu

¹¹² Arslan, **a.g.e.**, s. 362-364.

¹¹³ İnsan ruha sahip olan tek yaratık değildir. Ruh harekettir. Dolayısıyla hareket ve değişim içinde olan her şeyin bir ruhu olmalıdır. Buna gök cisimleri de dâhildir.

¹¹⁴ Arslan, **a.g.e.**, s. 367.

¹¹⁵ Platon, **Timaios**, , s. 91-93, 124. (69d-70e, 89e.)

¹¹⁶ Arslan, **a.g.e.**, s. 366-367.

¹¹⁷ Paksüt, **a.g.e.**, s. 142-144, 454.

unuttuğumuzu ve ihtiyacımız olanın bu bilgileri yeniden hatırlamak olduğunu söyler.¹¹⁸ Ruhlar bu bedenlerden üstündürler. Her şeyden önce onlar gibi gelip geçici değildirler. Bu bedenleri bir araç, ruhları ise sürücülerini gibi düşünebiliriz. Ne var ki bu araçlar sürücülerini kısıtlarlar. İdeler âlemindeki gerçekleri hatırlamak için ruhların yukarıya çıkması lazımdır, fakat ruhun irade kısmı akıl kısmına galebe çalar, haz peşindeki kısma itaat ederse ruh da dibe çöker.¹¹⁹

İdeler dünyasının bir kopyası olan bu dünyada, ruhlar bedenler içinde tutsaktır. Bu yüzden Platon'un felsefesinde ölüm, korkulacak bir şey değil aksine mutluluk verici bir şeydir. Bedenlerin içinde adeta bir hapis hayatı yaşayan ruhlar böylece özgürleşecek ve evrenin ruhuyla¹²⁰ birleşerek saadete erecektir. Tabi bu evrenin ruhuyla birleşme şerefine her ruh nail olamayacaktır. Dünya hayatında akla uymayıp, haz peşinde koşan ruhlar **Hades**'e (**Αἰδώς**) gidecekler¹²¹ veya başka bedenlere girip acı çekmeye devam edeceklerdir.¹²²

Kısaca Plato'nun ruh anlayışına göre, tüm ruhlar ölümsüzdür. Hedefleri bu kopyalar dünyasından kurtulup ait oldukları ideler evrenine ulaşmaktır. Bunun için de ruhun âkil kısmına uymak zorundadırlar. Böyle yapmayan ruhlar kendi saf varlıklarını kirleten beden hapsinden kurtulamazlar ve gerçeğin bilgisine (ideler) ulaşınca kadar ıstırap içinde olurlar.

1.1.2. Aristoteles ve Sonrası

Ruhu “güç halinde canlı olan tabii bir cismin ilk yetkinliği” (**entelekhia/ἐντελέχεια**) olarak tanımlayan Aristoteles (d. M.Ö. 384), ruhun hareketin ilkesi olduğu fikrine karşı çıkar. Aristoteles'te Tanrı “Hareket Etmeyen Hareket Ettirici” (**ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ**) olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla hareketin sebebinin ruh

¹¹⁸ Arslan, **a.g.e.**, s. 305-306. Paksüt, **a.g.e.**, s. 144.

¹¹⁹ Arslan, **a.g.e.**, s. 309, Gökberk, **a.g.e.**, s. 63-64.

¹²⁰ Platon'da hareket halindeki her şeyin bir ruhu vardır. Dolayısıyla evren ruhu diye bir şey de söz konusudur.

¹²¹ Hades, Yunan mitolojisinde çok bilindik bir Tanrıdır. Zeus'un kardeşi ve ölen herkesin, öldükten sonra sonsuza kadar ikamet yeri olan Yer Altı Dünyasının da Kralıdır. Hades'in hükmettiği Yer Altı Dünyasının ismi de Hades olarak bilinir. Eski Yunan metinlerinde kahramanların ölümden bahsederken “Hades'e gitmek” ifadesinin kullandığını sıklıkla görürüz. Anlaşıyor ki, Hades, kötü anlamda bir Yeraltı dünyası değildir. Ölümden sonra bütün ruhlar oraya gideceklerdir.

“Hades yolu, bazılarının sandığı gibi kolay bir yol olmasa gerektir. Bu yolun kılavuzla geçilmesi, onun dolambaçlı bir yol olduğunu, birçok kolları bulunduğunu gösterir. Bilge olan ruh, Hades'e, kılavuzunun gidişine uyarak gelir. Vücuda bağlı olan ruh ise, zorlanarak getirilir. Birçok haksızlık etmiş, birçok cinayet işlemiş, arınmadan Hades'e gelmiş bir ruha başkaları yaklaşmak, yoldaş olmak istemediği için, böyle bir ruh şaşkın şaşkın dolaşır; neden sonra, başına neler geldikten sonra hakettiği yeri bulur. Temiz ve ölçülü yaşamış olan ruh ise, ona yoldaşlık edecek, öncülük edecek Tanrılar tarafından karşılanır; ve hemen kendi yerine yerleşir.” (Bkz.: Paksüt, **a.g.e.**, s. 134.)

¹²² Gökberk, **a.g.e.**, s. 370. Platon, **Phaidon**, s. 112-113.

olduğunu söylemek yanlış olur. Ruh, bedenden ayrı bir öz olarak ele almak da yanlıştır. Aristoteles'e göre ruh ve beden birbirlerinin tamamlayıcısıdır. Onlar aynı cevherin iki ayrı parçasıdır. Beden bu birliğin maddi yönüdür, ruh ise ona şekil veren formdur. Ruhun kendisi hareket etmez ve fakat bedeni yönetir ve onun hareket etmesini sağlar.¹²³

Filozofun ruh için yaptığı **ilk yetkinlik (entelekhia)** tanımlamasını biraz açmaya çalışalım: Burada kasıt canlı varlığın sahip olduğu bu özün fiilleşmiş olmasıdır. Fiilleşme ise iki şekilde olur; bilgi edinmek ve bu bilgi üzere amel etmek, edinilen bilgiyi eyleme dökmek. Buna örnek olarak uyku durumu verilebilir. İnsan uyku halinde sahip olduğu bilgiyi kaybetmez, ancak bir eylem de söz konusu değildir. Uyanık olduğu vakit ise harekete geçebilir. Böylece uyku halinde yetkin halde bulunan ruh, uyanık halde fiilleşmiş halde olur. Kısacası ruhun sürekli hareket halinde olmasına gerek yoktur.¹²⁴ Aristoteles, ruhun beden ile ilişkisini tanımlamak için göz ve görme eylemi örneğini vermiştir. Göz maddedir, bedeni simgeler, görme eylemi ise gözle yapılması amaçlanan şeydir ki bu da ruh demektir. Görmek göz için neyse, ruh da beden için odur. Görmeyen göz nasıl anlamsızsa, ruhu olmayan beden de aynı oranda anlamsızdır.¹²⁵

Ruhu (**ψυχή**) üç parçaya bölen Platon'un aksine, Aristoteles ruhun bölünmez bir bütün olduğunu savunur. Her ne kadar nebatların da sahip olabildiği **besleyici ruhun (θρεπτικόν)** bölünebildiğini söylese de, bunun sebebi bitkilerin bir şekilde bölündükten sonra, yaşamaya devam edebildiklerinin gözlemlenmesidir. Ancak bu durumda ikiye ayrılmış bitkide yarımşar ruh bulunmaz, birer tam ruh bulunur. Yani ruh yine bütündür, Aristoteles bu durumdaki ruh için "her bitkide bir tane bulunsa da, potansiyel olarak birden çok"¹²⁶ demiştir. Aristoteles'te hayvan ve bitki gibi gayri-nâtik canlıların da ruhları vardır ancak onlar, insanı ayrıcalıklı kılan ruh gücüne sahip değildirler ki bu da **akıl kuvvetidir (διανοητικόν)**.¹²⁷

Aristoteles'te ruh bir bütündür, ancak ruhun kendi içinde işlevleri vardır. Bunlar; hayatı idame ettirmeyi sağlayan besleyici kuvvet (**θρεπτικόν**), hayvansal ruh da

¹²³ Gökberk, **a.g.e.**, s. 82. Aristoteles, **Ruh Üzerine**, s. 64-67 (412a.)

¹²⁴ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 65-66 (412a.)

¹²⁵ **A.e.**, s. 68-69 (412b.)

¹²⁶ "ὡς οὐσης τῆς ἐν αὐτοῖς ψυχῆς ἐντελέχεια μὲν μιᾶς ἐν ἐλάχιστῳ φυτῷ δυνάμει δὲ πλειόνων."

¹²⁷ Eugene T. Gendlin, **Line by Line Commentary on Aristotle's De Anima: Books II-2**, y.y., Focusing Institute, 2012, s. 8. Aristoteles, **Ruh Üzerine**, s. 72-80. (413a, 413b, 414a, 414b.)

diyebileceğimiz duyum kuvveti (**αἰσθητικόν**) ve akıl kuvvetidir (**διανοητικόν**).¹²⁸ Filozof ölümden sonra bedenden ayrı yaşamanın imkânı konusuna da **nous** (**νοῦς**) denilen, en uygun **akıl** diye çevirebileceğimiz bir değerden bahseder. **Nous** Edilgen (**παθητικόν**) ve Etken (**ποιητικόν**) olarak ikiye ayrılır. İnsan ruhunun bedenden ayrı yaşama imkânı bu Etken Akıl'ın elde ettiği bilgileri nesnelere soyutlayıp, bilime ulaşmasıyla mümkündür. Böylece **nousun** içindeki bu aktif kısım sayesinde ruh, bedenden ayrı yaşama imkânı bulur.¹²⁹

Sonuç olarak, Aristoteles'in kademeler halinde üçe ayırdığı ruhun¹³⁰ en yüksek kısmı insani ruh, yani **akıldır**. Akıl kuvveti sadece insanlarda bulunur.¹³¹ O da kendi içinde edilgen ve etken olmak üzere ikiye ayırmıştır. İşte ölümden sonra da bedenden ayrı yaşama imkânı olan ruh, aklın aktif kısmıdır.¹³²

Platoncu felsefeyi takip eden ve yorumlayan düşünce akımı Yeni Platonculuk ismiyle tanınır olmuştur.¹³³ Felsefenin amacının ruhun kurtuluşu olduğuna inanan Porphyrios (d. 232), onun öğrencisi olan ve ruhun kurtuluşu için sadece aklın yetmeyip ibadete de ihtiyaç olduğunu düşünen Iamblichus (d. 245), ruhların en düşük mertebedeki hareket ettirici güç olduğunu ancak yeniden yükselme imkânını da özünde bulundurduğunu düşünen Proklus (d. 410)¹³⁴ bu akımın takipçilerinden bazılarıdır.¹³⁵ Bu isimlere uzun uzadıya girip, konuyu uzatmak niyetinde değiliz. Bu yüzden burada sadece, Yeni Platonculuğun kurucusu kabul edilen ve İslam filozoflarını felsefesiyle etkileyen en önemli isimlerin başında yer alan Plotinus'un görüşlerine değinmekle yetineceğiz.

Sudûr nazariyesinin öncüsü olan Plotinus'a göre, Hakikat Bir'dir. Plotinus'un **Bir**'i, Platon'un **Demiurg**'u gibi, Tanrı anlayışına tekabül etmektedir. Mutlak Bir, ilk olandır, yaratılmamıştır, hep vardır ve hep olacaktır, saftır, iyidir, her şeyin

¹²⁸ Bunların dışında, filozof "Ruh Üzerine" (Περὶ ψυχῆς) kitabında, bir de hareketi kontrol eden **hareket kuvvetinden** (**ὄρεχτικόν**) bahseder.

¹²⁹ Gendlin, **Commentary on De Anima I-1**, s. 8-12. Aristoteles, **Ruh Üzerine**, s. 9 (403a)

¹³⁰ Besleyici kuvvet, duyum kuvveti ve akıl kuvveti olarak belirttiğimiz bu üç kuvvet, bitkisel, hayvani ve insani ruh olarak da bilinirler.

¹³¹ Bitkisel ruh (besleyici kuvvet) bitkilerde, hayvani ruh (duyum kuvveti) ise bitkisel ruhla beraber hayvanlarda bulunur. Sadece insanda ruhun üç kuvveti birden mevcuttur.

¹³² Gökberk, **a.g.e.**, s. 86-87.

¹³³ **A.e.**, s. 131.

¹³⁴ Proklus ruh konusunda tamamen Platoncudur diyebiliriz. Ruhun, Aristoteles'in iddia ettiği gibi, yazılmamış boş bir tablet olduğu fikrine şiddetle karşı çıkar ve Platoncu düalist yaklaşımla, ruhların doğumda (düşüş sırasında) zaten haiz oldukları bilgileri unuttuğu fikrini savunur. Christoph Helmig, Carlos Steel, "Proclus", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, ed. Edward N. Zalta, 2015 (çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/entries/proclus/#PsyEpi>, 7 Nisan 2018.

¹³⁵ Gökberk, **a.g.e.**, s. 131-36. Eyjolfur Emilsson, "Porphyry", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, ed. Edward N. Zalta, 2018 (çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/entries/porphyry/>, 12 Temmuz 2018.

ötesindedir, hiçbir şeye ihtiyacı yoktur ama geri kalan her şeyin ondan taşıdığı (sudûr ettiği) şeydir. Bir'den önce İlahi ya da Evrensel Akıl diyebileceğimiz **nous** (**voûç**) taşar. **Nous**'tan Dünya Ruhu, Dünya Ruhundan ferdi ruhlar ve son olarak da maddi dünya taşar.¹³⁶

İnsanların ruhları, Dünya ruhu gibi **Nous**'tan taşmıştır, tamamıyla tinseldir. Ancak onlardan farklı olarak madde ile de bir iletişim halindedir. Ma'kûlleri düşünerek bedenlerin faaliyetine yön veren ruhların, maddi dünya ile tinsel öte dünya arasında bir konumları vardır. Filozof, öncülü Platon gibi, ruhların maddi dünyada bulunmaktan dolayı mutsuz olduklarını savunur. Kirli bedenlerin içindeki saf ruhların bu aşağılanmışlıktan kurtulmalarının yolu ise Bir'e yönelmektir. Plotinus'un Tanrı'sı Mutlak İyi olandır. Ruhlar da özünde iyidirler ve bir çeşit ahlaki cevherdirler. Onların iyi eylemlerde bulunarak kendilerini maddeden arındırması beklenmektedir. Aksi takdirde, yani haz peşinde sahte mutlulukları arayan ruhlar, sadece kendilerini hasta ederler.¹³⁷

Plotinus ruhu basitçe alt ve üst olmak üzere ikiye ayırır. Ruhun alt kısmı bedenlere hayat ve hareket sağlayan maddeyle ilgili kısımdır, üst kısmı (ya da akıl) ise üst dünyayla bağıntılıdır, maddenin seviyesine düşmez ve ölümsüzdür.¹³⁸ Filozof ruh ve bölümleri için bedende bir mekân da tahsis etmez. Ruhun akıl kısmı için beyinde konuşlanmıştı denilebilir, ancak mekânı tam olarak burasıdır dersek de yanlış oluruz. Ruh bedendedir ve onu yönetir, dolayısıyla beyni de ruh yönetir diyebiliriz.¹³⁹

Özetlemek gerekirse, Plotinus'ta insan ruhları, fiziksel dünyadan önce var olmuşlardır. Bedenlerdeki ruhların nihai amacı Bir'e ulaşım, onunla bütün olmaktır. Kişi ahlaklı yaşamalı ve nefsinin kötü şeylerden arındırılmasıdır. Bunun için insanın felsefeye ihtiyacı vardır. Böylece kişi **Nous**'u¹⁴⁰ anlayabilir ve ruhundaki Tanrı özünün farkına varır.¹⁴¹ Ölüm ruh için kötü bir şey değil, aksine iyi bir şeydir. Ruhumuz (sadece akıl kısmı değil, bir bütün olarak) ölümsüzdür ve ölümden sonra önce Nous'a sonra da Mutlak Bir'e ulaşım, onunla bir bütün olacaktır. Bu sebeple kişi

¹³⁶ Mohammed Noor Nabi, "Plotinus ve İbn Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi," **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. Osman Elmalı, H. Ömer Özden, Erzurum, No:33, 2010, s. 222.

¹³⁷ Gökberk, **a.g.e.**, s. 133-136.

¹³⁸ James Wilberding, **Plotinus' Cosmology: a Study of Ennead ii.1 (40)**, New York, Oxford University Press, 2006, s. 47.

¹³⁹ **a.e.**, s. 52.

¹⁴⁰ Plotinus'un "Nous"u için, Farabi'nin "Faal Akıl" anlayışıyla hemen hemen aynıdır diyebiliriz.

¹⁴¹ Nabi, "Plotinus ve İbn Sina'da Sudur", s. 222-223.

dünya hayatında maddi âlemin kirli hazlarından uzak durmalı ve kendini “mistik anlamda” arındırmalıdır.

1.2. İslam Geleneğinde Ruh ve Nefis

Farabi'nin içinde yetiştiği İslam geleneğinde ruh/nefis ne anlamlarda kullanılmış değinmemiz iyi olacaktır diye düşünüyoruz. Bunun için öncesinde Kur'an'da ruh ve nefis terimleri nasıl kullanılmış bir göz atmamız elzemdir. Zira Kur'an, Müslüman filozofların ana kaynakları arasında yer almaktadır ve bu terimlere getirdikleri her tanım, bu mühim kaynağın gösterdiği hedefe ışık tutma gayesidir.

1.2.1. Kur'an'da Ruh ve Nefis Ayrımı

Kur'an-ı Kerim'de **nefis** kelimesi tekil ve çoğul olarak (انفس/ نفس) birçok kere zikredilmektedir. Ruh kelimesi ise yirmi yerde geçer.¹⁴² **Kur'an'da ruh kavramı** deyince, değinmeden geçemeyeceğimiz âyet İsrâ suresi 85. âyettir. Allah (c.c) bu âyette ruhun bilgisinin kendinde olduğunu ve kulların bunun ancak çok küçük bir kısmını bildiğini, gerisini kavrayamayacağını söyler:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

“Bir de sana ruhtan soruyorlar, de ki: Ruh, Rabbimin emrindedir ve size ilimden ancak az bir şey verilmiştir.” (İsrâ 17/85)

Rivayetlere göre Peygamber (s.a.v.)'e ruh hakkında soru soranlar Yahudiler ya da Yahudi hahamlarıdır.¹⁴³ Âyet bu soru üzerine inmiş ve ruhun gerçek bilgisinin çok az bir kısmının insanlara bahşedildiği vahyolunmuştur. Burada bahsedilen ruhtan kastın ne olduğunu bilmek elzemdir. Elmalılı'ya göre ruhtan kasıt üç şey olabilir: “Mâbihilhareke (kendisi ile hareket yapılan şey), ya'ni hareket mebdei (yani hareketin başlangıcı); mabihilhayat (kendisi ile hayat olan şey), ya'ni hayat mebdei (yani hayatın başlangıcı); mabihil'idrâk (kendisi ile idrak edilen şey), ya'ni idrâk mebdei (yani idrakin başlangıcı).”¹⁴⁴ İbn Kesir'e göre; ruhtan kastın insanoğlunun ruhu olduğunu düşünen müfessirlerin dışında, âyetteki ruhun Cebrail (a.s.)'i işaret

¹⁴² (Bakara 2/87, 253) (Nisa 4/171) (Maide 5/110) (Hicr 15/29) (Nahl 16/2, 102) (İsrâ 17/85) (Meryem 19/17) (Enbiya 21/91) (Şu'ara 26/193) (Secde 32/9) (Sad 38/72) (Mü'min 40/15) Şura 42/52) (Mücadele 58/22) (Tahrim 66/12) (Me'aric 70/4) (Nebe 78/38) (Kadir 97/4).

¹⁴³ Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, 5. C., İstanbul, Eser Kitabevi, t.y., s. 3198. İbn Kesir, **Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri**, 9. C., çev. Dr. Bekir Karlığa, Dr. Bedrettin Çetiner, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1985, s. 4818.

¹⁴⁴ Yazır, **a.g.e.**, 5. C., s. 3198.

ettiğini söyleyen Katâde gibi müfessirler de mevcuttu. Bir kısım âlimler¹⁴⁵ ise buradaki ruhun bir büyük melek olduğunu söylemektedirler.¹⁴⁶ Fahreddin Razi'ye göre bu âyette bahsedilen ruh hakkındaki müfessir görüşlerinden en güçlü olanı hayat sebebi olan ruhtur.¹⁴⁷ Âlimlerin çoğu ruh meselesinin kelimcilerin, filozofların üzerinde tartıştığı, bildiği bir mesele olduğunu bu sebeple Yahudilerin ruh üzerine sorduğu soruya en büyük âlim olan Peygamber (s.a.v.)'in "bilmiyorum" şeklinde cevap vermesinin mümkün olmadığını söyler. Öyleyse âyette "Rabbimin emrindedir" şeklinde cevap verilen soruya odaklanmak gerekmektedir.¹⁴⁸ Peygamber (s.a.v.)'e ruh şu şekillerde sorulmuş olabilir: Ruhun cevher mi araz mı yoksa bir başka şey mi olduğu; ruhun varlığının bir başlangıcı olup olmadığı; ruhun ölümden sonra varlığını devam ettirip ettirmediği ya da ruhun mutluluğunun ne şekilde olduğu. Âyette verilen cevaba göre, Yahudilerin ya ruhun mahiyetini ya da ruhun ezeli olup olmadığını sorduğu düşünülmektedir.¹⁴⁹ Yani insana ilminden çok azının verilmiş olduğu söylenen ruh, müfessirlere göre ya Cebrail (a.s.)'dir ya yüce bir melektir yahut da soruda kastedilen ruhun varlığına ya da hadis mi kadim mi olduğuna dairdir.

Kur'an-ı Kerim'de ruhun birkaç anlamda kullanıldığını görmekteyiz. **Ruh** kelimesinin, insana üfürülen bir nefes/bilinç anlamında kullanıldığı âyetlere göz atalım:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي

"Ben, onun yaratılışını tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim zaman," (Hicr 15/29) (Sâd 38/72)

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ

"Sonra onu düzenli bir şekle sokup, içine kendi ruhundan üfürdü." (Secde 32/9)

فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا

"Biz, ona ruhumuzdan üfledik." (Tahrim 66/12)

Tüm bu ayetlerde ruh (نفخ) fiiliyle, üfürülen bir şey anlamında kullanılıyor. Dikkat çeken nokta, üfürülen ruh herhangi bir ruh değil, Allah'ın ruhundan bir ruhtur. Bu tüm ayetlerde iyelik ekleriyle vurgulanmıştır. Öyleyse Kur'an'da ruhun insanı hayata geçiren, Allah tarafından verilmiş ilahi bir şey, Yaratıcıdan bir parça

¹⁴⁵ İbn Kesir bu isimler arasında Ali İbn Ebu Talha'yı ve İbn Cerir Taberî'yi saymaktadır.

¹⁴⁶ İbn Kesir, **Hadislerle Kur'an-ı Kerim**, s. 4820.

¹⁴⁷ **A.e.**, s. 4825.

¹⁴⁸ **A.e.**, s. 4826.

¹⁴⁹ **A.e.**, s. 4826.

anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Ruhun Kur'an'da başka hangi anlamlara geldiğine de bir bakalım:

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ

“Ve işte sana da böylece emrimizden bir ruh vahyettik. Sen, kitap nedir, iman nedir bilmiyordun.” (Şûrâ 42/52)

Bu âyette geçen ruh kelimesi, Kitap, yani Kur'an-ı Kerim anlamındadır. Kur'an ilim demektir, ilim de Peygamber (s.a.v.)'e Cebrail vasıtasıyla vahiy olarak inmiştir.¹⁵⁰ Bu âyette Cebrail'le gelen ilim, yani Kur'an, ruh olarak tanımlanmaktayken, başka yerlerde bizzat Cebrail de ruh olarak anılmaktadır.

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ

“Onu Rûhu'l-emîn indirdi.” (Şuarâ 26/193)

Bu âyette geçen **Ruhu'l-Emin**'den (Güvenilir Ruh) maksat Cebrail'dir.¹⁵¹ “Hazreti Cibrile Ruh denilmesi, onun yalnız ruhtan yaratılmış, yalnız ruhtan ibaret bulunmuş, tamamen ruhanî olduğu içindir. Yahut o, vahyi ilâhîyi inzale memur olduğu için din hususunda ruh gibi halkın hayatı mâneviyesine bâis, necatına medar bulunmuştur.”¹⁵² **Ruhu'l-Emin** lafzının, Farabi'nin metinlerinde de Faal Akla atfen geçtiğini görürüz.¹⁵³

إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاها إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ

“Meryem oğlu İsa Mesih, sadece Allah'ın elçisi, Meryem'e atmış olduğu kelimesi ve O'ndan bir ruhtur.” (Nisâ 4/171)

Âyet; Hristiyanların, “İsa, Allah'ın oğludur!” iddialarına bir cevap olarak gelmiş ve onun ancak bir kul, yaratılmış bir Peygamber ve Allah'ın ruhundan bir ruh olduğunu söylemektedir.¹⁵⁴ Bu âyette geçen **ruh** kelimesi İsa (a.s.) yerine kullanılmıştır. Daha önceki âyetlerde de gördüğümüz üzere, Allah yarattığı tüm kullarına kendi ruhundan üflediğini söylediği için, bu ayetteki kastın da aynı anlama geldiğini, yani İsa (a.s.)'in ancak diğer insanlar gibi ilahi ruhtan bir parça taşıyan fani biri olduğunu söylediğini de varsayabiliriz. Yine de bu âyeti buraya koyduk, çünkü âyette geçen tanımlamada doğrudan “Meryem oğlu İsa Mesih, Allah'tan bir ruhtur” denmektedir. Aşağıda vereceğimiz âyette geçen ruh lafzından kasıt ise **Allah'ın desteğidir**:

¹⁵⁰ Yazır, **a.g.e.**, 6. C., İstanbul, Eser Kitabevi, t.y., s. 4260-4261.

¹⁵¹ **A.g.e.**, 5. C., s. 3644.

¹⁵² Ömer Nasuhi Bilmen, **Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri**, 5. C., İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1964, s. 2503.

¹⁵³ Walzer, “Açıklama ve Yorumlar”, s. 157.

¹⁵⁴ Yazır, **a.g.e.**, 3. C., ed. Doç. Dr. İsmail Karaçam v.d., İstanbul, Feza Gazetecilik A.Ş., t.y., s. 319.

أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ

“Onlar o kimselerdir ki Allah kalplerine iman yazmış ve onları kendinden bir ruh ile desteklemiştir.” (Mücâdele 58/22)

Şimdi bazı âlimlere göre ruh ve nefis arasında mana farkı yoktur.¹⁵⁵ Bazıları ise bu görüşe katılmaz, derler ki; ruh insanın hayatta, canlı olmasının bir ifadesidir, nefsin kapsamı ise daha geniştir.¹⁵⁶ Kur’an-ı Kerim’de nefis kelimesinin geçtiği tüm âyetleri burada sıralamayacağız. Kullanıldıkları manalara göre birkaç örnek vermekle yetineceğiz.

Kur’an’da nefis (نفس) şahıs anlamında birçok kere geçmektedir. Buradan kastın insanın asıl benliğinin onun nefsi olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Bu âyetlere de birkaç örnek verelim:

وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ

“Herkese (her nefse) ne kazandıysa tamamen ödendiği vakit” (Al-i İmran 3/25)

يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ

“Her nefsin (herkesin) ne kazandığını O bilir.” (Ra’d 13/42)

عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ

“Herkes ne getirmiş olduğunu anlar.” (Tekvir 81/14)

Gösterdiğimiz ilk iki âyette (كَلَّ نَفْسٍ), **herkes** anlamındadır. Yani nefisten kasıt kişidir. Son âyette nefis tekil gelir, ama burada da şahsa ithaf vardır. Her şahıs (kıyamet günü) başına gelecekleri anlayacaktır, denmektedir.¹⁵⁷ Nefis kelimesi **kişi** anlamında kullanıldığı gibi, şahsın kendisi anlamında da kullanılmaktadır. Nitekim “insanlar uykudadırlar öldükleri vakit uyanırlar” denildiği zaman da kasıt nefislerin uyanmasıdır.¹⁵⁸ Yani nefis lafzı Kur’an’da insanlara, onların benliklerine seslenildiğinde de kullanılmıştır. **Nefis** lafzının **kendi** anlamında kullanıldığı yerleri örneklendirmeye çalışalım:

فَادْرَأُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Eğer, iddianızda doğru iseniz, kendinizden (nefislerinizden) ölümü kurtarın uzaklaştırınız” (Al-i İmran 3/168)

فَلَا تَلُومُونِي وَارْتُومُوا أَنْفُسَكُمْ

¹⁵⁵ İbn Manzur, el-Enbari’nin bu görüşte olduğunu ileri sürer. (Bkz.: Yusuf Dalhat, “The Concept of al-Ruh(Soul) in Islam”, **International Journal of Education and Research**, C:III, No:8, 2015, s. 435).

¹⁵⁶ Abdulkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1978, s. 182-183.

¹⁵⁷ Yazır, **a.g.e.**, 8. C., s. 5608.

¹⁵⁸ **A.e.**, s. 5609.

“O halde beni kınamayın, kendi kendinizi (nefislerinizi) kınayın.” (İbrahim 14/22)

İki ayette de (أنفسكم) kelimesi, **kendi** olarak çevrilmiş. Çünkü bu iki ayette de nefisten kasıt şahısların benlikleridir. Bazı âyetlerde nefis, insandan bir parça, büyük ihtimalle ilahi bir parça, bir çeşit amellerden, yapılan fiillerden sorumlu öz olarak geçer. Bu âyetlere de iki örnek verelim:

وَكَذَلِكَ سَوَّلْتُ لِي نَفْسِي

“Bunu bana böylece nefsim hoş gösterdi.” (Taha 20/96)

وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ

“Kendi nefislerinde de. Hiç görmüyor musunuz?” (Zariyat 51/21)

İlk örnekte, kişinin nefisten kendine dair bir parça olarak bahsettiğini görüyoruz. İkinci örnekte yine Allah, kullarında mevcut olan bir nefisten bahsediyor ama tüm bir şahıs kastedilmiyor. Bu durumda diyebiliriz ki, Kur'an'da **nefis** lafzı bazen şahıslara, bazen kişinin kendisine, bazen de kişinin bir parçasına ithafen kullanılmıştır. Yine “أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ” âyetinde “Sizler birbirinizi öldürüyorsunuz”¹⁵⁹ diyerek nefis kelimesiyle, **birbiriniz** anlamı verilmiştir. Aslında hem **şahıs**, hem **kendi** ve hem de **birbiri** tercümelere aşağı yukarı aynı anlamdadır. Bu manaların hepsinde **nefisten** kasıt nefsin sahibi olan şahıslardır. Böylece **nefis** diyerek, insandan bir cüz değil, tamamı kastedilir. Taha ve Zariyat surelerinden verdiğimiz örneklerde ise **nefis** kişinin kendisini değil de, ondan bir parçayı işaret etmektedir. Samiri¹⁶⁰ “bunu böyle bana nefsim hoş gösterdi” diyerek, kendinden bir cüz olan nefsinin suçlamakta, adeta ona bir şeytan misyonu yüklemektedir. Demek ki nefis, **insanın hazza yönelik yanını yansıtan, kendinden bir parça** olarak da kullanılmaktadır. Nitekim iyi şeyler yapan insanların da nefisleri vardır. Bu durumda nefisler benliğimizi yansıtan, bizden birer özdürler. A'raf suresi 172. ayette, insanların bellerinden çıkarılan nefislerinin şahitlik yapacağı söylenmektedir:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

“Bir de Rabbin, Ademoğullarından, bellerindeki zürriyetlerini alıp da onları kendi nefislerine şahit tutarak: ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ dediği vakit, ‘pekala Rabbimizsin, şahidiz’ dediler.” (A'raf 7/172)

¹⁵⁹ Kur'an, Bakara 2/85.

¹⁶⁰ Bu ayette mevzubahis cümleyi sarf eden kişi, Musa (a.s.)'in yokluğunda İsrailoğullarını yoldan çıkarıp, buzağıya tapmalarını sağlayan Samiri'dir. (Bkz.: Taha 20/96).

Böylece Kur'an'da **nefsin** hem **insan** anlamında, hem de **insandan bir parça** anlamında kullanıldığını görüyoruz. Son olarak, nefis **can** anlamında kullanılır:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى

“Allah, o canları (nefisleri) öldükleri zaman, ölmeyenleri de uyduklarında alır. Sonra haklarında ölüm hükmü verdiklerini alıkor, diğerlerini de takdir edilmiş bir süreye kadar salıverir.” (Zümer 39/42)

Allah'ın uyku esnasında kişinin nefisini tutmasına **Küçük Ölüm** (الوفاة الصغرى), nefsi bedenden tamamen kopartıp katına almasına da **Büyük Ölüm** (الوفاة الكبرى) denmiştir.¹⁶¹ Nefis, bizim nefes alıp vermemizi sağlayan güç ise, uyku esnasında nefsimiz tutulmuşken (بمسك) nasıl oluyor da canlı kalabiliyoruz? Kimisi bunun sebebini her insanda bir nefis, bir hayat bir de ruh bulunduğunu söyleyerek açıklar. Böylece uyku esnasında nefis gitmiş olsa bile, vücudun canlılık kaynağı olan ruh bedende kalır ve büyük ölüm gerçekleşmez. Ne zaman ki nefis, bedenden tamamen kopartılır, o zaman vücuda canlılık veren ruh da gider ve büyük ölüm gerçekleşir.¹⁶² Nefis, “وَمَلَايِكَةٌ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ” âyetinde (Melekler onlara ellerini uzatırlar ve: “Ruhunuzu (nefsinizi) teslim edin!”)¹⁶³ olduğu gibi, kişiyi canlı tutan parça olarak da sıkça geçmektedir. Yani Kur'an'da nefis, hem **insanlar** için kullanılmış, hem de **insanların bir parçası** anlamında kullanılmıştır. Bu parça insanı insan yapan, can veren şeydir. O olmaksızın insan yoktur. Bu durumda nefislerimiz bizim özümüz, benliğimizdir. Amellerimizin sorumlusu da onlardır. Bu yüzden yapıp ettiklerimize göre iyi ya da kötü nefis sahibi olabiliriz. Nitekim nefisler Kur'an'da hem övülmekte hem de yerilmektedirler. “إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ” âyetinde (Çünkü nefis şiddetle kötülüğü emreder)¹⁶⁴ nefis, insanın delalete sürükleyen yanı gibi gözükürken, “يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ” âyetinde (Ey Rabbine itaat edip huzura eren nefis!)¹⁶⁵ Allah tarafından, itaati sebebiyle övülmektedir. Demek ki insandan bir parça olan ruh, onun yöneticisi konumundadır. İrade, dolayısıyla sorumluluk sahibidir. “وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا” “وَتَقْوَاهَا” âyetlerinde (Nefse ve onu biçimlendirene, sonra ona kötülük ve takva kabiliyetini verene yemin olsun ki)¹⁶⁶ belirtildiği üzere, iyi ya da kötü hasletleri olabilir. Ancak “إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ” âyetinden (Şurası kesindir

¹⁶¹ Dalhat, “The Concept of Soul”, s. 433.

¹⁶² A.e., s. 435. Mukatil b. Süleyman bu görüştedir. (Bkz.: El-Cevziyye, a.g.e., s. 281).

¹⁶³ Kur'an, En'am 6/93.

¹⁶⁴ Kur'an, Yusuf 12/53.

¹⁶⁵ Kur'an, Fecr 89/27.

¹⁶⁶ Kur'an, Şems 91/7-8.

ki Allah, insanlara zerre kadar zulmetmez. Ne var ki, insanlar kendi kendilerine (nefislerine) zulmedip duruyorlar.)¹⁶⁷ anlaşıldığı üzere, kötü ameller nefis için zulümden başka bir şey değildir.

Sonuç olarak anlıyoruz ki; nefis Kur'an'da **insanın yönetici, aslı, sorumluluk sahibi parçası** anlamlarında geçmektedir. Birçok ayette şahıslara nefisler şeklinde hitap edilmesinin sebebi, insanın gerçek benliğinin nefsi olmasıdır. Nefis vücuttan temelli olarak ayrılınca ölürüz. Bu durumda nefis için **hayat veren ilke** de denebilir. Ruh ise **Kur'an, Cebrail, İsa (a.s.), Allah'ın mümin kullarını desteklediği güç** anlamlarında geçmektedir. Ruhun insana can verirken kullanılan temel öz olma meselesi de vardır. Bu anlamda nefis ve ruhun benzeştiğini söyleyebiliriz. İkisi de **can** anlamında kullanılmıştır. Fakat nefis, **insanın hakiki benliği** anlamında sıkça geçmektedir. Ruh ise Allah'ın insanlara bahsettiği ilahî özünden bir nefes olduğu zikredilir.

1.2.2. İslam Geleneğinde Ruh ve Nefis Ayrımı

Ruh ve/veya nefsin aynı olup olmadığı âlimlerin üstünde ittifaka vardıkları konulardan biri değildir. Ruh ve nefis kavramları çoğu âlim tarafından aynı manada kullanılsa da, kimileri bu iki terim arasında ayırım gözetmiş ve doğrusunun da bu olduğunu savunmuştur.¹⁶⁸

Meşşai ekol, Yunan geleneğindeki gibi nefsi üç kısma ayırır (bitkisel, hayvanî ve insanî). Nefis ve beden/dünya arasındaki ilişkiyi düalist bir yaklaşımla açıklayanlar çoğunluktadır. Nefis, madde ile mana arasında sıkışıp kalmış, beden örtüsünü yırtmak ve özüne dönmek için uğraşan bir mahkûmdur.¹⁶⁹ Bu anlayışın kökleri oldukça geçmişe dayanır. İslam dünyasında sadece filozoflar değil, Sûfîler tarafından da benimsenmiştir.¹⁷⁰

Ruh (روح) hakkındaki görüşlerden bazıları, onun nefsin bir aracı, bedene ait olan parçası olduğunu söyler.¹⁷¹ Bir başka görüş hayvanların ruhu olduğunu ama nefsi olmadığını, insanlarınsa hem ruhu hem de nefsi olduğunu söyler. Bu anlayışta insanın sahip olduğu ruh, hayvanların sahip olduğu ruhla aynı nitelikte olsa da,

¹⁶⁷ Kur'an, Yunus 10/44.

¹⁶⁸ Dalhat, "The Concept of Soul", s. 435.

¹⁶⁹ Dalkılıç, a.g.e., s. 146-150, 158-163.

¹⁷⁰ A.e., s. 177-178.

¹⁷¹ A.e., s. 146.

derece bakımından daha üstündür. Ruhu, basitçe can olarak da tanımlayabiliriz. Nitekim insanın ruhu gittiğinde, canı da gitmiş olur.¹⁷²

Beydâvi'ye (ö. 1286) göre ruh, manevi fikirlerin ilk olarak gittiği yerdir. Ruh, kalbe yakın bir konumdadır ve bu fikirler kalbe, oradan beyne ve en sonunda da belleğe ulaşırlar.¹⁷³ Gazâli'ye (d. 1058) göre canlılık kaynağı olan ruh, kalpte ikamet eden latif bir şeydir, buhar gibi beyne yükselir ve ona tesir eder.¹⁷⁴ Bir başka görüşe göre ruhlar bedenden ayrıyken berzahtadırlar (ب رزخ).¹⁷⁵

Ruh (روح) ve nefis (نفس) terimleri arasındaki fark mevzuu, İslam âlimleri arasında tartışmalara konu olmuştur. İbn Manzur gibi bir takım âlimler bu ikisi arasında cinsiyet dışında fazlaca bir fark olmadığını savunurken¹⁷⁶, Mukatil bin Süleyman gibi başkaları bu ikisinin ayrı şeyler olduğunu söyler. Buna göre uyku esnasında bir süreliğine alıkoyulan şey ruh değil, nefistir. Yani ruh bedende olduğu müddetçe, nefis gitmiş olsa da yaşam mümkündür.¹⁷⁷ Ruh ve nefsin iki ayrı kavram olduğunu savunan en yaygın iki görüşten biri, nefsin insanın şehvetini temsil eden dünyevi arzularla dolu yanı iken, ruhun Hakk'a kavuşmayı bekleyen manevi yanı olduğudur.¹⁷⁸ Bizce bugün bilinen en yaygın görüş budur. Günlük konuşmalarda bir günaha düşmüş kimsenin **Şeytana uydum** yerine **nefsime uydum** dediğini sık sık işitiriz. Öte taraftan **ruhunu dinlemek**, **ruhani lider** gibi kalıplar da dilimize yerleşmiş durumdadır. Böylelikle ama kasıtlı ama kasıtsız, nefsi, insanın hazza yönelik, maddi yanı; ruhu ise manevi dünyaya yönelik üstün yanı olarak sınıflandırmış oluyoruz.

Kelamcıların çoğu ruhun bir cisim olduğunu, fakat bunu bizim göremeyeceğimizi söylemişlerdir. **Cism-i latif** (جسم لطيف) deyişi buradan gelir. Matûridî, ruhu Rabbin yarattıklarına can veren bir tür nefes, hayat olarak tanımlamıştır (حياة الخلق).¹⁷⁹ Cüveynî ise yine **cism-i latif** olarak kabul ettiği ruhun da hayat sahibi olduğunu

¹⁷² A.e., s. 151, 159.

¹⁷³ Kadı Nasirüddin Ebu Said Abdullah bin Ömer bin Muhammed eş-Şirazi el-Beydavi, **Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil: Beydavî Tefsiri**, çev. Doç. Dr. Abdülvehhab Öztürk, 4. C., İstanbul, Kahraman Yayınları, 2011, s. 82-83.

¹⁷⁴ El-Gazali, **El-Mağnûnu's-Sağîr**, Kahire, el-İ'lâmiyye, 1303, s. 13.

¹⁷⁵ El-Cevziyye, a.g.e., s. 78.

¹⁷⁶ Burada cinsiyetten kasıt Arapça gramerden kaynaklanmaktadır. النفس eril bir yapıdayken, الروح dişildir.

¹⁷⁷ A.e., s. 281.

¹⁷⁸ Dalhat, "The Concept of Soul", s. 435.

¹⁷⁹ Dalkılıç, a.g.e., s. 209-210.

söyler.¹⁸⁰ İbrahim el-Nazzam¹⁸¹ ruhun nefis olduğunu ve hayat sahibi olduğunu savunurken, yine Mu'tezile kelimcilerinden olan el-Cübbai ruh ve hayatı ayırır. Ona göre, ruh bir öz, hayat ise arazdır.¹⁸² Basra ekolünün kurucusu Mutezili âlim Ebu Huzeyl el-Allaf'ın ve Bağdat Mutezilesinden Cafer b. Harb'in savunduğu görüşte ruh cisim değil, arazdır, ancak cisimde bulunur.¹⁸³ Bazı âlimler ise ruh ve/veya nefis diye bir hayat gücünün olmadığını, Kur'an'da bahsedilen ruhun melek anlamında kullanıldığını söylerler. Yani insan sadece bedenden oluşur ve nefes aldığı sürece canlıdır. Olup biten şeyleri kendisinde bulunan ayrı herhangi bir öz, araz ya da cism-i latif sayesinde değil, kendi bünyesiyle algılar.¹⁸⁴

Hadislerde **ruh** ve **nefsin** bazen birbirlerinin yerine kullanıldığını görürüz. Ümmü Seleme'nin Peygamber (s.a.v.)'e atfettiği "Ruh çıkınca gözler onu izler" (*إِنَّ* *الرُّوحَ إِذَا فُيِضَ ، تَبِعَهُ الْبَصَرُ*)¹⁸⁵ hadisinin bir benzerini, Ebu Hureyre (r.a.) "Rasulullah (s.a.v.) 'İnsan öldüğü zaman gözleri nasıl belerip kalıyor, görmez misiniz?' buyurmuştu. Cemaat: 'Evet, görüyoruz!' dediler. Bunun üzerine: 'İşte bu, gözünün, nefsi takip etmesindedir!' buyurdular." (*قال رسول الله ألم تروا الى انسان إذا مات شخص بصرة*)¹⁸⁶ şeklinde rivayet etmektedir. İki hadiste de ölen kişinin gözlerinin bir noktada kalakalmasının sebebini, bedenden çıkan ruhu/nefsi gözleriyle izlemesi olarak açıklıyor. Tek fark ilk hadiste **ruh** lafzı tercih edilmişken, ikinci hadiste **nefis** denmiş olmasıdır. Yine bir başka hadiste ruhlar, nefislerde olduğu gibi **insanları** tanımlamak için kullanılmıştır.¹⁸⁷ Demek ki, Peygamber (s.a.v.) zamanında bu iki kelime birbirlerinin yerine kullanılıyordu. Yine de o dönemde de nefsin fiziksel bedeni işgal eden kuvvet anlamında, ruhun ise uhrevi, saydam, hafif, ışık türevinden bir canlılık kuvveti anlamında kullanıldığı da vakidir.¹⁸⁸

¹⁸⁰ İmamü'l-Harrameyn el-Cüveynî, İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşad, çev. Adnan Bülent Baloğlu v.d., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, s. 305-306.

¹⁸¹ Nazzam'ın ruhu cisim olarak mı cevher olarak mı kabul ettiği hususunda ihtilaf vardır.

¹⁸² El-İmâm Ebî'l-Hasan 'Alî bin İsmâ'il el-Eş'ârî, **Mağalâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Muşâllîn, haz. Hellmut Ritter**, en-Neşrâtu'l-İslâmiyye, 1963, s. 333-334.

¹⁸³ **A.e.**, s. 337.

¹⁸⁴ Vecihi Sönmez, "İslam Düşüncesinde Ruhun Ölümsüzlüğü Problemi," **Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Dergisi**, No:18, 2010, s. 183-186. Dalkılıç, **a.g.e.**, s. 45-46, 55. El-Eş'ârî, **a.g.e.**, s. 335.

¹⁸⁵ Sahih-i Müslim, Cenaiz 7, 920.

¹⁸⁶ Sahih-i Müslim, Cenaiz 9, 921.

¹⁸⁷ "Ruhlar toplanmış cemaatler (gibidirler). Onlardan (birbiriyle) önceden tanışanlar kaynaşır, tanışmayanlar ayrılırlar." (*الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف*) (Sahih-i Buhari, Enbiya 60, 2).

¹⁸⁸ Dalhat, "The Concept of Soul", s. 435-436.

Ruh ve nefsi iki ayrı öz olarak düşünenlerin, genel olarak iki fikirden birini savunduğunu söylemiştik. İlki basit bir şekilde ifade edersek, ruhun canlılık veren kuvvet iken, nefsin insanın bilinci olduğunu iddia eder. İkinci düşünce ise, ruhun insanın maneviyata yönelik yanı iken, nefsin insanın dünya arzusuyla dolu yanını temsil ettiği düşüncesidir. Mutasavvıflar, bu ikinci düşünceye daha yakın durmuşlardır. Bu sebeple, nefsi terbiye edilmesi, gem vurulması gereken ruhani bir güç olarak görürler. Aslında onlara göre, ruh ve nefis öz itibariyle aynıdır. İkisi de bedende ikamet eden latif birer varlıktır.¹⁸⁹

Nefse zaman içinde dünyaya yönelik, insanı kötülüğe sevk eden varlık şeklinde negatif anlamlar yüklenmesi, biraz da ademoğlunun kendi amellerine bir suçlu aramasındandır. Kendi işlediğimiz günahlara, yine kendi içimizden bir parçadan daha güzel günah keçisi bulunabilir miydi? Bilhassa tasavvufta kişiyi kötü yola sevk eden şehvi yan **nefis** olarak tanımlanır.¹⁹⁰ Böylece diyebiliriz ki; nefis dünya ile ilgiliyken, biz öldükten sonra da devam edecek olan ölümsüz yanımız ruhumuz olacaktır. Genel görüş, ruh ve nefsin aynı özden olup, birinin iyi diğerinin kötü olduğu ve nefsin sürekli bir manevi eğitime tâbi tutulması gerektiğidir.¹⁹¹ **Nefsi terbiye etmek** deyişi de böylece dilimize oturmuştur. Bazı mutasavvıflar, ruhların her şeyden önce yaratıldığını ileri sürerler, kimisi ise ruhların yaratılmamış olduğunu ve ezeli olduğunu iddia eder. Öncesinde değinmiş olduğumuz âyetlerden yaptıkları çıkarımlara göre, ruh insana Allah tarafından verilmiş ilahi ruhtan bir parçadır ve onun emrindedir. Öyleyse Allah'ın kelimidir ve Allah'ın kelamı mahlûk değildir, derler.¹⁹² Kelâbâzi bu görüşleri sıralar ancak katılmaz. Ona göre doğrusu şöyledir: “ruh bedendeki bir manadır ve beden gibi mahluktur.”¹⁹³

Son olarak, nefis üzerine risaleler de yazmış olan, ilk Meşşai filozofu Kindî'nin görüşlerine kısaca değinmek istiyoruz. Nitekim Farabi de Kindî de felsefelerini oluştururken Kadim Yunandan azami ölçüde faydalandıkları için, görüşleri de birbirine oldukça yakındır.

Kindî, Aristoteles'in tanımını esas alır ve nefsin canlı varlığın ilk yetkinliği olduğunu söyler. Aynı zamanda Platoncu bir şekilde, nefsin kendiliğinden hareket eden aklî bir cevher olduğunu da belirtir. Filozofun nefis üzerine yazdığı eserleri

¹⁸⁹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 182-184.

¹⁹⁰ **A.e.**, s. 183.

¹⁹¹ **A.e.**, s. 172-173.

¹⁹² **A.e.**, s. 173.

¹⁹³ Kelâbâzi, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1992, s. 99-100.

incelediğimizde kendisinin ruh anlayışında Pythagorasçı, Yeni Platoncu izler de görmekteyiz. Demek ki Kindî de, Farabi gibi kendine eklektik bir felsefe anlayışı edinmişti. Kindî’de nefis basit, ilahi bir cevherdir.¹⁹⁴ Madde ile ilişkisi, bedenle olan münasebetinden kaynaklanmaktadır, kendisi hiçbir şekilde maddi değildir. Nefis bedeninde işlerini gören bir takım güçlere sahiptir.¹⁹⁵ Üç nefis kuvvetinden bahseder Kindî; hayvanî kuvvet, bitkisel kuvvet ve insanî kuvvet. Bitkisel kuvvette sadece arzu ve öfke gücü varken, hayvanî kuvvet duyu gücüne de sahiptir. İnsanî kuvvet ise bu iki nefis kuvvetini de kapsayan aklî bir güçtür. Zira insan, sadece yaşamını idame ettirmekle yetinmez, aynı zamanda düşünen bir varlıktır. Ona bu özelliği veren de sahip olduğu insanî nefis kuvvetidir.¹⁹⁶ Kindî hayvanlarda, bitkilerde ve göksel cisimlerde bulunan ruhlarla fazla ilgilenmez. Onun üzerinde durduğu insanî/aklî nefis kuvvetidir. Filozofa göre akıl da nefis de tinseldir. Akıl bir özdür, nefis de onun özüdür. Yani nefis akıldır, akıldan bir parça, bir çeşit ma’kûl güçtür.¹⁹⁷ İnsanın nefsinin tamamlanması için ilim gereklidir. Tefekkür yoluyla bedenden önce de var olan nefis kemale erer. Zaten dünya gelip geçici, nefis ölümsüzdür.¹⁹⁸

Kindî, eserlerinde **nefis** kavramını kullanmış ve her ikisi de Arapça olan ruh (روح) ve nefis (نفس) arasında, kavramsal bir beyanda bulunmamıştır. Kendisi eserlerinde **nefis** kelimesini kullandığı için biz de burada **nefis** kelimesini kullandık.

1.3. Farabi’de Ruh ve Nefis Ayrımı

Farabi’nin ruhun tanımı ve yapısı konusunda Aristoteles’in fikirlerinin Yeni Platoncu yorumlarından yola çıktığını görüyoruz. Ona göre ruh madde değildir ancak maddede bulunmaktadır. Farabi, Aristoteles’in tanımını kabul ederek nefse “güç halinde canlı olan tabii bir cismin ilk yetkinliği” demiştir.¹⁹⁹

¹⁹⁴ Enver Uysal, “Kindî ve Farabi’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlaki İçeriği”, **Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri**, haz. Hayrani Altıntaş, Gürbüz Deniz, Şenol Korkut, Ankara, Elis Yayınları, 2005, s. 161-162.

¹⁹⁵ Peter Adamson, “Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü,” **İslam Felsefesine Giriş**, haz. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2005, s. 46. Yakup b. İshak el-Kindî, “Nefis Üzerine”, **Kindî: Felsefi Risaleler**, çev. Mahmut Kaya, 3. Bsk., İstanbul, Klasik, 2013, s. 244.

¹⁹⁶ Şerif, **İslam Düşüncesi Tarihi**, s. 546.

¹⁹⁷ Adamson, Peter E. Porrmann, **The Philosophical Works of al-Kindî**, ed. S. Nomanul Haq, Pakistan, Oxford University Press, 2012, s. 105.

¹⁹⁸ el-Kindî, “Nefis Üzerine”, s. 246. Mahmut Kaya, “Kindî ve Felsefesi”, **Kindî: Felsefi Risaleler**, 3. Bsk., İstanbul, Klasik, 2013, s. 49-50.

¹⁹⁹ Dalkılıç, **a.g.e.**, s. 148.

Filozofumuzun psikolojisinde çok keskin bir ruh-nefis ayrımı gözlemlememekteyiz.²⁰⁰ Zira Farabi, **ruh** kavramıyla fazla ilgilenmemiş gözüküyor. Bu sebeptendir ki, eserlerindeki “نفس” ve “نفسانية” kelimelerinin, hem **ruh** hem **nefis** olarak çevrildiğini görüyoruz.²⁰¹ Farabi, **ruh** kelimesini, Faal Akıldan bahsederken “الروح الأمين” ve “روح القدس” şeklinde zikreder. Yine *Āra*’ eserinin 11. Bölümünde, ruh lafzı, **hayvanî ruh** (الروح الحيواني الغريزي) ve (الروح الغريزي) olarak sıkça geçmektedir. Hayvanî ruh, **hayat veren ruh** anlamında kullanılmıştır.

Bir sonraki bölümde bahsedeceğimiz **ruhun kuvvetleri** (القوى النفسانية) ise beşe ayrılır. Biz bu parçaların kimisinin kalpte, kimisinin duyu organlarında, kimisinin beyinde konuşlandırıldığını görürüz. Örnek vermek gerekirse, ruhun kuvvetlerinden biri olarak verilen tahayyül kuvvetinin yeri kalp olarak tayin edilmiştir (وهي أيضا في (القلب). Filozofun beşe ayırdığı ruhun kuvvetlerinin her birinin bir amir kuvveti (قوة) vardır. Bu amir kuvvetlerin mekânı kalptir. Ruhun bazı amir kuvvetlerinin ise yardımcı kuvvetleri (الرواضع والخدم) vardır. Bu yardımcı ve hizmetkâr kuvvetler ise her zaman kalpte bulunmaz, çeşitli organlarda ikamet eder ve bu yolla amir ruh

²⁰⁰ Farabi’ye atfedilen **Maḳālātu’l-Rafî’a Usûli ‘İlmi’-ṭ-Ṭabî’a** (Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Makaleler) eserinde keskin bir ruh-nefis ayrımı görmekteyiz. Söz konusu bu eserde akıl, ruh ve nefsin Tanrı tarafından insanın içine yetiştirilmiş üç latif ruh olduğu, aklın ruh ve nefisten; ruhun ise nefisten daha latif olduğu söylenmektedir. Ayrıca nefsin vücuttaki merkezini beyin, ruhun vücuttaki merkezini ise kalp olarak tayin eder. Hâlbuki, Farabi’nin *Āra*’ ve *es-Siyāse* gibi eserlerinde aklı ruhun kuvvetlerinden biri olarak görmekteyiz. Bu eser Farabi bibliyografyalarında kendine yer bulmuştur. Farabi’nin ilk dönem eserlerinden kabul edilmektedir. Bu eserle Farabi’nin meşhur eserleri arasında ciddi bir üslup ve fikir çatışması mevcuttur. Bu yüzden söz konusu bu esere şüpheli bir şekilde yaklaşmış ama Farabi’ye ait olmadığı yönünde bir beyanda da bulunulmamıştır. Hatta Mübahat Türker **Farabi’ye Atfedilen Küçük Bir Eser**’de konu hakkında; “Nitekim Farabi’nin ilk eserlerinden sayılabilecek **Maḳālātu’l-Rafî’a**’daki ruh doktrini dini terminolojisine rağmen, felsefi temayüllüdür” der. Eseri tercüme eden Aydın Sayılı da **Farabi ve Tefekkür Tarihindeki Yeri** makalesinde eserin Farabi’nin tarzının oldukça dışında olduğu, üslup olarak ise **Fuṣūṣü’l-Ḥikem**’e benzediğini söylemektedir. **Maḳālātu’l-Rafî’a**’da Farabi’de hiç görmediğimiz dini terminolojilerin kullanılması ve kullanılış biçimi, üslup ve görüş farklılıkları bizi bu esere şüpheyle yaklaştırmaya götürmektedir. Bu konu üzerine eğilenler bu farklılıkları eserin Farabi’nin ilk dönem eserlerinden olmasına ve filozofun zaman içerisinde değişip, gelişen görüş ve üslubuna bağlamışlardır. Ancak bu eserin aidiyetiyle ilgili ciddi bir çalışmanın olmadığı da ortadadır. Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya’nın yine filozofumuza atfedilen bir eser olan **‘Uyûnu’l-Mesâil**’i ele aldığı **Şukûk alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnü’l-mesâil’in Fârâbî’ye Âidiyeti Üzerine** isimli makalesinde, İbn Hindû’dan aldığı üç kıstası gözeterek yaptığı incelemede ‘Uyûnu’l-Mesâil’in filozofumuza ait olmadığı savunulmaktadır. Bu üç kıstas kısaca şöyledir: a. Ele alınan eserin, atfedildiği filozofun diğer meşhur eserleriyle uyumlu olması, b. Eserin ismine filozofun diğer eserlerinde bir atf bulunması ve c. Eserin filozof tarafından kaleme alındığına şahitlik eden o ilim dalında uzmanlaşmış güvenilir kişilerin olması. Bir eserin aidiyetiyle ilgili yapılacak araştırmada mühim olan bu üç kıstas **Maḳālātu’l-Rafî’a**’ya uyguladığımızda eserin filozofa ait olmasının şüpheli olduğu görülmektedir. Bu sebeplerle tezimizde **Maḳālātu’l-Rafî’a**’yı ve **‘Uyûnu’l-Mesâil**’i dikkate almadık. (Bkz.: El-Farabi, “Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler”, **Belleten**, çev. Necati Lugal, Aydın Sayılı, C: XV, No: 6, 1951.) (Bkz.: Sayılı, “Farabi ve Tefekkür Tarihindeki Yeri”, **Belleten**, C: XV, No: 57, 1951, s. 1-64.) (Bkz.: Mübahat Türker-Küyel, **Fârâbî’ye Atfedilen Küçük Bir Eser**, Ankara, AKM Yayınları, 1989.) (Bkz.: C. Kaya, “Şukûk alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnü’l-mesâil’in Fârâbî’ye Âidiyeti Üzerine”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, No: 27, 2012, 29-67.)

²⁰¹ Mesela birçok eserinin tercümesinde bulunmuş olan (ve bizim de tezimizde oldukça yararlandığımız) Prof. Dr. Ahmet Arslan “ruh” lafzını tercih etmiştir.

kuvvetlerine yardımcı olurlar. Örnek vermek gerekirse besleyici kuvvetin (القوة الغاذية) amir kuvvetinin yardımcıları –kalp dışında- organlarda bulunurlar. “Amir besleyici kuvvet, bedenin organları arasında kalpte bulunur. Buna karşılık yardımcı ve hizmetkâr kuvvetler, diğer organlara dağılmışlardır. Onlardan her biri belli bir organda bulunur.”²⁰² Farabi’de organlar arasında da bir hiyerarşi söz konusudur. Kimi organ diğerinden daha üstündür, böylece birbirlerine amir ve hizmetkâr olurlar. Richard Walzer’ın Farabi’nin ruh düşüncesini açıklarken yaptığı yorumu aktarmak isteriz:

Hayat ilkesi olarak insan ruhunun farklı yetileri vardır. Ancak o, temelde bir ve bölünmezdir; farklı ruhlardan meydana gelmez ve kısımlara sahip değildir. Bununla birlikte ölümden sonra yaşamaya devam ettiği farzedilen, o halde kendisine has bir statüsü olan akıl yetisine daha sonraki bölümlerde ruhun ‘akıllı kısmı’ olarak işaret edilebilmektedir.²⁰³

Böylece anlıyoruz ki Farabi ruh ve nefis arasında kavramsal olarak bir ayrıma gitmemiş, bir fikir beyan etmemiştir. Ancak eserlerinde ekseriyetle nefis (نفس) lafzını kullanmıştır. İnsanda bulunan yeterlilikleri de onun kuvvetleri olarak ele almıştır (القوى النفسانية).

1.4. Ruhun Kuvvetleri

Farabi’de en büyük oluşumdan en küçüğüne her şey bir nizam içindedir. Aynı nizamı insanda da görüyoruz. Farabi’de insan politik bir varlıktır.²⁰⁴ Siyaset de metafizik öğelere göre düzenlenmiştir. Şöyle bir açarsak; insanın dünyadaki gayesi mutluluğun bilgisine ve bu yolla mutluluğun kendisine ulaşmaktır.²⁰⁵ Filozofumuz dünyada mutluluğun mümkün olduğuna inanıyordu ancak bunun için belli bir siyasetin izlenmesi gerekiyordu. O da filozof-yöneticinin yönettiği ideal bir devlette herkesin yetenekli olduğu ve dolayısıyla hak ettiği konumda iş görmesidir ki, bu insanları hem dünyada mutlu edecek hem de ölüm sonrası ruhlarının Faal Akılla bütünleşip üst saadeti tatmasına vesile olacaktır. Çünkü insan ancak böyle bir ideal devlette gerçeği kavrayıp ruhunu ölümsüzlüğe kavuşturabilmek için gerekli amelleri

²⁰² El-Farabi, *Āra*, s. 73-74.

“القوة الغازية الرئيسية هي من أعضاء البدن في القلب والرواضع والخدم متفرقة في سائر الأعضاء، وكل قوة من الخدم والرواضع “
”ففي عضو ما من سائر أعضاء البدن“

²⁰³ Walzer, “Açıklama ve Yorumlar”, s. 179-180.

²⁰⁴ Şenol Korkut, *Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü*, Ankara, Atlas, 2015, s. 280. El-Farabi, *es-Sa’âde*, s. 66.

²⁰⁵ Aydınlı, *Farabi’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 102-103.

icra edebilir.²⁰⁶ Farabi yaşamın her yerine kurduğu düzeni siyasi alana da yerleştirmişti. Üstelik kitabı *Āra*'da görüyoruz ki ideal olmayan, yanlış görüş içindeki (الضالّة) devletlerde²⁰⁷ erdemli kişilerin bulunma ihtimalini de göz ardı etmiyor, hatta bu durumların doğurması muhtemel sonuçlarla ilgili bilgi de veriyor:

Cahil şehrin insanları gibi fiillerde bulunmaya mecbur edilen erdemli şehrin insanlarına gelince,²⁰⁸ bunu yapmaya zorlanan kişi yaptığı bu tür şeylerden ıstırap duyacağından, yapmaya zorlandığı şeyi yapmaya devam etmesi ona erdemli istidatlara aykırı bir ruhi istidat kazandırmayacaktır. Bundan dolayı bu hal onu bozuk şehrin halkından biri yapacak bir biçimde rahatsız etmeyecek, bozmayacaktır. Bundan ötürü de kendi iradesine aykırı olarak yaptığı bu fiillerden zarar görmeyecektir. Erdemli bir insan, ancak yönetimi altında yaşadığı kişinin erdemli şehre zıt olan şehirlerin halkından biri olması durumunda veya erdemli olmayan şehirlerin halkının yaşadığı yerlerde yaşamak zorunda kaldığı durumda böyle bir şeyle karşılaşabilir.²⁰⁹

Demek ki filozofumuz o güne kadar yaşamış herkesin gerçek mutluluğa erişmeden ölüp gittiklerini düşünmüyordu. Ancak belli ki Farabi'ye göre o güne değin yaşamış olan birçok kişi gerçek mutluluğa erişememiştir. Çünkü meşhur kitapları *es-Siyāse*, *Āra*' ve *es-Sa'āde*'de belirttiği üzere mutluluğa erişmek için izlenmesi gereken yollar, vâkîf olunması gereken ilimler vardır ve filozof olmayan kişiler bir öndere ihtiyaç duymaktadır. Bu önder bir filozof ya da peygamber olabilir. Çünkü din de felsefe de insanı aynı hakikate yönlendirmektedir. Ancak böylesi bir önderden içinde buldukları toplum dolayısıyla mahrum kalan insanlar, dolayısıyla bu hakikatten de mahrum kalırlar ve gerçek mutluluğa erişemezler.²¹⁰

Farabi insan aklını bilgi sahibi oldukça olgunlaşan ve bağlı olduğu maddeden (bedenimiz) uzaklaşan bir şekilde ifade etmiştir. Dolayısıyla bilgiye -ki bu gerçek mutluluğun bilgisini ifade etmektedir- tam anlamıyla ulaşamamış akıllar (ya da ruhlar) maddeden kopamazlar. Böylece madde zamanı gelip yok olduğunda, ruhlar

²⁰⁶ El-Farabi, **a.g.e.**, s. 64-65. *Āra*', s. 110-112. M. Aydın, "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı", s. 305.

²⁰⁷ Bu ideal olmayan, cahil ve yanlış görüş içerisindeki şehirleri şöyle sıralayabiliriz: 1. Cahil şehir (المدينة الجاهلية); ki kendi içinde altıya ayrılır a) zorunluluk şehri (المدينة الضرورية), b) hasis şehir (مدينة), c) bayağılık şehri (مدينة الخسة), d) şeref şehri (مدينة الكرامة), e) zorba şehir (مدينة التغلب), f) demokratik şehir (المدينة الجماعية), 2. Bozulmuş şehir (المدينة الفاسقة), 3. Değişime uğramış şehir (المدينة), 4. Yanlışlıkta olan şehir (المدينة الضالّة) (Bkz.: El-Farabi, **es-Siyāse**, s. 25-31.)

²⁰⁸ Burada kasıt, aslında manen erdemli şehre ait olmasına rağmen cahil şehirlerden birinde yaşamak zorunda olan insandır. Bu insanlar erdemli şehirlerde yaşamasalar da aslında o şehirlere aittir. Bu sebeple bu kişileri tanımlarken "erdemli şehrin insanları" (أهل المدينة الفاضلة) denmiştir.

²⁰⁹ El-Farabi, *Āra*', s. 116.

وأما المضطّرون والمقهرون من أهل المدينة الفاضلة على أفعال الجاهلية فإن المقهور على فعل الشيء لما كان يتأذى بما يفعله من ذلك صارت مواضعه على ما قسر عليه لا تكسبه هيئة نفسانية مضارة للهيات الفاضلة فنكدر عليه تلك الحال حتى تصير منزلته منزلة أهل المدن الفاسقة، فذلك لا تضره الأفعال التي أكره عليها. وإنما ينال الفاضل ذلك متى كان المتسلط عليه أحد أهل المدن المضادة للمدينة الفاضلة أو اضطرّ إلى أن يسكن في مساكن المضادين.

²¹⁰ El-Farabi, **a.g.e.**, s. 116-120. **Es-Siyāse**, s. 83-89. **Es-Sa'āde**, s. 53-68.

da madde ile beraber çürüyüp gider.²¹¹ Öyleyse gerçek mutluluğun bilgisine erişemeyen kişilerin nefisleri bedenleriyle beraber yok olup gidecektir. Sıradan kişilerin bu bilgiye ulaşması da ancak ideal devlette (المدينة الفاضلة) yaşamalarıyla mümkün olur. Çünkü herkes hikmet sahibi değildir. Bu yüzden bazı insanlar mutluluğa filozofları izleyip, taklit ederek ulaşırlar. Bilgiyi kendi görüleriyle (بصائر) değil, kendilerine gösterilen misaller (مثالات) aracılığıyla alırlar.²¹² İdeal olmayan bir devlette yaşayan sıradan halkın²¹³ filozofları takip etmeleri oldukça zordur. Zira ideal olmayan devlette filozoflar yönetici konumunda değildirler. Bu sebeple sadece tahayyül kuvvetine sahip olan sıradan halk kendilerini aydınlatacak filozoflardan mahrum kalır, dolayısıyla da gerçeğin bilgisine erişip, ruhlarını yetkinleştiremez ve öldükleri vakit ruhları tıpkı hayvanların ruhları gibi yok olup gider.²¹⁴

Farabi kitaplarında insanı diğer Ayaltı varlıklardan ayıran, ölümden sonra da var olma imkânı veren kuvvete ruhun nâtik kısmı demiştir. Bu minvalde Farabi ruhu kısımlara ayırırken Aristotelesçi bir yaklaşım sergilemiş görünmektedir diyebiliriz. Zira Aristoteles'te de ruhun akılsal olmayan bölümleri bedenle beraber ortadan kalkarken, **nous** ölümsüzdür.²¹⁵

Ruhun başlıca kuvveleri beş tanedir: Besleyici kuvve (القوة الغاذية), duyu kuvvesi (القوة الحاسّة), tahayyül kuvvesi (القوة المتخيلة), akıl kuvvesi (القوة الناطقة) ve arzu kuvvesi (القوة النزوعية).

1.4.1. Besleyici Kuvvet (القوة الغاذية)

İnsanda ortaya çıkan ilk kuvvettir. Buna rağmen belirtmekte fayda vardır ki, bu kuvvet derece bakımından diğer kuvvetlerden aşağıda bulunmaktadır. Besleyici kuvvetin kendi içindeki düzeni şöyledir: Bedendeki ikamet yeri kalp organı olan bir tane amir (رئيسة) kuvvet vardır. Sonrasında ise bu amir kuvvetin yardımcıları (رواضع) ve hizmetkârları (خدم) gelir. Bu yardımcı ve hizmetkâr kuvvetlerin yeri ise farklı organlara tekabül etmektedir. Onların kimi midede, kimi karaciğerde, kimi de başka yerlerde bulunur. Önemli olan şudur ki bu kuvvetlerin hepsi mekânı kalp olan amir

²¹¹ M. Aydın, "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı", s. 312.

²¹² El-Farabi, *Āra'*, s. 117-118.

²¹³ Farabi, kitabı *es-Siyāse*'de bu kesime Mu'minun (المؤمنون) demiştir. Prof. Dr. Mehmet Aydın, **Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı** isimli makalesinde, Farabi'nin Kuran-ı Kerim'de sıkça geçmekte olan bu terimi kullanmasının bilinçli olduğunu iddia eder. Böylece Peygamber (s.a.v.)'in Farabi felsefesindeki yerini de tespit edebileceğimizi söyler: Kuşkusuz ki o sadece tahayyül değil, tasavvur da edebilen mükemmel vasıfların sahibi **reisü'l-evveldir**. (Bkz.: M. Aydın, *a.g.e.*, s. 309.)

²¹⁴ El-Farabi, *Āra'*, s. 114-115. Walzer, "Açıklama ve Yorumlar", s. 267-268.

²¹⁵ Walzer, *a.g.e.*, s. 180.

kuvvete bağılıdır. Amir kuvvete bağı olan bu diğerkuvvetler kendilerinin altında bulunan kuvvetlerin amiri olabilirler. Farabi bu konuda karaciğerkörneğini vermiş ve demiştir ki, karaciğerkalbe hizmet etmektedir ancak öd, böbrek gibi diğerkorganların amiri konumundadır. Bu düzen Farabi'nin sıkça bahsettiğimiz hiyerarşik âlem düzeni ile uyumludur.²¹⁶

1.4.2. Duyu Kuvveti (القوة الحاسة)

Bu kuvvet insanda ortaya çıkan ikinci ana kuvvettir. Besleyici kuvvette olan nizamı duyu kuvvetinde de görmekteyiz. Yani bu kuvvette de bir amir ve onun yardımcıları vardır. Zaten Farabi'de en baştağinin -bu ister İlk Sebep olsun, ister filozof-hükümdar, isterse de bu tarz bir amir kuvvet- tek olması her zaman evlâdır.²¹⁷

Bu amir kuvvetin yeri de kalptir. Yardımcıları ise beş duyu ve mekânları da beş duyu organıdır. Bu beş duyunun her birinin idraki farklıdır. Örneğinkulaktaki yardımcı kuvvet işitmeye, gözdeki görmeye yarar ve bu duyuğaların hepsi kalpteki amir kuvvete bağılıdır.²¹⁸

Duyu kuvveti de diğerkuvvetler gibi akıl kuvvetinin memurudur, ancak başka kuvvetlerle de ilişki içindedir. Buna örnek olarak tahayyül kuvvetini verebiliriz. Nitekim tahayyül kuvveti en çok duyu kuvvesiyle ve duyuğalarla ilgilendir:

Şimdi muhayyile (tahayyül) kuvveti Faal Akıl tarafından kendisine verilen şeylerin çoğunu, bu şeyleri taklit eden gözle görünür duyuğalarla temsil eder. Bu tahayyül edilen şeyler kendi paylarına ortak duyu (amir duyu) kuvvetine giderler ve orada tasavvur (irtişam) edilirler. Ortak duyu kuvvetinde onların imgeleri (rusûm) ortaya çıkar çıkmaz, görme kuvvetinin kendisi bu imgelerden etkilenir (infi'âl) ve bu imgeler orada tasavvur edilirler. Görme kuvvetinde onların bu tasavvurlarından, gözden çıkan görmeyi görme ışıkları ile birleştiren aydınlık havada onların imgeleri meydana gelir. Bu imgeler havada görünür görünmez geriye dönerler ve gözde bulunan görme kuvveti üzerinde etkide bulunurlar ve bu imgeler tekrar ortak duyu ve muhayyile kuvveti üzerinde yansır. Bütün bunlar sürekli oldukları için Faal Akıl'ın verdiği bu tür şeyler, insan tarafından görülmüş olurlar.²¹⁹

²¹⁶ Farabi, *Âra'*, s. 73-74.

²¹⁷ Farabi kendi kurduğu ideal devletine yönetici olarak bir kişiyi belirlemiştir. Ancak bu kişide (filozof-hükümdar) bulunması gereken bir takım özellikler mevcuttur ve pek tabii bu da böyle bir kişiyi her dönemde bulmayı zorlaştırmaktadır. Bu durumlar için Farabi mükemmel yönetici bulunamazsa onun kurallarını ve yöntemini takip edebilecek kabiliyette bir yöneticiyi tavsiye eder, onun da bulunamaması durumunda bu özelliklerin mevcut olduğu birden fazla kişinin koalisyonu sonucu kurulmuş oligarşik bir yönetimi önerir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta Farabi'nin ilk terciğinin monarşik yönetimden yana olmasıdır. Çünkü her zaman en mükemmel amir kuvvetin tek olmasıdır. Diyebiliriz ki, İlk Sebep mükemmeliyetin en uç noktası olarak geri kalan her şeye de öncüdür. İlk Sebep tektir ve tek hâkimdir. Dolayısıyla mükemmelle ulaşmak için onu örnek almak gerekir ve amir kuvvetlerin mümkünse tek olması gerekmektedir. (Bkz.: El-Farabi, *a.g.e.*, s. 104-107.)

²¹⁸ El-Farabi, *a.g.e.*, 73-74.

²¹⁹ *A.e.*, s. 93.

1.4.3. Tahayyül Kuvveti (القوة المتخيلة)

Tahayyül kuvveti yardımcı kuvvetleri olmayan, tek bir kuvvettir. Tahayyül kuvvetinin mekanı da kalp organıdır. Bu kuvvet öncelikli olarak duyusallarla (المحسوسات) ilgilidir. Öyle ki onların algıladığı şeyleri yeniden birleştirerek tahayyül edebilir. Bu yüzden tahayyül kuvveti duyu kuvvetinden sonra gelmektedir. Tahayyül kuvvetinin işlevi duyu kuvvetinin işlevinden oldukça farklıdır, ancak ona ihtiyaç duyar. Şöyle ki, Farabi’de tahayyül kuvveti duyularla algılanan şeyleri depolar, bu anlamda hafızaya benzemektedir.²²⁰

“Muhayyile (tahayyül) kuvveti, duyu kuvvetiyle akıl kuvveti arasında bulunan orta bir kuvvettir.”²²¹ Bu kuvvet akıl kuvvetine hizmet eder ve arzu kuvvetinin de yardımcısıdır. Bunun dışındaki görevi duyu kuvvetinin algıladıklarını kaydetmektir. Tahayyül kuvvetiyle ilgili, diğer kuvvetlerden farklı olan şey bu kuvvet insan uyku halindeyken de işler haldedir. Uykuda akıl ve duyu kuvvetleri uyanıkken olduğu gibi işlemez, bu durumda tahayyül kuvveti bu kuvvetlerle olan ilişkisine ara verir ve kaydettiği duyusal imgelerle ilgilidir. Onları birbirleriyle birleştirir yahut ayırır ve onları taklit (المحاكاة) eder. Bu şekilde sadece duyusalları değil, ma’kûlleri, besleyici kuvveti ve arzu kuvvetini de taklit edebilir. Bu taklit ise tahayyül kuvvetinin kendi tabiatına göredir. Farabi bu konuda nem örneğini vermiştir. Der ki, nasıl akıl kuvveti nemi algıladığında nemin kendisini değil de mahiyetini kabul ederse, tahayyül kuvveti de aynı şekilde nemi kendi tabiatına uygun olarak alır. Bu aynı zamanda tahayyül kuvvetinin maruz kaldığı her şeyi olduğu gibi kabul edemeyeceği sonucunu da doğurmaktadır. Çünkü bazı şeyler onun tabiatına uygundur ve onları olduğu gibi kabul edebilir, ama bazı diğer şeyleri (mesela ma’kûller) olduğu gibi almaya gücü yetmediğinden onları elindeki duyusallarla taklit eder.²²²

Tahayyül kuvvetinin arzu kuvvetini taklit etmesi hayal kurmamızı sağlayan şeydir. Bu sayede aslında bilmemiz mümkün olmayan şeyleri de tahayyül edebiliriz.

و كثير من هذه التي يعطيها العقل الفعّال فتخيّلها القوة المتخيّلة بما يحاكيها من المحسوسات الموثية. فإن تلك المتخيّلات تعود فترتسم في القوة الحاسة المشتركة، فإذا حصلت رسومها في الحاسة المشتركة انفلتت عن تلك الرسوم الباصرة فارتسمت فيها تلك. فيحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المضئ المواصل للبصر المنحاز بشعاع البصر. فإذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء، فرسم من الرأس في القوة الباصرة التي في العين، وانعكس ذلك الى الحاسة المشتركة والى القوة المتخيّلة. ولأن هذه كلها متّصل بعضها ببعض بصير ما أعطاه العقل الفعّال من ذلك مرئيا لهذا لإنسان

²²⁰ A.e., s. 74-75, Walzer, “Açıklama ve Yorumlar”, s. 187.

²²¹ A.e., s. 89.

”والقوة المتخيّلة متوسطة بين الحاسة وبين الناطقة“

²²² A.e., 89-91.

Zira her şeyin tam karşılığı olan duyusalları depolamış olmak imkânsız olsa da buna yakın olan duyusallarla bu şeyleri hayal ederiz. Küçük bir çocuğun rüyasında Tanrı'yı aksakallı bilge bir adam gibi görmesi bunun bir örneğidir. Tanrı'yı tam olarak bilmek ya da algılamak mümkün olmadığından, çocuk bunu kafasındaki en mükemmel ya da en mükemmel yakın olduğunu düşündüğü imgelerle tasavvur edecektir. Kur'an-ı Kerim'de cennet tasviri yapılırken **içinden ırmaklar akan bahçelerden**²²³ bahsolunur. Cennette sâlih kullara bahşolunacak mutluluk, dünya hayatında tadılan tüm mutluluklardan üstün olduğu için onu aklın idrak etmesi mümkün değildir. Yine de Kur'an'da ve hadislerde çeşitli tasvirlerin olduğunu görürüz. Bu tasvirlerin hepsi ruhun tahayyül kuvvetine hitap eder. Cennet aklın alamayacağı güzelliktedir, tahayyül ettiğimiz ise aklımızın alabileceği en yüksek mertebedeki güzelliktir. İçinde bulunduğumuz **oluş ve bozuluş** evreninde yapabileceğimizin en iyisi budur.²²⁴

Tahayyül kuvvetinin Farabi'yi asıl ilgilendiren kısmı ise bu kuvvetin Faal Akılla olan ilişkisidir. Filozofumuz der ki tahayyül kuvveti vasıtasıyla insan, bazen uykuda ve nadir²²⁵ de olsa bazen uyanırken, Faal Akıldan bilgi alabilir. Tahayyül kuvveti, diğer kuvvetlerle de sıkı ilişki içinde olduğundan bu algıladığı imgeleri adeta görür gibi olur. Tahayyül kuvvesi çok güçlü olan kişiler bu sebeple gelecekte haber bile verebilirler, başka bir deyişle kehanette bulunabilirler. Tabiidir ki bunu her insan yapamaz, zira bu kuvvet her insanda aynı değildir. Tahayyül kuvveti kâmil olan kişi uyanık halde dahi Faal Akıldan gelen şimdiye ve geleceğe dair tikeller (الجزئيات) yahut onların duyusallarının, aşkın ma'kûllerin ve benzeri üstün şerefli mevcûdâtın temsillerini alır ve onları görür. Bu sayede bu kişi ilahi şeyler hakkında kehanette (نبوة) bulunabilir. Bir alt derecede Faal Akıldan gelenleri bazen uyurken, bazen de uyanırken nefislerinde tahayyül eden ancak gözüyle göremeyen kişiler gelir. Bundan sonra bu bilgilere sadece uyku halindeyken erişebilen kişiler gelir ki, onlar da bu bilgileri ifade ediş şekilleri ya da aldıkları bilgiler bağlamında -kimisi tikelleri

²²³ (Bkz.: Kur'an, Âl-i İmrân, 3/195.)

²²⁴ Ülken, Burslan, **Farabi**, s. 32.

²²⁵ Uyanık halde bilgi almanın nadir olmasının sebebi şu yüzdendir: Tahayyül kuvveti bir insanda tamsa, dışardan gelen bilgiler onun akıl kuvvetine hizmet etmesini engellemez. Zira yukarıda da bahsettiğimiz gibi, tahayyül kuvveti akıl kuvvetine hizmetle yükümlüdür. Ancak uyku durumu gibi hallerde akıl kuvveti işlevini bırakır ve tahayyül kuvveti ona olan hizmet sorumluluğundan kurtulur. Dolayısıyla tahayyül kuvveti tam olmayan kişide uyanıklık halinde dışarıdan bilgi gelmesi onun akıl kuvvetine olan hizmetini aksatmasına sebep olabilir, ancak uyku durumunda böyle bir tehlike yoktur. Sadece tahayyül kuvveti tam olan insanlarda her iki durumda da bilgi akışı sağlanabilir ki bu insanlar nadir bulunurlar. Dolayısıyla uyanıklık halinde tahayyül kuvvetinin Faal Akıldan bilgi alması nadir görülen bir durumdur. (Bkz.: El-Farabi, **Āra'**, s. 89-95.)

(الجزئيات) kimisi ma'kûlleri (المعقولات) alır- birbirlerinden ayrılırlar. Farabi tahayyül kuvvetiyle alınan bilgiler sonucu mizacın ve dolayısıyla tahayyül kuvvetinin bozulabileceğinden de bahsetmiş ve abdalların, delilerin ve benzerlerinin bu türden insanlar olabileceğini belirtmiştir.²²⁶

1.4.4. Akıl Kuvveti (القوة الناطقة)

Akıl kuvveti insanda ortaya çıkan en son kuvvettir. Ve kuvvetler arasında en mükemmel olanıdır. Dolayısıyla ruhun bu beş ana kuvvetinin amiri de odur. Tıpkı tahayyül kuvvetinde olduğu gibi, akıl kuvvetinin de diğer organlarda ikamet etmekte olan yardımcı ve hizmetkâr kuvvetleri yoktur. O diğer kuvvetlere, bilhassa da tahayyül kuvvetine, hükmeder. Ayrıca Farabi der ki akıl kuvveti muhatap olarak eğer varsa bu kuvvetlerdeki amir kuvveti alır. Yani duyu kuvvetindeki ve besleyici kuvvetteki amir kuvvete emir verir.²²⁷

Farabi'de akıl ruhun en önemli parçasıdır ve ruhun akıbetiyle de birebir ilişkilidir. Bu sebeple onun hakkındaki daha ayrıntılı bilgiyi ve bundan doğan/doğabilecek olan sonuçları ve tartışmaları aşağıda **Farabi'de Akıl Anlayışı** başlığı altında vereceğiz, burada ise ruhun kuvveti olarak yaptığı görevi ve diğer kuvvetlerle olan münasebetini belirtmekle yetineceğiz.

Akıl kuvveti Faal Akılla doğrudan iletişime geçen kuvvettir. Farabi Faal Akıl ile akıl kuvvetinin ilişkisini, güneşle gözün ilişkisine benzetir. Nasıl ki güneş gözün görmesine aracı olur, Faal Akıl da akıl kuvvetinin bilmesine aracı olur.²²⁸ Akıl kuvveti nazari (نظرية) ve ameli (عملية) olarak ikiye ayrılmıştır. Ameli kuvvet de kendi içinde iki konuyla ilgilidir. Biri zanaatlar (مهنية) ve diğeri pratik düşünme (مروية) üzerinedir. Bu konulardan ilki sanat ve meslek edinmeye yararırken, ikincisi ne yapılıp ne yapılmaması gerektiği hususunda düşünmeye yarar. Nazari kuvvetle herkesin bilmesi mümkün olmayan şeyler bilinebilir.²²⁹

Düşünme gücü (akıl kuvveti) öyle bir güçtür (kuvvet) ki, insan, onunla ilim ve sanatları elde eder; **fiil** (eylem) ve ahlâkî davranışlardan iyi ve kötü olanları birbirinden ayırdeder. Gene, onunla neyi yapması neyi yapmaması gerektiğini anlar; yararlı ve zararlıyı, lezzet ya da acı veren şeyleri de onunla kavrar.²³⁰

²²⁶ Farabi, **Āra'**, s. 93-95.

²²⁷ **A.e.**, s. 74-75.

²²⁸ Bir üst maddede belirttiğimiz gibi, bazı durumlarda Faal Akıl tahayyül kuvveti üzerinde de belli bir etkide (فعل ما) bulunur. Bu akıl kuvvetinin aldığı bilginin tahayyül kuvvetine taşmasıyla gerçekleşir.

²²⁹ El-Farabi, **es-Siyāse**, s. 37.

²³⁰ **A.e.**, s. 37.

Aklın nazari ve ameli kuvvetlerini biraz daha açıklamak gerekirse; diyebiliriz ki, nazari akıl, bu iki akıl kuvvetinden üst âleme yönelik olanıdır, alt âleme ve bedene yönelik olanı ise ameli akıldır. Bu iki akıl birbirlerinden beslenir. Nazari akıl maddeden ari şeyler üzerine yoğunlaşır. Bu sayede insan normalde bilemeyeceği şeylerin bilgisini edinebilir. Ameli akıl ile ise fiiller gerçekleştirilir, yapılması istenen şeyler üzerine düşünülür. Böylece bu iki akıl kuvvetinin birlikte hareketi ile ortaya güzel ya da kötü huylar ve uygulamalar çıkmış olur.²³¹

1.4.5. Arzu Kuvveti (القوة النزوعية)

Arzu kuvvetinde de bir amir kuvvet bulunur ve onun mekânı da kalptir. Bu amir kuvvetin hükmünde olan tüm bedene yayılmış hizmetkâr kuvvetler vardır. Arzu kuvveti iradeyi (الإرادة) oluşturan kuvvettir. Zira: “Arzu etme (nuzû’iyye) gücü ile insan, bir şeyi ister ya da ondan kaçır; onu özler ya da ondan tiksindir. Kin ve sevgi, dostluk ve düşmanlık, katılık ve acıma vb. gibi nefse ilişkin duygular bu güçle oluşur.”²³² Arzu kuvveti, akıl kuvveti ile bildiğimiz, duyu yahut tahayyül kuvveti ile algıladığımız şeyler üzerine karar veren kuvvettir. Bu karar verme aşamasında sonra, amir arzu kuvveti (القوة النزوعية الرئيسية) bedendeki hizmetkâr kuvvetlerine arzuladığı fiilleri yapması için hükmeder ve bu fiiller onun emretmesi sonucu gerçekleştirilirler.²³³

Ruhun bu beş ana kuvveti (القوى النفسانية) ya da onların amir kuvvetleri kalpte ikamet eder ve bedenini yaptığı fiillerin emrini onlar verirler. Bedende bulunan tüm organlar, sinirler, kaslar ve benzerleri bu kuvvetlerin yardımcıları yahut hizmetkârlarıdır. Ruhun ana kuvvetlerinin birbirlerine olan ilişkileri madde ile sûretin birbirine olan ilişkisi gibidir. Bu bağlamda, besleyici kuvvet, duyu kuvvetinin maddesi; duyu kuvveti besleyici kuvvetin sûreti, tahayyül kuvvetinin maddesi; tahayyül kuvveti duyu kuvvetinin sûreti, akıl kuvvetinin maddesi; akıl kuvveti de tahayyül kuvvetinin sûreti gibidir. Akıl kuvveti diğer hiçbir kuvvetin maddesi değildir ve tüm diğer sûretlerin nihai sûretidir. Arzu kuvveti ise akıl, tahayyül ve

فالقوة الناطقة هي التي بها يحوز الإنسان العلوم والصناعة، وبها يميز بين الجميل والقيبح من الأفعال والأخلاق، وبها يُروى فيما “ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، ويدرك بها مع هذه النافع والضار والملذ والمؤذي”

²³¹ El-Farabi, *es-Siyāse*, s. 37. *Āra*’, s. 92.

²³² El-Farabi, *es-Siyāse*, s. 37.

والنزوعية هي التي يكون بها النزوع الإنساني بأن يطلب الشيء أو يهرب منه، ويشتاقه أو يكرهه، ويؤثره أو يتجنبه. وبها يكون “البيغضة والمحبة والصداقة والعداوة والخوف والأمن والغضب والرضا والقسوة والرحمة وسائر عوارض النفس”

²³³ El-Farabi, *Āra*’, s. 75.

duyu kuvvetine tâbidir. Şeylerin bilgisi bu üç kuvvet²³⁴ ile elde edilir. Bir şeyi anlamamızı sağlayan kuvvet, akıl kuvvetinde bulunan fikri kuvvettir (القوة الفكرية). Bu kuvvet bir şeyleri inceleyebilmemizi, üzerinde düşünebilmemizi ve çıkarımlarda bulunabilmemizi sağlayan kuvvettir. Duyu kuvveti ile bilme, beden ve ruhun birer fiilinin (فعل بدني وفعل نفساني) birleşmesi ile olur. Bu da şöyle olur; bir şeyi görmek istersek, göz kapaklarımızı kaldırmak, görmek istediğimiz nesneye yaklaşmak gibi birtakım bedeni fiillerde bulunmamız gerekir. Böylece arzu edilen şeyi görüp onun bilgisine ulaşabiliriz. Tahayyül kuvveti ile bilme ise arzu edilen şeylerin, geçmişte olan şeylerin ya da bellekte olan şeylerin birleştirilip, ayrıştırılmasıyla oluşturulan şeylerin hayal edilmesi ile olabilir. Yahut duyulardan gelen şeylerin kendisinden emin olunan veya korkulan bir şeye dönüştürülmesi ile olabilir. Yahut da akıl kuvvetinden gelen bir şeyle beraber bu bilme eylemi gerçekleşebilir.²³⁵

Farabi'nin ruhun kuvvetleri için uygun bulduğu düzenden anlamaktayız ki, kalp vücudun en mühim merkezidir. Nitekim akıl kuvveti, tahayyül kuvveti ve diğer amir kuvvetler kalpte ikamet ederler. Ve etkileşimde buldukları diğer kuvvetleri oradan yönlendirirler. Bu durumda beynin insan vücudundaki ehemmiyeti nedir ve niçin önem sırasında kalpten sonra yer alır diye bir soru sorabiliriz. Kalbin en önemli ve tüm amir kuvvetlerin mekânı olduğu fikri Farabi'ye Yunan filozoflarından gelmiştir. Aristoteles'in kendisi amir besleyici kuvvetini (θρεπτικόν) ve amir duyu kuvvetini (αισθητικόν) kalbe yerleştirmektedir. Ancak ruhun diğer amir kuvvetlerini kesin olarak bir yere yerleştirmemiştir. Kalbin bedenin hemen tüm faaliyetlerinden sorumlu olduğu algısı Farabi'ye Aristoteles sonrası filozoflardan geçmiş görünmektedir.²³⁶

Kalp, kendisine başka bir organın emretmediği amir organdır. Ondan sonra beyin gelir. Beyin de amir bir organdır: ancak onun amirliği birincil değil, ikincildir: O, kalbin emirlerine uyar ve bütün diğer organlara emreder. Çünkü onun kendisi kalbe hizmet eder. Bütün diğer organlarsa kalbin tabii amacına uygun olarak ona hizmet ederler.²³⁷

Buradan da anlaşılacağı gibi, beyin önem konusunda ikinci sıraya konulmuştur. Farabi bedeni bir eve, kalbi evin sahibine, beyni ise evin kâhyasına benzettir. Diğer

²³⁴ Akıl, tahayyül ve duyu kuvvetleri.

²³⁵ Farabi, **a.g.e.**, 75-76.

²³⁶ Walzer, "Açıklama ve Yorumlar", s. 185.

²³⁷ El-Farabi, **a.g.e.**, s. 77.

والقلب هو العضو الرئيس الذي لا يرؤسه من البدن عضو آخر. ويليه الدماغ فإنه أيضا عضو ما رئيس ورئاسته ليست رئاسة أولى لكن رئاسة ثانية، وذلك أنه يرأس بالقلب ويؤس سائر الأعضاء، فإنه يخدم القلب في نفسه ويخدمه سائر الأعضاء بحسب ما هو مقصود القلب بالطبع

organlarsa onların hizmetindedirler. Kalp sıcaklığın kaynağıdır ve bu sıcaklık ondan diğer tüm organlara yayılır. Bu da hayati ruhun (الروح الحيواني) kalpten diğer organlara gönderilmesi ile olur. Ancak bu sıcaklığı düzenleyen (يعدّل) organ beyindir (الدماغ). Farabi'ye göre beyin ilk yaptığı fiil budur ve diğer organlara yaptığı ilk ve en kapsayıcı iştir.²³⁸ Farabi daha sonra uzun uzun kalbin, beyin ve sair organların eylemlerini ve ehemmiyet sıralarını anlatır.²³⁹ Ancak kalp ve beyin en önemli işlerinin beyanından sonra beyin neden kalpten sonra ikinci amir olduğunu anlıyoruz. Açıkça görülüyor ki, beyin yaptığı iş kalbin işine yardım etmektir. Dolayısıyla Farabi'nin felsefesine uygun olarak birinci değil, ikinci amir olmak durumundadır.

Böylece Farabi'nin Kadim Yunan'ın felsefi geleneğinin ruh anlayışını İslam dünyasına uyarlamasını görmüş olduk. İnsanı diğer canlı varlıkların üstüne yerleştiren Farabi, onun ruhuna beş kuvvet tahsis etmiştir ki bunlardan akıl ve tahayyül kuvvetleri yalnız ona mahsustur. Elbette Farabi için ruh kuvvetlerinin en kıymetlisi, Yunan filozoflarında da gördüğümüz gibi, insanı **nâtık hayvan** (الحيوان الناطق) olarak diğerlerinden ayırmamızı sağlayan akıl kuvvetidir (القوة الناطقة). Tezimiz bir sonraki bölümde insandaki bu kuvvetin işlevini, metafizik âlemlerle bağlantısını ve ölümden sonraki akıbetini konu edinecektir.

²³⁸ A.e., s. 77-78.

²³⁹ A.e., s.78-84.

2. BÖLÜM: RUHUN AKİBETİ VE AKIL NAZARİYESİ

Farabi’de her şey gibi bedendeki organlar ve bunların işlevleri arasında da bir hiyerarşik nizam söz konusudur. Öncelikle insanda ortaya çıkan kuvvetlerden bahsedelim. İnsanda ilk önce besleyici kuvvet ortaya çıkar, sonra sırasıyla duyu kuvveti, duyma kuvveti, görme kuvveti, duyularla ilgili olarak arzu/sakinme kuvvesi, tahayyül kuvveti, bu tahayyül edilen şeylerle ilgili olarak arzu/irade kuvveti, akıl kuvveti ve son olarak bu makul şeylere olan arzu kuvveti meydana gelir. Bu kuvvetler arasında ilk meydana gelen besleyici kuvvettir, mekânı kalptir ve diğer kuvvetler ona hizmet ederler. Bedendeki organlar arasında ilk amir daha önce de belirttiğimiz gibi kalptir, ikinci sırayı ise beyin alır. Burada belirtmeliyiz ki tahayyül kuvvetinin mekânı da kalptir. Ayrıca akıl kuvveti diğer tüm kuvvetlere hükmeder.²⁴⁰ Bu hiyerarşi ve düzen Farabi’nin Ayüstü âlemindeki Göksel cisimler ve Göksel akıllar hiyerarşisinin mini bir versiyonu gibidir. Ve nasıl ki tüm kâinat İlk Sebep’ten sudûr yoluyla vasil olmuştur, insan bedenindeki hareketlilik de böyle bir sudûr ile mümkün olur. Bu dediğimizi açalım:

Farabi’nin **İlk Sebep**’i kendi kendisini düşünmesi sonucu evrenin ondan taşıdığı bir cevherdir. Bu taşma kesintisiz bir şekilde insana kadar ulaşır. Ancak görürüz ki İlk Sebep ve ondan sudûr eden daha az mükemmel semavi akıllar maddeden arı iken, insan ve içinde bulunduğu evren maddeyle içredir. Ancak insanın diğer maddeyle ilintili maddi varlıkların aksine bu üst akıllara erişme fırsatı vardır. Bu da Faal Akıl vasıtası ile mümkündür. Faal Akıl, O’Leary gibi bazı düşünürlerin iddia ettiklerinin aksine²⁴¹ “insan varlığının yegâne ölümsüz kısmını” veren bir varlık değildir. *Āra*’ kitabının 13. Bölümünde Farabi’nin bizzat verdiği örnekle söylemek gerekirse, nasıl ki güneş, ışığı vasıtasıyla göze karanlıktayken göremediklerini görme imkânı verir, Faal Akıl da aynı şekilde fiil durumuna geçemeyen insan aklını aydınlatmaktadır. Başka bir deyişle “Faal Akıl kuvve halindeki akılı bilfiil vermemektedir.” Ancak o bilginin kaynağını oluşturur ve insan gerek –filozoflarda

²⁴⁰ El-Farabi, *Āra*, s. 73-77.

²⁴¹ “İnsanın ölümsüz olan yegâne parçası faal akıldan çıkıp ona gelmiş olan parçadır.” (Bkz.: O’Leary, *İslam Düşüncesi*, s. 81.)

olduğu gibi, gerek akıl gücüyle gerekse –peygamberlerde olduğu gibi –ileri düzeydeki tahayyül kuvvetiyle, Faal Akılla birleşip, bilgiyi elde eder.²⁴²

Farabi felsefesinde hakikatin bilgisi çok önemlidir. Nasıl ki tasavvufta Rabbe ulaşmak için riyazet ve seyr-i sülük gibi bir yol izlenir, Farabi’de de felsefi bir kurtuluş yolu çizilmiştir. Ancak ruhun yükselip, arınması felsefe ile mümkündür.²⁴³ Bu hakikat bilgisi bizi en sonunda mutluluğa ulaştırır. Bu mutluluk ise insanın nihai hedefidir. Zira insanın asıl mutluluğu Tanrı’ya yaklaştıkça artar. Dolayısıyla maddi âlemle olan ilişkimiz zayıflayıp, metafizik âlemle olan ilişkimiz kuvvetlendikçe mükemmelliğimiz artar. Farabi’ye göre insan sosyal ve siyasetle iç içe bir varlıktır ve dünyada da bir çeşit mutluluğa ulaşması mümkündür.²⁴⁴ Bu da erdemli insanlarla erdemli eylemler içinde olması vasıtasıyla gerçekleşir ki maddi âlemden kurtulma gerçekleştiğinde de bu dünyada yaşanan mutluluğun daha kapsamlısı olan bir mutluluğa erişilecektir. Yani tüm erdemli ruhların bir arada olduğu bir mutluluk âlemi tasavvur edilmiştir.²⁴⁵ Ancak bu mutluluğa ulaşmak için üst âlemle şu ya da bu şekilde iletişim halinde olmak lazım gelir. Hâlbuki Faal Akıldan bilgi almak sıradan bir insan için kolay değildir. Öyleyse sıradan insanın erdemli filozofun izinden gitmesi ve böylece kendi seviyesinde mutluluğa erişmesi gerekmektedir, aksi takdirde ruhu, maddi bedeninden ayıramaz.²⁴⁶

Farabi’de ruh insana şeklini veren özdür ve bu ruhun bir kuvveti olan akıl, maddeden arı olduğu için madde yok olduğu zaman da varlığını sürdürecektir.²⁴⁷ Ruhun bu kuvvetinin ölümden sonra bedenden kopup Faal Akılla bütün olması ve mükemmelliğe ulaşması beklenir. Farabi’ye göre hakikatin bilgisine mazhar olmayan **cahil** devletlerin vatandaşları, akılları belli bir merhaleye ulaşmadığından, maddi varlıklarından ayrı var olamazlar. Onlar da ölümlerle beraber kendilerine has özelliklerini kaybederler ve bedenle beraber yitip giderler.²⁴⁸ Görülüyor ki Farabi’de insanların ölümsüz ruhları yoktur, sadece ölümsüz olma potansiyeli olan ruhlar vardır. İnsanın ruhun akıl kuvvetini beslemesi gerekmektedir. Aksi takdirde maddeden kopamayacak ve yok olacaktır. Bu mevzuyu **Ruhların Âkıbeti**’nde ele almaya çalışacağız. Şimdi ise maddeden arı olarak kabul edilen ruhun, belli bir akli

²⁴² El-Farabi, **Âra**, s. 85-91.

²⁴³ **A.e.**, s. 117-118.

²⁴⁴ Ahmet Arslan, “Çevirenin Önsözü”, s. 16.

²⁴⁵ El-Farabi, **Âra**, s. 111-112.

²⁴⁶ **A.e.**, s. 117.

²⁴⁷ Dalkılıç, **a.g.e.**, s. 152.

²⁴⁸ **A.e.**, s. 155. El-Farabi, **a.g.e.**, s. 114. Walzer, “Açıklama ve Yorumlar”, s. 272.

olgunluğa erişen insanlardaki durumu üzerinde durmaya çalışalım. Faal Akla ulaşan ruh, ölümden sonra bedenden (yani maddeden) ayrılabilir seviyede olduğu için, tamamen gayri-maddi olan ruhlar âlemine geçebilir ve sonsuza kadar saadet ya da azap içinde yaşar. Bu durumda, ruhlarımız ölümden sonra yaşayacaksa da, bedenlerimiz yaşamayacak, başka bir deyişle bedeni dirilme gerçekleşmeyecektir. Zira maddi hiçbir şeyin metafizik âlemde işi yoktur ve ruhlarımız bizi üst âleme bağlayan yegâne şeylerdir.²⁴⁹ Bu konuyu açmadan önce, Kur'an-ı Kerim'den birkaç âyet vermek istiyoruz:

وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَلَيْسَ لِمَنْبَعُوثِنَا خَلْقًا جَدِيدًا

“Bir de onlar dediler ki: Sahi biz, bir kemik yığını ve kokuşmuş bir toprak olmuş iken, yepyeni bir hilkatle diriltileceğiz, öyle mi?” (İsra 17/49)

يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ

“Ölüden diriye, diriden de ölüyü o çıkarıyor; yeryüzünü ölümün ardından O canlandırıyor. İşte siz de (kabirlerinizden) böyle çıkarılacaksınız.” (Rûm 30/19)

وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ

“Nihayet Sûr'a üfürülecek. Bir de bakarsın ki onlar kabirlerinden kalkıp koşarak Rablerine giderler.” (Yasin 36/51)

Kur'an'da bahsedilen öldükten sonra dirilme, hem ruhen hem de bedenen dirilme olarak anlaşılmaktadır. Ölümle bedenden kopan ruh, sûra ikinci kez üflendiği zaman, eski bedenine geri dönecektir. Zira bedenlerin ölüp, toprağa karışıp, kemiklere ayrıldıktan sonra bile Rabbin onları yaratmaya kuşkusuz gücü yeter, denilmektedir.²⁵⁰ Elbette yeniden dirilme (خلق جديد) metaforik bir söylem olarak algılanabilir. Bize âyetlerde sözü edilen yeniden dirilme maddi, ruh ve bedenin bir arada olacağı bir dirilme olarak gözükmektedir. Farabi, belli ki bu âyetleri farklı yorumlamıştır. Ona göre bedenler maddi dünyaya aittirler ve değerli olmalarının tek sebebi taşıyıcısı oldukları ruhlardır. Ruh bedenden çıkınca, o artık değersiz bir yığın olur. **Es-Sa'âdetu'l-kuşvâ**'ya ulaşması umulan tek şey asıl benliklerimiz, yani ruhlarımız olacaktır.²⁵¹

Farabi, bedenden ayrılan ruhun hikmet sahibi (hâkim) değilse, hikmet sahibi olacağını, hikmet sahibiyse sahip olduğu hikmetin artacağını söyleyen görüşe karşı çıkar. Bu düşüncede ruhların hikmet sahibi olmasının önündeki engel, bedenlerdir.

²⁴⁹ El-Farabi, **es-Siyāse**, s. 59-60.

²⁵⁰ Bilmen, (**Sadeleştirilmiş**) **Büyük İslam İlmihali**, haz. Mehmet Talü v.d., İstanbul, Yasin yayınevi, 2005, s. 44.

²⁵¹ El-Farabi, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 64-65, 113.

Ne zaman ki ruh ondan kurtulur, o zaman önünde bir engel kalmaz. Bu sebeple ölüm bir kemal (tam olma) halidir. Bir başka görüş ise ruhların kötü işlere bulaşma sebebi olarak bedenleri görür. Ruh bu oluş ve bozuluş dünyasında bedenlere girince kötü olmuştur, ölüm hali gerçekleştiğinde yeniden saf olacaktır. Farabi bu iki görüşü zikrettikten sonra, bunların yanlış olduğunu belirtir. Ruh ve bedenin birbirinden ayrı olması, sadece ruhun akıl kuvvetinin nazari kısmı belli bir yetkinliğe kavuşmuşsa mümkündür. Bunun dışında ne ruh bedensiz var olabilir ne de beden, ruhsuz bir mana ifade eder.²⁵²

Ruhun kendisi özü gereği maddeye ihtiyaç duyar. Bu sebeple gayri-maddi bir varlık olan ruh, maddeyle içredir ve ölümlüdür.²⁵³ İnsan ruhunda onu diğer canlı varlıklardan ayıran rasyonel bir kısım vardır ve bu kısım ölümsüz olmak için belli bir potansiyel barındırır. Bu potansiyel, yani bilkuvve gücün yetkinleşmesi için bir bedene ihtiyaç vardır. Ancak Farabi burada ruhun bedenden önce var olduğunu kastetmez. İnsan ruhindaki akıl kuvveti bir çeşit cevherdir ve esasen cismin beden olması için gereken kuvvettir. Beden ve ruh birlikte tamam olurlar. Akıl kuvveti ise zaman içerisinde bedenden ayrılacak yetkinliği kazanır.²⁵⁴

Farabi’de, ruhun amacı bedenden kurtulmaktır ve aslında ölüm erdemli ruhlar için mutluluğa giden yolun sonundadır. Yine de Farabi, erdemli ruhların ölüm için acele etmemesi gerektiğini, zira onların ölümlerinin yaşadıkları ideal devletin yurttaşları için bir ziyan olacağını ve yas tutacaklarını belirtir. Erdemli insan yaşamı boyunca iyi olduğu işleri yapmalı ve ruhunun yetkinliğini, devamlı yaparak tecrübe geliştirdiği işlerle artırmalıdır. Erdemli insan ölüme ancak şehrinin halkına daha faydalı olacaksa gidebilir.²⁵⁵ Burada filozofumuzun kastı cihat vb. gibi ölümün olasılıkta olduğu durumlardır. Bu gibi durumlar dışında kişi ölümden korkmasa da kasıtlı bir şekilde ölümü aramamalıdır. Ne var ki erdemli kişi öldüğü zaman, tam anlamıyla kâmil olur. Çünkü bedenden arı yaşayabilen ruh artık bilgi ve hikmet sahibidir ve mutluluğu tamdır. Üstelik bu mutluluk kendisine katılan her bir erdemli ruhun varlığıyla daha da artar. Nitekim ruhlar da aşkın akıllar gibi kendilerini ve üst akılları düşünerek doyuma ulaşırlar, düşünülecek her bir fazla öz onların

²⁵² A.e., s. 105-107.

²⁵³ Aydın, **Farabi’de Tanrı-İnsan İlişkisi**, s. 109.

²⁵⁴ Dalkılıç, **a.g.e.**, s. 149.

²⁵⁵ El-Farabi, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 104.

mutluluğunu katlar. İşte böylece **es-Sa'ādetu'l-Ḳuşvā**'da mesut erdemli ruhlar varlıklarını devam ettirirler.²⁵⁶

Anlıyoruz ki, ruh ve beden ilişkisi oldukça yakındır. Bedenin organlarında ruhun kuvvetleri hüküm sürmektedir. Bu organların eksikliği bu kuvvetleri de sınırlandırır. Bedenin yaptığı fiillerin sorumlusu ruhtur. Bu fiillerin erdemli ve erdemsiz oluşuyla mutlu olur ya da azap duyar. Ruh, beden ve Faal Akıl arasında bir köprüdür. Faal Akılla bir olan ruh, metafizik âleme ulaşmaya layık olur. Bu da aklın bir kuvveti olan akıl ile mümkündür. Demek ki varlığı için bedene muhtaç olan ruhun, varlığının devamı için bedene ihtiyacı yoktur.

2.1. Farabi'de Akıl Anlayışı

Farabi'nin akıl anlayışı Aristoteles'in etkisi altındadır. Bu hususta yazdığı **Risāle fī Me'ani'l-'Aql** (رسالة في العقل) isimli makalesinde bunu ortaya koyar. Aklın anlamlarının sadece ilk ikisi halkın ve kelimcilerin bahsettiği anlamda akıldır. Kalan son dördü ise Aristoteles'in eserlerinde bahsettiği anlamda olan akli anlatır.

Akıl kelimesi birçok anlama gelir. İlki, halkın bir insan hakkında 'o akıllıdır' dediği şeydir. İkincisi, kelimcilerin 'bu aklın gerektirdiği veya reddettiği şeydir' diyerek sıkça tekrarladıkları akıldır. Üçüncüsü, Aristoteles'in *Kitabü'l Burhan*'da (II. Analitikler) sözünü ettiği akıldır. Dördüncüsü, onun *Kitabü'l-Ahlak*'ın (*Nikomakhos Ahlakı*) altıncı bölümünde anlattığı akıldır. Beşincisi, *Kitabü'n-Nefs*'te (*De Anima*) sözünü ettiği akıldır. Altıncısı, *Kitabü Māba 'de't-tabī'a*'da (*Metafizika*) anlattığı akıldır.²⁵⁷

Bu ayrımları belirtir ve tek tek bu bahsedilen akıl anlamları üzerinde durur. Halkın akıldan anladığının, düşünme ve akıl edebilme üzerinde olduğunu bunun ötesinde daha derin bir mana yüklenmediğini söyler. Aristoteles'in II. Analitikler'de mevzubahis ettiği akıldan kastedilen ise ruhun bir cüzü olan ve insanda doğuştan var olan bilgidir. Aristoteles, *Nikomakhos 'a Etik* eserinde ise akli, kişiyle birlikte gelişen, tecrübelerle büyüyen, tercih ve iradeye bağlı, ruhun bir cüzü olarak ele almıştır. Bir kişinin aklen üstün nitelikli ve yetkin olması yıllarca süren eylemlerinden edindiği tecrübenin akılda kökleşmesiyle olur.²⁵⁸

²⁵⁶ El-Farabi, **Āra**, s. 109-112.

²⁵⁷ Farabi, "Risāle fī Me'ani'l-'Aql", **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, çev. Mahmut Kaya, "Aklın Anlamları Üzerine", 9. Bsk., İstanbul, Klasik, 2014, s. 127. (Bundan sonra "Me'ani'l-'Aql")
اسم العقل يقال على انحاء كثيرة. اما العقل الذي به يقول الجمهور في الإنسان انه عاقل. واما العقل الذي يردده المتكلمون على سنتهم فيقولون في الشيء هذا مما يوجبه العقل. واما العقل الذي يذكره ارسطو في كتاب البرهان. واما العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق. واما العقل الذي يذكره في كتاب النفس (...). فاما هو العقل الذي يذكره ارسطو في كتاب ما بعد الطبيعة.

²⁵⁸ **A.e.**, s. 127-131.

Aristoteles'in De Anima'da kastettiği akıl üzerine yazılanlar bilhassa önemlidir. Çünkü Farabi eserlerinde açıkladığı akıl ve türlerini buradan yaptığı çıkarımlarla okuyucularına sunacaktır. Gerek aklın ruhun bir cüzü olması, gerek dört kısım şeklinde ele aldığı akılların ayrı ayrı akıllardan ziyade ayrı ayrı mertebelere benzemesi, filozofumuzun akıl üzerine yürüttüğü felsefede kimden esinlendiğini göstermektedir.²⁵⁹ Farabi **De Anima**'da aklın dört mertebeye ayrıldığını söyler:

Bu mertebelerin ilki bilkuvve akıldır (العقل الذي هو بالقوة). Bilkuvve Akıl; potansiyel haldeki akıl gücüdür. Yani maddeye ait olan bilgiyi sûretler halinde algıyabilecek kuvvet kendisinde mevcuttur. Bu mertebelerin ikincisi bilfiil akıldır (العقل بالفعل). Bilfiil Akıl; bilkuvve aklın varlığa ait sûretleri kendinde ortaya çıkardığı anda dönüştüğü şeydir. Bu mertebelerin üçüncüsü müstefâd akıldır (العقل المستفاد). Müstefâd Akıl; maddeye ait olmayan sûretlerin kavranabildiği zaman erişilen mertebeyi ifade eder. Şöyle ki, bizler bu maddi âlemde aklettiğimiz tüm maddi varlıkları sûretleriyle aklederiz.²⁶⁰ Bunu yaparken o varlıkları aklımızda soyutlaştırmış oluruz. Çünkü zihnimizde canlanan varlık, düşündüğümüz şeyin tam karşılığı değil sûretinin soyutlanmış halidir. Yani biz maddi bir varlığı aklettiğimiz zaman onu zaten zihnimizde farklı bir varlık haline getiriyoruz. Ancak maddi olmayan varlıklar hali hazırda zaten soyut oldukları için, onlar akledildiğinde, zihnimizde bulduğumuz şey bu maddesiz sûretin kendisine tekâbül eder. Böylece müstefâd akıl mertebesine erişilir ki bu mertebe “madde ve sûrete ilişkin varlıkların son sınırı” demektir. Bundan sonra bu mertebelerin dördüncüsü olan Faal Akıl (العقل الفعال) gelir. Faal Akıl konusuna aşağıda detaylı bir şekilde değinmeye çalışacağız. Ancak kısaca bu aklın maddeden tamamıyla ayrı, fiil halinde bir akıl olup, bilkuvve akli bilfiil akıl haline getiren, fiziki âlem ve metafizik âlem arasında aracılık yapan üst akıl olduğunu söyleyelim.²⁶¹

²⁵⁹ Aristoteles'te tam olarak **akıl** diye çeviremeyeceğimiz **nous** (νοῦς), bir nevi **teorik akıl** kavramı vardır. Bu terim Anaxagoras'ın bahsettiği şekilde bir **akılı** anlatmaktadır. **Nous** kendi içinde ikiye ayrılır: Pasif akıl (παθητικόν) ve Etkin Akıl (ποιητικόν). Etkin Akıl, Farabi'deki Faal Akılın kadim dönemdeki öncülüdür diyebiliriz. Çünkü ruh, onun sayesinde maddeden kopup, metafizik âleme ulaşma imkânını bulur. Bu konuda Anaxagoras da Aristoteles de ve yıllar sonra İslam dünyasından çıkacak olan Farabi de hemfikirdirler. Aristoteles'in **De Anima**'sında, Farabi'nin felsefesindeki birçok çıkış noktasına ulaşmak mümkündür. Bilkuvve (δυνάμει) ve bilfiil (ἐντελέχεια) olarak yaptığı ayırım yine Aristoteles'in ayırımına benzemektedir. Böylece Farabi, Yeni Platoncu sudûr nazariyesini, Aristotelesçi metafizik anlayışıyla harmanlamıştır. (Bkz.: Gendlin, **Line by Line Commentary on Aristotle's De Anima**) (Bkz.: Aristoteles, **Ruh Üzerine**)

²⁶⁰ Şahin Filiz, “Bilgi-İnanç Bağlamında Fârâbî'nin Bilgi Felsefesi”, **Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri**, haz. Hayrani Altıntaş, Gürbüz Deniz, Şenol Korkut, Ankara, Elis Yayınları, 2005, s. 23.

²⁶¹ **A.e.**, s. 24.

Filozofumuzun varlık felsefesinin en güçlüden (İlk Sebep) en zayıfa doğru (On Birinci Akıl ya da bir başka deyişle Faal Akıl) tümünden gelen bir ilerleme kaydettiğinden bahsetmiştik. On Birinci Akıldan sonra, bizlerin de içinde bulunduğu oluş ve yok oluş dünyasında ise aşağıdan yukarıya doğru ilerleyen bir tümevarım taktiği uygular ki, bu da kendisinin bilgi felsefesinin temelini oluşturur. Bilgiye ulaşmak için ise akıl kuvvetine ihtiyaç vardır. Akıl kuvveti, ruhun kuvvetlerinden biri olarak karşımıza çıkar (القوة الناطقة).²⁶² Akıl kuvveti daha önce de bahsettiğimiz gibi ikiye ayrılır:

Akılsal kuvvet nazari ve ameli olmak üzere iki çeşittir: Ameli aklın işlevi tikellerle (cuz'iyât) ilgili fiilleri gerçekleştirmek, nazari aklın işlevi ise insani fiilin konusu olmayan akılsalları (ma'kûller) kavramaktır.²⁶³

Farabi'nin Tanrı'yı bilfiil (بالفعل) akıl (عقل), âkil (عاقِل) ve ma'kûl (معقول) olarak tanımladığından bahsetmiştik. Şimdi ma'kûlleri (المعقولات) açıklayış biçimine bir göz atalım. Farabi; ma'kûlleri “cevherleri bakımından bilfiil akıl ve bilfiil ma'kûl olanlar” (المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل) ve “cevherleri bakımından bilfiil ma'kûl olmayanlar” (المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل) olarak ikiye ayırır. Bunlardan ilki madde olmayan ve maddede bulunmayan varlıklardır. İkincisi ise madde olan ya da maddede bulunan yahut da varlığını maddeye borçlu olan varlıklardır. Bu varlıklara örnek olarak taşları, bitkileri, hayvanları, madenleri ve benzerlerini sayabiliriz. Örnek olarak insanı da verebiliriz, ancak insan konusunda ayrı bir açıklama yapmak gerekmektedir. Şöyle ki; insandaki akıl, bilkuvve akıl (بالقوة) ve bilkuvve ma'kûldür (بالقوة معقولة). Ancak onda bilfiil ma'kûl olması için belli bir potansiyel mevcuttur.²⁶⁵

Onların bilfiil akılsallar olmaları mümkündür. Ancak onların tözleri, kendiliklerinden bilfiil akılsallar olmaları için yeterli değildir. Aynı şekilde ne akılsal kuvvette, ne de insana tabiatın verdiği diğer şeylerde kendiliklerinden bilfiil olma gücü vardır. Tersine bilfiil akıl olmak için akılsal kuvvetin, kendisini kuvveden fiile çıkaracak başka bir şeye ihtiyacı vardır. Ve o ancak kendisinde akılsallar ortaya çıktığında bilfiil akıl olur.²⁶⁶

²⁶² A.e., s. 20-21.

²⁶³ El-Farabi, *Āra'*, s. 92.

وكانت الناطقة ضربين ضرب نظري وضرب عملي، وكانت العملية هي التي شأنها أن تعمل الجزئيات الحاضرة والمستقبلية، “والنظرية هي التي شأنها أن تعقل المعقولات التي ليس شأنها أن تعمل”

²⁶⁴ Farabi kitabında buna maddi akıl (عقل هيولاني) olarak da işaret etmektedir.

²⁶⁵ A.e., s. 85.

²⁶⁶ A.e., s. 85.

Anlaşılabacağı gibi insandaki bilkuvve akıl kendinde bulunan potansiyel sayesinde bilfill ma'kûl olabilir, ancak bunun için de bir başka varlığın yardımına, daha doğrusu kendisine yol göstermesine muhtaçtır. İşte bu yol gösterici Faal Akıldır (العقل الفعال).

2.1.1. Faal Akıl

Farabi'nin Faal Akıl anlayışına daha iyi ışık tutmak adına, önce Yunan öncüllerinin bu konuyu nasıl ele aldığına bakalım:

2.1.1.1. Kadim Yunanda Faal Akıl

Aristoteles, **nousu** (νοῦς) etkin/aktif (ποιητικῶν) ve edilgen/pasif (παθητικῶν) olarak ikiye ayırır. Edilgen akıl, aklın etkin hale geçmeden önceki halidir. Yani düşünme eylemini gerçekleştirmek için lazım olan **kuvve** halidir. Nitekim kişinin düşünebilmesi için onda bu imkânın olması şarttır. Etkin akıl,²⁶⁷ edilgen aklın eyleme geçmesini sağlayan güçtür. Bunu da ona ışık tutarak yapar. Diyebiliriz ki; burada verilen örnek, Farabi'nin *Āra*'sında konu ettiği güneş ışıklarının nesnelere aydınlatarak gözün görmesini sağlaması örneğinin kaynağıdır. Böylece Etkin Akıl, Edilgen Akıl hareketine geçirir ve bilgi edinme gerçekleşir.²⁶⁸ Bu anlatım bizim filozofumuzunkiyile paraleldir. Ancak söylemeliyiz ki, Farabi Faal Akılı, sadece fizikötesi, gayri-maddi bir üst akıl olarak görürken, Aristo'nun Faal Akıldan kastının Tanrı (Hareket Etmeyen Hareket Ettirici)²⁶⁹ olduğu düşünülür.²⁷⁰

Plotinus, insanın maddi olan beden ve manevi olan ruhtan oluştuğunu söyler. Öldüğümüzde bileşik bir varlık olan beden çürüyüp gidecektir, ancak bölünemez bir

“وممكن أن تصير معقولات بالفعل، وليس في جواهرها كفاية في أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل. ولا أيضا في القوة الناطقة ولا فيما أعطى الطبع كفاية في أن تصير من تلقاء عقلا بالفعل، بل تحتاج في أن تصير عقلا بالفعل إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل، وإنما تصير عقلا بالفعل إذا حصلت فيها المعقولات.”

²⁶⁷ Etkin Akıl'dan kastımız, Aristoteles'in **Faal Akıl**ıdır. **Faal** (فعال) kelimesi Arapçada “etkin, eyleme dökülmüş” anlamlarına gelir. Bu paragrafta konu edindiğimiz Faal Akıl, Aristoteles'in Faal Akıl olduğu için, karışıklık olmaması adına, ondan **Etkin Akıl** diye söz edeceğiz.

²⁶⁸ İbrahim Hakkı Aydın, **Farabi'de Bilgi Teorisi**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, s. 109-110.

²⁶⁹ ὁ οὐ κινουμένον κινεῖ.

²⁷⁰ **A.e.**, s. 111.

Aristoteles'te Faal Akıl Tanrı olarak yorumlayan düşünürlerden birine Afrodisiyalı İskender örnek olarak verilebilir. Afrodisiyalı, **Fî'l-'Akl 'alâ Ra'yi Aristū'ālīs** (في العقل على رأي أرسطوطاليس) adlı eserinde, Faal Akıldan kastın İlk Sebep, yani Tanrı olduğunu birkaç ayrı pasajdaki ifadelerinden çıkarabiliriz. (Bkz.: Afrodisiyalı İskender, **Fî'l-'Akl 'alâ Ra'yi Aristū'ālīs**, çev. Abdurrahman Bedevi, Şuruhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhrâ, Dâru'l-Maşrik, Beyrut, 1971, s. 35-36.) (Bkz.: Kamil Sarıtaş, **İskender Afrodisi ve Metafizigi (Alexander of Aphrodisias) ve Felsefesi**, Gümüşhane, Gümüşhane Üniversitesi, 2012, s. 188.)

bütün olan ruh ölümsüzdür. Ruh bedenden ayrı da var olabilirken, bedenle (yani maddeyle) birleşmesi onu kirletmiştir ve Tanrı'ya ulaşmak için bu kabuktan kurtulması gerekmektedir. Yani maddeden kurtulup, Tanrı'yla birleşmelidir. Bunu da nous (akıl) yoluyla başarabilir. Plotinus ruhun alt (lower) kısmı ve üst (higher) kısmı şeklinde ikili bir ayrıma gitse de, *Enneadlar*'da ruhu üç kısımda incelediğini de görmekteyiz. Buna göre; ilk kısım üst dünyaya yönelikken (tinsellik), ikinci kısım bulunduğumuz dünyaya yöneliktir (irrasyonellik). Üçüncü kısım bu iki dünya arasında bir aracı rolündedir (rasyonellik). Ruhun maddeden kurtulmasının yolu, rasyonel ve irrasyonel kısımlarının, tinsel (ruhsal) kısmına uyumuna bağlıdır.²⁷¹ Kişi ruhunu maddenin kötülüğünden temizlediğinde, kendisinden üst kademede yer alan **nousa** ve **nousun** aracılığıyla da Bir'e ulaşacaktır. Bir'e ulaşan kişi tanrısallaşacak ve kurtuluşa erecektir.²⁷² Plotinus'un **nousu**, bu anlamda Farabi'nin Faal Aklının bir benzeridir diyebiliriz.

Farabi'nin felsefesinde önemli bir yeri olan **Liber De Causis**'in (كتاب الايضاح في) (خير المحض) Faal Akıl anlayışına da burada değinmek istiyoruz. **Nedenler Kitabı (El-İdāh)**, ya da **Liber De Causis**, 17. Yüzyılın başlarına kadar Aristoteles'in bir eseri olarak bilinegelmiştir. Bu nokta bizce oldukça önemli, çünkü bu eser, filozofumuz tarafından Aristoteles'e ait olarak biliniyorsa, onun Aristoteles hakkındaki görüşlerini de büyük ölçüde şekillendirmiş olması kaçınılmazdır. Bu eser bariz bir şekilde Tek Tanrı inancıyla örtüşür. Üstelik Tanrı ve evren arasındaki ilişkiyi sudûr teorisiyle açıklayarak, bir ve çok arasındaki ilişkiye de makul bir açıklama getirir. Bütün bunlar, mutluluğa ulaşmanın, Tanrı'nın bilgisine ulaşmak olduğu felsefesini güden Farabi'yi, Aristoteles'in yüce mutluluğa ulaştığı sonucuna götürmüş olması kaçınılmazdır. Farabi gerçek bilgiye (ve dolayısıyla mutluluğa) felsefeyle ulaşabileceğini savunuyordu, bu yüzdendir ki saygı duyduğu ve örnek aldığı iki filozofun (Platon ve Aristoteles) felsefelerinde ihtilaf olmadığını anlatan bir eser²⁷³ bile kaleme almıştır. *El-İdāh* Farabi'nin herhangi bir eserinde ismen geçmez. Ancak öğretileri, filozofumuzun öğretileriyle benzerlik göstermektedir. Bu demektir ki, ya Farabi bu eserin Aristoteles'in makalelerinden biri olduğu fikriyle, ismen zikretme gereği duymadı, ya da bu eserin öğretilerine Arap öncüllerinin fikirleri vasıtasıyla

²⁷¹ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 132-134. Wilberding, **Plotinus' Cosmology**, s. 177.

²⁷² Abdurrahman Bedevi, "Yeni Eflatunculuk", çev. Cahid Şenel, **Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, No:17, 2010, s. 112.

²⁷³ Mevzubahis makalenin adı **Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**'dir. (كتاب الجمع) (بين رأيي الحكيمين ، أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس)

ulaştı. İki türlü de *El-İdāh*'ın Aristocu filozoflar üzerinde büyük bir etkisi olduğu açıktır.

Bu eserin Aristoteles'e ait olmadığı tezini ilk ortaya atan kişi Thomas Aquinas'tır. Aquinas, bu kitabın bir Arap filozof tarafından Proclus'un *Elementa Theologiae* (Στοιχείωσις θεολογική)²⁷⁴ adlı eserinden alıntılandığını, Latinceye de Arapçasından tercüme edildiğini söylemiştir. Abdurrahman Bedevi ise bu görüşe katılmaz.²⁷⁵ Ona göre eser aslında, Proclus'un bir öğrencisinin *Elementa Theologiae*'den oluşturduğu bir özettir. Yani eserin müellifi ve yazıldığı zaman tartışmalıdır. Durum şu ki biz bu eserin Grekçeden Arapçaya tercüme edilmiş bir eser mi, yoksa dönemin Arap filozofları tarafından yazılmış ve daha sonra Latin dünyası tarafından keşfedilmiş bir eser mi olduğunu bilemiyoruz. *El-İdāh*'ın eski Grekçe versiyonuna, bildiğimiz kadarıyla, bugüne kadar ulaşamamıştır.²⁷⁶

El-İdāh teist bir eğilimle yazılmıştır. Yani eser sahibinin Müslüman ya da Hristiyan bir filozof olması olasılık dâhilindedir. Farabi bu eserden haberdardıysa, onu Aristoteles'e atfetmiş olmalıdır. Böyle bir durum Farabi'nin Aristoteles'e olan hayranlığını pekiştirmiş ve filozofumuz, felsefesindeki birçok unsuru da bu eserin anlatılarına göre düzenlemiş olsa gerektir. Farabi, *El-İdāh*'ı hiçbir zaman okumamışsa dahi, yine de kuşkusuz öğretilerinden haberdardı.

Aslen Yeni Platoncu olan bu eser, Tanrı'yı İlk Sebep²⁷⁷ olarak verir ve varlık ondan taşma yoluyla hiyerarşik bir şekilde meydana gelir. Bir'den ilk taşan şey İlk Varlık'tır. Bu varlık duyunun da, ruhun da aklın da üzerinde konuşlandırılmıştır. İlk Varlık²⁷⁸ da İlk Sebep gibi tektir, ancak onun aksine bünyesinde bir çeşit çokluk da barındırır. Yani Tanrı kadar saf değildir, ancak O'ndan sonraki en saf şey odur.²⁷⁹

²⁷⁴ Teolojinin Unsurları.

²⁷⁵ Konu hakkında daha fazla bilgi için Bkz.: Abdurrahman Bedevi, *el-Eflūḩin 'inde'l-'Arab*, 3. bsk., Vekaletü'l-Matbūat, Kuveyt, 1977, s. 14, 29-30.

²⁷⁶ Aydınlı, "El-İzāh Fi'l-Hayr el-Mahz (Liber de Causis)' ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risāle", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c:V, No:5, Bursa, 1993, s. 190.

²⁷⁷ العلة الأولى / **Causa Prima**.

²⁷⁸ Eserdeki mevzubahis **İlk Varlık**, Tanrı olan İlk Varlık değil, ondan taşan ilk varlıktır. Yani esasında var olan ikinci şeydir. Farabi'de **İlk Sebep**'ten taşan ilk aşkın akla **İkinci Akıl** dememizin sebebi budur. Bu yüzden Faal Akıl, İlk Sebep'ten taşan **On Aşkın Akılın** onuncusuyken, tezimizde kendisinden **On Birinci Akıl** diye bahsettik.

²⁷⁹ Bu taşma şeklindeki yaratılış, İslam dünyasında birçok tartışmaya da sebep olmuş ezeli varlıkların çokluğu meselesine bir yanıt niteliği taşımaktadır. Nitekim Mutezili âlimler böyle bir karışıklığa sebep vermeme adına Allah'ın sıfatlarını bile reddetmişlerdir. Meşşai ekolde ise Plotinus'un öğretilerinden İslam anlayışına uyarlanmış sudür teorisiyle bu sıkıntının giderildiğini görüyoruz. İlk Varlık, yani Tanrı, mutlak bir şekilde Bir'dir. Özünde hiçbir çokluk bulunmaz. Dolayısıyla ondan sudür eden şey de bir tanedir. Ancak ondan gelen şey mükemmellikte ondan daha noksandır ve özünde çokluk da barındırabilir. Yani kendisinden birden fazla şeylerin sudür etmesi imkân

Böylece diğer tüm varlıklar da taşma yoluyla oluşurlar. Akıl ise bu taşmanın üçüncü sırasındadır. Maddeden arıdır. O kendisinden taşıdığı (yani varlığı ondan önce gelen şeyleri) onlardan geldiği için bilir, kendisinden taşanları ise (yani varlığı kendisinden sonra gelen şeyleri) onlar kendisinden geldiği için bilir. Bu anlamda buradaki akıl, Farabi'deki Faal Akla işlevsel açıdan eşittir. *El-İdāh*, bu akıl için kendinden taşan her şeyin düzenleyicisi ve ilkesi der. Ancak bu kudret kendisinin özünden değil, Bir'in özünden gelir. Yani Tanrı bütün şeylerin yaratılmasının asıl sebebidir. Akıl ise bir olan Tanrı ile çok olan eşya arasındaki kapıdır. Bilgi, Tanrı'dan insana Akıl aracılığıyla ulaşır.²⁸⁰

Akıl her ne kadar altında bulunan nesnelere tedbir ediyorsa da, aşkın ve yüce Allah, tedbir açısından Akıl'dan önce gelmekte ve eşyayı aklın tedbirinden daha yüce ve daha yüksek bir tedbirle yönetmektedir. Çünkü Akla tedbiri veren O'dur. Bunun delili şudur ki, Aklın tedbirinin ulaşamadığı şeylere, Akl'ın yaratıcısının tedbiri ulaşır. Çünkü nesnelere hiçbirisi asla O'nun tedbirinin dışında kalmaz. Zira O, iyiliğini nesnelere tamamlamak ister.²⁸¹ (22. Bâb)

Farabi, her ne kadar daha çok Aristocu bir filozof olarak bilinse de, benimsemiş olduğu sudûr teorisi Yeni Platoncu akımdan –bilhassa da Plotinus'tan gelmektedir.²⁸² Eğer *El-İdāh*'in Farabi tarafından bilindiğini ve onu Aristoteles'in olarak kabul ettiğini düşünürsek, filozofumuzun sudûr nazariyesini de aslında Aristoteles'in felsefesine dayandırdığını söyleyebiliriz. Aristoteles'in diğer kitaplarında sudûrdan bahsetmemiş olması, Farabi'ye çok da kafa karıştırıcı gelmemiş olsa gerektir. Ne de olsa sudûrcu sistem Farabi'nin de her eserinde yer almaz. Hatta bu durum filozofumuzun erken dönem yorumcuları arasında tartışmaya bile yol açmıştır. Ancak Farabi kitaplarında ne *El-İdāh*'in ismini zikretmiş, ne de

dâhilindedir. Böylece Tanrı'nın mutlak birliği fikrine zeval gelmeksizin, çok olan eşyanın nasıl yaratıldığı bir cevap bulmuş olur.

²⁸⁰ Aydınli, “El-İzâh ve Tesiri”, s.193-199.

²⁸¹ Bu tercüme, Yaşar Aydınli'nin “El-İzâh Fi'l-Hayr el-Mahz (Liber de Causis)’ ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risâle” adlı makalesinden alınmıştır.

غير أنه ، وإن كان العقل يدبّر الأشياء التي تحته، فإن الله تبارك وتعالى يتقدّم العقل بالتدبير ويدبّر الأشياء تدبيراً أرفع وأعلى وتبته “ من تدبير العقل لأنه هو الذي أعطى العقل التدبير والدليل على ذلك أن الأشياء التي لا ينالها تدبير العقل ، فقد ينالها تدبير مبدع العقل. وذلك أنه لا يفوت تدبيره شيء من الأشياء البتة ، لأنه يريد أن ينيل خيرها جميع الأشياء

Verumtamen, quamvis intelligentia regat res quae sunt sub ea, tamen Deus, benedictus et sublimis, praecedit intelligentiam per regimen et regit res regimine sublimioris et altioris ordinis quam sit regimen intelligentiae, quoniam est illud quod dat intelligentiae regimen. Et significatio illius est quod res, quae recipiunt regimen intelligentiae, recipiunt regimen creatoris intelligentiae, quod est quia non refugit regimen eius aliqua ex rebus omnino, quoniam vult ut faciat recipere bonitatem suam (simul) omnes res.”

²⁸² Arslan, “Çevirenin Takdimi”, s. 13.

Aristoteles'in fikirlerini tartışırken bu konuyla ilgili bir ipucu bırakmıştır. Dolayısıyla bu konuda kesin bir yargıya varmamız mümkün değildir.

2.1.1.2. Farabi'de Faal Akıl

Faal Akıl, öz (zat) bakımından tektir; fakat derecesi, düşünen canlının kurtulduğu ve böylece mutluluğa erdiği derecededir. Faal Akıl'a, er-Ruhu'l-Emin (Güvenilir Ruh), Ruhu'l-Kuds (Kutlu Ruh) ya da bunlara benzer adlar verilmektedir. Onun derecesine de Melekût ya da benzeri adlar verilir.²⁸³

Ayaltı dünyayı yönlendiren On Birinci Akıl, Faal Akıldır; mekânı Ay'dır. Daha önce de bahsettiğimiz üzere, Farabi'de Ayüstü âlemin akıllarının her biri üstünlük sırasına göre birbiri ardına gelen ve kendinden bir sonraki aklın ondan sudûr ettiği bir düzen içindedirler. Hepsinin bir bedeni, ruhu ve aklı mevcuttur. Mekânları ise gök cisimleridir. Şimdi Dünya'ya en yakın gök cismi, uydumuz olan Ay'dır. Bu yüzden Farabi tarafından Faal Aklın mekânı olarak orası uygun görülmüştür. Nitekim Ayaltı ve Ayüstü şeklindeki isimlendirme de bundan ileri gelmektedir. Farabi'ye göre Ay (ve dolayısıyla bir yerde Faal Akıl), diğer gök cisimlerinin de vasıtasıyla dünyamızdaki eşyanın oluşmasına sebep olur.²⁸⁴

Faal Akıldan, dört unsurun özü olan ilk madde (hyle)²⁸⁵ ve sûretler sudûr eder. Madde ve sûretler ise çeşitli şekillerde birleşerek yeryüzündeki (insan dâhil) varlıkları oluştururlar. Filozofumuzun felsefesinin oluşmasına büyük etki eden Kadim Yunanda göklerde olan her şey safken, yerkürede (yani maddi âlemde) var olanlar saf değildir. Öyleyse bu saf varlıkların evrenine, maddi varlığımızla ulaşmamız da mümkün değildir. Farabi'nin Faal Akılı bu maddi ve manevi âlemi bağlayan bir nevi köprüdür. İnsanlar (daha doğrusu insanların ruhları) Faal Akıl vasıtasıyla manevi âlemle bağ kurabilir, onun bir parçası olabilirler.²⁸⁶

Faal Akıl'ın gördüğü iş, düşünen canlı'yı görüp gözetmek ve insan için erişilmesi gereken olgunluk mertebelerinin en yükseğine yani Yüce Mutluluk'a (es-Sa'adetü'l-Kusvâ) ulaştırmaktır. Böylece, insan, Faal Akıl düzeyine çıkar. Bu da, ancak, varlığında kendinden aşağıda bulunan cisim, madde ve araz gibi başka hiçbir şeye muhtaç olmaksızın, cisimlerden bağımsız olarak gerçekleşmek ve bu olgunluk üzere sürekli kalmakla olur.²⁸⁷

²⁸³ El-Farabi, **es-Siyâse**, s. 36-37.

والعقل الفعال ذاته واحدة أيضًا ، ولكن رتبته تحوز أيضًا ما تخلص من الحيوان الناطق وفاز بالسعادة. والعقل الفعال هو الذي ينبغي
”أن يقال إنه الروح الأمين وروح القدس ، ويسمى بأشباه هذين من الأسماء ، ورتبته تسمى الملكوت وأشباه ذلك من الأسماء.

²⁸⁴ Aydınlı, **Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, s. 63-68.

²⁸⁵ هيولى

²⁸⁶ Şerif, **İslam Düşüncesi Tarihi**, s. 581-582.

²⁸⁷ El-Farabi, **es-Siyâse**, s. 36.

İnsanın asli görevi, dünyevi aldatici heveslerinden kurtulup gerçek mutluluğa ulaşmaktır. Bunu da ancak aklını Faal Akıl mertebesine ulaştırdığında başarır.²⁸⁸ Faal Aklın asli görevi ise bilkuvve ma'kûlleri düşünüp, onları bilfiil ma'kûller haline getirmemiş gibi görünüyor. Kendisi ise maddeden ayırıcıdır ve cevheri bilfiil akıldır. Faal Aklın gayri-maddi âlemden, maddi âleme müdahalesi güneşin göze münasebetine benzetilir. Bu nokta önemli bir noktadır. Çünkü maddi (الهيولاني) aklın, yani insanın, Faal Akla olan ihtiyacının derecesini en güzel belirten örnektir. Farabi der ki, güneş ışıkları insan gözünün çevresindeki nesnelere görmesini sağlar. Göz, güneş (ya da lamba benzeri bir ışık kaynağı) olmadan **görme eylemini** gerçekleştiremez, ancak bu eylem göz organında kuvvet olarak mevcuttur.²⁸⁹ Şöyle söyleyelim; aynı güneş diğer organlara, farz-ı misal buruna da ışık verir ancak bu organların diğer nesnelere görmesini sağlayamaz. Çünkü bu organlarda görmek için herhangi bir potansiyel yoktur. İşte insanda bulunan bilkuvve ma'kûl de, bilfiil ma'kûl olmak için Faal Akla böyle bir ihtiyaç duyar. Faal Aklın görevi zaten mevcut bulunan potansiyeli ortaya çıkarmaktır.

Prof. Dr. Mehmet Aydın, **Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar** adlı makalesinde bu konuyla ilgili olarak, O'Leary, Hammond, hatta Walzer gibi Batılı tarihçilerin, filozofun ruhun ferdî bekası üzerine görüşlerine karşı çıkarken bu örneği kullanır.²⁹⁰ Farabi'nin bizzat verdiği bu Güneş-göz örneğinin Faal Aklın ruhtaki akılı bilfiil vermediğinin, sadece onu aydınlattığının bir kanıtı olarak sunar. Der ki; “Faal Akıl, onu, insanın yegâne ölümsüz kısmı olarak, bizzat vermiş olsaydı, insanın, ölümsüzlüğü kazanmak için bir dış varlığın yardımına

والعقل الفعال فعله العناية بالحيوان الناطق والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يبلغه وهو السعادة القصوى، وذلك أن يصير الإنسان في مرتبة العقل الفعال. وإنما يكون ذلك بأن يحصل مفارقاً للأجسام، غير محتاج في قوامه إلى شيء آخر مما هو “دونه من جسم أو مادة أو عرض، وأن يبقى على ذلك الكمال دائماً”

²⁸⁸ Aydın, **Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, s. 81, 102-108.

²⁸⁹ El-Farabi, **Āra'**, s. 85-86.

²⁹⁰ O'Leary ve Walzer gibi tarihçiler insandaki bilkuvve ma'kûlün (Faal Akıl sayesinde bilfiil ma'kûle dönüşünce), ölüm sonrası Faal Akılla bir bütün olacağını savunurlar. Bunu savunmalarının sebebi, Farabi'nin Faal Aklın etkisi olmaksızın ruhun bedenden kurtuluşunun imkânsız olması yönündeki görüşüdür. Dolayısıyla ancak Faal Akıl ile irtibata geçen ruh, bedenden ve ruhun daha aşağı kısımlarından kurtularak üst âleme geçer. Bu bilgidен hareketle Faal Akıl ruha ölümsüz olan kısmını veren varlık olarak tanımlarlar. Bu yüzden de ruhun ölümsüzlüğü kazanan bu kısmı Faal Akıldan geldiği için, ölüm sonrası da onunla bir olur ve ahiret hayatında varlığını sürdürse de bu varlığını tek başına sürdüremez, Faal Akıl ve onunla birleşmiş diğer tüm ruhlarla bir bütün olarak yaşar, sonucuna ulaşırlar.

ihtiyacı olmazdı.” Bu konuyu ileride ruhun akıbeti hususuna geldiğimizde daha ayrıntılı olarak ele alacağız.²⁹¹

Faal Akıl maddeye etki eder, ancak hiçbir şekilde maddede bulunmaz. Ancak içinde bulunduğumuz Ayaltı âlemdeki maddenin bilgisi onda mevcuttur. Maddelerin sûretleri onda soyut olarak vardır. Buradaki soyutluk, Faal Akılın maddeyle bir ilişkisinin olmamasından ileri gelir. Nitekim Faal Akıl sûretleri soyutlaştırmış değildir. Tam tersi bu sûretlerin olasılık halleri onda hep mevcut idi, ancak sûretlerin ortaya çıkması için madde gerekmektedir. Faal Akıl maddeye etki ederek sûretleri meydana getirir, sonrasında bu sûretler diğer akılların aydınlanmasında bir rol oynarlar. Bu böyle olmak zorundadır, çünkü insan akılı, Faal Akıldan farklı işler. Faal Akıl düşünmeye en mükemmel olandan başlar ve en son en eksik olanı düşünür. Bu insan için söz konusu olamaz. Biz önce eksik olan varlıkları düşünmeye başlar ve yavaş yavaş daha mükemmel olanları düşünürüz. Faal Akıl bir insanın ulaşabileceği en yüksek derecedir. Ona eriştiği zaman, mutluluğu da elde etmiş olacaktır.²⁹²

Faal Akılın etkisi sürekli değildir, etki ettiği şeye göre değişiklik gösterir. Hatta kendi içinde de bir değişime girer. Çünkü her zaman en mükemmel halinde olması gereken Faal Akıl, bir münasebette bilfiil iken, diğerinde bilkuvve halde görünebilir. Burada sıkıntı aslında Faal Akılın kendisinde değil, etki etmeye çalıştığı şeylerdedir. Yani problem dışarıdan kaynaklanmaktadır ve Faal Akıl bu engelin ortadan kalkmasına muhtaçtır. Bu konuda Gök Cisimleri kendisine yardımcı olurlar. İşte bu yüzden bütün varlıkların ilk ilkesi Faal Akıl olamaz. Çünkü cevheri o tarz bir mükemmellikten noksandır.²⁹³

Maddeden arı olan Faal Akılın, böylece yine maddeden arı bir cevher olan ruhla iletişime geçebileceğini anlıyoruz. Ne var ki, insan ruhu her ne kadar gayri-maddi olsa da, maddi olan bedene bağlıdır. Burada konumuz ruhun beden ile olan münasebetinin derecesine gelmektedir ki şimdi o konuya değinmek niyetindeyiz.

2.2. Ruh-Beden Münasebeti

İnsan, Ayaltı âlemdeki diğer her şey gibi, madde ve sûretten oluşur. Kişinin maddesi beden, sûreti ise gayri-maddi bir cevher olan ruhudur. Bu ikisi birleşmeden bir **insan** varlığından söz edemeyiz. İnsanın bedeni maddesi, ruhu ise o maddenin

²⁹¹ (Bkz.: Aydın, “Farabi’nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü.”)

²⁹² El-Farabi, “Me’ani’l-‘Akl”, s. 135.

²⁹³ A.e., s. 135-136.

sûretidir. Bu ikisi bir arada olmak zorundadır, zira ruh maddeden ayrı yaşamaya ilk başta muktedir değildir. Onun içinde ölümsüzlüğe dair potansiyel bir güç olsa da, bu sadece bilkuvve haldedir.²⁹⁴ Daha önce madde ve sûret meselesine değinmiştik. Şimdi bedenın madde, ruhun da sûret olması hasebiyle konuya bir kez daha eğilelim.

Sûret ile madde, bu ilkeler arasında varlık yönünden en eksik olanlardır. Bu ikisinden her biri, varlığında ve sürekliliğinde ötekine muhtaçtır. Buna göre, sûretin varlığı ancak maddede mümkün olur. Madde ise, cevheri (tözü) ve tabiatı gereği yalnızca sûret için vardır. Maddenin varoluş nedeni (inniyet) sûreti kabul etmesidir. Sûret var olmayınca, madde de var olmaz. (...) Sûret, madde kendisiyle birlikte bulunduğu için var değildir. O, madde için yaratılmış da değildir. Tam tersine, madde sûret içindir, yani, sûret maddeden üstündür.²⁹⁵

Öyleyse ruh beden için değil, beden ruh içindir. Bedenin ruha tek üstünlüğü varlık için bir konuya muhtaç olmaması olabilir. Nitekim ruhun (ya da bu durumda sûretin diyelim) varlık için bir konuya (yani bedene) ihtiyacı olmuştur. Farabi sûretin maddeyle birleşme sebebinı şöyle açıklar: “Sûretin varlığı ise maddeyi varlığa getirmek için değildir. Tersine cisimleşecek cevherin (al-cavhar al-mutacassim) bilfiil cevher olması içindir.”²⁹⁶ Böylece ruhlar bedenlere onları canlandırmak ve bilfiil hale getirmek için yerleşirler. Bu bakımdan baktığımızda ilk başta ruhun, diğer sûretlerden bir farkı yok gibi görünmektedir. Ne var ki, ruh (daha doğrusu ruhun akıl kuvveti) olgunlaşıp bilfiil hale gelince artık diğer maddeden arı semavi akıllar gibi, bedenden ayrı yaşayabilecek yetkinliğe kavuşur. İşte ancak o zaman ruh, maddeden tamamen bağımsız olma gücünü kazanmış ve varlığı kendisine mahsus olmuştur ki bu durumda bir konuya muhtaç değildir ve her anlamda bedenden üstündür.²⁹⁷

Burada beden ve ruhtan müteşekkil olan insanın ruh bedenden ayrılınca eksik olup olmayacağı sorusu doğabilir. Şöyle ki, Farabi’de ruhun maddeden ayrılmaya gücü yeten tek kısmı onun nâlık kısmıdır ve o esasında insanı diğer varlıklardan ayıran ve hakiki özünü oluşturan şeydir. Bu kısım kendini maddeden soyutlanınca insanın beden olmadığı için eksik kalacağını söylemek, filozofumuzun felsefesine göre yanlış olur. O, benlik olarak zaten ruhudur. Bedene ise sadece muhtaçtır. Varlığı

²⁹⁴ Aydınlı, **Farabi’de Tanrı-İnsan İlişkisi**, s. 79-84.

²⁹⁵ El-Farabi, **es-Siyāse**, s. 43.

والصورة والمادة الأولى هما أنقص هذه المبادئ وجوداً، وذلك أن كل واحد منهما مقتدر في وجوده وقوامه إلى الآخر. فإن الصورة لا يمكن أن يكون لها قوام إلا في المادة، والمادة فهي بجوهرها وطبيعتها موجودة لأجل الصورة، وأنيبتها هي أن تحمل الصورة. فمتى لم تكن الصورة موجودة لم تكن المادة موجودة، (...) والصورة توجد لا لأن توجد بها المادة، ولا لأنها فطرت لأجل المادة. والمادة موجودة لأجل الصورة، أعني ليكون قوام الصورة بها. فبهذا تفضل الصورة المادة.

²⁹⁶ El-Farabi, **Āraʾ**, s. 54.

”والصورة وجودها لا لتوجد بها المادة بل ليحصل الجوهر المتجسم جوهرًا بالفعل“

²⁹⁷ El-Farabi, **es-Siyāse**, s. 46-47.

bedene ihtiyaç duymayınca o da gayri-maddi bir şekilde üst âlemde varlığını sürdürebilecektir.

Ruh, bedene girdiği zaman ona can verir. Bu minvalde ruh aldığımız nefestir, yaşadığımız hayattır, kısaca **can**dır. Ancak ruh yaşamımızı devam ettirmemizi sağlayan kuvvet olmanın ötesindedir. O, bizim düşünmemizi, hissetmemizi, arzulamamızı da sağlar. Bu yüzden bedenin bütününde kontrol sahibidir.²⁹⁸ Daha önce ruhun beş kuvvetinden bahsetmiştik. İşte bu kuvvetler bizim bedenimizi yönlendirir ve yaşamsal işlevleri gerçekleştirmemizi sağlar. Vücudun en önemli organı kalptir. Bu sebeple ruhun amir kuvvelerinin de mekânıdır. İkinci sırada beyin gelir. Kalp tüm vücudun hizmet ettiği organdır. Kalbin görevi kendisinde var olan sıcaklığı atardamarlar yoluyla tüm organlara göndermektir. Bu yaşamın devam etmesini sağlayan şeydir. Nitekim ölünce, beden tüm sıcaklığını kaybeder, soğur ve kaskatı kesilir. Vücudun ikinci amir organı olan beyin birincil vazifesi ise, kalbin yolladığı bu sıcaklığı organlara göre düzenlemesidir.²⁹⁹

Vücuttaki tüm organlar ruhun kuvvetleri vasıtasıyla çalışır. Onlar ya bu ana kuvvelerden birinin ya da onların hizmetkâr kuvvetlerinin mekânıdırlar. Aralarında daimi bir hizmet etme-hizmet alma devinimi vardır. Vücutta iki çeşit sinir vardır. Bunlardan biri arzu kuvvetine diğeri de duyu kuvvetine mahsus işleri yerine getirmede yardımcı olurlar.³⁰⁰ Böylece anlıyoruz ki beden ve organlarının nizamı da, filozofumuzun felsefesindeki diğeri her şey gibi bir hiyerarşik düzene tâbidir. Bu düzenin en başında kalp gelmektedir. Görevi hayatı oluşturan sıcaklığı diğeri tüm organlara yaymaktadır. İkinci sırada beyin gelir, onun en önemli işi ise kalbin sıcaklığını organlara tahsis etmesidir ki bunu varlığının soğuk ve nemli olmasıyla başarır. Önem sırasında daha sonra karaciğer, dalak ve üreme organları gelir. Bu organlar da ruhun çeşitli kuvvetleri sayesinde işler halledirler.³⁰¹ Farabi'nin vücudun farklı organları, onların arasındaki hiyerarşi ve ortaya çıkış sıralamaları³⁰² Aristoteles'ten alınmış görünmektedir.³⁰³

Farabi tenasüh inancını reddeder. Her bir ruhun ikamet ettiği sadece tek bir beden vardır ve ruhlar dünya hayatı boyunca sadece orada var olurlar. Ölüm vaki

²⁹⁸ El-Farabi, "Me'ani'l-Akl", s. 129.

²⁹⁹ El-Farabi, **Âra'**, s. 77.

³⁰⁰ **A.e.**, s. 78.

³⁰¹ **A.e.**, s. 79-80.

³⁰² Bu sıralamaya göre insanda ilk varlığa gelen organ kalptir. Daha sonra beyin gelir, bu sıralama bu şekilde en önemliden en önemsiz doğru gidiyor görünmektedir.

³⁰³ Walzer, "Açıklama ve Yorumlar", s. 196-197.

olduğunda ise ya üst âleme devam ederler yahut da bedenle birlikte yok olurlar. Ruhun bedene nispeti, şoförün arabaya olan nispeti gibidir. Ruhlarımız bedenlerimizin sürücüsüdürler. Onu yönlendirirler, onun organlarını ve hayatını yönetirler. Ancak bir taraftan da bu arabaya bağlıdırlar çünkü onun dışında bir varlıkları söz konusu değildir. Bir ruhun ulaşabileceği en büyük konum o arabanın dışına çıkabilecek ve öylece hayatta kalabilecek yetkinliğe kavuşmaktır.³⁰⁴

Filozofumuza göre ruhun bedene etki eder ve onu yönlendirir. Bunun aksi de mümkündür. Yani beden de ruha etki edebilir. Nasıl ki bedenimiz sağlıklı veya hasta olur, ruhumuz da sağlıklı veya hasta olabilir. Beden sağlığı için zararlı fiiller yaptığında, söz gelimi uzun süre soğuğa mâruz kaldığında, üşütüp hasta olabilir. Ruh da aynı şekilde ruh sağlığına aykırı fiillerin sonucu hastalanabilmektedir. İnsan erdemli işler yaptığında ruhu bundan memnuniyet duyacak ve sıhhat kazanacaktır. Tam aksi bir durum söz konusuysa, yani kişi ruha çirkin gelen erdemsiz işleri yapıyorsa, ruhu da bundan rahatsızlık duyacak ve hasta olacaktır.³⁰⁵ Farabi'ye göre kişi bu kötü, erdemsiz eylemleri yapmaya devam edip, alışkanlık haline getirirse ruhun hastalığı artar ve kişi yapmakta olduğu eylemlerin ruhunda meydana getirdiği rahatsızlığı fark edemez. Hatta bu eylemlerden zevk almaya başlar.³⁰⁶ Böylece anlıyoruz ki bedenin eylemleri ruha pekâlâ etki etmektedir. Ne var ki bedenin eylemlerini yönlendiren de yine ruhtur.

Anlıyoruz ki ruh ve beden birbiriyle sıkı bir ilişki içindedir ve biri olmadan diğeri varlığını sürdüremez. Farabi'nin ruh ve beden arasında kurduğu münasebet, düalist bir münasebettir. Ruh, insanın manevi yanını yansıtır ve onun üst âlemle olan bağıdır. İnsan ruhu sayesinde kendinden sudûr ettiği Faal Akla ulaşma şansına sahiptir. Bu anlamda ruh ve beden arasında bir ikilik görebilmekteyiz. Çünkü beden tamamıyla bu dünyadandır. Ruhlarımızısa gayri-cismani birer özdürler. İçlerinde bilkuvve halde bir ölümsüzlük barındırırlar. Ancak bu yetinin olgunlaşması ruh beden içindeyken mümkündür.

Kısaca özetlemek gerekirse, Farabi'de ruhlar bedenlerle birlikte varlığa gelen gayri-maddi birer özdürler. Bedenleri yönetir, ancak onun fiillerinden de etkilenirler. Varlığa gelmek ve varlıklarını devam ettirmek için bedene muhtaçtırlar. Ruhlar, içinde bulunduğumuz bu oluş ve bozuluş dünyasında tefekkür yoluyla gerçeğin

³⁰⁴ El-Farabi, "Me'ani'l-'Akl", s. 135-136.

³⁰⁵ El-Farabi, "Siyaset Felsefesine Dair Görüşler", s. 47.

³⁰⁶ El-Farabi, **Āra'**, s. 113.

bilgisine erişirse bedenden kopma imkânına sahip olur. Bu durumda hâlihazırda maddeden arı olan ruhlar, bedenlere ihtiyaçları kalmayınca onlardan ayrılabilir ve böylelikle ebediyete kavuşmuş olurlar.

2.3. Ruhun Akıbeti

Farabi’de ruhun akıbeti dünyadaki hali üzerinedir. Kişiler dünyada erdemli işler yaptıkça mutlulukları ve metafizik âleme yakınlıkları artar. Aynı şekilde onların çevresindeki kişiler de erdemli kişilerse ve erdemli eylemlerde bulunurlarsa bu mutluluk katlanır. Bu eylemler sürekli olduğu zaman, insan mükemmellik bakımından maddeden arı olabileceği bir konuma ulaşır.³⁰⁷ Zaten insanın ulaşması gereken nokta da budur. Böylece öldüğünde ruh, içinde adeta bir mahkûm olduğu bedenden kurtulur ve diğer mutlu ruhların yaşamakta olduğu saadet diyarına geç eder. Buradaki ruhlar yeni gelen her ruhla birlikte daha fazla mutlu olurlar. Farabi’nin bu açıklamasından yola çıkan O’Leary, Hammond, Pines ve hatta Walzer gibi düşünürler onun nefsin ferdi ölümsüzlüğüne inanmadığı sonucunu çıkarmışlardır. Bu kuşkusuz İslam düşüncesine aykırı durmaktadır. O’Leary, bu soruna Farabi’nin Aristoteles’e kendisini çok kaptırıp, bu görüşün kendisini nereye götüreceğini kestirememiş olduğu cevabını verir. Prof. Dr. Mehmet Aydın, makalesinde bu görüşe karşı çıkar ve nefislerin bireyselliklerini yitirmediklerini, sadece tek bir ruhun kısımlarıymış gibi olduklarını söyler.³⁰⁸

Farabi ruhları üç kısma ayırır. İlki az önce de bahsettiğimiz mutluluğu elde etmiş olanların ruhlarıdır. Diğer ikisi ise fâsıkların ve cahillerin ruhlarıdır. Mutlu ruhlar Tanrı’yı idrak etme yetkinliğine sahip olmuş, zorunlu bilgiyi haiz ve bu bilgi doğrultusunda amel eden ruhlardır. Böylece ölümsüzlüğü kazanırlar ve dünyada kendileri gibi olanlarla nasıl mutlu idiyeler, ölümden sonraki âlemde de benzer ama daha mükemmel ve kâmil bir mutluluğu yaşayacaklardır. Fâsıkların ruhları da ölümsüzdür. Yani bu kişiler tıpkı ilk gruptakiler gibi doğru bilgiye ulaşmış kimselerdir. Ancak çeşitli sebeplerden ötürü bu bilgileri doğrultusunda amel etmezler. Bu fâsık ruhlar da tıpkı mutlu ruhlar gibi maddi bedenden kopma yetisini kazanmışlardır. Ancak ölümden sonra hep acı çekeceklerdir. Onlar da mutlu ruhların toplandığı gibi bir araya toplanırlar ve her bir yeni fâsık ruhun eklenmesiyle

³⁰⁷ A.e., s. 110.

³⁰⁸ (Bkz.: Aydın, “Farabi’nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü.”)

mutsuzlukları katlanarak artar.³⁰⁹ Burada aklımıza şu soru gelebilir. Madem mutlu ruhlar ahirette, dünyadaki halleri üzerine bulunuyorlar, fâsık ruhlar için niçin aynısı söz konusu değil? Bu sorunun cevabı aslında fâsık ruhların ahiretteki mutsuzlukları ile dünyadaki mutsuzluklarının paralel olduğudur.

Farabi'ye göre; fâsık kimselerin ruhları dünya hayatında yapmakta oldukları erdemsiz eylemlerden dolayı azap içindedir. Ancak tıpkı tat alma duyusu bozulmuş bir kimsenin normalde tadı kötü olan şeylerden zevk alabilmesi gibi, bu fâsık kimseler de yaptıkları eylemlerden dolayı ruhları azap içinde olsa da, hastalıklı bir zevk almaktadırlar. Fakat ruhlarının hissetmekte olduğu bu azabı öldükten sonra fark edeceklerdir.³¹⁰ Son olarak cahil insanların ruhları gelir. Bu insanlar hakikatin bilgisine hiç sahip olamamış kimselerdir. Dolayısıyla ruhları bedenlerini terk edebilecek yetkinliğe hiçbir zaman erişmemiştir. Böylece bedenin ölümüyle hayatları son bulur ve yitip giderler, onlar için ödül de mükâfat da yoktur.³¹¹

2.3.1. Ruhun Akıbeti ile İlgili Sorunlar

2.3.1.1. Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine

Farabi'de ruh bedenden önce yoktur ve varlık için bedene muhtaçtır. Özü itibariyle ölümsüz de değildir. Ancak insanların sahip olduğu ruhlar akli yeterliliklerini geliştirip, hakikate ulaşırlarsa, maddeden ayrılıp, üst âleme geçme ve ölümsüz olma imkânı elde eder.³¹² Farabi için bu bir olgunlaşma halidir. Bu olgunlaşma halini tamamlayamamış insanlar, değersiz yaratıklardır ve gerçekte diğer ruh sahibi gayri-nâtık canlılardan farklı sayılmazlar.

(...) Bu, onun mükemmellik bakımından maddeden müstağni olabileceği bir noktaya, aşamaya varıncaya kadar devam eder. Bu noktada ruh maddeden tamamen bağımsızlaşır ve ne maddenin ortadan kalkması ile ortadan kalkar, ne de varlığını devam ettirmek için artık maddeye ihtiyaç duyar.³¹³

İnsanı oluşturan ruh gayri maddi, beden ise maddidir. Latif bir ruh olan akıl ise hem bilkuvve akıl hem bilkuvve ma'kûldür. Madde olan ya da maddeyle ilintili olan hiçbir şey bilfiil ya da bilkuvve akıl olamaz. O ancak bilkuvve ma'kûldür. Fakat

³⁰⁹ El-Farabi, *Āra'*, s. 115.

³¹⁰ *A.e.*, s. 113.

³¹¹ *A.e.*, s. 115.

³¹² Aydın, *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 83-84.

³¹³ El-Farabi, *Āra'*, s. 110.

“إلى ان تصير من حدّ الكمال إلى أن مستغنى عن المادّة فتحصل متبرئة عنها فلا تتلف بتلف المادّة ولا إذا بقيت احتاجت إلى مادّة”

bilkuvve makullükten, bilfiil ma'küllüğe geçmesi mümkündür. Bundan ötesi cevheri itibariyle mümkün değildir. Bilkuvve ma'kûl, bilfiil ma'küllüğe Faal Aklın, güneş ışıklarının göze nispeti türünden bir yardımla geçer. Eğer geçemezse, bu durumda bu aklın gücü potansiyel olarak kalır ve ölümsüz olamaz. Maddeyle birlikte yok olur. Maddeyle birlikte yok olacak olan ruhlar, cahil insanların ruhlarıdır.³¹⁴ “Bunların nefsleri madde düzeyinde (heyûlânî) kalır, maddeden bağımsız olarak bir yetkinlik kazanamaz, hatta madde yok olunca onlar da yok olur.”³¹⁵

Ölümsüzlüğü kazanacak olan iki türden insan vardır: Bunlardan ilk grup akılları belli bir olgunluğa erişip, erdemli ameller işlemiş olan ruhlardır ki bunlar saadet âleminde sonsuz bir mutluluk içinde olacaklardır. Diğer grup ise akılları bedenden kopacak olgunluğa erişmiş olsa da, amelen kâmil olmayanlardır ki bunlara fâsıklar denir. Bu grup da sonsuz azap içinde olacakları şekavet âlemine gideceklerdir.³¹⁶

Farabi'nin Cennet-Cehennem tasviri bu saadet ve şekavet âlemleridir ve ruhların duydukları ıstırap (ya da saadet) kendi amellerinden ve onlar gibi olan ruhların amellerinden kaynaklanmaktadır.³¹⁷ Hakikate ulaştığı halde, bu doğrultuda amel etmeyen **fâsık** kimseler aslında dünya hayatında da ruhen azap içindedirler, ne ki ruh çektiği bu çileyi maddeden kopuncaya kadar fark etmez. Yani beden bir nevi aldatıcı bir perdedir, ruhun ıstırabını perdeler ve kişiyi amelleri konusunda yanılgıya sokar. Hem fâsık hem de mümin kullar üst âlemde kendi eylemlerinin sonucu bir mutluluk ya da azap içinde olurlar. Bu durum, belki de Farabi'nin “Şüphesiz ki Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez, fakat insanlar kendilerine zulmederler”³¹⁸ âyetine bir yorumudur. Cahillerin metafizik âleme ulaşamamasının bir sebebi de budur. Nitekim onlar yaptıkları kötü amellerin farkında olmadıkları için, sorumlu da tutulamazlar. Aksi adaletsiz bir durum olur. Farabi, Yunan öncülleri gibi bilgiyi her şeyin üstüne koymuştur. O ulaşılması gereken yegâne şey, gerçek mutluluğun kaynağıdır. İnsanların gerçek bilgi sandığı onları delalete düşüren birçok başka şey de mevcuttur. Cahiller, dünya hayatında her ne kadar mutlu olduklarını iddia etseler, gerçek bilgiye ulaştıklarını söyleseler de bu doğru değildir. Onlar ne tam bir mutluluk yaşamışlardır ne de gerçekten haberleri vardır. Bu yüzden akılları da kâmil değildir ve ölümsüz değildirler. Ölümsüz olanlar sadece gerçeğin bilgisine ulaşanlardır. Bu bilgiye sahip

³¹⁴ Vecihi Sönmez, “İslam Düşüncesinde Ruhun Ölümsüzlüğü”, s. 213-214.

³¹⁵ El-Farabi, **es-Siyāse**, s. 89.

“فهؤلاء تبقى أنفسهم هيولانية غير مستكملة استكمالاً تفارق به المادة حتى إذا بطلت المادة بطلت هي أيضاً”

³¹⁶ Sönmez, **a.g.e.**, s. 214. El-Farabi, **Āra'**, s. 113.

³¹⁷ Ülken, Burslan, **Farabi**, s. 32.

³¹⁸ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ (Yunus 10/44.)

olanlardan da yalnızca o bilgi doğrultusunda eylemlerde bulunanlar **es-Sa'âdetu'l-Kuşvâ**'ya varacaklardır. Diğerleri ruhani bir cehennemde sonsuz bir ıstırapla var olmaya mahkûmdurlar.³¹⁹

Şimdi ruhların ölümsüz olması için sahip olmaları gereken bilginin mahiyetine gelelim. Bunlar ideal devlette tüm yurttaşların bilmesi elzem olan şeylerdir. Bu yurttaşların her ne kadar her birinin ayrı zanaatları, yetenekleri mevcutsa ve farklı farklı zümrelere ait olsalar da ruhlarının kurtuluşu için bilmeleri gereken minimum bilgi tüm yurttaşlarda ortaktır. İlkin, İlk Sebep'i ve onun sıfatlarını bilmek gerekir. Sonrasında Faal Akla kadar olan gayri-maddi şeyler, onların sıfat, derece ve kendilerine özgü fiilleri, semavi cevherler ve özellikleri, bu cevherlerin altında yer alan tabii varlıklar ve varlığa gelişlerinin nasıl olduğu, aynı şekilde insanın varlığa gelişi ve ruhunun bilgisi, Faal Aklın bu ruhlara nispeti, olması gereken ideal siyasi toplum düzeninin, ölümden sonra ruhların uğrayacağı akıbetin bilgisi bilinmelidir.³²⁰ Kısacası Farabi'de siyasi düzen kadar metafizik düzen de teoriktir. Zira filozofumuz her iki düzeni de mutlak ve mükemmel bilgiye dayalı olarak inşa etmiştir ve bu düzendeki tüm parçalar (yani insanlar) harika bir uyum içindedir. Hepsi hem sorunsuz bir şekilde filozof-yöneticiye itaat ederler, hem de akli seviye olarak bu filozofların altında olsalar da, ruhlarının kurtuluşu için gerekli felsefi bilgiyi haizdirler.³²¹

Bedenler gibi ruhlar da birbirlerinden farklıdırlar. Bu farklılık Farabi tarafından sonsuz sayıda (غير نهائية محدورة) olarak nitelendirilmiştir.³²² Burada kastedilen artık ölmüş ve dünya hayatındayken yetkinliğini tamamladığı için metafizik âleme geçebilmiş ruhlardır. Zira Farabi artık onlardan bedenden ayrı olarak söz etmektedir. Yani Ruhlar Âleminde birbirlerinden farklı sonsuz sayıda ruh olacaktır.

Bir grup insan göçünce, onların bedenleri ortadan kalkar, ruhları serbest kalır, mutlu olur. (...) Onlar cisim olmadıklarından hangi sayıda olurlarsa olsunlar, bir araya geldiklerinde yer bakımından herhangi bir sıkıntı çekmezler. Çünkü onlar bir yerde, bir mekânda değildirler ve birbirleriyle buluşmaları ve kavuşmaları, cisimlerinki gibi değildir.³²³

³¹⁹ El-Farabi, **Âra'**, s. 113-116.

³²⁰ **A.e.**, s. 116-117.

³²¹ Walzer, "Açıklama ve Yorumlar", s. 292-293.

³²² El-Farabi, **Âra'**, s. 111.

³²³ **A.e.**, s. 111.

“فإذا مضت طائفة فبطت أبدانها وخلصت أنفسها وسعدت (...) ولأنها كانت ليست بأجسام صار إجتماعها ولو بلغ ما بلغ غير مضيق “بعضها على بعض مكانها إذا كانت ليست في أمكنة أصلا، وتلاقيها وأنصال بعضها ببعض ليس على النحو الذي توجد عليه الأجسام”

Farabi'deki Cennet ve Cehennem algısı kesinlikle maddi değildir. Belli ki filozofumuz her ne kadar bedeni ayıplayan, ondan kurtulmak için ona ait tüm hazları öldürme yoluna giden, bedenden nefret eden bir tutumda olan düşünceleri yanlış bulsa da, maddenin her türlüünü aşağı dereceden görüyor ve üst âlemle hiçbir şekilde bağdaştıramıyordu. Bu yüzden ölümsüzlük kazanan ruhlar zaman ve mekândan münezzeh, tamamen gayri-maddi bir âleme göçerler. Oradaki mutlulukları ise sayıları arttıkça artar. Nitekim mutluluk, tıpkı **On Aşkın Akılda** olduğu gibi varlığın kendi özünü ve kendi gibi olanların özünü düşünmesiyle olur. Dolayısıyla ruhların kendileri gibi olan diğer ruhlarla (النفوس متشابهة) karşılaşması onların mutluluklarını artıracaktır. Farabi, bu birbirlerine benzer diye tanımladığı ruhlarla, dünya hayatındayken aynı sınıfa ait olan ruhları kastetmektedir (أهل الطائفة الواحدة). Onlar üst âlemde de birbirleriyle bir topluluk olurlar. Nitekim onların cevherleri birbirine benzerdir, bu yüzden birbirlerinin saadetlerini paylaşabilirler.³²⁴

Bazı Batılı düşünürler³²⁵ Farabi'de ruhların ölümden sonra bireyselliklerini yitirdiğini düşünürler. Buna sebep olarak da, ruhtaki ölümsüz kısmın Faal Akıl tarafından bizzat verildiği, dolayısıyla ölümden sonra ruhun Faal Akla ulaşip onunla hemhal olması gerekliliğini söylerler.³²⁶ Hâlbuki daha önce de belirttiğimiz üzere Faal Akıl, insan aklındaki potansiyelin (kuvve) yetkinliğe ulaşmasını bizzat sağlamaz, sadece onu aydınlatıp, yolunu bulmasına yardımcı olur.³²⁷ Dahası Farabi sık sık ölüm sonrası buluşan ruhların birbirlerini düşünerek mutluluklarının arttığından bahsetmektedir.³²⁸ Bu da ruhların kendi özlerinin pekâlâ farkında oldukları sonucunu doğurur. Eğer ruhlar benliklerini kaybetmiş olsalardı, mutlulukları bahsedilen şekilde artmazdı. Esasında erdemli ruhların üst âlemde sürecekleri hayat, dünyada yaşadıkları ideal devletin ruhani, daha tam ve mükemmel hali gibi gözükmektedir.

Böylece filozofumuz Ebu Nasr Muhammed el-Farabi'nin Ayaltı ve Ayüstü olarak ikiye ayırdığı yaratılış düzeninde insan ruhunun bu iki âlem arasında, üst âleme ulaşmaya çalışan lakin bedene bağlı olduğu için bu arzusunda çabalaması gereken, madde olmayan ama maddeye bağlı bulunan bir öz olduğunu görmekteyiz. Şimdi ise filozofumuzun uyarladığı ruh düşüncesi ile Ortaçağ Batı Felsefesi

³²⁴ A.e., s. 111.

³²⁵ Bu düşünürlerin içinde Farabi'nin **Āra**'sının çeviri ve şerhini yapmış Richard Walzer da bulunmaktadır.

³²⁶ M. Aydın, "Farabi'de Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair", s. 121-122.

³²⁷ A.e., s. 122.

³²⁸ El-Farabi, **Āra**, s. 111-112.

arasındaki ruh düşüncesinin kısa bir analizini yapacağız. Nitekim Farabi, kendinden sonraki İslam filozoflarını etkilediği kadar, Hristiyan Batı filozoflarını da etkilemiştir. Zira onlar felsefelerini oluştururken sadece Kadim Yunanı dikkate almamışlar, İslam filozoflarından, bilhassa İbn Sina ve İbn Rüşd'den, çokça faydalanmışlardır.



3. BÖLÜM: FARABİ’NİN TEORİSİNİN ORTAÇAĞ BATI FELSEFESİ ÜZERİNDE ETKİSİ

Farabi, selefi olduğu Kadim Yunan felsefi geleneğini sistemleştirmiş, içinde yetiştiği İslam kültürü ile harmanlamıştır. Felsefesi Ortaçağ Batı felsefesinin şekillenmesinde de etkili olmuştur. Farabi’den önce dini felsefi bir sisteme oturtmaya çalışan Philo gibi dindar başka filozoflar da olmuştur. Ancak, bilhassa Arapça felsefe eserlerinin Latinceye tercümesiyle, hızla yayılan ve Hristiyan Batı’nın felsefi sistemine etki eden Farabi’nin öncülük ettiği İslam Felsefesidir.³²⁹

İslam Felsefesinden kasıt İslam dünyasında filizlenmiş ve yetişmiş olan felsefedir. Bazıları bu felsefeyi **Arap Felsefesi** olarak adlandırırlar. Bu pek doğru bir adlandırma olmaz. Tezimizde konu aldığımız bu felsefenin öncülerinden biri olan Farabi, bir kere Arap değil, Türk’tür. İslam dünyasında yetişmiş, felsefesi de kaçınılmaz olarak yetiştiği kültürden etkilenmiştir. Eserlerini Arapça olarak kaleme almıştır, zira devrin ilim dili Arapçadır. Lakin tüm bir felsefi sistemi Arap olarak adlandıırırsak, bu felsefeyi tek bir ırka mal etmiş oluruz ki yanlış olur.³³⁰ **İslam Felsefesi** adı ile ilgili de tartışmalar mevcuttur.³³¹ Nitekim felsefenin içine dini

³²⁹ Olguner, **Farabi**, s. 162-164.

³³⁰ Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi**, s. 11.

³³¹ **Arap Felsefesi** yerine **İslam Felsefesi** demenin daha uygun düştüğünü söyleyen Henry Corbin’in bu görüşüne katılmayanlar da vardır. En büyük tepkilerden biri Dimitri Gutas’tan gelmiştir. Gutas’a göre, **İslam Felsefesi** demek, üretilen felsefeyi dini bir boyuta çekmek olacaktır. **İslam Felsefesi** ve **Kelam**, bazı ortak konulara sahip olsalar da, Felsefeyi dini bir çerçeveye hapsedemeyiz, der Gutas. Üstelik **İslam** lafzı sadece Müslümanları kapsamaktadır. Oysaki mevzubahis felsefe akımına katkıda bulunanlar sadece Müslüman filozoflar değildi. İbn Meymun Yahudi, Ebu Bişr Matta Hristiyan, Razi ateist, Sabit ibn Kurra pagandı. Biz bu felsefeyi **İslam Felsefesi** olarak adlandırdığımız vakit, bu filozofların katkısını hiçe saymış oluruz. Hâlbuki **Arap Felsefesi** dediğimizde, daha kapsayıcı ve anlamlı bir isimlendirme yapmış oluruz. Çünkü bahsedilen tüm filozoflar eserlerini, ırklarından bağımsız olarak, Arapça dilinde kaleme almışlardır. Bu felsefenin dili Arapçadır. Üstelik Arapça sadece eserlerin yazılmasını sağlayan bir araç olmanın ötesine geçmiş, kendi terminolojisini de oluşturmuştur. Biraz daha ileriki zamanlarda Farsça yazılmış felsefe eserlerine denk gelsek de, kullanılan terimler artık sisteme yerleşmiş olan Arapça kökenli terimlerdir. Dimitri Gutas işaret ettiği noktalarda haklı görünmektedir. Ancak kendisi her ne kadar **Arap Felsefesi** adlandırması bir ırka işaret etmemektedir dese de, kesinlikle böyle bir algı oluşmasını sağlamaktadır. Dahası ‘**Arap Felsefesi** denince diğer ırklara mensup olup, bu felsefeye katkı yapanlar dışlanmış olmaktadır’ argümanına verdiği ‘Bu eserlerin Arapça yazılmış olmasından kaynaklı bir isimlendirmedir. Fakat **İslam Felsefesi** başlığı, diğer dinlere mensup filozofları dışlamaktadır’ şeklinde özetleyebileceğimiz cevabına şu şekilde bir karşı savunma yapıyoruz: **İslam Felsefesi** başlığı, felsefe üreten düşünürlerin dini kimliğini değil, içinde yetiştikleri kültürü kastetmektedir. Nitekim hangi dine mensup olunursa olunsun, kişi eserlerinde belli bir bilimsel metodu yansıtır. Dönemin kültürel ve bilimsel geleneği İslam Medeniyeti idi. Bu yüzden İbn Meymun’un Yahudi olması, İslam filozofu sayılmasında sıkıntı yaratmamaktadır. Nasıl ki bugün, bilim geleneğimiz, dini ve etnik kimliğimizden ayrı olarak Batı Medeniyetinin etkisi altındaysa, aynıysa geçmiş dönemde İslam Medeniyeti için geçerliydi. Yani Dimitri Gutas’ın belirttiği problem **İslam Felsefesi** başlığında bizce yoktur. Kendisinin uygun

düşüncenin sokulmasını, bilhassa günümüzde, özellikle de Batı dünyasında, sınırlandırıcı ve dogmatik bulanlar olabilir. Ancak baktığımızda Platon'un eserlerinde de dini yapıya rastlamak mümkündür. Hiçbir düşünce sistemini, içinde yetiştiği kültürden arı düşünemeyiz. Düşüncelere lezzet veren, onları besleyen, toplum, dönemin ilmi düşünce yapısı ve değerleridir. On ikinci yüzyıla beraber şahlanmış olan Ortaçağ felsefesinde de dönemin önemli filozofları, filozof oldukları kadar teologdular da.³³² İşin aslı Albertus Magnus gibi, onun öğrencisi Thomas Aquinas gibi dönemlerinin yol göstericisi olmuş filozoflar, Farabi'den çok daha dini çerçeveli bir felsefe anlayışı sergilemişlerdir.

Din olgusu, hem Farabi için, hem de Ortaçağ düşünürleri için mühim bir ortak noktadır. Farabi, pagan Yunanın içinden çıkmış felsefi öğretilerle, monoteist Hristiyan değerlerinin arasında bir köprü görevi görmüştür. O, felsefesinde öncüllerinin öğretilerini yumuşatmış, harmanlamış ve dine çok daha uygun hale sokmuştur. Zira filozofumuz incelediği düşüncelerin gerçeğe giden yol olduğunu düşünüyor, İslam'a aykırı bulmuyordu. Onun yaptığı, Yunan filozoflarının düşüncelerini daha anlaşılır hale getirmekten başka bir şey değildi. İslam kültürü içinde olduğundan, bu eserlerdeki terimleri dini olarak yorumlamış, yeniden isimlendirmiş ve dini açıklamalarını yapmıştır. Onun Aristoteles ve Platon gibi düşünürlerin öğretilerini, yine monoteist bir inanış olan İslam'a paralel bir şekilde şerh etmesi, seleflerini de etkilemiş ve Arapçadan Latinceye çevrilen eserlerle birlikte, aynı algı Hristiyan âlemine de sıçramıştır. Bu nokta önemlidir. Ortaçağ düşünürleri Kadim Yunanın öğretilerini ilk önce Yunanca orijinallerinden değil de, Arapça uyarlamalarından edinmişlerdir. İster istemez çeviri ve şerhlerdeki monoteist özyapı, onların kadim öğretileri tekrar yorumlamalarına gerek bırakmamıştır. İslam kültüründe yer edinmiş ahiret algısı, Hristiyanlığa, Kadim Yunandaki yerleşmiş algıdan çok daha uygundur. Üstelik unutmamak gerekir ki, Yunancadan Arapçaya yapılan tercümeleler, Müslümanlar değil, Hristiyan Araplar tarafından yapılmıştır.

bulduğu isimlendirme de yanlış değildir, ancak Türkçede kullanılmasının uygun olmadığını düşünmekteyiz. Çünkü Gutas aslında **Arap Felsefesi** değil, **Arabic Philosophy** der, ki bunun da tam tercümesi aslında **Arapça Felsefe**dir. Yani gerçekten de bir ırka değil, bir dile atıf yapar. Ne var ki **Arapça Felsefe** adlandırması dilimizde oturmamıştır, **Arap Felsefesi** ise kesinlikle etnik bir kimlik taşımaktadır. Yani Gutas'ın yaptığı isimlendirmede bir sıkıntı yokken, Türkçe adlandırma uygun değildir. Bu yüzden ya **İslam Felsefesi** ya da **Arapça Felsefe** denmelidir. **Arap Felsefesi**, bu haliyle kapsayıcı olmaktan çok uzaktır. Dimitri Gutas'ın konuyla ilgili açıklaması için: (Bkz.: Dimitri Gutas, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy", **British Journal of Middle Eastern Studies**, C:XXIX, No:1, 2002, s. 17-18).

³³² Peter Adamson, "The Legacy of Islamic Philosophy", **New Humanist**, 2016. (çevrimiçi) <https://newhumanist.org.uk/articles/5128/the-legacy-of-islamic-philosophy>, 6 Mayıs 2018.

Farabi kendisi de bizzat Hristiyan âlimlerden eğitim görmüştür. Meşhur öğrencisi Yahya ibn Adi de Hristiyan bir din adamıydı. Böylece Ortaçağ filozoflarının ellerindeki metinlerde dini problemler hâlihazırda çözülmüş ve açıklanmış haldeydi. Bu yüzden her ne kadar onların felsefelerinin kökü Kadim Yunana dayansa da, aslında İslam Felsefesinin bir devamıdır. İslam düşünürlerinin Aristoteles gibi filozoflara yaptığı katkıyı hesaba katmadan, Ortaçağ Felsefesini anlatmak yanlış olacaktır. Eğer ki İslam Felsefesi bu iki düşünce arasında köprü olmasaydı, Ortaçağ Batı Felsefesi de bugün anlattığımızdan çok çok daha farklı bir şekilde şekillenecekti.³³³

Yunan Felsefesi ve beraberinde getirdiği felsefi sorular, ne İslam toplumunda ne de İslam öncesi Arap geleneğinde vardı. Karşılaşılan metot da tamamen yeniydi. Bununla birlikte İslam dünyası bu yabancı düşünce sistemini tabiri caizse bağrına basmıştır. Felsefi, edebi ya da sanatsal herhangi bir **dışarıdan içeriye** giren etmenin, kültürel saflığı bozup, yozlaştırdığını savunan, hemen her devirden, her kültüre mensup inanan bulunmaktadır/bulunacaktır. Saflığın bozulması konusunda bu görüşün haklılık payı da yok değildir. Ne var ki diller ve kültürler canlıdır. Dolayısıyla değişip, gelişir ve birbirleriyle etkileşime girerler. Aksi takdirde canlılıklarını yitirecek, solup gideceklerdir. Bu yüzden Kadim Yunanın İslam Dünyasına getirdiği felsefi sistem, tartışılabilir olmakla birlikte yenileyiciydi. Aynı Yunan ve İslam Felsefesinin, Ortaçağ Batı Felsefesi üzerine etkisi için de söylenebilir. Sir Hamilton Gibb, kültürlerin birbirlerini beslemesi ve birbirlerinden beslenmesinden bahsederken üç temel unsurdan söz eder: Sanata yaklaşımları, rasyonellikleri, dinleri. Bu üç unsuru kapsayan geleneği de listeye ekleyebiliriz. Bu unsurlardan, der Gibb, biri ya da birkaçı dışarıdan gelen etmenle radikal bir **değişime** uğramışsa, işte bu durumda bir asimilasyondan söz edilebilir. Bu unsurlar kültürleri oluşturan yapı taşlarıdır, değişmeleri durumunda ortaya yeni bir kültür çıkmış demektir. Bu da bizi bir **dış etmen** olan Yunan felsefi geleneğinin İslam düşüncesini ne şekilde etkilediği sorusuna götürmektedir.³³⁴ İslam tekeline konuşursak, üretilen felsefede öncelik **dine** aitti. Kelam ve Fıkıh gibi ilimlerin ana kaynağı Kur'an ve Sünnettir. Aynı şekilde Farabi gibi Meşşai ekolünden filozoflar da eserlerinde dini

³³³ Bedevi, **Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü**, çev. Muharrem Tan, 3. Bsk., İstanbul, İz Yayıncılık, 2012, s. 31-32. De Boer, **İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, çev. Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay, Ankara, **AÜİFY**, 1959, s. 61, 80-82.

³³⁴ Sir Hamilton Gibb, "The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe", **Bulletin of the John Rylands Library**, C:XXXVIII, No:1, 1955, s. 85-86.

anlayışa sadık kalmaya çalışmışlardır. Sonraları Gazali gibi filozoflarca eleştirilmiş olsalar dahi, bu yeni düşünce yapısını İslami düşünce geleneğine yedirmeye çalışmışlardır. Başarılı olup olmadıkları konusu ise hala daha tartışmalı olan bir konudur. Yine de Yunan düşüncesi toplumun dini anlayışını değiştirmiştir diyemeyiz. Fakat yeni bir felsefe anlayışının doğmasına sebebiyet vermiştir. İslam Dünyasından sonra Batı Dünyasının felsefesine de giren bu gelenekteki dinen sıkıntı oluşturabilecek durumlar ise genel anlamda Albertus Magnus ve öğrencisi Thomas Aquinas gibi teolog/filozoflarca bertaraf edilmiştir. Bunda hem hâlihazırda din eleğinden geçirilmiş Arapça külliyat hem de Gazali ve İbn Meymun gibi düşünürlerin yine aynı dini kaygılarla kaleme aldıkları eserler etkili olmuştur.³³⁵

Hristiyan, Yahudi ya da Müslüman, Ortaçağ Felsefesinde söz sahibi olmuş tüm filozofların en önemli ortak noktası dindi. Nitekim cevaplamaya çalıştıkları sorularda temelinde din eksenli sorulardı. İnsan nasıl var olmuştur? Dünyadaki görevi nedir? Ruhun mahiyeti nedir? Ve benzeri sorular aslında inanışların da özünde yatan sorulardır. Dolayısıyla bu ve benzeri sorulara verilen cevapların, dini inanışla örtüşmemesi ciddi bir sıkıntı çıkarırdı. Ortaçağda felsefe ve kilise birbirinden ayrı düşünülemez kadar iç içe geçmiş durumdaydı.³³⁶ Dolayısıyla vahye dayalı dinlere mensup filozoflar, Yunan geleneğini şu ya da bu şekilde meşrulaştırmak durumundaydılar. Farabi örneğinde felsefe ve dinin özünde aynı şeyleri anlattığı açıklamasını görüyoruz. Vahiy ve peygamberlik gibi din temelli kavramların felsefi açıklamalarını yapan Farabi, böylece kurduğu sistemin Müslüman okura yabancı kalmamasını sağlamıştı. Yunan geleneği bu şekilde okunduğu zaman, aslında Kur'an'da söylenegelen tüm manevi gerçekliğin farklı bir perspektiften okunuşu gibi oluyordu. Farabi bu açı farkına gerekçe olarak, felsefenin daha üst kavrayışa sahip kimselerin alanı olmasını gösterir.³³⁷

Tezimizde Farabi'nin ruh anlayışına ve bunun İslami değerlerle ne derecede örtüştüğüne değindik. Bu bölümde filozofumuzun ruh anlayışının, Ortaçağ Batı Felsefesinde ne şekilde karşılık bulduğundan bahsedeceğiz. Gutas'ın üstüne basarak belirttiği gibi İslam Felsefesinin dili Arapçaydı. Batı dünyasında ise bu dil, Latince'dir. Zaten Helenistik Kültürün Batı dünyasına aktarılması da Arapça eserlerin

³³⁵ A.e., s. 92

³³⁶ Bekir Karlığa, **İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri**, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004, s. 52.

³³⁷ Walzer, "Açıklama ve Yorumlar", s. 292.

Latinceye çevrilmesiyle başlar. Bu sebeple önce bu çeviri hareketinin ne şekilde vuku bulduğuna değinmemizde fayda vardır.

3.1. Arapçadan Latinceye Çeviri Hareketi

11. yüzyılda başlayıp, 13. Yüzyılın sonlarına kadar devam eden Arapçadan Latinceye çeviri hareketi, Ortaçağ Felsefesinde oldukça önemli bir rol oynamıştır. Tercüme edilen eserlerin genişliği bile bunun bir göstergesidir. Önce çevirisi yapılmış eserlerin türlerine bir göz atalım: 1. Yunancadan Arapçaya tercüme edilmiş eserler. Bunlar Aristoteles (özellikle) ve Platon gibi filozofların eserlerinin Arapça tercümelerinden Latinceye yapılmış çevirilerdir. Bu nokta bilhassa önemlidir. Zira bize gösteriyor ki, Batı dünyası Yunan mirasından, Arapça çeviriler yoluyla haberdar olmuştur. Şüphesiz bu çevirilerin yapılış ve yorumlanış şekillerinden etkilenmişlerdi. 2. Doksografiler. Bu eserler farklı filozofların görüşlerini sıralayıp, onları tanıtmak amaçlı hazırlanmış eserlerdir. 3. Meseleleri ele alan risaleler. Bu risaleler İslam filozoflarının, özet şeklinde ve bir takım meseleleri çözüme ulaştırmak üzerine yazılan eserlerdir. Örneğin; Aristoteles, **Meteorologica** (Μετεωρολογικά) adlı eserinde meteorolojik olayları buharla ilişkilendirir. Aynı mevzu üzerine ondan fazla eser vermiş olan Kindi ise genişleme ile açıklar. 4. Sistematik felsefi eserler. Bunlar bilhassa Meşşai ekolünün hazırladığı eserlerdir ki, Kadim Yunanın öğretilerini mükemmelleştirmiş ve daha kapsamlı hale getirmişlerdir diyebiliriz. Bu alanda en çok bilinen eser, İbn Sina'nın **Şifa** (الشفاء) adlı eseridir. 5. Şerhler.³³⁸

Farabi, eserleri tercüme edilen ve yazılan, felsefi kaynaklarda alıntılanan, örnek alınan bir filozoftu. Eserlerinin bazılarını Dominicus Gundissalinus ve Gerardus Cremonensis tercüme etmiştir. Bir kısım eserlerinin tercümanı/tercümanları ise bilinmemektedir. *Āra*'nın giriş bölümü Afonso Dinis tarafından çevrilmiştir. Yine Albertus Magnus'un, kendisinin **İkinci Analitikler** (كتاب البرهان) adlı eserinden alıntılar yaptığı bilinmektedir.³³⁹

Arapçadan Latinceye tercüme hareketinin tarihsel sürecine baktığımızda, İspanya'nın önemli bir rol oynadığını görüyoruz. Burada, özellikle de Toledo'da,

³³⁸ Charles Burnett, "Arapçadan Latinceye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", **İslam Felsefesine Giriş**, haz. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2008, s.405-406, Mahmut Kaya, "Kindî, Ya'kûb b. İshak", **DİA**, C:XXVI, Türkiye Diyanet Vakfı, 2002, s. 53.

³³⁹ Burnett, **a.g.e.**, s. 425-426. Charles Burnett, adı geçen makalesinde, tam yüz otuz eserin müellifleri ve tercümanlarıyla birlikte oldukça kapsamlı bir tablosunu oluşturmuş, bu tabloda Farabi'nin de on bir eserine yer verilmiştir. Biz de burada kendisinin oluşturduğu tablodan yararlandık.

Müslümanlar ve Hristiyanlar iç içe yaşıyorlardı. 1130 yılında Toledo’da Başpiskopos olan ve bu görevini yirmi yıl kadar sürdüren Raymond, İslam düşünce hayatının toplumlarının bilimsel ve kültürel gelişimine katkı sağlayacağı düşüncesinde idi ki, şehirde **Mütercimler Akademisi’ni (Toledo School of Translators)** açıp, Arapça ilmi ve felsefi eserlerin Latinceye çeviri sürecinin fitilini ateşlemiş oldu. Ekibin başında Dominicus Gundissalinus vardı. Toledo’da başlayan tercüme hareketi sonrasında sırasıyla, önce Aristoteles’in eserleri Arapçadan çevrildi, sonra Yunancadan Latinceye çeviriler yapıldı, daha sonra ise Arapça şerhler tercüme edildi. Bu tercüme hareketinin başlamasından yaklaşık otuz yıl kadar sonra, Aristoteles’in **Organon**’u artık bilinen ve kullanılan bir eser halini almıştı.³⁴⁰

Toledo’da ortaya çıkan bu tercüme hareketinde iki isim gözümüze çarpmaktadır: Dominicus Gundissalinus ve Gerardus Cremonensis. Gundissalinus tarafından yönetilen³⁴¹ programda, İbn Sinacı geleneğe ait eserler tercüme edilmiştir ki, bu eserler daha çok İspanya’daki Yahudi âlimler tarafından tercih ediliyordu. Cremonensis tarafından yönetilen programda, Aristoteles ve Arapça şerhleri çevriliyordu. Bu çeviriler ise daha çok Endülüs’teki Müslüman filozofların ilgisini çekmekteydi. Bu iki ismin bazen aynı eserleri tercüme ettiği de görülmektedir. Mesela Farabi’nin **İlimlerin Tasnifi (إحصاء العلوم)** adlı eseri hem Gundissalinus hem de Cremonensis tarafından çevrilmiştir.³⁴² **İlimlerin Tasnifi**, 1140lı yıllarda Gundissalinus tarafından **İlim Üzerine (De Scientiis)** adı altında, 1175lerde Cremonensis tarafından **İlimin Kısımları (De Divisione Scientiarum)** adı altında çevrilmiştir. Eserin üçüncü bir çevirisi daha vardır. İbranicedir. Ebu Davud’a³⁴³ atfedilmektedir.³⁴⁴ Bu eser Farabi külliyyatı açısından oldukça önemli bir eser olup, Ortaçağ Felsefesini de etkilemiştir. Tercüme hareketinin önemli isimlerinden biri olmakla beraber, aynı zamanda kendisi de filozof olan Gundissalinus, kendi yaptığı ilimler tasnifini, kendi döneminin yaygın ilimler tasnifinden ziyade, Farabi’ninkine benzer olarak hazırlamıştır.³⁴⁵

³⁴⁰ O’Leary, **İslam Düşüncesi**, s. 165-166.

³⁴¹ **Yönetilen** dememizin sebebi, o dönemde yapılan tercümelerde çevirmenler fazla önemsenmiyor, sadece Arapça terimleri Latincesiyle değiştiren kişiler olarak görülüyorlardı. Eserlerin taşıdığı isimlerse, çevrilmiş yazıları kontrol eden daha üst düzey rahiplerdi. Gundissalinus ise, bahsettiğimiz gibi Toledo’da kurulan **Mütercimler Akademisi**’nin başına getirilen isimdi.

³⁴² Burnett, **a.g.e.**, s. 416.

³⁴³ Yahudi bir filozof olarak bilinen Ebu Davud, aynı zamanda Gundissalinus’un yardımcılardan biriydi.

³⁴⁴ Eyüp Şahin, “Farabi’nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçişi ve Kabulü”, **Diyanet İlmî Dergi**, C:LII, No:1, 2016, s. 151.

³⁴⁵ E. Şahin, **a.g.e.**, s. 165.

On üçüncü yüzyıldan itibaren, Arapça Toledo'da elit kesimin dili haline gelmişti. Bunun tek sebebi çeviri hareketi değildi elbette. Sosyal ve politik sebepleri de vardı. Bu noktayı belirtmemizin sebebi Arap dili ile gelen kültürün yerleşmesi ve yayılması için, İspanya'da çok uygun bir ortamın oluştuğunun altını çizmektir. Zira bu tarz değişim ve akımlar, böyle birkaç etkenin bir araya gelmesiyle gerçekleşir ve kitleleri, düşünce sistemlerini etkilerler. Bu yüzyılda, artık sadece Arapça eserlerin çevirilerini görmüyor, çeşitli Latince eserlerin oluşturulmasında da etkilerine şahit oluyoruz. Sözgelimi Latince tercümesi olmayan bir Arapça kaynak, felsefi bir eserde kendine yer edinebiliyordu. Zira filozoflar artık Arapça okuyup, anlayabilir olmuşlardı ve bir eser tümüyle çevrilmese, hatta herhangi bir parçası tercüme edilmemiş olsa bile kaynak olarak kullanılabilir, atıf yapılabilir. Bilhassa Albertus Magnus'un eserlerinde bu durum gözlemlenmektedir. Kendisinin eserlerinde her zaman doğrudan ismi geçmese bile Farabi'den ilham aldığını, özellikle onun Aristoteles mantık ve fiziği üzerine yazdığı şerhlerden faydalandığını, filozofumuz hakkında geniş bilgi sahibi olduğu sonucunu çıkarıyoruz.³⁴⁶

De Boer gibi bir kısım Batılı araştırmacılar, İslam Felsefesinin fazla bir önem arz etmediğini, sadece eski dönem Yunan filozoflarının söylediklerinin bir tekrarı olduğunu belirtirler. Bu yaygın bir görüş olmakla birlikte İslam dünyasında sadece Meşşailerin varlığı dikkate alınarak varılmış bir sonuçtur. Öte yandan Yunancadan Arapçaya tercüme hareketi ile başlayan felsefi gelişmeler, **Kelam İlmi** dediğimiz İslami felsefenin dışında şekillenmişse de, çok daha farklı ve kökü bizden olmayan bir başka geleneğin felsefesi ve tarzını alarak, İslam Medeniyetine yeni ve yine de özgün bir felsefe anlayışı getirmiştir.³⁴⁷ Bu felsefenin tamamen hiçe sayılması ve hiçbir özgünlüğünün bulunmadığını ve Yunan ve Latin dünyası arasında sıradan bir köprü mahiyeti görmek dışında bir işe yaramadığını iddia etmek pek doğru olmayacaktır. Şöyle sorabiliriz: Eğer Ortaçağ Batı Medeniyeti, Kadim Yunanın felsefi kültürünü Arapça telif edilmiş eserlerden değil de, doğrudan orijinal kaynaklarından edinmiş olsaydı, ürettikleri felsefede hiçbir değişiklik olmayacak mıydı? Eğer bu soruya cevabımız hayır değilse, bu bize İslam Felsefesinin en

³⁴⁶ Burnett, a.g.e., s.417-419.

³⁴⁷ Alparslan Açıkgenç, **Islamic Scientific Tradition in History**, Kuala Lumpur, Penerbit IKIM, 2014, s. 452.

azından Ortaçağ Felsefesine etkisinin elçiliğin ötesinde olduğunu gösterir.³⁴⁸ De Boer'in bu konuda yapmış olduğu yorumun bir kısmını alıntılarla isteriz:

İslam Felsefesi, daima Yunancadan tercüme edilen eserlere bağlı bir eklektik felsefe olagelmıştır. Tarihi boyunca, ortaya yeni bir görüş getirmekten ziyade diğer görüşleri kendi içinde eritici bir yol takip etmiştir. Ortaya ne yeni meseleler atmış ne de eski meseleleri yeni bir şekilde ele almıştır. Bu sebeple İslam Felsefesinde önemli bir ilerleme hareketi kaydedilemez.³⁴⁹

De Boer'e göre İslam Felsefesinin, felsefe olarak değil de tarihsel bir süreç olarak önemi daha büyüktür. Erken dönem Hristiyan dogmalarıyla kıyaslandığında, Müslümanların Yunan felsefesini kucaklamalarını oldukça özgürlükçü ve bu bağlamda -belli ki- takdir edilesi bulmuştur.³⁵⁰ Dimitri Gutas, De Boer'in bu husustaki görüşlerini şiddetli bir şekilde eleştirmekle kalmaz, bu görüşlerin safi ırkçılık kaynaklı ve önyargılı olduğunu da belirtir.³⁵¹ Kısacası İslam Felsefesinin Batı Felsefesine tek etkisinin onları Yunan mirasıyla tanıştırması olduğunu söylemek büyük bir haksızlık olur. Her şeyden önce De Boer bir konuda haklıydı. Ortaçağ Batı Felsefesi, güçlü bir dini yapının içinde büyümekteydi. Dönem filozofları, aynı zamanda teologdular da ve bunun istisnası parmakla sayılacak kadar azdır. Dolayısıyla bu güçlü dini ön kabullerin olduğu sisteme, Kadim Yunan Felsefesinin olanca saflığıyla adapte edilebileceği düşüncesi, pek mümkün dözükmemektedir. Batı Dünyası, İslam Dünyasının din süzgecinden geçirip, uygun hale getirdiği Yunan felsefesini miras almıştır. Hristiyan düşünce yapısı, İslam düşüncesine, pagan Yunan dünyasına olduğundan çok daha yakındır. Arapça tercüme ve şerhlerin açıklayıp, sisteme sokup, tevhide çok daha uygun hale getirdiği Yunan mirası, İslam filozoflarının etkisine girmeden doğrudan Batı dünyasına giriş yapma fırsatı bulsaydı, Hristiyan dogmatik düşüncenin hâkim olduğu Batıda, kendine o kadar kolay bir şekilde yer bulamayacaktı. Farabi gibi Müslüman, ya da İbn Meymun gibi Yahudi filozofların katkısı, bu felsefi akımı Batı düşüncesine elverişli hale getirmiştir.

³⁴⁸ Gibb, "The Influence of Islamic Culture", s. 94.

³⁴⁹ De Boer, **İslamda Felsefe Tarihi**, s. 23.

"Muslim Philosophy has always continued to be an Eclecticism which depended on the stock of works translated from Greek. The course of its history has been a process of assimilation rather than of generation. It has not distinguished itself, either by propounding new problems or by any peculiarity in its endeavors to solve the old ones. It has therefore no important advances in thought to register."

³⁵⁰ De Boer, **a.g.e.**, s. 23.

³⁵¹ Gutas, "The Study of Arabic Philosophy", s. 11.

Ortaçağda dinin felsefi düşünce üzerinde etkisi büyüktü. Haliyle dinle çatışan/çatıştığı düşünülen fikirlerin kilisenin onayından geçmesi düşünülemezdi. Bu da bizi **ruh** konusunda Hristiyan düşüncesinin tutumunu irdelemeye götürmektedir. Nitekim Thomas Aquinas gibi, Albertus Magnus gibi azizler ruhun mahiyeti üzerine beyan ettikleri fikirlerini, dini çerçevenin dışına çıkmaksızın yaparlar.

3.2. Hristiyan Teolojisinde Ruh, Beden ve Ölüm

Ortaçağın Latin Felsefesi dine dayalı bir gelişim gösteriyordu. Din sadece toplumsal hayatı değil, bilimsel hayatı, düşünsel hayatı ve siyasi hayatı da etkilemekte, yönlendirmekteydi. Kiliseler o dönem, bugün hiç olmadıkları kadar söz sahibiydi. Kiliseden kastımızı açmak isteriz. Zira On Birinci yüzyılın sonlarında başlayan bir süreci konu ediyoruz. Protestanlık on altıncı yüzyıldan sonra ortaya çıkmıştır, dolayısıyla konumuzun dışındadır. Hristiyan âleminde o dönem iki büyük mezhep ve yani iki hâkim kilise vardı: Katolik Kilisesi ve Ortodoks Kilisesi. Katolik Kilisesi, tarih içinde ortaya çıkan küçük ve sapkın mezheplere karşı, Hristiyanlığın ve Kilisenin birliğini simgeliyordu. Doğu ve Batı Roma Kiliselerinin ayrılmasıyla, Doğu Kilisesi; **Doğru yol** anlamındaki **Ortodoks** adını almış, Batı Kilisesi ise Hristiyanlığın **evrensel** tek temsilcisi oldukları iddiasıyla **Katolik** ismini benimsemişti.³⁵² Bizim Kiliseden kastımız Katolik Kilisesidir. Çünkü dönemin teolog/filozofları, farklı akımları da benimsemiş olsalar Katolik Kilisesine ve Papaya bağlıydılar. Burada tüm Ortaçağ filozoflarına değinmeyecek, birkaç örnek vermekle yetineceğiz. Bizim için bu isimler arasında en önemlisi İtalyan olan Thomas Aquinas'dır, biraz da öğretilerinin çoğunu ondan ilham alarak oluşturduğu için hocası Alman filozof Albertus Magnus. Bu iki filozof da bugün Aziz mertebesinde kabul edilmekte, saygı görmektedirler. Ve her ikisi de Katolik ve Dominikandır. Aynı şekilde isminden bahsedeceğimiz Roger Bacon da Katoliktir. Bu sebeple biz burada, Hristiyanlık, dini öğreti ve Kilise derken, Katolik Kilisesini ve inancını kastediyoruz. Kilisenin, filozoflar ve dolayısıyla felsefi düşünce üzerine yadsınamaz bir etkisi olduğu Ortaçağda, ruh üzerine görüşlerine göz atmak istediğimiz filozofların, benimsedikleri dini gelenekte ruh inancının nasıl kabul edildiğine bakmamızın faydası olacağı kanısındayız. Böylece dini çerçeve ve ön kabullerin

³⁵² Mehmet Katar, "Hristiyanlıkta Temel Akımlar", **Yaşayan Dünya Dinleri**, haz. Şinasi Gündüz, 3. bsk., İlmî Eserler Serisi:117, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010, s. 102-103.

üzerine inşa ettikleri felsefi sistemin, İslam ve Kadim Yunan düşüncesinden ne derece etkilendiğini daha iyi özümseriz.

Hristiyanlıkta **ruh** terimi, **psyche** (ψυχή) ya da **pneuma** (πνεῦμα) terimleriyle ifade edilir. Bu terimin (**psyche**) Latincedeki tam karşılığı **nefes** anlamına gelen **animadır**. **Pneuma** da sözlük anlamıyla **nefes, yaşam veren soluk** manalarına gelmektedir. İnsan yaşadığı müddetçe soluduğu için, nefes **canla** ve dolayısıyla **ruhla** eşleştirilmiştir. Arapçadaki nefis kelimesi de, nefes kelimesiyle aynı ne-fe-se (ن ف س) kökünden gelmektedir. **Psyche**, *Yeni Ahit*'te hem **nefes** anlamında, hem de **ölümsüz ruh** anlamında kullanılır. **Pneuma** ise ruh demektir, daha çok Kutsal Ruh anlamında geçse de birçok defa maddi hayatın en üst seviyesi anlamlarında geçer. İnsanın maddi ve manevi iki özelliği de belirtilmek istendiğinde bu iki kelimenin birbirinin yerine kullanıldığını görürüz.³⁵³

“Canını kurtarmak isteyen onu yitirecek, canını benim uğruma yitiren ise onu kurtaracaktır. İnsan bütün dünyayı kazanıp da canından olursa, bunun kendisine ne yararı olur? İnsan kendi canına karşılık ne verebilir?” (Matta, 16/25-26) (Markos, 8/35-36)

“Sizlere öylesine gönülden bağlanmıştık ki, sizinle yalnız Tanrı'nın müjdesini değil, kendi canlarımızı da paylaşmaya razıydık.” (Pavlus'tan Selanıkliler'e Birinci Mektup, 2/8)

“Nitekim şöyle yazılmıştır: ‘İlk insan Âdem yaşayan can oldu.’ Son Âdem'se yaşam veren ruh oldu.” (Pavlus'tan Korintliler'e Birinci Mektup, 15/45)

Alıntıladığımız âyetlerde **psyche** kelimesi **can, hayat veren ruh, şahıs**, gibi anlamlarda kullanılmıştır. **Pneuma** kelimesinin ise daha maddeden arı, manevi anlamda bir ruh olarak kullanıldığını görüyoruz:

“Bedence olmasa da ruhça aranızdaydım. Bu suçu işleyeni aranızdaymışım gibi Rabbimiz İsa'nın adıyla zaten yargılamış bulunuyorum. Ben ruhça aranızdayken Rabbimiz İsa'nın gücüyle toplandığınız zaman, bedeninin yok olması için bu adamı Şeytan'a teslim edin ki, Rab İsa'nın gününde ruhu kurtulabilsin.” (Pavlus'tan Korintliler'e Birinci Mektup, 5/3-5)

Psyche ve **pneuma** bazen birbirilerinin yerine de kullanılırlar. Bu iki kelime arasındaki ayrım evvelce bahsettiğimiz **ruh** ve **nefis** ayrımını çağrıştırmaktadır.

³⁵³ Ahmet Güç, “Ruh”, **DİA**, c:XXXV, Türkiye Diyanet Vakfı, 2008, s. 198.

Herhalde Farabi olsaydı, **Psyche**'yi **nefis**, **Pneuma**'yı da **ruh** diye çevirir, kavram sıkıntısını bu şekilde çözmüş olurdu.

Kilise inananlara (ve inanmayanlara) şöyle seslenir: Herkes şüphesiz bir gün ölecektir. Ölüp de geri gelen kimse olmadığı için insanların ölüm ve ötesi hakkında kafası karışıktır. Ancak biz ölümden dönmüş birisini³⁵⁴ tanıyor ve sözlerine itimat ediyoruz. Kiliseye göre **ölüm** üç sebepten ötürü başımıza gelir. İlki; bedensel ölümün doğanın bir gereği olmasıdır. Bizim bedenlerimiz maddedir. Bizler melek ya da saf ruhlar değil, rasyonel hayvanlarız. Bu sebeple ölüm üzerimize haktır. İkinci sebep; ölümün insanların günahları dolayısıyla olmasıdır. Tanrı kullarının ölümünden zevk almaz. O, onları ölümsüz yaratmış ve teste tabi tutmuştur. Ne var ki âdemoğlu testi geçememiş ve günahlarının bedeli olarak ölmeye mahkûm olmuştur. Yani ölüm insanın kefaretidir. Üçüncü sebep; bize ölümü safi kötü bir olay, acı ve ceza olarak görmememizi, onun aynı zamanda Tanrı'yla buluşmaya ve Cennetine kavuşmaya bir yol olduğunu söyler. Böyle düşünüldüğünde ölüm daha güzel bir dünyaya açılan kapı ve acılardan kurtuluştur. Ölüm hem kötüdür, hem de iyidir. Kötüdür; çünkü insan olabilecek en kötü ruhani suçu Tanrıyı öldürerek işlemiştir, ama iyidir; çünkü bahsi geçen olay insanı günahından kurtarmıştır ve **Kutsal Cuma** olarak kutlanır.³⁵⁵ Kötüdür; çünkü Tanrı olabilecek en büyük maddi kötülük olan bedensel ölümü verir insana, ama iyidir; çünkü bu bedensel ölüm insanı sonsuz hayata ulaştıran bir kapıdır.³⁵⁶

Diriliş, Mesih vasıtasıyla gerçekleşir. Burada söylenmesi gereken şey şudur; İsa Mesih öldükten sonra dirilmesiyle, insanlığa bir diriliş imkânı sunmakla kalmamıştır. O, kendisi diriliştir ve diriliş ondandır. İnananlar, ölüm vaki olduğunda, Mesih'in bedenine dönüştükleri için dirilebileceklerdir. Ölüm bir yok olma değildir. Zira ruhlar bedenler gibi çürümezler. Ölüm bir diğer fani bedene reenkarne (tenasüh) olma da değildir. Çünkü insan bir kere yaşar, bir kere ölür ve sonrasında **yargı** gerçekleşir. Ölüm ile insan meleğe de dönüşmez. Şöyle ki meleklerin maddi bedenleri yoktur, hayvanların ise ölümsüz ruhları. İnsan ikisine de sahiptir ve bu yüzden insandır. Bu ikisi onda olmadığına başka bir şey olmuş olur. O yüzden

³⁵⁴ İsa (a.s.)

³⁵⁵ Bahsedilen Tanrı'yı öldürmek fiili, insanoğlunun İsa (a.s.)'ı çarmıha gererek öldürmesidir. Hristiyan Teolojisinde, İsa hem Tanrı'nın oğlu ve hem de Tanrı'dır. Ancak onun böyle acılar içinde ölmesi, insanoğlunun ilk günahına bir kefarete sayılmıştır. Böylelikle İsa'nın ölümü insanların alnındaki lekeyi silmiştir. Yani İsa (a.s.) hem kurtarıcı hem de kurbandır.

³⁵⁶ Peter J. Kreeft, "The Resurrection of the Body", **Catholic Christianity: A Complete Catechism of Catholic Beliefs, Based on the Catechism of the Catholic Church**, San Francisco, Ignatius Press, 2001, s. 6-8.

insanlar ölünce **melek** olmazlar. İnsanlar ölünce bir hayalete de dönüşmezler. İnsan yargılanmak için ölür. Tanrı tüm kullarını, ölümden sonra tek tek yargılayacaktır ki ya Cennete girsinler, ya Araf'ta arınıp, sonrasında Cennete girsinler yahut da Cehenneme gitsinler. Yani tüm insanlar öldükten sonra dirilecektir. Peki, bu diriliş nasıl olacaktır?³⁵⁷

Ruhlarımız maddi ya da biyolojik değillerdir ve kendi tabiatları gereği ölümsüzdürler. Ancak diriliş için Tanrı'nın müdahalesi gereklidir. Zira ölümden sonra sadece ruhlarımız değil, **etlerimiz** yani bedenlerimiz de dirilecektir. Ölüm anında ruh ve beden birbirinden ayrılır. Beden çürür, ruh ise yargılanmak için Tanrı'nın huzuruna çıkar ve bedeniyle tekrar kavuşacağı günü bekler. Tanrı, diriliş günü geldiğinde ruhları Mesih'in dirilişinin gücü vasıtasıyla bedenlerle birleştirecek, bedenler yeniden hayat bulacak ve bu hayat sonsuz olacaktır.³⁵⁸

Böylece anlıyoruz ki, Hristiyan Teolojisinde insan, biri maddi diğeri gayri-maddi olan ruh ve bedenin birleşimidir. Ruh insana hayat veren soluk, onun ölümsüz parçasıdır. Bedenin tabiatı gereği fani olması gibi, ruhun ölümsüzlüğü de tabiatı gereğidir. Ölümden sonra ruhlar yargılanacak ve sonrasında **diriliş gününü** bekleyecekler, o gün geldiğinde ruhlar bedenleriyle buluşacak, yeniden **insan** olacaklardır. Çünkü insan hem ruh hem de bedendir, ayrı ayrı düşünülemez.

3.2.1. Diriliş Problemi Üzerine

Hristiyanlıkta diriliş, ruh ve bedenin **yeniden** birleşmesidir. Yani ölümden sonra sürülecek olan hayatta maddi varlığımız devam edecektir. Farabi'de mevzubahis edilen ayrımın tam zıddıdır bu görüş. Filozofumuz ruhu gayri-maddi, bedeni maddi olarak belirtiyor. Ruhun bedene bağımlı olduğunu, ondan kopmasının tek yolunun yetkinleşerek maddeden ayrılması olduğunu ve ancak öyle yoluna devam edeceğini ve ölümsüz olacağını savunuyordu. İslam'da ruh ve beden üzerine farklı görüşleri zikretmiştik. Bir kısım görüşler ölümden sonra bedenin de dirilmesi gerektiğini söyleyip, hatta ruh diye bir şeyin olmadığını savunurken, bir kısmı dirilişten kastın zaten ruhların dirilişi olduğunu, benliğimizin zaten bedende değil, ruhta olduğunu dolayısıyla kısıtlı düşünmemek gerektiğini söylemişlerdi. Kısacası birçok görüş ve tartışma olsa da, İslam'da ölümden sonra dirilişin illa ki maddi bedenle olması gerektiğini söyleyen tartışmasız bir âyet yoktur. Hepsisi yoruma açıktır. Hristiyanlıkta

³⁵⁷ A.e., s. 9-12.

³⁵⁸ A.e., s. 12-13.

ise ruhun bedenle birleşmesinin dinde önemli bir yeri olduğunu görüyoruz. Gayri maddi ruh, maddi bedenle bir araya gelmelidir ki, diriliş gerçekleşsin ve İsa Mesih'in mucizesi, kulların üzerinde yeniden hayat bulsun.

Kiliseye göre, insan ruhunun ölümsüz olduğu daima bilinen bir gerçek olmuştur. Değilse bile düşünmeyle ulaşılabilir bir gerçekliktir. Fakat ölüp gitmiş bir bedenin yeniden ruhla birleşip hayat bulması, Mesih'in dirilmesiyle kavuşulmuş yepyeni bir kavramdır: En az ruh kadar ölümsüz maddi bir beden kavramı.³⁵⁹ Üstelik Farabi'nin iddia ettiğinin aksine, Kilise tüm yaşayanların dirileceğini vaat eder ki zaten Farabi'nin ölümsüzlüğe layık görmediği kişiler, maddeden kopamayan ruhlardı.

“Mezarda olanların **hepsinin** O'nun sesini işitecekleri saat geliyor. Ve onlar mezarlarından çıkacaklar. İyilik yapmış olanlar yaşamak, kötülük yapmış olanlar yargılanmak üzere dirilecekler.” (Yuhanna, 5/28-29)

Farabi'nin Kadim Yunan düşüncesini, İslam düşüncesiyle harmanladığını, bu düşünceyi şerh ederken İslami terimler kullanarak ona açıklık getirdiği ve Müslüman okuyucuların da benimseyebileceği ve kabul edebileceği bir hale soktuğunu söylemiştik. Elbette ortaya koyduğu felsefe, Gazali gibi birçokları tarafından eleştirilmiş, hatta şahsı tekfir bile edilmiştir. Yine de Farabi'nin kendini Müslüman kabul ettiğine ve yapmakta olduğu felsefenin dine aykırı olmadığına inandığına şüphe yoktur. Ortaçağ filozofları Yunan düşüncesini, ilk olarak Arapça eserler kanalıyla edinmişlerdir. Onların yaptığının da Farabi'nin yaptığından özünde bir farkı yoktur: Yunan düşüncesini dini inanışlarıyla harmanlayıp, onları Hristiyanlığın da kabul edebileceği kalıplara sokmak. Üstelik bunu yaparken İslam filozoflarının aksine, önlerinde güzel bir örnekleri de vardır. Batı filozoflarının İbn Sina, Farabi, İbn Rüşd gibi filozofların adını eserlerinde anmaları boşuna değildir. Bu filozofların sadece felsefelerinden değil meşrulaştırma yöntemlerinden de etkileniyorlardı. Ne var ki İslam ve Hristiyanlık aynı din değildir. Bu yüzden yöntem benzer olsa da varılan sonuçların farklı olması olası, hatta kaçınılmazdır. Bir alt başlıkta filozofumuzla kısa bir kıyasını yapacağımız Thomas Aquinas'ın diriliş üzerine yaptığı açıklamalara bir göz atarak, felsefesini bu hususta nassa ne şekilde dayadığını daha iyi anlayabiliriz.

Aquinas'a göre diriliş ruh ve beden ile olacaktır. Buna örnek olarak da yukarıda paylaştığımız âyeti gösterir. Öldükten sonra mezara konan ruhlarımız değil,

³⁵⁹ A.e., s. 13.

bedenlerimizdir, dolayısıyla sesi işitip doğrulacak olanlar da onlardır. Bu durum âyetle sabit olduğundan tartışılması gereksizdir. Ruh tabiatı gereği ölümsüz olsa da bedene muhtaçtır, der Aquinas. Dolayısıyla bedenden ayrı olan ruhun uzun süre dayanması mümkün değildir. Nihai hedefi mutluluğa ulaşmak olan insan, ruhu ve bedeni bir araya gelmeden bunu başaramaz. Diriliş gerçekleşmeden, kişi gerçek mutluluğa erişemez.³⁶⁰ Görülüyor ki, kişinin gerçek benliğini ruha yükleyip, bedeni dünyevi bir araç olarak gören Farabi'nin aksine, Aquinas bedeni insan olmanın ayrılmaz bir parçası varsaymış ve üst âleme geçiş yapmak için maddeden arınmanın vazgeçilemez bir ön şart olduğu görüşünü kabul etmemiştir.

3.3. Farabi ve Thomas Aquinas

Endülüs'te Farabi'ye en büyük önemi atfetmiş olan kişi belki de İbn Meymun'dur (1138-1204). O bir mektubunda filozofumuz için, mantık anlamak isteyen sadece Farabi'yi okusa yeter, tüm çalışmaları kusursuz bir mükemmelliktedir, demiştir. Ona göre Aristoteles'in çalışmaları bilimin temelini oluşturan şeydi ve Afrodisiaslı İskender, Themistius ve İbn Rüşd gibi düşünürlerin yorum ve şerhleri olmaksızın anlaşılamazdı.³⁶¹ Bu yorum aslında bizim burada demek istediğimizin bir özetidir. Farabi'nin felsefesi mahiyet olarak Yunan öncüllerinden pek farklı değildi. Onun felsefesini özel yapan, onlara kattığı yorum, dini altyapısıyla uyumlu hale getirişi ve açıklamasıdır. Bu bölümde Ortaçağ Düşüncesinde etken isimlerin belki de en önemlisi olan Thomas Aquinas'ın, filozofumuzla kısa bir kıyasını yapıp, onun eserlerinden ne şekilde faydalandığına bir göz atacağız.

Thomas Aquinas 1224 yılında Napoli yakınlarındaki Aquino kasabasında dünyaya gelmiştir. Yani adını, tıpkı Farabi gibi doğduğu yerden alır. Yirmili yaşlarının başında Paris'e gidip, Dominikan Tarikatına katılmış, orada sonraki yüzyıllarda adlarının bolca birlikte anılacağı hocası Albertus Magnus'la tanışmıştır. Onunla birlikte Köln'e de gitmiş çalışmalar yapmıştır, fakat 1952'de Paris'e geri dönmüş İlahiyat alanında uzmanlaşmıştır. Aquinas en çok geleneksel Hristiyan inancını, Aristotelesçi düşünceyle sentezlemesiyle ünlüdür. Üstelik öğretilerini kiliseye de kabul ettirmiş, bugün bile fikirleri takip edilen bir düşünür olarak adını

³⁶⁰ Muhammet Tarakçı, “Bir Hristiyan Apolojist Olarak Saint Thomas Aquinas”, basılmamış doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Bursa, 2005, s. 195-196.

³⁶¹ Fakhry, **Al-Farabi**, s. 148.

tarihe yazdırmıştır.³⁶² Önemli eserleri arasında **Summa Theologiae**, **Summa Contra Gentiles**, **De Ente et Essentia** ve **De Principiis Naturae** sayılabilir. Ayrıca kendisinin doğrudan ruh üzerine bir eseri de mevcuttur: **De Anima**.³⁶³

Farabi'nin İlk Sebep, yani Tanrı hakkındaki görüşünden evvelce bahsetmiştik. Filozofumuza göre, Tanrı hareket halindeki varlıkların ilk sebebi ve ilk hareket ettiricisidir. Filozofumuz insan aklının Tanrı'yı tam olarak algılayamayacağını, bununla Tanrı'daki değil insandaki eksiklikten kaynaklandığını söyler. Zaten insanın nihai hedefi olan, onu gerçek mutluluğa eriştirecek olan bilgi de Tanrı'nın bilgisidir. İnsan buna, ölümden sonra maddi bedenden ayrıldığı vakit kavuşur.³⁶⁴ Thomas Aquinas da Tanrı'yı bize eseri **Summa Theologiae**'de çok benzer bir şekilde tanıtır. Onları kısaca alıntılamaaya çalışalım:

Tanrı'nın İlk Hareket Ettirici olması hakkında:

Dünyada bazı şeylerin hareket halinde olduğu kesindir ve bu duyularımızca da sabit bir gerçektir. Şimdi hareket halindeki şey, harekete bir başkası tarafından geçirilmiştir, zira hiçbir şey kendiliğinden hareket etmez. (...) Eğer harekete geçiren şey de hareket halindeyse, bu da bir başkası tarafından hareket ettiriliyor demektir ve o da bir başkası tarafından. Fakat bu böylece sonsuza kadar devam edemez, çünkü o zaman bir ilk hareket ettirici olamaz. (...) Öyleyse bir başkası tarafından hareket ettirilmeyen bir ilk hareket ettiriciye ulaşmak zorunludur ve bu da Tanrı'dır.³⁶⁵

Tanrı'nın İlk Sebep olması hakkında:

Duyular dünyasında bir etkin sebepler düzeni olduğunu biliyoruz. (...) Fakat eğer etkin sebepler düzeninin sonsuza kadar uzadığını iddia edersek, o zaman ilk etkin sebep olmamış olur. Bu da ne nihai bir etkinin olduğu, ne de aralardaki etkilerin gerçekleştiği anlamına gelir ki, açık bir şekilde yanlıştır. Öyleyse bir ilk etkin sebebin olduğunu kabul etmek gerekir ki buna da herkesin vereceği isim Tanrı'dır.³⁶⁶

³⁶² Lesley J. Smith, "Aquinas, Thomas (ca. 1224-1274)", **Key Figures in Medieval Europe: An Encyclopedia**, haz. Richard K. Emmerson, New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2006, s. 43.

³⁶³ Tarakçı, "Apolojist", s. 228.

³⁶⁴ El-Farabi, **Āra'**, s. 41-42, 110.

³⁶⁵ Elimizde eserin Türkçesi bulunmadığı için, alıntıladığımız kısmı İngilizcesinden kendimiz tercüme etmeye çalıştık. (Bkz.: Thomas Aquinas, **Summa Theologiae**, P. 1, Q. 2) (çevrimiçi), http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Thomas_Aquinas/Summa_Theologiae/Part_I/Q2, 12 Mayıs 2018.

"Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. (...) Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens (...) Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum."

³⁶⁶ (Bkz.: Thomas Aquinas, **Summa Theologiae**, P. 1, Q. 2) (çevrimiçi), http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Thomas_Aquinas/Summa_Theologiae/Part_I/Q2, 12 Mayıs 2018.

"Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium (...) Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus,

Aquinas'ın alıntılarda değindiği konular Aristoteles'in eserlerinde de mevcuttur. Ancak Aristoteles Tanrı'yı bir yaratıcı değil, daha çok bir şekil verici olarak tanıtır. Farabi ise nedensellik ilkesini takip ederek Tanrı'nın İlk Sebep olduğunu açıklar. Aquinas'ın verdiği tartışmalar, Farabi'nin bize sunduğunun hemen hemen aynısıdır. Zaten hocası Albertus Magnus'un eserlerinde alıntılı olduğunu bildiğimiz Farabi'nin, Aquinas tarafından tanınmıyor olduğunu düşünemeyiz. Tanrı'nın varlığının ve etkinliğinin ispat yöntemi ise bize Aquinas'ın Farabi'den nasıl ilham aldığını göstermektedir.³⁶⁷ Farabi de Aquinas da Tanrı'nın basit, sonsuz, değişmez, akıl, bilge, bir ve hayatta olduğu konusunda hemfikirdir.³⁶⁸ Hammond, Farabi'nin Aristoteles'in **Hareket Etmeyen Hareket Ettirici** (ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ) tezini, nedensellik ve olasılık kullanarak titiz bir çalışmayla yeniden sunduğunu, Aquinas'ın ise bu felsefeyi Hristiyanlık içerisine güzel bir şekilde yedirdiğini anlatır. Hatta Hammond'a göre, Farabi'nin felsefesi, yazarı hakkında sahip olunmadan okunsa çok rahat bir kilise babası tarafından yazıldığı düşünülebilecek bir felsefedir.³⁶⁹ Aquinas'ın felsefesi bugün Katolik Kilisesinin resmi felsefesi gibidir, dolayısıyla teolojisinden onca ilham aldığı Farabi'nin, düşüncelerinden ötürü bir kilise büyüğü sanılabilecek olduğu iddiası uçuk bir iddia sayılmaz. Lakin bu Aquinas'ın ödünç aldığı düşünce biçimi nedeniyledir.

Farabi, **Aklın Anlamları Üzerine** adlı risalesinde bahsettiği akıl ve aklın fiilleri üzerine çıkarımları Thomas Aquinas'ınkilerle aynıdır. Aquinas da, filozofumuz gibi aklın başlangıçta boş bir levha gibi olduğu ancak içinde potansiyel barındırdığı görüşünü tekrar eder. Aynı şekilde potansiyel akla, bilfiil olabilme imkânını veren Faal Akıl (**intellectus agens**) kavramını da benimsemiş görünür. Farabi'de bilkuvve ya da maddi dediğimiz akıl (عقل هیولانی) ruhun bir kuvveti olarak görülür. Faal Aklın yol göstermesiyle bilkuvve halden bilfiil hale geçme imkânı vardır. Aquinas'ta ise ruhta iki akıl kuvveti vardır: Anlaşılabilir olan şeyleri kavrayan potansiyel durumdaki bilkuvve/edilgen akıl (**intellectus possibilis**) ve şeyleri maddi hallerinden soyutlayarak anlaşılabilir hale getiren faal akıl (**intellectus agens**).³⁷⁰

nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.”

³⁶⁷ Hammond, **Farabi Felsefesi**, s. 38.

³⁶⁸ **A.e.**, s. 39-48.

³⁶⁹ **A.e.**, s. 48-49.

³⁷⁰ **A.e.**, s. 64-67.

Sonuç olarak, Farabi'nin Ortaçağ Hristiyan düşüncesine etki ettiği açıktır. Verdiğimiz örneklerden de görüleceği üzere, Aquinas Farabi'nin geliştirip düzenlediği Kadim Yunan felsefesinin düzenlenmiş halini incelemiş, ilham almış ve felsefesinde birleştirmiştir. Aquinas'ın, bilhassa Tanrı üzerine olan fikirleri, Farabi'nin açıklamalarının birebir aynısıdır ve bu düşünceler Yunan geleneğinde olmadığı için, Farabi'den alıntılanmıştır diyebiliriz. Aquinas, kökleri Milattan önceye kadar uzayan düşünce zincirinde, Farabi'nin yöntemini kullanarak, Hristiyan teolojisine uymayan kısımları çıkarmış, dini altyapısıyla uyumlu kısımları bırakmış yahut onları düşüncesiyle uzlaşabilir hale getirmiştir.³⁷¹

Şimdi Ortaçağ Batı filozoflarının ruh anlayışlarına göz atmamızda fayda vardır. Daha önce Farabi'nin Yunan filozoflarının görüşlerini, İslami düşünce sistemi içine nasıl yedirdiğini ruh üzerine düşüncelerinde görmüştük. Burada da kısa ve öz şekilde Ortaçağ Hristiyan filozoflarının aynı felsefeyi kendi dini kimlikleriyle ne şekilde algılayıp, aktardıklarına bakacağız.

3.4. Ortaçağ Batı Felsefesinde Ruh Anlayışı

Ruh, Ortaçağın Hristiyan filozofları için de İslam filozoflarına olduğu kadar ilgi çekici bir konuydu. İncillerde ruhun kullanım şekillerine değinmiştik. Burada ise On İkinci yüzyılda yaşamış bazı Hristiyan filozofların nassın kendilerine verdiği bu bilgiyi, akli delillerle felsefelerine nasıl geçirdiklerini ele alacağız. Tüm Ortaçağ filozoflarının görüşlerini tek tek ele alıp, incelememiz mümkün gözükmemekte, bu yüzden mühim bulduğumuz birkaç filozof üzerinden gideceğiz.

3.4.1. Albertus Magnus (1200-1280)

Albertus Magnus³⁷², hem teolog, hem filozof, hem bilim adamı hem de bir azizdir. 1223 yılında Dominikan Tarikatına katılmış ve ilahiyat eğitimi almak için Köln'e gitmiştir. 1241 yılında Paris'e taşınıp, orada Paris Üniversitesinde İlahiyat üzerine Yüksek Lisansını vermiştir. 1248'e kadar orada eğitim de vermiştir ki kendisi Paris Üniversitesinde eğitim veren ilk Alman teologdur. Sonrasında Almanya, Fransa ve İtalya'ya sık sık seyahatlerde bulunmuş, bizzat Papa (Urban IV)

³⁷¹ (Bkz.: Hammond, **Farabi Felsefesi**.)

³⁷² Lat. Albert the Great, Büyük Albert.

tarafından görevlendirilmiş, Haçlı seferleri sırasında vaazlarda bulunmuştur. Otuzlu yaşlarından ölümüne kadar durmadan yazmış, sayısız eser vermiştir.³⁷³

Albertus Magnus kitabı *De Homine*'de, Aristoteles'in ruh için yaptığı **güç halinde canlı olan tabii bir cismin ilk yetkinliği**³⁷⁴ tanımını verir.³⁷⁵ Ancak Albertus ruhun, bedenın sûreti olmadığı iddiasındandır. Bu sebeple ruh için **actus primus** ve **perfectio (kemal)** terimlerini tercih eder. Böylece ruhun bedene olan bağımlılığını en aza indirger. Bu konuda filozofun meşhur öğrencisi Thomas Aquinas'la fikir ayrılığında olduğunu görüyoruz. Nitekim Aquinas, ruhun bedenın sûreti olduğunu ve ruhun bedene bağlı olmasının onun özünden kaynaklandığını söylemektedir. Albertus'a göre ruh basit de değildir, ancak Roger Bacon, Saint Bonaventure gibi Fransisken düşünürlerin aksine, ruhun madde ve sûretten oluştuğu iddiasına da karşıdır.³⁷⁶ Ona göre ruh, **quod est** ve **quo est**'den oluşmuştur. **Quod est**; insan özünün var olduğu ve o özü destekleyen insandır. **Quo est** ise **quod est**'in aracılığıyla kişiyi bireyselleştiren ve gerçekleşmesini sağlayan özdür. Dolayısıyla, diyebiliriz ki, Albertus da ruhun bileşik bir öz olduğu iddiasındaydı, ancak bileşenlerini farklı bir şekilde açıklıyordu.³⁷⁷

Albertus Magnus'ta ruh kuvvetlerin bir toplamıdır (**totum potestativum**). Bu kuvvetler ruhun özellikleri ve arazlarıdır. Ruh, varlık olarak kuvvetlerinden ayrıdır fakat kuvvetleri olmadan tam olamaz. Filozof *De Homine* adlı eserinde, ruhun besleyici, hayvani (duyusal) ve akıl şeklinde üçe ayrılmasına karşı çıkmıştır. Ona göre ruh tek bir özden oluşur.³⁷⁸ Bununla beraber ruhun ölümsüz kısmının akıl kısmı olduğunu da kabul eder. Burada ruhun özünün tek olduğuyla ilgili bir sıkıntı var gibi gözükmektedir. Çünkü Albertus yine ruhtan bir akıl kısmını ayırıp, onun ölümsüz olduğunu iddia ediyor. Bu husus şu şekilde açıklanmıştır: Ruh gerçekte tek bir özdür

³⁷³ Clyde Lee Miller, "Albertus Magnus (ca. 1200-1280)", **Key Figures in Medieval Europe: An Encyclopedia**, haz. Richard K. Emmerson, New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2006, s. 15.

³⁷⁴ Anima est primus actus corporis physici potentia vitam habentis.

³⁷⁵ Dag Nikolaus Hasse, "The Early Albertus Magnus and his Arabic Sources on the Theory of the Soul", **Vivarium**, C:XLVI, No:3, 2008, s. 234.

³⁷⁶ Bu **hilomorfist** düşüncede, her şeyin bir maddesi ve sûreti vardır. Bu Tanrı ve yaratıkları arasındaki ayırmada da vurgulanır. Tanrı basittir, ancak melekleri madde ve sûretten oluşmuş bileşik varlıklardır. Meleklerin ruhani ve maddeden arı olduklarını biliyoruz. Burada söz konusu ettiğimiz **ruhun maddesi**, cismani anlamda bir madde değil, ruhani bir maddedir.

³⁷⁷ **A.g.e.**, s. 235-237.

³⁷⁸ **A.e.**, s. 237-238.

ancak bedensel olan ve bedensel olmayan kuvvetleri vardır. Beden ölünce, onunla birlikte bedene bağlı ruh kuvvetleri de ölür, ama akıl kısmı kalır.³⁷⁹

Bu açıklama Aristoteles'in ruhun bölünmez bir bütün olduğu ancak farklı kuvvetlerinin mevcut olduğu açıklamasına benzemektedir. Aristoteles de Platon'un ruhu üçe bölmeye karşı çıkmış, ruhun bölünemez tek bir öz olduğunu savunmuştu. Ancak Albertus'un teorisi Platon ve Aristoteles'in teorileri arasında bir yerde gibi görünmektedir. Nitekim Albertus, Aristoteles gibi ruhun bölünemez olduğunu savunup, ruhun beden bir işlevi olduğunu söylese de, aynı zamanda Platon'a uygun bir şekilde ruhu bedenden arı olarak var olabilen bir varlık olarak da görmektedir. Albertus'un psikolojisinde aklın önemli bir rolü vardır. Akıl insanın değil, ama ruhun özü olarak görülür. Şöyle ki, işlevsel anlamda ruh beden etkin sebebidir. Tanrısal bir öz olan ruh, bedeni sadece yönetmez, onun varlığının da sebebidir. Filozof bu durumu Tanrı'nın evreni yaratmasına benzetir. Tanrı evrenin sadece Yaratıcısı değil onun yegâne sebebidir de. İşte ruhun bedene münasebeti de böyledir. Ve nasıl ki Tanrı yarattıklarından üstündür, ruh da bedenden üstündür ve beden olmadan da işlevsel olabilme imkânına sahiptir. Ve ruhun bu bedenden aşkın yanı da akıldır.³⁸⁰

Ruhun akli yanı, gayri-cismani bir özdür. Bu ruhani özün de iki kısmı vardır: Etkin (faal) akıl (**intellectus agens**) ve potansiyel akıl (**intellectus possibilis**). Bu akılların hiçbirinin işlevsel olmak için bedene ihtiyacı yoktur. Potansiyel akıl, faal aklın etkisi ve aydınlatmasıyla tam olarak gerçekleşir ve dönüşümünü tamamlarsa, Faal Akıl, kendisinin sûreti olur. Albertus buna üst akıl (**intellectus adeptus**) demiştir. Bu safhada akıl artık Semavi akıllardan ilham alabilecek raddededir. Böylece insan Tanrı'nın tüm yaratım düzeni ile bir olur. İşte bu noktadan sonra aklın gerçek mutluluğa ulaşması için son bir aşaması kalmıştır. Bu aşamaya akıl kendi başına gelemmez. Bunun için İlahi aydınlanmaya ihtiyaç vardır. İlahi aydınlanma, bu son aşamaya ulaşmak için gereklidir ancak bu dış müdahale için öncelikle bir içsel öğretmenin (**magister interior**) aydınlatması gereklidir. Albertus bu konuyu şöyle açıklar: "İlahi gerçek, kendisi ilham vermeye tenezzül etmediği müddetçe, kendi aklımızla keşfedebileceğimiz noktanın ötesinde durduğu için, Augustine'in dediği gibi, dışarıdan bir öğretmenin amaçsızca uğraşmasından ziyade, içsel bir öğretmene

³⁷⁹ A.e., s. 243-245.

³⁸⁰ Markus Führer, "Albert the Great", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, ed. Edward N. Zalta, 2018. (çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/entries/albert-great/>, 13 Mayıs 2018.

ihtiyaç vardır.”³⁸¹ Yani, aydınlanma tamamen bir dış müdahaleye bağlı değildir. İlahi aydınlanış önce kişinin içinde gerçekleşir. Albertus’un **magister interior** olarak isimlendirdiği bu içsel öğretmen/yol gösterici, insan aklının zayıf kısımlarını güçlendirmektedir. Albertus Magnus’un bundan kastı, dış etmenlerden faydalanıp son aşamaya geçebilmek için içsel öğretmenin aydınlatmasının önemli olduğudur. Böylece akıl son seviyeye ulaşır ve ayırık akıl (**intellectus assimilativus**) olur. Bu mertebeye gelen akıl artık gerçek saadete ulaşmış ve hedefini gerçekleştirmiştir.³⁸²

3.4.2. Roger Bacon (1213/19-1292)

Roger Bacon’un etnik kimliği tam olarak bilinmemekle beraber, İngiliz olduğu düşünülmektedir. Ailesinin maddi durumu iyi olan Bacon, Oxford’da ve Paris’te eğitim almış, sanat üzerine Yüksek Lisans yapmış ve yıllarca Aristoteles’in doğa felsefesi üzerine dersler vermiştir.³⁸³

Jeremiah Hackett, Bacon’un ruh hakkındaki görüşlerini erken dönem çalışmaları ve sonraki dönem çalışmaları olarak iki ayrı başlık altında inceler. Zira Bacon’un ruh ve onun beden ve akıl ile olan münasebeti zaman içerisinde bir değişim ve gelişim göstermiştir. Bacon, erken dönem çalışmalarında, ruhu bedenle birlik içinde bulunan ruhani bir öz olarak tanımlar. Ruhun potansiyel ve faal olmak üzere iki akıl kuvveti vardır. Potansiyel (bilkuvve) akıl, duyularla alakalıdır. Faal akıl ise doğrudan üst dünyayla bağlantılıdır ve kendi özünü oradaki ruhani varlıkları bilebilir. Bu görüş biraz Platon’un ideler nazariyesine benzemekle birlikte, aynı değildir. Çünkü Bacon’daki üst âlemlerle iletişimdeki olma hali, bir Platon’daki geçmiş bilgileri yeniden anımsama durumundan çok, fitratından ötürü gerçek bilgiye doğru bir meyiletme durumudur. Bacon, potansiyel aklı, akli ruh (**anima intellectiva**) ile özdeşleştirir. Yani potansiyel akıl hem ruhani bir öz hem de beden sûtetidir. Ruhani bir öz olarak, gayri-maddi varlıkların bilgisi hakkında sadece belli bir potansiyeli vardır.

³⁸¹ Elimizde eserin Türkçe bir tercümesi bulunmadığı için, alıntıladığımız kısmı İngilizcesinden tercüme etmeye çalıştık. Alıntının İngilizcesi için: “Because the divine truth lies beyond our reason we are not able by ourselves to discover it, until it condescends to infuse itself; for as Augustine says, it is an inner teacher, without whom an external teacher labors aimlessly.”
“quia cum divina veritas superet nostram rationem, nos ex nobis eam manifestare non possumus, nisi ipsa se dignetur infundere; ipsa enim est magister interior, sine quo frustra laborat magister exterior, ut dicit Augustinus.”

³⁸² **A.g.e.**

³⁸³ Janice Gordon-Kelter, “Bacon, Roger (ca. 1213/19-1292)”, **Key Figures in Medieval Europe: An Encyclopedia**, haz. Richard K. Emmerson, New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2006, s. 57.

Bedenle olan birliğinde ise bilgiye açık boş bir levha gibidir. Faal aklın yardımıyla yeni bilgiler edinebilir, üst âlem hakkında aydınlanır.³⁸⁴

Filozofun daha sonraki çalışmalarında, faal akıllı ayrı bir akıl olarak ele aldığını görüyoruz. Bacon ruhun besleyici ve duyuusal kısımlarının insanda tabii bir şekilde var olup, akıl ruhunun ayrı olarak Tanrı tarafından yaratılıp verildiği fikrini savunmakta ve bu üç ruhun da birlikte var olduğunu söyleyen **modern** görüşe karşı çıkmaktadır. Bacon aynı zamanda Aquinas'ın da savunucusu olduğu tek bir akıl ruhu olduğu teorisini eleştirir. Eğer ki tüm insanlarda benzer bir tek akıl ruhu olsaydı, o zaman herkes hem erdemli hem de ahlaksız olurdu. Bu öğretiyi tabiat kanunlarını çiğnemekle kalmayıp, mevzubahis ruhu Tanrı'yla aynı mertebeye yerleştirmektedir. Aynı mantıkla Bacon, aklın ulaşmak istediği bilgiyle akılsal türler arasında da bir ayrıma gider. Yani aynı şeyin türleri farklı farklıdır ve böylece her insan bunları farklı olarak alır, aynı şey akıl için de geçerlidir. Böylece Bacon, nasıl ki her ruh birbirinden farklıdır, ulaşılabilecek bilgiler de birbirinden ayrıdır ve her insan için değişiktir, der.³⁸⁵

Roger Bacon'a göre **intellectus agens** insan doğasının bir parçası değildir. Ancak insan akıllı onu elde etme ve buna göre eylem yapma gücüne sahiptir. Bu anlamda **intellectus possibilis**ten farklıdır. Bacon'un bu ayrımı Aristoteles ve onun yorumcuları İbn Sina ve Farabi'den hareketle yaptığı açıktır. Yine aynı şekilde felsefenin amacının da bilgiye ve dolayısıyla Yaratıcıya ulaşmak olduğu görüşü onda da mevcuttur.³⁸⁶ Bir başka dikkate şayan konu ise Bacon'un Aquinas'ın *Summa Theologiae*'sında dile getirdiği tek bir akıl ruhu teorisine³⁸⁷ karşılık İslam filozoflarının yanında yer almasıdır. *Opus Majus* eserinde açık açık Farabi ve İbn Sina'dan alıntılar yaparak, bu filozofların akıl ve ruh üzerine olan görüşlerini dile getirir.³⁸⁸ Aynı şekilde felsefe vasıtasıyla Tanrı'nın bilgisini edinme ve bu yolla erdemli bir yaşam sürme, dolayısıyla Tanrı'ya hizmet etme ve mutlu olma

³⁸⁴ Jeremiah Hackett, "Roger Bacon", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, ed. Edward N. Zalta, 2015. (çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/entries/roger-bacon/#BacBodSouMinEarWor>, 13 Mayıs 2018.

³⁸⁵ A.e. Roger Bacon, **The Opus Majus of Roger Bacon**, V. I, Londra, Oxford, 1900, s. 38.

³⁸⁶ John Henry Bridges, "Analysis of the Opus Majus", **The Opus Majus of Roger Bacon**, V. I, Londra, Oxford, 1900, s. xcvi – xcvi.

"Nam ponunt intellectum agentem et possibilem; anima vero humana dicitur ab eis possibilis, quia de se est impotens ad scientias et virtutes, et eas recipit aliunde. Intellectus agens dicitur, qui influit in animas nostras illuminans ad scientiam et virtutem; quia licet intellectus possibilis possit dici agens ab actu intelligendi, tamen sumendo intellectum agentem ut ipsi sumunt, vocatur influens et illuminans possibilem ad cognitionem veritatis." (Bkz.: Roger Bacon, **Opus Majus**, P. II, C. V.)

³⁸⁷ "utrum intellectivum principium multiplicetur secundum multiplicationem corporum"

³⁸⁸ Bacon, **Opus Majus**, s. 39.

düşüncesini Bacon'da da görüyoruz. Felsefe, Roger Bacon için de tıpkı Farabi'de olduğu gibi hakikatin bilgisine ve Tanrı'ya ulaşmak için bir araçtır.³⁸⁹

3.4.3. Thomas Aquinas (1224-1274)

Aquinas, Aristoteles gibi ruhun bedenın sûreti olduğu görüşündedir. Bir sûretin yok olması için de ya zıttının karşı eylemi ya öznesinin yok olması yahut da sebebin yetersizliği gerekir. Ruhun bir zıttı yoktur. Ruh bedenden bağımsız olarak da varlığını sürdürebilir. Bu sebeple öznesi de yoktur. Ruhun tek sebebi vardır; o da Tanrı'dır. Dolayısıyla sebebin yetersizliği gibi bir durum ruh için söz konusu değildir. Bu gerekçeleri sıralayan Aquinas, ruhun ebedi olduğu çıkarımında bulunur.³⁹⁰

Yok olmanın zıttı, mükemmelliktir. Ruh mükemmelliğe bedenden soyutlanarak ulaşır. Bu soyutlanma da bilgi ve erdemli fiiller vasıtasıyla olur. Bilgiden kasıt, maddi olmayan âlemin bilgisidir. Kişi bunları tefekkür ederek sonunda bilgiye ulaşır. Erdemli fiil ise maddi bedenın dünyevi arzularına karşı gelmektir. Böylece bedenden ayrılan ruh yok olmadığı gibi, yok olmanın tam zıttı olan şeye, mükemmelliğe erişmiş olur. Bu dediklerimiz akıl sahibi olan insan için geçerlidir. Zira ruhun ölümsüz olan yanı akıl yanıdır. Hayvan ve bitki gibi canlıların da ruhları vardır, ancak onlar insan gibi ruhun üç kuvvetini barındırmazlar. Ruhun besleyici kuvveti ve duyu kuvveti, maddeye bağlıdır. Dolayısıyla öznesinin ölmesiyle yok olur.³⁹¹

Aquinas'a göre ebedi olan insan ruhu, ezeli değildir. Filozof tenasühü de kabul etmediği için, tek mantıklı açıklama Tanrı'nın her yeni doğan insan için ruh yarattığıdır. Dolayısıyla ruhlar konusunda Tanrı'nın devamlı bir yaratma eylemi söz konusudur. Evrende her varlık olduğundan daha az kusurlu olma gayesindedir. Ruhun da bedenden soyutlanarak mükemmelliğe (**perfectio/kemal**) eriştiğini söylemiştik. Eğer ruhların bedenler yaratılmadan önce var olduğu tezini doğrularsak, o zaman ruhların bedene girişini sadece ruhların maddeyle birleşerek yükselme arzusuyla açıklarız ki bu hiç de doğru olmaz. Çünkü dünyaya ait olan bedenlerimiz,

³⁸⁹ "Caeterum totius philosophiae decursus, consistit in eo, ut per cognitionem suae creaturae cognoscatur creator, cui propter reverentiam majestatis et beneficium creationis et conservatonis et futurae felicitatis serviat in cultu honorifico et morum pulchritudine et legum utilium honestate; ut in pace et honestate vivant homines in hac vita." (Bkz.: Roger Bacon, **Opus Majus**, P. II, C. VII.)

³⁹⁰ Tarakçı, "**Apolojist**", s. 71-72.

³⁹¹ **A.e.**, s. 72.

mertebece ruhtan aşağıdadır. Hali hazırda saf ruh halinde olan özlerin bedeni arzulanmasında bir mantık olmadığından, ruhlar ezeli olamazlar.³⁹²

Aquinas'ın felsefesinde insan ruhu, insanın asli özüdür. Fakat tam değil, eksiktir. Çünkü bedenden ayrı olarak yaşayabilse de beden olmaksızın tam olamaz. Bu da kendi hakkıyla bir öz olmadığı sonucunu doğurur. Şimdi beden maddidir, ruh ise gayri-maddidir. Burada belirtelim ki sadece insanların değil tüm diğer canlı varlıkların da ruhları gayri-cismani sûretler olarak kabul edilirler. Ancak gayri-nâtik canlıların ruhları (ruhun sadece besleyici kuvvetine ya da besleyici ve duyusal kuvvetine sahip olanlar), buldukları bedenlerin organları vasıtasıyla iş görürler. Yani madde olmaksızın çalışmazlar. Hâlbuki insan da fazladan bulunan ruhun akıl kuvveti, bedeninin hiçbir maddi organına bağlı değildir. Düşünme eylemi maddeden bağımsız olarak gerçekleşir. Dolayısıyla insan ruhunun gayri-maddiliği diğer ruhların gayri-maddiliğinden fazladır. O her anlamda maddeden arıdır. Bu açıklamalar, insan ruhunun tamamen maddeden arı, dünyaya ait olmayan, yok edilemez bir ruhani öz olduğuna işaret etmektedir ki bu da insan ruhunun bir melek olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Melekler, bu belirttiğimiz insan ruhunun bütün özelliklerini taşıyalar da onlar aynı zamanda eksiksizdirler. Bu da az evvel belirttiğimiz insan ruhunun eksik olması hadisesiyle çelişir. Aquinas, ruhun meleklerinkiyle aynı özden olduğunu doğrulamaktadır, lakin ruhlar bedeninin içinde, hala ona muhtaçken eksiksiz/mükemmel olmanın uzağındadırlar. Melekler akıldır ancak insanların aksine ma'kûl (**rational**) değildirler.³⁹³

Son olarak Aquinas'ın diriliş üzerine yorumunu vermek isteriz. Filozof ruhun üç kısım olduğunu söylemiş ve ruhun akıllı kısmının maddeye muhtaç olmadığı için, bedeninin ölümüyle yok olmayacağını ve bu yüzden ebedi olduğunu söylediğini biliyoruz. Bu durumda yeniden dirilme sırasında ruh tekrar bedene nasıl girecek sorusu ortaya çıkar. Çünkü Aquinas'ın sisteminde varlık sürekli daha mükemmel olma arzusundadır ve bedenden soyutlanmış, onun ölümüyle de ebediyete ve mükemmelliğe kavuşmuş bir ruhun, tekrar maddi bedenle buluşması mantığa uygun görünmemektedir. Ne var ki filozof olduğu kadar, bir din adamı da olan Aquinas'ın bu soruna bir yanıt vermesi de gerekmektedir.

³⁹² A.e., s. 74-76.

³⁹³ Ralph McInerney, John O'Callaghan, "Saint Thomas Aquinas", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, ed. Edward N. Zalta, 2016. (Çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/entries/aquinas/#BodSou>, 13 Mayıs 2018.

Aquinas insanın ve ruhunun aynı şey olmadığını söyler. Ruh insanın özüdür, ancak insan ruha ait olmayan bazı eylemler de yapar. Söz gelimi yemek yer, uyur. Bunlar yaşamın devamı için gerekli olan şeylerdir, ne var ki akıl kuvveti ile ilgisizdir. Ruhun besleyici ve duyuşsal kuvveti ile ilgilidir. Ölümsüz olan asli öz bunlardan bağımsızdır, ama insan değildir. Bu durumda insan ve ruhu birbirleriyle tam anlamıyla aynı değildirler. Aquinas'ın **Summa Theologiae**'de, **Beden ve Ruhun Birliğı Üzerine** cevapladığı 76. Soruda, yaptığı açıklamalar aslında biraz kafa karıştırıcıdır. Filozof, ruhun basit, bölünemez ve tek bir öz olduğunu ancak onun üç ayrı kuvveti olduğunu söylemektedir. İnsanı diğer canlılardan ayıran ruh kuvveti ise, bedenden en bağımsız kuvvet olan akıl ruhudur (**anima intellectiva**). Ancak bu kuvvetler ayrı birer öz olarak düşünülmemelidir, çünkü tek bir insanda birden fazla öz olması düşünülemez. Gelelim, Aquinas besleyici ve duyuşsal kuvvetin yaptırımlarıyla iş gören insanın ruhun özü dışında hareket ettiğini, dolayısıyla bu bağlamda insan ruhunun, insanın kendisiyle bir olmadığını söylemektedir. Öyleyse Aquinas'ın insan ruhundan kastı sadece akıl ruhu olsa gerektir.³⁹⁴

Bu açıklamalar ışığında varılan sonuç, insan ve ruhunun aynı olmadığıdır: “İnsanın sadece bir ruh olmadığı, ruh ve beden bir birleşimi olduğu açıktır.”³⁹⁵ Dolayısıyla beden ölümünden sonra da yaşamaya devam eden akıl ruhu, insanın kendisi değil, sadece bir kısımdır. Bu da dirilişin gerekçesini bize açıklar. İnsan ölünce, ruhunun gayri-maddi kısmı serbest kalır ve yaşamaya devam eder. Diriliş günü gelene kadar da bedensiz bir şekilde varlığını sürdürür. Diriliş günü geldiği zaman ise insan, gerçek manada yeniden oluşacaktır. Elbette bedenler ölümlüdürler. Lakin diriliş günü geldiğinde bedenleri ölümsüz olacak şekilde düzenlemek de Tanrı'nın kudreti dâhilindedir.³⁹⁶

3.4.4. Kısa Bir Değerlendirme

Ortaçağ filozoflarımızın ruhun birliğı, kısımları, beden ile ilişkisi, ölümden sonraki akıbeti üzerine görüşleri fark edildiği gibi az çok benzemektedir. Nitekim beslendikleri kaynaklar aynıdır. Ancak birbirleriyle uyuşmadıkları, birbirlerini

³⁹⁴ (Bkz.: Thomas Aquinas, **Summa Theologiae**, P. 1, Q. 76) (çevrimiçi), http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Thomas_Aquinas/Summa_Theologiae/Part_I/Q76, 12 Mayıs 2018.

³⁹⁵ Elimizde eserin Türkçe bir tercümesi bulunmadığı için, alıntıladığımız kısmı İngilizcesinden tercüme etmeye çalıştık. Alıntının İngilizcesi için: “it is clear that man is not a soul only, but something composed of soul and body.” (Bkz.: Thomas Aquinas, **Summa Theologiae**, P. 1, Q. 75.) “manifestum est quod homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore.”

³⁹⁶ McInerney, O'Callaghan, “Aquinas.”

eleştirdikleri noktalar da göze çarpmaktadır. Burada bu noktaları değerlendirmek niyetindeyiz.

Ele aldığımız üç filozofa göre de ruh, gayri-maddi bir özdür. İnsan ruhu ve diğer canlıların ruhu arasındaki bir fark da budur. Nitekim insanlardaki akıl ruhu, tamamen maddeden bağımsız olarak ele alınır. Aquinas tüm ruhların gayri-maddi olduğunu ama insan ruhunun daha üst seviyede bir maddesizlikte olduğunu söyler. Farabi'nin yorumu bu hususta insan ruhunun ilk başta tüm diğer ruhlar gibi maddeye bağlı olduğu ancak zaman içerisinde Faal Aklın aydınlatması ve kendi tefekküründen elde ettiği üst âleme ilişkin bilgilerle yetkinleşip, bedenden kopabilecek dereceye ulaşabileceğiydi. Yani bizim filozofumuz insan ruhunu gayri-maddi olarak tanımlasa da, bedenden tam manasıyla bağımsız olabilme yetisinin özünde olduğunu düşünmez.

Albertus Magnus, Roger Bacon ve Thomas Aquinas, Farabi'ye benzer şekilde ruhun, bedenın sûreti olduğunu savunmaktadır.³⁹⁷ Farabi'nin ruhun kuvvetlerini beşe ayırdığını biliyoruz. Bu kuvvetler arasındaki ilişki ise hiyerarşik, amir-hizmetkâr ilişkisi gibi bir düzen içerisinde. En yüksek derece akıl kuvvetine aittir. Farabi ruhun kuvvetleri arasına tahayyül kuvvetini de eklemiştir. Bu, filozofumuzun açıklama getirdiği vahiy ve ilham konuları için elzem bir eklemidir.³⁹⁸ Şimdi Ortaçağ filozoflarına baktığımızda, Aristoteles'inki gibi üçer kuvvet görmekteyiz: Bitkilerde olan besleyici kuvvet, hayvanlarda besleyici kuvvetle beraber bulunan duysal kuvvet ve en nihayetinde insanda bu ikisinin yanında bulunan akıl kuvveti. Aristoteles bu ayrımı yaparken, Platon'un ruhu üçe bölmesine karşı çıkmış ve her ne kadar farklı hizmet alanları olsa da ruhun bölünmez bir bütün olduğunu

³⁹⁷ Albertus Magnus, İbn Sina düşüncesini takip ederek, ruhun sûretten ziyade **perfectio** (mükemmellik/**kemal**) olarak tanımlanmasının daha uygun olduğunu söyler. Elbette ki, ruhun mükemmelliğe ulaşması bedenden ayrılmasıyla olur, ama bir gün bedenden ayrılacak olan ruhun (ki bedenler ölmeye mahkumdur) sûret olarak tanımlanması devam edecek midir? Albertus, **De Homine**'sinde İbn Sina'yı doğrudan alıntılıyarak, ruhun bedeni harekete geçiren **entelekhia** olmasının onun özünü bir tutulmaması gerektiğini söyler. Sonuç olarak **perfectio** terimi insan ruhunu, diğer canlılardan ayrılması hasebiyle daha güzel tanımlamaktadır. İbn Sina Ruh üzerine risalesinde "Her sûret bir kemal (**perfectio**) iken, her kemal için bir sûret olduğunu söyleyemeyiz" der. Bu yüzden Albertus da **De Homine**'sinde bu görüşü savunur. Zira ruh bir yönüyle sûret olsa da, onun maddeden ayrı kısımları mevcuttur. Ölümünden sonra varlığını sürdürmeye devam edecek olan ruha sûret demek artık yanlış olacaktır. O yüzden Albertus, daha kapsamlı bir terim olduğu için, ruh tanımında sûret demekten ziyade **perfectio** demenin daha uygun olduğunu belirtir. "Melius dicitur actus vel perfectio quam forma" (Bkz.: Hasse, "The Early Albertus", s. 239-240) Bu görüşü esasında Farabi'nin görüşüyle benzerdir. Zira Farabi'de de sûretler maddeden bağımsız düşünülemez. Filozof bu konuya açıklık getirmek adına ruhun mahiyet itibarıyla cevher, maddeyle olan ilişkisi itibarıyla ise sûret olduğunu belirtmiştir. (Bkz.: Dalkılıç, **a.g.e.**, s. 148.)

³⁹⁸ El-Farabi, **Āra'**, s. 73-76.

savunmuştu.³⁹⁹ Aynı savunmayı İslam filozofları ve Ortaçağ Batı filozoflarında da görüyoruz. Ne var ki ruhun kuvvetleri ile ilişkisini açıklarken, devamlı bir çokluk algısı oluşmasının da önüne geçememişlerdir. Albertus Magnus bu konuda İbn Sina'nın akıl yürütmesini olduğu gibi ödünç alıp, ruh ve kuvvetleri arasında fark olduğunu belirtmiş ve ruha **sûret** demenin yetersiz kalacağını, onun yerine **perfectio** denmesinin daha uygun düşeceğini söylemiştir. Böylece ruhun tek bir öz olduğu açıklaması, ruhun hem ölümlü hem de ölümsüz yanları olmasına rağmen, öz olarak kuvvetlerinden bağımsız olarak ele alınmasıyla mümkün olmaktadır.⁴⁰⁰

Ruhun ilişkide olduğu akıl kuvvetleri, potansiyel akıl ve etkin (faal) akıl üzerinde çeşitli anlaşmazlıklar yaşandığını da görüyoruz. Roger Bacon, Aquinas'ı ve takipçilerini akıl ruhunun tüm insanlarda bir olduğunu söylemesi hususunda eleştirmektedir. Ona göre insanlar farklı farklıysa aynı şey akıl ruhu için de geçerli olmalıdır. Aslında burada ana problem Roger Bacon'ın bu konuda İbn Sina'yı takip ederken, Aquinas'ın İbn Rüşd'ü takip etmesidir.⁴⁰¹ Aquinas'ın hocası olan Albertus Magnus da, koyu bir İbn Rüşdçüydü. İbn Rüşd'ün tanımlamasını kabul etmiş ve Faal ve Potansiyel Aklın ayrı özler olduğu iddiasında bulunmuştur. Farabi'deki Faal Akıl, Aquinas'taki gibi insan ruhunun kuvvetlerinden biri değildir.⁴⁰² Onun benimsediği sudûr nazariyesinde Faal Akıl, Ayaltı âlem başlamadan hemen önce gelen On Birinci Akıldır. Yeni Platoncu sudûr teorisini, bahse konu ettiğimiz Ortaçağ Filozoflarının hiçbirinde görmüyoruz. Zaten daha önce sudûr teorisini içinde bulunduran ve uzunca bir süre Aristoteles'e ait olduğu düşünülen *El-İdâh*'ın aslında, Muallim-i Evvel Aristoteles'e ait olmadığını ilk öne süren kişinin Thomas Aquinas olduğundan bahsetmiştik. Sudûr fikri, İslam filozoflarınca, belki de Tanrı'nın mutlak birliğini açıklamaya en uygun teori olduğundan, daha fazla rağbet görmüştür. Yine de Albertus Magnus'un aklın derece derece aydınlanmasını, Faal Aklın, Potansiyel akli aydınlatması ve sonrasında ruhun içindeki **magister interior** ile dışarıdan gelen **magister exterior**'un ortak çabasıyla mükemmelliğe ulaşan akıl hususu, bu kademe

³⁹⁹ Gendlin, **Commentary on De Anima I-1**, s. 8. Aristoteles, **Ruh Üzerine**, s. 72-80 (413a, 413b, 414a, 414b.)

⁴⁰⁰ Hasse, "The Early Albertus", s. 239-240.

⁴⁰¹ Yine de belirtmeliyiz ki, Bacon aklın mahiyet olarak ruhtan ayrıldığı konusunda İbn Rüşd'le hemfikirdi.

⁴⁰² Richard Taylor, Aquinas ve Albertus'un İbn Rüşd'ün ruh üzerine yazdığı şerhte faal ve maddi akıl hakkında söylediği "ruhun içindedir" (in the soul/في النفس) ifadesini, kelime manasıyla doğrudan aldıklarını ve İbn Sina'nın sudûr teorisini reddettiklerini söyler. (Bkz.: Richard C. Taylor, "A Common Negotiation: The Abrahamic Traditions and Philosophy in the Middle Ages", **Proceedings of the ACPA**, C:86, 2013, s. 1-14.)

kademe yükselişi ve aldığı yardımların açıklanışıyla Farabi'nin Faal Akıl ve akıl ilişkisine oldukça benzerdir. Farabi, aklın Faal Akıl'dan aldığı ilhamları, birçok Batılı filozofların iddia ettiğinin aksine⁴⁰³ bir çeşit aydınlatma, ışık olarak ele alır. Faal Akıl, ruha ölümsüzlüğünü doğrudan vermez. Öyle olsaydı, Faal Akılda, Aristoteles'te olduğu gibi bir çeşit Tanrı olma durumu olacaktı ki bu Farabi'de yoktur. Farabi Faal Akıl-akıl ruhu ilişkisini güneşin göze olan nispetine benzetir.⁴⁰⁴ İşte Albertus Magnus'un da bahsettiği aydınlanma, filozofumuzun örneklendirdiği şekilde gerçekleşir.

Ruhun bekası kadar önemli bir diğer husus da ruhun ezeli olup olmadığı hadisesi gibi görülüyor. Farabi, Platon'un ruhların ezeli olduğu düşüncesini kabul etmez. Aquinas da bu konuda filozofumuzla aynı fikirdedir. Ancak ruhların bedenden önce mi sonra mı yaratıldığı konusu ihtilaflıdır. Aquinas'ta her ne kadar Tanrı her yeni doğan insan için bir ruh yaratsa da, ruhlar insan anne rahmine düştüğünde yaratılır. Zaten aksi söz konusu olsaydı, mükemmellikte daha ileri seviyede olan ruhun, daha kusurlu olan beden için yaratıldığı sonucu çıkardı ki bu filozofun felsefesiyle uyumsuz olurdu.⁴⁰⁵ Farabi ise ruhun, cismin beden haline gelmesindeki esas kuvvet olduğunu savunur. Beden ne zaman ruhu kabul etmeye uygun olur, o zaman ruh *Vāhibu's-Suver*'den taşarak, insanın organlarına yayılır ve böylece cisim beden haline gelir.⁴⁰⁶

Ruhun bekası hususunda ise tüm filozoflar görüş birliği içindedir. Her birinin ruhun akli yanının ölümsüz olduğu ve bedenden ayrı yaşama imkânına sahip olduğu hakkındaki görüşlerini dillendirdik. Yine de Aquinas'ın **Summa Contra Gentiles** adlı eserinde, İslam filozoflarının söylemlerinin aksine ruhun bedenden ayrıldıktan sonra da yaşamaya devam ettiğini söylediğini görüyoruz. Şimdi Aquinas, eleştirdiği İslam filozoflarının ismini zikretmemektedir,⁴⁰⁷ o halde biz okuyucular hangi filozoflardan bahsettiğini nasıl anlayacağız? Bildiğimiz kadarıyla İslam dünyasında hiçbir Müslüman filozof ölümden sonra yaşam olmadığını savunmamıştır, zira bu İslam düşüncesine oldukça aykırı bir görüş olurdu. Meşşai filozofların hepsi ruhun beden ölümünden sonra yaşamaya devam edeceğini söyler. Bu hususta burada mevzubahis ettiğimiz üç filozofla aralarında hiçbir ihtilaf yoktur. Zira İslam

⁴⁰³ Bu filozofların içinde, Farabi hususunda büyük bir otorite kabul edilen Walzer'ın yanı sıra, O'Leary, Hammond ve Taylor gibi isimler de bulunmaktadır.

⁴⁰⁴ El-Farabi, *Āra*, s. 85-86.

⁴⁰⁵ Tarakçı, "Apolojist", s. 74-76.

⁴⁰⁶ Dalkılıç, *a.g.e.*, s. 149.

⁴⁰⁷ Tarakçı, "Apolojist", s. 72.

düşüncesinde de Hristiyan düşüncesinde de ölümden sonra yargılanma imanının şartlarındandır. Aquinas'ın bahsettiği düşünür/düşünürler, Meşşai filozoflardan olmalıdır. Burada Aquinas'ın isim vermemekle beraber Farabi'yi kastettiği düşünülebilir. Nitekim Farabi, ruhun bedeninin ölümünden sonra var olabileceğini söylese de bu ölümsüzlük gücünü ruhun özüne yerleştirmez. Aksine insan bu gücü, ruhu bedenindeyken elde etmelidir. Dolayısıyla, Farabi'de bazı insan ruhlarının ölümünden sonra yok olacağı fikri kesinlikle vardır. Dahası, İbn Rüşd'ün söylediğine bakılırsa, Farabi, Aristoteles'in **Nikomakhos'a Etik** eserine yaptığı bugün kayıp olan şerhte, insan için en iyi olan hayat bu hayattır, ölümden sonra ulaşılabilecek mutluluk hakkında her şey hikâyledir, demiştir.⁴⁰⁸ Bu söylem, Farabi'nin tezimizde konu edindiğimiz tüm diğer söylemleriyle çelişmektedir. Ancak alıntılanmak istedik, çünkü Aquinas Farabi'yi bildiği kadar, İbn Rüşd'ü de bilirdi. Üstelik İslam filozofları içinde yetkinlik kazanamayan akıl ruhunun bedenle birlikte yok olup gideceği, dolayısıyla ebedi olmadığı fikri en keskin şekilde Farabi'de vardır. Bu da şüphesiz Aquinas gibi filozofların eleştiri oklarını üzerine çekecektir.

Aquinas felsefesini Kilise öğretilerine ters düşmeyecek biçimde hazırlamıştır. Bunu ölümden sonra bedenden kopup, bu şekilde yaşamaya devam eden ve bu haliyle de mükemmel olan ruhun sonrasında diriliş günü bedenle yeniden birleşmesi açıklamasında görüyoruz. Bu açıklamasının baktığımızda akla dayalı bir felsefesi yoktur. Çünkü Aquinas evrendeki her şeyin daha mükemmele doğru gittiği, sürekli yukarı çıkmaya çalıştığı görüşündeydi.⁴⁰⁹ Öyleyse tam hale gelmiş bu ruhlar neden diriliş günü bedenlere girsinler? Aquinas buna cevap olarak, ruhun tek başına insanı yansıtmadığını, dolayısıyla yargı günü insanların tam olarak kendileri olabilmeleri için bedenlere ihtiyaç duyduğunu söyler.⁴¹⁰ Bu bir cevap olsa da fazla tatmin edici değildir. Çünkü yine de neden ruhların kendilerinden eksik yaratılıştaki bedenlere girdiğini açıklamaz. Ancak Aquinas'ın aksini iddiası dirilişi reddetmek olacaktır ki bu da filozofun dini görüşüne uymaz. Bu yüzden akla dayalı olmasa da, nassa dayalı bir orta yol seçilmiş görünmektedir. Aynı şekilde daha önce ölümlü olmasının tabiatı gereği olduğu söylenen bedenlerin, dirilişten sonra ölümsüz olması hadisesi de Tanrı'nın her şeye gücü yeterliğiyle açıklanmaktadır. Demek ki Aquinas'a göre, diriliş günü bugünkü bedenlerimizden mahiyet olarak çok daha üstün niteliklerde

⁴⁰⁸ Hammond, **Farabi Felsefesi**, s. 54.

⁴⁰⁹ Tarakçı, "**Apolojist**", s. 74-76.

⁴¹⁰ **A.e.**, s. 195-196.

maddi bedenlere sahip olmamız gerekir. Hatta bu maddi bedenler o kadar mükemmel olacaklar ki, bedenden kopmuş ve kendi mükemmelliğine erişmiş saf ruhlarımızın bile yerleşmek isteyecekleri üstünlükte olacaklar.

Ortaçağ Batı filozofları, İslam filozoflarını hem örnek almışlar, hem de eleştirmişlerdir. Farabi'nin, Platon ve Aristoteles'in aslında aynı felsefeyi anlattığını ve gerçek felsefenin dinin söylediğinden farklı bir şey söylemediğini iddia edip, bu filozofların aslında tıpkı bir Müslüman gibi doğru yolda olduklarını ima ettiğinden bahsetmiştik. Aquinas'ta da aynı şekilde Aristoteles'in, temelde Hristiyan öğretisinden farklı bir şey söylemediği iması vardır. Hatta bu yüzden Aquinas'ın Aristoteles'i vaftiz ettiği söylenegelmiştir.⁴¹¹ Yani İslam filozofları gibi, Ortaçağ Batı filozofları da felsefelerinde Aristoteles'in söylemlerini açıkladıklarını iddia ederler. Roger Bacon, Aquinas'ın ya da İbn Rüşd'ün tek bir akıl olduğu teorisini eleştirirken, Aristoteles'in kastının farklı olduğunu, bu filozofların onu yanlış anladığını ve dolayısıyla yanlış açıkladığını söylemek suretiyle eleştirir. Kadim Yunan filozofları milattan önce yaşamış, artık felsefenin babası addedilmiş kimselerdi. İslam felsefesi ve onların Yunan şerhleri daha yeni bir şeydi ve dolayısıyla eleştiriye daha açıktı. Ortaçağ filozofları, İslam filozoflarından alıntı da yapsalar, fikirlerine saygı da duysalar, onları dini bir meşrulaştırma çabası içine girmezler. Bilakis birbirlerinin fikirlerini eleştirip/onayladıkları gibi, İslam filozoflarının fikirlerini de eleştirip onaylarlar. Albertus'un **De Homine** eserinde İbn Rüşd'ü, hem de aynı konuda, hem eleştirdiği hem de alıntılıyıp, fikrine bir kanıt olarak sunduğu görülür.⁴¹² Varmak istediğimiz nokta, Ortaçağ Batı filozoflarının kendileriyle İslam filozofları arasına bir çizgi çekmediğidir. Onlar nasıl Kadim Yunan'ın fikirlerini açıklamaya çalışıyorlarsa, biz de aynıını yapıyoruz diye düşünürler. Ne var ki, mevzubahis felsefeyi ilk olarak Arapça tercümelerinden almışlardır. Bu yüzden ellerinde mevcut olan felsefe,

⁴¹¹ McInerney, O'Callaghan, "Aquinas."

⁴¹² Ruhun bölünemez tek bir öz olduğunu savunan Albertus Magnus, **De Homine**'sinde İbn Rüşd'ün ruhu kısımlara ayırmasını eleştirir. Ruhun kısımlarının ayrı birer öz olduğunu savunan İbn Rüşd gibi yorumcuların yanıldığını söyler. Çünkü insanda üç ayrı öz olması, üç ayrı perfectio olması demek olur, ki imkansızdır. "Unde hic decepti sunt plurimi quorum primus est ipse commentator Averroes, qui dicit quod haec diffinitio per prius et posterius aptatur animae. Quod patet non esse verum nisi poneremus in homine tres esse perfectiones, quod impossibile est." (Albertus Magnus, **De Homine**, Q. 4, A. 1, 35a) Fakat aynı eserin sonraki bölümlerinde Albertus'un, İbn Rüşd'ü teorisinin savunucularından biri olarak alıntılıdığını görüyoruz. "İbn Rüşd şerhinde ruhun öz olarak bir olduğunu ve farklı kuvvetleri vasıtasıyla farklı fiiller yapabildiğini söyler." "Averroes in commento ibidem dicit quod anima est una secundum substantiam et diversa agit diversis virtutibus." (Albertus Magnus, **De Homine**, Q. 7, A. 1, 90b) Bu durumda ya Albertus, İbn Rüşd'ün bir çelişki içinde olduğu düşüncesindeydi ya da kendisi bu İslam filozofu hakkında bir çelişki içindeydi. (Bkz.: Hasse, "The Early Albertus", s. 246.)

hâlihazırda İslam dünyasının felsefesiyle, Yunan dünyasının felsefesinin iç içe geçmiş haliydi. Üstelik bu iki felsefeyi ayıklamayı tercih de etmemişlerdir. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi, Yunan düşüncesinin İslam kültürüyle yoğrulmuş hali, Hristiyan Batının anlayışına çok daha uygundu.

Son olarak tezimizde ele aldığımız dört filozofun ruh hakkındaki görüşlerinin kısa bir özetini geçmek istiyoruz. 1. Ruhun yapısı. Hem Farabi hem de Ortaçağ Batı filozofları Aristoteles'in ruh için yaptığı "güç halinde canlı olan tabii bir cismin ilk yetkinliği" tanımını kabul etmiş görünmektedir. Farabi'ye göre ruh madde değildir ancak maddede bulunmaktadır. O, mahiyeti itibariyle bir cevher, maddeyle olan münasebeti itibariyle ise sûtettir. Albertus Magnus bu konuda Farabi'ye oldukça yakındır. Çünkü o da ruha tam olarak bedenın sûreti diyememektedir. Bunun yerine **perfectio** terimini kullanır. Çünkü ruhun maddeden ayrı kısımları da bulunmaktadır. Aquinas'ta ruh bedenın sûtettir, bedene bağlı olması özündendir. Farabi'de ruh başlangıçta maddeden ayrı düşünölemeyen ve maddeyle birlikte kendini bulan bir varlıktı. Her ne kadar içinde ölümsüzlüğe dair bir potansiyel barındıran akıl kuvveti sayesinde zamanla bedenden kopacak gücü kendinde bulsa da, Farabi'de de ruhların bedene olan bağılıkları özlerindedir. Roger Bacon ise tam da Farabi gibi ruhu (ruhın potansiyel akıl kuvvetini) hem ruhani bir öz hem de bedenın bir sûreti olarak tanımlar. 2. Ruhın kuvvetleri. Farabi, besleyici kuvvet, duyu kuvveti ve akıl kuvvetine ek olarak, ruha tahayyül ve arzu kuvveti de vermiştir. Bu son iki kuvvet yine sadece insanda ortaya çıkan ve akıl kuvvetiyle yakın ilişkide olan kuvvetlerdir. Duyu kuvveti ve besleyici kuvvet ise gayrı-nâtık canlılarda da bulunabilir. Ele aldığımız Ortaçağ filozofları da ruhın kuvvetlerine aynı bakış açısıyla yaklaşmışlardır. İnsanı diğer canlılardan ayıran özelliği ruhın akıl kuvvetidir. Bu kuvvet, ruhın bedene üstün olması gibi, ruhın diğer kuvvetlerine üstün gelen bir kuvettir. Bedenin ölümünden sonra var olmaya devam edecek olan kuvvet de bu kuvettir. Albertus Magnus içsel öğretmenin (**magister interior**) yardımı ve dışarıdan ilahi bir aydınlanma ile gerçek saadete ulaşan ayırık akıldan (**intellectus assimilativus**) bahseder. Yani ruhın aydınlanmak için hem içsel bir çabaya hem de ilahi bir aydınlanmaya ihtiyacı vardır. Bu şekilde maddeden bağımsız ayırık bir akıl olabilir. Roger Bacon da ruhın akıl kuvvetini potansiyel ve Faal Akıl olarak ikiye ayırır. Daha sonraki dönemlerinde ise Faal Akıl ayrı olarak ele alır. Buna göre bu akıl Tanrı tarafından insana verilir. Faal Akıl üst âlemlle bağlantılı olan akıldır ve insandaki potansiyel akıl bu sayede aydınlanıp bilgi edinebilir. Aquinas da aynı

şekilde insanda bulunan akıl kuvveti sayesinde insan ruhunun diğer canlıların aksine ölümsüz olduğunu savunur. Tezimizde ele aldığımız Ortaçağ filozoflarına baktığımızda ruhtaki potansiyel akıl kuvvetinin aydınlanıp üst âlem hakkında bilgi edinmesi, Kadim Yunan filozoflarına olduğundan daha çok Farabi'ye yakındır. Çünkü Farabi'nin Tanrı inancı ve dolayısıyla felsefi yorumu onların görüşleriyle daha uyumludur. Albertus Magnus da potansiyel akıl, Faal Aklın aydınlatmasıyla onun sûreti olur. Buradaki aydınlatma tabiri de önemli gözükmekte çünkü tüm filozoflar benzer tabirler kullanmıştır. Güneşin göze görme gücünü veren aydınlatması gibi, Faal Aklın potansiyel akıldaki kuvveti harekete geçirmesi örnek verilir. Bu ise ilahi bir süreç olarak ele alınmaktadır. Roger Bacon da aynı şekilde öncesinde boş bir levha olarak tanımladığı potansiyel aklın Faal Akıl yardımıyla üst âlem hakkında aydınlanmasından bahseder. Yani tıpkı Farabi'deki gibi bilkuvve olan güç, bilfiile dönüşür. Bu filozofların ruhun kuvvetlerini ele alış ve yorumlayış şekli Farabi'den son derece etkilendiklerini göstermektedir. 3. Ruhun bedenle olan münasebeti. Filozofların hepsinin ruhu bedenden üstün tuttuğunu görüyoruz. Zira hepsi de ruh beden için değil, beden ruh içindir der. Yine de ruh maddi âlemde bedene bağlıdır. Farabi bu konuyu açıklamak için ruhun mahiyeti itibariyle cevher, bedenle olan ilişkisi itibariyle de beden sûreti olduğunu söyler. Albertus Magnus da benzer şekilde ruh için **perfectio** ya da **actus primus** terimlerini kullanır. Böylece ruhun bedene tamamen bağımlı olmadığını anlatmak ister. Filozofların tamamı ruh ve beden münasebetinin maddi âlemde geçerli olduğunu söylerler. Ruhun akıl kuvveti beden ölünce yaşamaya devam edecek ve üst âleme geçecektir. 4. Ruhun ölümsüzlüğü. Farabi'ye göre sadece belli bir olgunluğa erişmiş akıllar beden ölümünden sonra da var olmayı sürdürebilir. Yani Farabi insanların tamamının öldükten sonra da yaşamaya devam eden ruhları olduğu fikrine katılmaz. Aquinas ise tüm insan ruhlarının ölümsüz olduğuna inanır. Ruhların hakikatin bilgisini ve gerçek saadeti elde etmesi tüm filozoflarda ortaktır. Farabi, içinde bulunduğumuz Ayaltı âlemde tek amacımızın gerçek saadete erişmek olduğunu söylemektedir. Bunun için de ruhun akıl kuvvetinin Faal akılla teması geçmesi gerekmektedir. Bu sayede bilgiye kavuşan insanın ruhu ölümden sonra da maddeden ayrı yaşayabilecek yeterliliğe erişecektir. Bunun için dünya hayatında çabalamak gerekir. Bu çaba da bilgi ve bu bilgilerin ışığında gerçekleştirilen erdemli eylemler vasıtasıyla olur. Aquinas her ne kadar hakikatin bilgisini maddeden kopmak için şart koşmasa da, hakikat ve saadete ulaşmanın yolu onda da bilgi ve erdemli eylemler yoluyla

mümkündür. Albertus Magnus ve Roger Bacon da aynı şekilde insan ruhunda bulunan potansiyelin bilgi ve erdemle aydınlanacağını ve üst âlemle münasebet kurmanın yolunun bu olduğunu düşünürler. Yani dünya hayatında insanın görevi ruhunu kurtarmak, onun üst âlemde de mutlu olmasını sağlamaktır.



SONUÇ

Farabi felsefesinde insan ruhunun mahiyetini ele aldığımız bu çalışmada, filozofumuzun Tanrı'dan başlayıp insana kadar uzanan âlem nizamı ve bu nizam üzere şekillenen felsefesinde ruhun yapısı, kuvvetleri, bedenle ilişkisi, Ayüstü âlemle olan ilişkisi ve ölümsüzlüğüne dair olan fikirlerini eserlerinin bir analizini yaparak ortaya koymaya çalıştık. Çalışmamızın son bölümünde filozofumuzun Ortaçağ Batı filozoflarının felsefi fikirlerine ne şekilde etki ettiğini, yine onların ruh anlayışı üzerinden örneklendirmeye çabaladık. Elbette gerek Farabi gerekse Ortaçağ Batı filozoflarının her biri ürettikleri felsefede kendilerine özgü bir yan ortaya koymuşlardır ve bu felsefeleri birbirlerinin değersiz birer kopyası olarak yansıtmak çok büyük haksızlık olur. Bizim çalışmamızın amacı bu felsefelerin aynı sözlerin bir tekrarı olduğunu belirtmek değil, bilakis aynı felsefi zincirin birer halkaları olduğunu söylemektir. Bu zincirin altından bir zincir olduğunu varsayarsak da, her bir halkanın ne kadar kıymetli olduğunu takdir edebiliriz.

Çalışmamızın birinci bölümünde, Kadim Yunan geleneğinde ve İslam düşüncesinde ruh kavramına değinerek Farabi felsefesinin köklerine bir göz atmış olduk. Gördük ki filozofumuzun ruh anlayışı Yunan öncülleriyle paralel olsa da İslam düşüncesiyle de bir çelişki içinde değildir. Farabi ruhu ona çeşitli kuvvetler vererek ele almaktadır ki ruh, bu kuvvetler vasıtasıyla insanın akleden, düşünen, hisseden, arzulayan yanını yansıtır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde, ruhun bedeni yöneten, ona büyük oranda etki eden ancak ondan da etkilenen gayri-maddi bir öz olduğunu gördük. Ruh ve beden birbirine muhtaçtır, zira başlangıçta ruh da beden gibi fanidir. Ancak insan ruhunda diğer varlıklarından farklı olarak ölümsüzlüğe dair bir potansiyel barındırmaktadır. İşte bu potansiyel ondaki akıl kuvvetidir. Bu kuvvet vasıtasıyla ruh Faal Akla ulaşabilir. Farabi'nin Faal Akıl kavramını Aristoteles ve Plotinus'tan aldığını ve bunu *El-İdāh*'ta da mevcut olan Yeni Platoncu sudûr nazariyesiyle felsefesine yedirdiğini görüyoruz. Farabi'de Faal Akıl, ruha ölümsüz olma yetisini bilfiil olarak vermese de ondaki kuvveti güneşin gözü aydınlatıp, karanlığını defetmesi gibi bir etkiyle aydınlatarak, ona yol gösterir. Böylece ruh olgunlaşıp Ayüstü âleme geçebilir. Ne var ki bütün insanlar bunu başaramayacaktır.

Üçüncü bölümde ise artık Ortaçağ filozoflarının insan ruhu hakkındaki felsefi düşüncelerine değindik. Tezimizde üç isim üzerine eğildik: Albertus Magnus, Roger Bacon ve Thomas Aquinas. Gördük ki bu filozofların ve Farabi'nin ruh anlayışları birbirlerine son derece benzemektedir. Hepsi insan ruhunun gayri-maddi iken, beden maddi olduğunu ve ruhun bedene üstünlüğünü savunurlar. Hiçbirinde tenasüh inancı yoktur. Nitekim tenasüh Kadim Yunanda kabul edilse de ne İslam anlayışına ne de Hristiyan anlayışına uygundur. Ruhun ölümsüz olan akli bir kısmı olduğunu ve insan ruhunu diğer ruhlara üstün kılan özelliğin bu olduğunu yine hepsi söyler. Ancak elbette ciddi farklılıklar da söz konusudur. Her şeyden önce söz konusu ettiğimiz Batı filozoflarının hiçbiri Farabi gibi sudûr anlayışını benimsememiştir. Dolayısıyla onların uyarladığı Faal Akıl kavramı da Farabi'dekin aksine ayrı bir Aşkın Semavi Akıl değildir. Onlar Faal Akıl daha çok insanın akıl kuvvetinin üst âleme yönelik bir parçası olarak görürler. Yine de, bilhassa Roger Bacon'un, insan aklının bir parçası olan Faal Akılın üst âleme ilişkin ruhani varlıkları bilebilme yetisi Farabi'nin düşünce yapısıyla oldukça benzerdir. Üstelik Bacon'un sonraki dönemlerinde Faal Akıl Farabi'ye benzer şekilde ayrı bir akıl olarak ele aldığımızı da görmekteyiz. Aynı şekilde Albertus Magnus'un her insanda bulunan potansiyel aklın Faal Akılla etkileşime geçip üst akıla (**intellectus adeptus**) dönüşmesi de, Farabi'deki bilkuvve aklın Faal Akılla etkileşime geçerek müstefâd akıl olmasının aynısıdır.

Aquinas ve Bacon ruhun beden sûreti olduğu iddiasındadır. Albertus ise ruh için tam anlamıyla sûret tanımı yapmaz. Farabi, ruh için beden sûretidir demektedir. Ancak mahiyeti itibariyle cevher olduğunu savunur. Dört filozofun hepsi de ruhun sûrete oldukça benzer olduğu görüşünde hemfikirdir. Bir başka nokta ruhun yaratılış zamanıdır. Aquinas ve Farabi'ye göre ruhlara ezeli değildirler ancak bedenden sonra da gelmezler. Aquinas için ruhun bedenden sonra yaratılmasının kabul edilemez olduğunu görüyoruz. Zira böyle bir durumda ruh, beden için yaratılmış oluyor ki, daha değerli bir varlığın daha değersiz bir varlık için yaratılması Aquinas felsefesinde düşünülemez. Baktığımızda filozofumuzla ruh anlayışları en yakın olan Hristiyan filozof Aquinas'tır. İkisi de ruhu beden bir çeşit sûreti olarak tanımlar ve beden ile aynı zamanda yaratıldığını öne sürer. Yine ruh, bilgi ve erdemli fiiller sayesinde kendini maddeden arındırabilmektedir. En ilgi çekici benzerlik ise iki filozofu farklı sonuca götürmüş olan, ruh-beden münasebetine yapmış oldukları yorumlamada görülmektedir. Farabi de Aquinas da ruh ve beden birbirine muhtaç

olduğu ve onlar bir arada olmaksızın insanın olmayacağını söyler. Nitekim insan ruh ve bedenden oluşan bir bileşimdir. Ne var ki Farabi, insanın olgunlaşıp bedenden ayrılabilir hale gelen ruhuyla varlığına devam ettiğini savunurken, Aquinas bedenden kopan ruhun, diriliş günü yeniden maddeyle bir araya geleceğini savunur. Zira beden ve ruh bir arada olmadan insan eksiktir. Farabi ise yeterli olgunluğa erişmiş ruhun artık insanın özünü yansıttığını düşünüyor olmalı ki, beden ve ruhu ölümden sonra bir araya getirmez. Ona göre metafizik âlemde maddeye hiçbir şekilde yer yoktur. Farabi'nin ruh üzerine yaptığı çıkarımları ruhun yapısı, kuvvetleri, bedenle olan ilişkisi ve ölümsüzlüğü bağlamında ele aldığımızda Ortaçağ Filozoflarıyla olan yadsınamaz benzerliğini görmekteyiz. Bu filozoflardan yaklaşık üç yüz yıl önce yaşamış olan, varlığı ve eserleri de onlar tarafından gayet iyi bilinen Farabi'nin, bu filozofları felsefesiyle etkilediği ve felsefelerini şekillendirdiği ortadadır. Farabi'nin ruh öğretisinden etkilenen burada özetlediğimiz, Thomas Aquinas, Albertus Magnus ve Roger Bacon gibi filozoflar Ortaçağ Avrupa'sının en önemli filozofları olup onlar da diğer birçok filozofu etkilemişlerdir. Böylece Farabi'nin görüşlerinin yayılmasına katkıda bulunmuşlardır. Bu demektir ki, Farabi'nin etkisi birkaç filozofla sınırlı olmayıp bütün sonraki filozoflar üzerinde de etkili olmuştur.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparslan: **Islamic Scientific Tradition in History**, Kuala Lumpur, Penerbit IKIM, 2014.
- Adamson, Peter: “Kindi ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü”, **İslam Felsefesine Giriş**, haz. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2005, s. 35-57.
- _____. “The Legacy of Islamic Philosophy”, **New Humanist**, 2016. (Çevrimiçi) <https://newhumanist.org.uk/articles/5128/the-legacy-of-islamic-philosophy>, 6 Mayıs 2018.
- Adamson, Peter, Porrmann, Peter E.: **The Philosophical Works of al-Kindi**, ed. S. Nomanul Haq, Pakistan, Oxford University Press, 2012.
- Âl-i Yasin, Cafer: **el-Fârâbî fî Hudûdihî ve Rusûmihî**, Beyrut, İlmu'l-Kutub, 1985.
- Aquinas, Thomas: **Summa Theologiae**, (çevrimiçi), http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Thomas_Aquinas/Summa_Theologiae/Part_I/Q2, 12 Mayıs 2018.
- Aristoteles, **Ruh Üzerine**, çev. Zeki Özcan, 2. Bs., İstanbul, Alfa Yayınları, 2001.
- Arslan, Ahmet: **İlkçağ Felsefesi Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Aydın, İbrahim Hakkı: **Fârâbî'de Bilgi Teorisi**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2003.
- Aydınlı, Yaşar: “El-İzah Fi'l-Hayr el-Mahz (Liber de Causis) ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risale”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c:V, No: 5, Bursa, 1993, s. 189-217.
- _____. **Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, 5. Bsk., İstanbul, İz Yayıncılık, 2014.
- Aydın, Mehmet S.: “Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar,” **İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi**, C.II, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982, s. 121-128.
- _____. “Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı,” **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.XXI, Ankara, 1976, s. 303-315.
- Bedevi, Abdurrahman: **Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü**, çev. Muharrem Tan, 3. Bsk., İstanbul, İz Yayıncılık, 2012.
- _____. **el-Eflûñ 'inde'l-'Arab**, 3. bsk., Vekaletü'l-Matbûat, Kuveyt, 1977.
- _____. “Yeni Eflatunculuk”, çev. Cahid Şenel, **Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, No:17, 2010, s. 103-130.
- Bacon, Roger: **The Opus Majus of Roger Bacon**, V. I, Londra, Oxford, 1900.
- Bilgin, Önder: “Petrus Abaelardus Skolâstiği: Sic Et Non”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C:9, No:2, s. 113-131.
- Bilmen, Ömer Nasuhi: **Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri**, 5. C., İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1964.
- _____. **(Sadeleştirilmiş) Büyük İslam İlmihali**, haz. Mehmet Talü v.d., İstanbul, Yasin yayınevi, 2005.

- Burnett, Charles: “Arapçadan Latinceye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa’da Kabulü”, **İslam Felsefesine Giriş**, haz. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2008, s.405-406, Mahmut Kaya, “Kindî, Ya’kûb b. İshak”, **DİA**, C:XXVI, Türkiye Diyanet Vakfı, 2002, s. 405-438.
- Corbin, Henry: **İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd’ün Ölümüne**, çev. ve haz. Hüseyin Hatemi, 2 C., 8. Bsk., İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, 1. C.
- Dağ, Mehmet: “İbn Sina’nın Psikolojisi”, **İbn Sina: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı**, der: Aydın Sayılı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984, 319-404.
- Dalhat, Yusuf: “The Concept of al-Ruh (Soul) in Islam,” **International Journal of Education and Research**, C.III, No:8, 2015, s. 431-440.
- Dalkılıç, Mehmet: **İslam Mezheplerinde Ruh**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2012.
- De Boer, T. J.: **İslamda Felsefe Tarihi**, çev. Yaşar Kutluay, Ankara, Balkanoğlu Matbaacılık, 1960.
- _____. **İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, çev. Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay, Ankara, AÜIFY, 1959.
- El-Beydavi, Kadı Nasırüddin Ebu Said Abdullah bin Ömer bin Muhammed eş-Şirazi: **Envaru’t-Tenzil ve Esraru’t-Te’vil: Beydavî Tefsiri**, çev. Doç. Dr. Abdülvehhab Öztürk, 4. C., İstanbul, Kahraman Yayınları, 2011.
- El-Cüveynî, İmamü’l-Harrameyn: **İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü’l-İrşad**, çev. Adnan Bülent Baloğlu v.d., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- El-Eş’ârî, El-İmâm Ebî’l-Hasan ‘Alî bin İsmâ’îl: **Maḳâlātu’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Muşâllîn**, haz. Hellmut Ritter, en-Neşrātu’l-İslâmiyye, 1963.
- El-Farabî, Ebû Nasr: “Risâle fî Me’ani’l-‘Aḳl”, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, çev. Mahmut Kaya, “Aklın Anlamları Üzerine”, 9. Bsk., İstanbul, Klasik, 2014, s. 127-137.
- _____. **es-Siyâsetü’l-Medeniyye**, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, “es-Siyâsetü’l-Medeniyye veya Mebâdî’ül-Mevcûdât”, 2. bsk., İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2012.
- _____. **Fârâbî’nin İki Eseri: Siyâset Felsefesine Dair Görüşler (Fusûlü’l-Medenî) ve Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbîh ‘Alâ Sebîli’s-Sa’ade)**, Çev.: Hanifi Özcan, 2. bs., İstanbul, M.Ü. İlahiyat Vakfı yayınları, 2014.
- _____. **İdeal Devlet: El-Medînetü’l Fâzıla (Mabâdî’ Arâ Ahl Al-Madına Al-Fâdıla)**, Çeviri ve Açıklamalar: Ahmet Arslan, 7. bs., İstanbul, Divan Kitap, 2015.
- _____. **İlimlerin Sayımı: (İhsâu’l-Ulûm)**, Çeviri ve Önsöz: Ahmet Arslan, 5. bs., İstanbul, Divan Kitap, 2015.
- _____. “Mutluluk Yoluna Yönelme”, **Fârâbî’nin İki Eseri: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler (Fusûlü’l-Medenî) ve Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbîh ‘Alâ Sebîli’s-Sa’ade)**, çev. Hanifi Özcan, 2. Bsk., M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014, s. 145-170.

- _____. “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, **Fârâbî'nin İki Eseri: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler (Fusûlü'l-Medenî) ve Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbîh 'Alâ Sebîli's-Sa'âde)**, çev. Hanifi Özcan, 2. Bsk., M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014, s. 47-127.
- _____. “Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler”, **Bellekten**, çev. Necati Lugal, Aydın Sayılı, C: XV, No: 57, 1951, s. 81-122.
- _____. **Tahşîl es-Sa'âde**, çev. Ahmet Arslan, “Mutluluğun Kazanılması: Tahsîlü's-Sa'âda”, 4. bsk., İstanbul, Divan Kitap, 2015.
- El-Gazali, Ebu Hamid: **El-Maḍnūnu's-Sağır**, Kahire, el-İ'lâmiyye, 1303.
- _____. **Tehâfutu'l-Felâsife**, çev. Bekir Karlığa, “Tehâfüt el-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı”, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.
- Eliade, Mircea: **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına**, çev. Ali Berktay, C. I, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Emilsson, Eyjolfur: “Porphyry”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, ed. Edward N. Zalta, 2018 (çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/entries/porphyry/>, 12 Temmuz 2018.
- Et-Tevhidi, Ebu Hayyan: **Akıl, Ahlak, Eylem ve Ruh Üzerine Akşam Sohbetleri**, çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul, Bordo Siyah, 2012
- _____. **el-İmta' ve'l-Mu'anese**, C. II, Kahire, Matbaat'ül-Lecnetü't-Telif ve't-Terceme, 1942.
- Fakhry, Majid: **Al-Farabi Founder of Islamic Neo-Platonism: His Life, Works and Influence**, Oxford, Oneworld Publications, 2002.
- Filiz, Şahin: “Bilgi-İnanç Bağlamında Farabi'nin Bilgi Felsefesi”, **Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri**, haz. Hayrani Altıntaş, Gürbüz Deniz, Şenol Korkut, Ankara, Elis Yayınları, 2005, s. 15-24.
- Führer, Markus: “Albert the Great”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, ed. Edward N. Zalta, 2018. (çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/entries/albert-great/>, 13 Mayıs 2018.
- Gendlin, Eugene T.: **Line by Line Commentary on Aristotle's De Anima: Books I and II**, y.y., Focusing Institute, 2012.
- Gibb, Hamilton: “The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe”, **Bulletin of the John Rylands Library**, C:XXXVIII, No:1, 1955, s.82-98.
- Gordon-Kelter, Janice: “Bacon, Roger (ca. 1213/19-1292)”, **Key Figures in Medieval Europe: An Encyclopedia**, haz. Richard K. Emmerson, New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2006.
- Gökberk, Macit: **Felsefe Tarihi**, 6. bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 1990.
- Gutas, Dimitri: “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy”, **British Journal of Middle Eastern Studies**, C:XXIX, No:1, 2002, s. 5-25.
- Güç, Ahmet: “Ruh”, **DİA**, c:XXXV, Türkiye Diyanet Vakfı, 2008, s. 197-199.

- Hackett, Jeremiah: “Roger Bacon”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, ed. Edward N. Zalta, 2015. (çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/entries/roger-bacon/#BacBodSouMinEarWor>, 13 Mayıs 2018.
- Hammond, Robert: **Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi**, çev. Gülnihal Küken, Uluğ Nutku, Bursa, Alfa Yayınları, 2001.
- Hasse, Dag Nikolaus: “The Early Albertus Magnus and his Arabic Sources on the Theory of the Soul”, **Vivarium**, C:XLVI, No:3, 2008, s. 232-252.
- Helmig, Christoph, Steel, Carlos: “Proclus”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, ed. Edward N. Zalta, 2015 (çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/entries/proclus/#PsyEpi>, 7 Nisan 2018.
- İbn Kayyim el-Cevziyye: **Kitabu’r-Ruh**, çev. Şaban Haklı, İstanbul, İz Yayıncılık, 1993.
- İbn Kesîr: **Hadislerle Kur’an-ı Kerîm Tefsîri**, 9. C., çev. Dr. Bekir Karlığa, Dr. Bedrettin Çetiner, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1985.
- İncil**, İstanbul, Yeni Yaşam Yayınları, 2007.
- İskender, Afrodiaslı: **Fi’l-Akl ala Ra’yi Aristutalis**, çev. Abdurrahman Bedevi, Şuruhun alâ Aristu Mefkûdetün fi’l-Yûnânîyyeti ve Resâilü’l-Uhrâ, Dâru’l-Maşrik, Beyrut, 1971.
- _____. **The De Anima of Alexander of Aphrodisias: A Translation and Commentary**, çev. ve haz. Athanasios P. Fotinis, Washington D.C., University Press of America, 1980.
- Karlığa, Bekir: **İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri**, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004.
- Katar, Mehmet: “Hristiyanlıkta Temel Akımlar”, **Yaşayan Dünya Dinleri**, haz. Şinasi Gündüz, 3. bsk., İlmî Eserler Serisi:117, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010, s. 102-111.
- Kaya, Mahmut: “Kindî, Ya’kûb b. İshak”, **DİA**, C:XXVI, Türkiye Diyanet Vakfı, 2002, s. 41-58.
- _____. “Kindi ve Felsefesi”, **Kindi: Felsefi Risaleler**, 3. Bsk., İstanbul, Klasik, 2013, 15-104.
- Kelâbâzî: **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf**, haz. Süleyman Uludağ, 2. bsk., İstanbul, Dergâh Yayınları, 1992.
- Kindi, Yakup b. İshak: “Nefis Üzerine”, **Kindi: Felsefi Risaleler**, çev. Mahmut Kaya, 3. Bsk., İstanbul, Klasik, 2013.
- Korkut, Şenol: **Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü**, Ankara, Atlas, 2015.
- Kreeft, Peter J.: “The Resurrection of the Body”, **Catholic Christianity: A Complete Catechism of Catholic Beliefs, Based on the Catechism of the Catholic Church**, San Francisco, Ignatius Press, 2001, s. 5-18.
- Kur’ân-ı Kerim Açıklamalı Meâli**, haz. Hayrettin Karaman v.d., 3. bsk., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

- Kuşeyrî, Abdülkerim: **Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1978.
- Liber De Causis**, haz. Richard C. Taylor, (Çevrimiçi) http://academic.mu.edu/taylorr/Liber_de_causis/Latin.html, 13 Mayıs 2018. (Çevrimiçi) http://academic.mu.edu/taylorr/Liber_de_causis/Arabic.html, 13 Mayıs 2018.
- Matson, Wallace I.: **A New History of Philosophy: Ancient & Medieval**, 1.C., ed. Robert J. Fogelin, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1987.
- McInerney, Ralph, O'Callaghan, John: "Saint Thomas Aquinas", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, ed. Edward N. Zalta, 2016. (Çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/entries/aquinas/#BodSou>, 13 Mayıs 2018.
- Miller, Clyde Lee: "Albertus Magnus (ca. 1200-1280)", **Key Figures in Medieval Europe: An Encyclopedia**, haz. Richard K. Emmerson, New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2006.
- Nabi, Mohammed Noor: "Plotinus ve İbn Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. Osman Elmalı, H. Ömer Özden, Erzurum, No:33, 2010, s. 221-227.
- O'Leary, De Lacy: **İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, çev. Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay, 2. bsk., Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Olguner, Fahrettin: **Fârâbî**, 4. bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2013.
- Paksüt, Fatma: **Platon ve Platon Sonrası**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.
- Platon: **Phaidon**, çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir, İstanbul, MEB Yayınları, 1989.
- _____ **Timaios**, çev. Lütfi Ay, İstanbul, Maarif Matbaası, 1943.
- Reisman, David C.: "Farabi ve Felsefe Müfredatı", **İslam Felsefesine Giriş**, haz. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2005, s. 59-80.
- Sarıtaş, Kamil: **İskender Afrodisi ve Metafizigi (Alexander of Aphrodisias) ve Felsefesi**, Gümüşhane, Gümüşhane Üniversitesi, 2012.
- Sayılı, Aydın: "Farabi ve Tefekkür Tarihindeki Yeri", **Belleten**, C: XV, No: 57, 1951, s. 1-64.
- Smith, Lesley J.: "Aquinas, Thomas (ca. 1224-1274)", **Key Figures in Medieval Europe: An Encyclopedia**, haz. Richard K. Emmerson, New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2006.
- Sönmez, Vecihi: "İslam Düşüncesinde Ruhun Ölümsüzlüğü Problemi", **Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Dergisi**, No:18, 2010, s. 176-227.
- Şahin, Eyüp: "Farabi'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçişi ve Kabulü", **Diyanet İlmî Dergisi**, C:LII, No:1, 2016, s. 151-166.
- Şerif, Mian M.: **İslam Düşüncesi Tarihi I**, 2. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 2014.

- Tarakçı, Muhammed: “**Bir Hristiyan Apolojist Olarak Saint Thomas Aquinas**”, basılmamış doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Bursa, 2005.
- Taylor, Alfred Edward: **Socrates**, New York, Doubleday Anchor Books, 1953.
- Taylor, Richard C.: “A Common Negotiation: The Abrahamic Traditions and Philosophy in the Middle Ages”, **Proceedings of the ACPA**, C:86, 2013, s. 1-14.
- Tritton, A. S.: “İnsan, Nefs, Ruh, Akıl”, **Kelam Araştırmaları Dergisi**, çev. Tuğba Günel, c:13, No:1, 2015, s. 553-560.
- Türker-Küyel, Mübahat: **Fârâbî’ye Atfedilen Küçük Bir Eser**, Ankara, AKM Yayınları, 1989.
- Uludağ, Süleyman: “Nefis”, **DİA**, C:XXXII, Türkiye Diyanet Vakfı, 2008, s.526-529.
- Uysal, Enver: “Kindi ve Farabi’de Akıl ve Nefis Kavramlarının Ahlaki İçeriği”, **Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri**, haz. Hayrani Altıntaş, Gürbüz Deniz, Şenol Korkut, Ankara, Elis Yayınları, 2005, s. 155-164.
- Ülken, Hilmi Ziya, Burslan, Kıvımettin: **Farabi**, Ankara, Kanaat Kitabevi, 1940.
- _____. “Farabi Meselesi: Farabi Tetkiklerine Girerken Bazı Düşünceler”, **Farabi Tetkikleri I**, İstanbul, Burhaneddin Erenler Matbaası, 1951.
- Wilberding, James: **Plotinus’ Cosmology: A Study of Ennead ii.1(40)**, New York, Oxford University Press, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Ruh”, **DİA**, C:XXXV, Türkiye Diyanet Vakfı, 2008, s. 187-192.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi: **Hak Dini Kur’an Dili**, 3. C., İstanbul, Eser Kitabevi, t.y.
- _____. **Hak Dini Kur’an Dili**, 5. C., ed. Doç. Dr. İsmail Karaçam v.d., İstanbul, Feza Gazetecilik A.Ş., t.y.
- _____. **Hak Dini Kur’an Dili**, 6. C., ed. Doç. Dr. İsmail Karaçam v.d., İstanbul, Feza Gazetecilik A.Ş., t.y.
- _____. **Hak Dini Kur’an Dili**, 8. C., ed. Doç. Dr. İsmail Karaçam v.d., İstanbul, Feza Gazetecilik A.Ş., t.y.