

T.C.
MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

FARABİ'DE AKIL KAVRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

AYSUN KELLEÇİ

081108106

Danışman Öğretim Üyesi
Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN

İstanbul, Mart, 2011

T.C MALTEPE ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

.....tarihinde tezinin savunmasını yapan Aysun KELLEÇİ'YE ait "Farabi'de Akıl" başlıklı çalışma, Jürimiz Tarafından Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Felsefe Tezli Yüksek Lisans Programında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN

(Danışman)

Üye

Üye

ÖZET

Bu çalışmada Farabi'nin temel görüşleri, akıl bağlamında incelenmektedir.

Bu çalışma giriş bölümünün yanı sıra dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Birinci bölümde Farabi'nin metafizikle ilgili görüşlerinde akıl kavramı incelenmiştir. Filozofta akıl kavramının aldığı anlamlar tartışılmıştır.

İkinci bölümde Farabi'nin bilgi felsefesi akıl bağlamında tartışılmıştır.

Üçüncü bölümde ise Farabi'nin mutluluk felsefesi akıl bağlamında incelenmiştir.

Dördüncü bölümde Farabi'nin siyaset felsefesinde akıl kavramı tartışılmıştır.

Sonuç bölümünde ise akıllı bir insanın sahip olabileceği en önemli değer olarak gören filozofun, İslam felsefesine katkıları tartışılmıştır.

Anahtar sözcükler: Faal akıl, kazanılmış akıl, kozmik akıllar, pratik akıl, teorik akıl.

ABSTRACT

In this study Farabi's fundamental ideas are analysed within the context of mind.

The study consists of four sections and a conclusion as well as an introduction.

The concept of mind as a part of Farabi's ideas on metaphysics are analysed and the meaning patterns attributed to the concept of mind by the philosopher are discussed in the first section.

In the second section Farabi's epistemology is discussed within the context of mind.

And in the third section Farabi's philosophy of happiness is analysed within the context of mind.

The concept of mind in Farabi's political philosophy is discussed in the fourth section.

The contributions of the philosopher, who considers the mind as the most important value of a human being, to Islamic philosophy are discussed in the conclusion section.

Keywords: Effective mind, acquired mind, cosmic minds, practical mind, theoretical mind.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	v
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM	
FARABİ’NİN METAFİZİĞE İLİŞKİN GÖRÜŞÜNDE AKIL KAVRAMI.....	4
1. 1. Farabi’de Tanrı’nın Varlığı ve Sıfatları.....	7
1. 2. Varlıkların Sınıflandırılması.....	12
1. 3. Tanrı ve Yaratma.....	14
1. 4. Sudur (Taşma) Görüşü.....	18
1. 4. 1. Kozmik Akıllar ve Gök Cisimleri.....	19
1. 4. 2. Faal Akıl.....	27
2. BÖLÜM	
FARABİ’NİN BİLGİ FELSEFESİNDE AKIL KAVRAMI.....	29
2. 1. Bilginin Kaynağı Olarak Akıl.....	33
2. 1. 1. Pratik Akıl.....	36
2. 1. 2. Teorik Akıl.....	37
2. 1. 2. 1. Potansiyel Akıl.....	39
2. 1. 2. 2. Edimsel Akıl.....	42
2. 1. 2. 3. Kazanılmış Akıl.....	44
2. 2. Teorik Bilginin Oluşumunda Faal Aklın Etkisi.....	46
2. 3. Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi ve Akıl İlişkisi.....	48

3. BÖLÜM

FARABİ’NİN MUTLULUK FELSEFESİNDE AKIL KAVRAMI.....50

3. 1. Farabi’de Mutluluğun Anlamı.....50

3. 2. Teorik Akıl ve Mutluluk.....56

3. 3. Pratik Akıl ve Mutluluk.....59

4. BÖLÜM

FARABİ’NİN SİYASET FELSEFESİNDE AKIL KAVRAMI.....63

5. SONUÇ.....70

6. KAYNAKLAR.....73

ŞEKİLLER

Şekil 1. 1. Sudurun Oluş Sırası.....	21
--------------------------------------	----

GİRİŞ

“Farabi’de Akıl Kavramı” adlı bu çalışma ile 870-950 yılları arasında yaşamış, İslam dünyasının önemli bir filozofu olan Farabi’nin felsefi görüşleri akıl kavramı bağlamında incelenmektedir. Ortaçağ İslam dünyasında, Eski Yunan tarzında felsefe geleneğinin önemli bir temsilcisi olarak kabul edilen filozof, İslam dininin belirlemiş olduğu kültür atmosferinde varlığı, evreni ve insan hayatını rasyonel bir söylemle açıklamaya çalışmıştır.

Farabi, İslam düşüncesiyle Eski Yunan felsefesini birleştirmek istemiş, felsefi sorunları dizgeli bir biçimde ele almıştır. İslam dünyasında felsefenin ilk kurucusu ve sistematik temeli olarak görülmektedir. Aristoteles’i “ilk öğretmen” olarak kabul eden İslam felsefe geleneğinin kendisine uygun gördüğü “ikinci öğretmen” unvanı, Farabi’nin İslam felsefe tarihindeki özel yerine işaret etmektedir.

Ortaçağ İslam dünyası ile ilgilenen felsefe tarihçilerinin büyük bir kısmı Farabi’yi genellikle İslam dünyasında Yeni Platonculuğun kurucusu olarak kabul eder. Filozofun teolojisinde, metafiziğinde veya daha genel bir ifadeyle felsefi görüşlerin tamamında Yeni Platonculuğun etkisini görmek mümkündür. Farabi’nin felsefi görüşlerini anlayabilmek için bu etkiyi göz ardı etmemek gerekir.

Aklı bir insanın sahip olabileceği en önemli değer olarak gören filozofa göre, insan bir akıl varlığıdır. Öyle ki, her bir varlığın yetkinliği, onun türsel ayrımı ile ilgili bir yetkinliktir. İnsanın türsel ayrımını da akıl oluşturmaktadır. Farabi’nin felsefi görüşlerinin tamamında, akıl kavramı merkezi bir konumda yer almaktadır. Onun sisteminin her bir parçasının bu kavramla bir ilişkisi vardır.

Bu çalışmada filozofun temel görüşleri; metafizik ve bilgi felsefesi ile mutluluk ve siyaset felsefesi ile ilgili görüşleri çerçevesinde dört ana bölüme ayrıldı. Bu ana başlıklar altında filozofun felsefi görüşlerinde akıl kavramı ayrıntılı olarak incelenmeye çalışıldı. Araştırmanın kapsadığı alanın genişliğinden dolayı, her bölümün başlangıcında, o bölümün genel bir çerçevesi oluşturuldu. Böylece araştırmayı bir mantık zinciri içerisinde izleme olanağı sağlandı.

Farabi akıl kavramını; Tanrı, ikinci sebepler¹ ve insan olmak üzere üç boyut çerçevesinde ele alır. Bu üç boyut birbiriyle ilişkilidir. Filozofun sisteminde kavramın Tanrı ve ikinci sebepler boyutu, “Farabi’nin Metafiziğe İlişkin Görüşünde Akıl Kavramı” başlıklı bölüm içerisinde ayrıntılı olarak incelenmektedir. Kavramın genel çerçevesinin üçüncü boyutunu oluşturan insan ise daha çok bilgi felsefesi, mutluluk felsefesi ve siyaset felsefesi bölümlerinde ayrıntılı olarak tartışılmaktadır.

Filozofun bu kavram çerçevesindeki düşüncelerini, konu ile ilgili görüşlerini açıkladığı eserlerinin çevirilerine ulaşıp kendi ifadesi ile vermeye özen gösterildi. Konunun daha derinlemesine tartışılabilmesi için, filozofun konu ile ilgili görüşlerinin farklı kaynaklarda nasıl yorumlandığı incelendi. İkinci derece kaynak olarak kabul edilebilecek eserlerin pek çoğuna ulaşıldı. Bu felsefi verilerden hareketle Farabi’nin konu hakkındaki görüşleri betimlendi ve akıl kavramının genel bir çerçevesi oluşturulmaya çalışıldı.

Bu çalışmada, yaşadığı dönemin egemen dinsel koşullarında, evreni ve insanı rasyonel bir söylemle açıklamaya çalışan bir düşün insanının çabasını tanık olunmaktadır. Yaşadığımız coğrafyanın düşünsel gelişim zincirine katkıda bulunmuş bu filozofun, sisteminin derinliklerine inip, görüşlerini akıl kavramı çerçevesinde somutlaş-

¹ Farabi Ay’ı bir eksen olarak kabul edip, evreni ay-üstü ve ay-altı evren olarak ikiye ayrılmış şekilde tasarlar. İkinçiler ay-üstü evrenin yetkin kozmik akıllarının tamamını ifade eder.

tırmak bu çalışmanın ana hedefidir. Ayrıca, Farabi'nin yaşadığı dönemin daha iyi bir biçimde anlaşılması ve felsefe kültürü bağlamında kültür karşılaşmalarına ve zenginleşmeye yaptığı katkının da altının çizilmesi önemli görünmektedir.

1. BÖLÜM

FARABİ’NİN METAFİZİĞE İLİŞKİN GÖRÜŞÜNDE AKIL KAVRAMI

Farabi’nin metafizik görüşünde akıl kavramının incelendiği bu bölümde, konunun daha iyi kavranmasına yardımcı olacağı düşüncesiyle ilk olarak Farabi metafiziğinin temel kavramlarının kısa bir açıklaması yapılacaktır. Tanrı’nın varlığı ve sıfatları ise bölümün ilk konusunu oluşturmaktadır. Farabi’nin felsefi sisteminin en önemli kurucu ögesi Tanrı kavramıdır. Tanrı ve Tanrı’nın sıfatları konusunu genel olarak gözden geçirmek, filozofun kurmuş olduğu felsefi sistemi bütünlüğüyle kavramaya yardımcı olacaktır. Bölümün ikinci konusunu ise Farabi’nin varlıkları sınıflandırması oluşturmaktadır.

“Tanrı ve Yaratma” konusu ile Tanrı ve evren ilişkisi ele alınmaktadır. Böylece Tanrı’nın evreni yaratma yöntemi olan sudur konusunun daha iyi anlaşılması için gerekli alt yapı oluşturulmaktadır. Farabi’de sudur kavramının incelenmesinden sonra, Tanrı’dan sudur eden ay-üstü evrenin mükemmel varlıkları kozmik akıllar ve gök cisimleri ise sudur konusunun alt bölümü olarak ele alınmaktadır. Ay-üstü evrenin son basamağında bulunan faal akıl ise bölümün son konusunu oluşturmaktadır.

Farabi metafiziğinde akıl kavramı, Farabi’nin *Aklın Anlamları* adlı eserindeki insani akıldan daha farklı bir anlam içeriğine sahiptir. Bu bölümdeki akıl, Tanrı’dan sudur eden ay-üstü evrenin soyut, mükemmel varlıklarını ifade etmektedir. Farabi tarafından akıl olarak adlandırılan, Tanrı’dan sonra yaratma özelliğine sahip bu ikinci dereceden yaratıcılar ve faal akıl metafizik varlıklardır. Bu kısa hatırlatmadan sonra Farabi’nin metafizik görüşlerinde akıl kavramını incelenmeye başlayabiliriz.

Farabi'nin metafizik öğretisinde varlıklar, "zorunlu varlık" ve "mümkün varlık" adlı iki grupta yer alır. Zorunlu varlık kendi varlığını zorunlu olarak dayatan, kendi başına varolan Tanrı'ya karşılık gelir. Mümkün varlık ise kendi olanakları çerçevesinde var olmayan, var olmak için zorunlu olarak kendisinin dışında bir nedene ihtiyaç duyan varlıkların oluşturduğu gruptur. Tanrı dışındaki bütün varlıklar mümkün varlık diye adlandırılır.

Farabi'ye göre, mümkün varlıkların nedensellik zinciri içerisinde sonsuza kadar gitmeleri olanaksız olduğundan zorunlu varlıkta son bulmaları gerekmektedir. Bu nedenle Farabi'nin evren tasarımının en üstünde Tanrı (Bir, İlk Neden, İlk Olan, En Mükemmel Varlık) vardır. Basitlik ve mükemmelliğin en alt düzeyinde ise madde yer alır.

Tanrı, bütün varlıkların ilk nedenidir, özü gereği de zorunlu olarak vardır. Öz ve varlık onda bir ve aynı şeydir. Onun dışındaki hiçbir şeyin varlığı özü gereği zorunlu değildir. Geri kalan diğer varlıklar, varlıklarını ona borçludurlar. O, edimsel (bilfiil) varlıktır ve mutlak olarak maddeden uzaktır. Bu yüzden de herhangi bir şekilde yok olması düşünülemez. Öncesiz ve sonrasızdır ve her türlü eksiklikten uzaktır. Bu yüzden de en mükemmel varlıktır.

Evren, varlığını doğrudan kendisinden almamış olması bakımından mümkün varlık grubundandır. Yani varlığını bir başka varlığa, Tanrı'ya borçludur. Farabi'ye göre bu çokluk² evreni, tek tek nesnelere düzeyinde mümkün varlıklardan oluşmaktadır ya da bir nedenler zincirinden ibarettir. Varlığını bir başkasına borçlu olan bu sıralama, kendisinin dışında, varlığını kendi özünden alan bir son ilkede, nedeni bulunmayan bir ilk nedenle sona ermek zorundadır.

² Metafizikte, gerçekliğin en azından ikiden fazla tözden oluştuğunu veya evrende bir ana nitelikler çokluğunun bulunduğunu ifade eder.

Bu çokluk evreninde, Tanrı yetkinlik ve birliği, madde ise eksiklik ve çokluğu en yüksek düzeyde taşımaktadır. Bu şu anlama gelmektedir ki, Tanrı'dan uzaklaştıka çokluk ve eksiklik artmakta, birlik ve yetkinlik azalmaktadır. Tanrı mutlak birliğe, madde ise sonsuz çokluğa sahiptir.

Bu hiyerarşik varlık düzeni içinde Farabi, evreni ay-üstü ve ay-altı diye adlandırdığı iki farklı bölüm olarak tasarlar. Bu iki dünyanın her biri kendine özgü varlık tarzına sahiptir. Ay-üstü evren, Tanrı'dan başlayıp kozmik akılların sonuncusu olan faal akıla kadar devam eder ve gök cisimlerini de içine alır. Farabi ay-üstü evreni oluşturan varlıkları soyut (maddesiz), üstün, mükemmel tanrısal varlıklar olarak tasarlar. Ay-üstü evrenin varlıkları oluş ve bozuluş yasařını³ içermeyen bir varlık tarzına sahiptirler.

Ay-altı evren ise doğa varlıklarından meydana gelen oluş ve bozuluş dünyasıdır. Bunlar; insan, hayvan, bitki ve madeni varlıklardır. Ay-altı evrenin varlıkları madde ve formdan oluşur. Varlık sıralaması basit olandan karmaşık olana doğru yükselen bir yapı sergilemektedir. Ay-altı evrenin varlık hiyerarşisinin tepesinde ise, akıl yetisine sahip olan insan yer almaktadır. Farabi'ye göre bu akıl yetisi sayesinde sadece insan hakikatin düzenini kavrayabilir ve onu taklit edebilir.

Farabi metafiziğinin ilk ve temel konusunu, Tanrı, Tanrı'nın sıfatları ve Tanrı'nın varoluğu ile ilgili kanıtlar oluşturmaktadır. Bir ortaçağ filozofunun sistemi tartışma bağlamında ele alındığında Tanrı anlayışı önem kazanmaktadır. Filozofun felsefi sisteminde Tanrı, epistemolojik ve özellikle ontolojik bakımdan merkezi bir konumda bulunmaktadır. Konunun bütünlüğu içerisinde kavranmasına faydalı olacağı

³ Bir halden başka bir hale, bir durumdan başka bir duruma geçiş olarak değişme. Değişmelerin sürekli bir biçimde ardı ardına gelerek evrende tüm olan bitenin olanaktan gerçeğe taşınması.

düşüncesiyle, Tanrı ve Tanrı'nın sıfatları konusu birinci bölümde ayrı bir başlık altında incelenmektedir.

1. 1. Farabi'de Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları

Farabi'nin felsefi sisteminde Tanrı sadece metafizikle değil, ahlak, siyaset ve bir dereceye kadar bilgi teorisiyle ilgili olarak merkezi bir konumda bulunmaktadır. Farabi'nin en önemli eseri olan *Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri* doğrudan Tanrı hakkındaki tasvir ve temellendirmelerle başlar. Farabi, Tanrının varlığını kanıtlamaktan çok nasıl bir varlık olduğunu ortaya koymaya çalışır. İnsani kavrayış alanının dışında, düşünülmesi imkânsız soyut bir Tanrı anlayışı ile neredeyse ete kemiğe bürünmüş, insanla her an ilişki içinde bulunan kişileştirilmiş bir Tanrı görüşü arasında orta noktayı bulmaya çalışır. Yeni Platoncu açıklamayı benimser görünür, ama İslam dininin Tanrı kavramının etkisi altında, Tanrı'nın mutlak bilinmezliği fikrine bütünüyle katılmaz. Tanrı'nın sınırlı da olsa bilinebileceğini savunur.

Bu görüşünü temellendirmek için de Tanrı'nın tanımlanamayacağı görüşünü öne sürer. Ona göre, en mükemmel varlık olan Tanrı, aynı zamanda en basit varlıktır. Bu yüzden de bölünemez ve tanımlanamaz; çünkü bir şeyi tanımlamak onu cins ve türlere bölmek anlamına gelir. Tanrı ne bir cins ne de türle ilişkilendirilebilir. Bu bakımdan o, mutlak anlamda birdir. Bir veya ilk neden olarak da adlandırılabilen Tanrı, özü dışında herhangi bir niteliğe sahip değildir. Ona mâl edilen nitelikler, ondan söz ederken, onu adlandırmak için kullanılan sıfatlardır. Bu sebeple bu sıfatlar onun özüne işaret etmelidir. Aksi takdirde onun birliği ve basitliğiyle ilgili tasarıma zarar verilmiş olur. Farabi Tanrı ile ilgili açıklamalarında, ona sıfatlar mal etmekten özellikle kaçınır. Çünkü Farabi'ye göre Tanrı sadece mutlak olarak bir değil, aynı

zamanda mutlak olarak aşkın bir varlıktır da. Bu bakımdan Tanrı, insani kavrayışla tam olarak kavranamaz.

Farabi Tanrı'yı bir akıl varlığı olarak değerlendirir. Farabi'ye göre Tanrı (ilk neden) birdir ve akıldır. *“Farabi bizzat Aristoteles'i takip ederek düşünmeyi ilahi süjenin en yüksek aktı olarak değerlendirir ve Tanrı'nın aklettiğini söyler. Tanrı düşünendir, hatta bizzat akıldır.”* (Aydınlı, 2008a, s. 40)

Bir akıl varlığı olan insan, Tanrı'yı kavrayabilir. Ama ne var ki aradaki ontik ayrım nedeniyle Tanrı'yı kendine özgü gerçekliği içerisinde algılayamaz. Sonuç olarak Tanrı'nın hakikatini bilmek, insanın tam olarak başaramayacağı bir şeydir. Fakat Farabi Tanrı hakkında sınırlı da olsa birtakım sıfatlardan söz eder. Tanrı, Farabi'nin felsefe görüşlerinde merkezi bir konumdadır. Bu sebeple Tanrı ve sıfatlarından kısaca söz etmek faydalı olacaktır.

1- Tanrı, varolan varlıkların tamamının ilk nedenidir. O her türlü eksiklikten uzaktır. Ondan başka olan her şeyde bir veya daha fazla sayıda herhangi bir türden eksikliğin olması zorunludur. O, varlık üstünlüğü bakımından en yüksek derecede ve varlık mükemmelliği bakımından en üst aşamadır. O ezeli ve ebedidir, onun tözü kalıcı olması ve daimi varlığa sahip olması için yeterlidir. Onun varlığı her türlü madde ve taşıyıcı öznenen bağımsızdır. Onun sureti de yoktur; çünkü suret ancak maddede olur. Eğer Tanrı'nın sureti olsaydı özünün madde ve suretten meydana gelmesi gerekirdi.

2- Tanrı, tözü bakımından kendisinden başka her şeyden farklıdır. Başka herhangi bir varlığın onun varlığına sahip olması imkânsızdır. Tanrı'nın özü basit ve bölünmezdir. Tür bakımından onun bir benzerinin bulunması durumunda onun varlığı tam olmayacaktır. Töz bakımından tam olan, kendisi dışında kendi türünde bir töz varolmayandır. *“Aynı şekilde tam olan her cisim Güneş, Ay ve bütün diğer gezegen-*

lerde olduğu gibi kendi türünden bir başka şeyin var olması mümkün olmayandır. O halde yalnızca ilk olan bu varlığa sahiptir ve bu bakımdan biriciktir.” (Farabi, 1990, s. 35-36)

3- Aynı şekilde Tanrı'nın karşıtının olması da imkânsızdır. Çünkü karşıtların her birinin tabiatları öyledir ki, onlardan birinin yokluğu onun bulunduğu her yerde diğerinin varlığını gerektirir. Bir araya geldiklerinde birbirini ortadan kaldırma ve yok etme durumunda olan iki şey, birbirinin karşıtıdır. Ayrıca iki karşıt her zaman bir ve aynı varlık düzeyindedir. Hiçbir varolanın Tanrı ile aynı varlık düzeyinde olması söz konusu olamaz. Demek ki Tanrı varlık bakımından biriciktir; çünkü onun varlık türünü paylaşan hiçbir varlık yoktur.

4- Tanrı, tözünü meydana getiren şeylere bölünemez. Onun niceliksel parçalara veya başka tür parçalara bölünmesi de mümkün değildir. Bundan zorunlu olarak onun cisim dışı olduğu sonucu çıkar. *“O halde o bu bakımdan da birdir; çünkü “bir” olanın anlamlarından biri bölünemeyendir.”* (Farabi, 1990, s. 38)

5- Tanrı'nın töz olarak bölünememesi, özü gereği var olduğu varlıktan başkası olmasının mümkün olmadığını anlamca içerir. Bir olmanın anlamlarından birisi de her varolanın kendisini başkalarından ayıran özel bir varlık olmasıdır. Birliğin bu anlamına dayanarak, her varolanın kendi özel varlığına sahip olması bakımından bir olduğu söylenir. O halde Tanrı bu anlamda bir olandır. Tanrısal tözde herhangi bir bölünmenin bulunmamasının zorunluluğu, bizi tanrısal bilgide özne-nesne ayrılığı bulunmadığı bilgisine götürür.

6- Tanrı maddede olmadığı, herhangi bir biçimde maddesi de olmadığından, tözü bakımından edimsel (bilfiil) akıldır. Farabi bir şeyin varlığında maddeye muhtaç olmaması durumunu tözü bakımından edimsel (bilfiil) akıl olarak değerlendirir. Fa-

rabi bu özellik ile Tanrı arasında bir ilişki kurar ve Tanrı'nın edimsel akıl olduğunu söyler. O aynı zamanda tözü bakımından akılsaldır. O akılsal olmak için kendisinin dışında olup, kendisini düşünecek ayrı bir öze muhtaç değildir. O akıl, akılsal ve akıllıdır. İnsan ise akılsaldır, insandaki bu akılsallık edimsel değil, potansiyel akılsalıktır. Yani biz tözümüz akıl olduğundan dolayı düşünmeyiz. Tözümüzü oluşturan bir akıldan dolayı düşünürüz. İnsan için akıl dıştan gelen (arızı) bir yapı özelliği taşır. Ancak Tanrı için bu durum farklıdır. Onda akıl, akıllı ve akılsal bir ve aynı anlama gelir.

7- Tanrı'nın bilen (alim) olması ile ilgili durum da yukarıdaki madde gibidir. Onun bilmesi, bilinmesi ve bilgi (İlm) olması, tek bir öz ve tek bir töze işaret eder.

8- Onun bilge (hâkim) olması da aynı şekildedir. Çünkü bilgelik en mükemmel şeyin en mükemmel bilgi ile bilinmesidir. O özünü düşünmek ve bilmekle en mükemmel şeyi bilir. En mükemmel bilgi, kalıcı olan ve ortadan kalkması mümkün olmayan şeyin, yine ortadan kalkması mümkün olmayan kalıcı bir bilgi ile bilinmesidir. Bu ise onun kendi özünün bilgisidir.

9- Onun doğru ve gerçek (hak) olmasında da aynı durum söz konusudur. Tanrı'nın en mükemmel varlık olması ve varlığı olduğu gibi kavrayan bir akıl olması bakımından doğru ve gerçek olduğu söylenir. O doğru ve gerçek olmak için kendisini düşünecek başka bir öze muhtaç değildir. Onun doğruluk ve gerçekliği, doğru ve gerçek olmasından başka bir şey değildir.

10- Onun diri ve hayat olmasında da durum aynıdır. Bu iki sözle, iki öze değil, tek bir öze işaret edilir. Çünkü Tanrı ile ilgili olarak dirinin anlamı, onun en mükemmel akılsalı en mükemmel akılla kavraması demektir. Farabi, diri olmayı algılama gücü ile bağlantısı içerisinde düşünmektedir. Aynı şekilde bizler de en aşağı de-

receden kavranılanları en aşağı dereceden kavrayışla kavradığımız için diri olduğumuz söylenir. Çünkü bilinen şeyler içinde en aşağı dereceden olan duyusalları en aşağı dereceden kavrayış biçimi olan duyumlama ile bildiğimiz için, duyu algılarını kullandığımız için bize diri denir. Algılamanın en yüksek aşaması olan ussal algı bütün yetkinliğiyle Tanrı'da gerçekleştiği için, diri olarak adlandırılmaya en fazla layık olan odur. ⁴

11- Varlığı en tam olan Tanrı düşünülduğünde, zihnimizde onun varlığına karşılık gelen şey, onun zihnimizin dışındaki varlığına da uygun olmalıdır. Eğer o şeyin varlığı eksikse, onun ruhlarımızdaki akılsalı da eksik olacaktır. Farabi Tanrı'nın bu sıfatını açıklayabilmek için örnekler verir: *“Zaman, sonsuzluk, yoksunluk gibi varlıkların her birinin ruhlarımızdaki akılsalı, bunların herbirinin varlık bakımından eksik şeyler olmalarından dolayı eksik bir akılsal olacaktır.”* (Farabi, 1990, s. 42-43)

Farabi üçgen, dörtgen, sayı ve benzerleri şeyleri ise varlık olarak daha mükemmel şeyler olarak değerlendirir ve onların akılsallarının ruhlarımızda daha mükemmel yer alacağını ifade eder. Bu düşüncesini Tanrı'ya yönlendirip, onun zihnimizdeki akılsalının kendisi gibi en mükemmel olması sonucuna ulaşır. Gerçekte ise durumun böyle olmamasının nedenini şu şekilde temellendirir. Tanrı'nın zor kavranılması Tanrı'dan kaynaklanmaz; çünkü o, mükemmelliğin en son aşamasındadır. İnsan ise madde ve yokluğa karışmış olduğu için algı bakımından zayıftır. Bu nedenle Tanrı'yı tam olarak algılaması mümkün değildir. Farabi'ye göre Tanrı'yı kavramamızdaki güçlük, onun zor kavranılmasından dolayı değil, bizim kavrayış gücümüzün onu algılamamızdaki zayıflığından kaynaklanır.

⁴ Farabi'de bilme eyleminin gerçekleşme nedeni olan algı kavramı, hiyerarşik bir yapı sergiler. Bu hiyerarşik yapının en altında duyumlama ile gerçekleşen duyu algıları, en üstte ise ussal algı yer alır.

12- Onun büyüklüğü, ulu oluşu ve şerefiyle ilgili olarak da durum aynıdır. Çünkü ululuk, büyüklük ve şeref, bir şeyde onun tözü veya sıfatları bakımından mükemmelliği ile orantılı olarak mevcuttur.

13- Her varolanla ilgili olarak güzellik, parlaklık ve ihtişam onun varlığının en mükemmel durumda bulunması ve nihai mükemmelliğe erişmiş olması anlamına gelir. Tanrı en mükemmel varlık olduğuna göre, onun güzelliği güzel olan her şeyin güzelliğinin üstündedir. İhtişam ve parlaklığı da aynı şekildedir. İnsan için ise güzellik, ihtişam ve parlaklık, dıştan gelen (arızı), geçici bir özellik taşır. Farabi'ye göre Tanrı'da varolan herşey, bir başkasından dolayı değil kendi tözünden dolayı bulunmaktadır. Bu çerçevede Tanrı bizde olduğu gibi herhangi bir dış nedenden dolayı değil, tözünün yetkinliğinden dolayı yüce ve üstündür. Aynı şey diğer sıfatlar içinde söz konusudur.

14- Haz, sevinç ve mutluluk ancak, en güzel, en parlak, en mükemmel olanın, en yetkin bir algıyla algılanmasından sonra ortaya çıkar.

15- Tanrı'da seven ve sevilen, öven ve övülen, aşık ile aşık olunan aynıdır. İnsanda ise durum tam tersidir. Bizde aşık ile aşık olunan bir değildir.

Tanrı ve sıfatlarından genel hatları ile söz ettikten sonra, Farabi'nin varlıkları nasıl sınıflandırdığı konusuna geçebiliriz.

1. 2. Varlıkların Sınıflandırılması

Farabi varlıkları sınıflandırırken, hiyerarşinin en üst noktasına, insan aklının erişebildiği Tanrı'yı yerleştirir. İkinci sırada ise Farabi'nin ikinciler veya maddeden ayırık akıllar adını verdiği, sayıları gök kürelerin sayısına karşılık gelen ve dokuz

akıldan oluşan varlık alanı yer alır.⁵ Sıralamanın üçüncü düzeyini ise Tanrı ve ay-altı evren⁶ arasında aracı durumda bulunan faal akıl⁷ oluşturur.

Dördüncü düzeyinde ise basit ve tinsel bir madde olan nefis (ruh) bulunur. Farabi’de nefis (ruh) kavramı, gök cisimlerindeki dairesel hareketi; insan, hayvan ve bitkilerdeyse biyolojik, fizyolojik, psikolojik hareketleri ifade eder. Beşinci ve altıncı varlık düzeyinde ise form ve madde bulunur. Form ve maddeyi ayrı düşünmek mümkün değildir. Birisinin varlığı diğerinin varolmasını gerektirir. Form etkin ve şekil verici, madde ise pasif ve şekil alıcıdır.

Farabi dünyamıza en yakın küre olan Ay’ı, bir eksen olarak kabul eder. Eksenin üst bölümünü ay-üstü evren, alt bölümünü ise ay-altı evren olarak adlandırıp, evreni iki bölümden oluşmuş olarak tasarlar. Madde ve formun birleşmesi ile ay-altı evrende öncelikle toprak, hava, su ve ateş oluşur. *“Maddi varlık alanının yapı taşları olan bu dört kök maddenin her birinde soğukluk-sıcaklık, kuruluk-yaşlık gibi dört karşıt nitelik bulunur.”* (Cevizci, 2001, s. 130) Bu niteliklerden ikisinin karışımıyla ilk somut madde veya cisim olan inorganik varlıklar, daha sonra ise organik varlıklar oluşur.

Ay-altı evren; toprak, su, hava ve ateşten oluşan dört unsurdan sonra, sırasıyla madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan meydana gelir. Farabi ay-üstü evrende ise dokuz göksel küre ile bunları yöneten dokuz hareket ettirici veya kozmik aklın varolduğunu öne sürer. *“Bunlardan birincisi dünyanın etrafında yirmi dört saatte bir kez dönen en dış felektir. İkincisi sabit yıldızların bulunduğu küre ya da felek olmak*

⁵ Varlık sıralamasında Tanrı’dan sonra gelen, ay-üstü evrenin soyut, yaratıcı fonksiyonuna sahip olan varlıkları.

⁶ Farabi evreni, ay-altı evren ve ay-üstü evren olarak iki ayrılmış bir şekilde tasarlar.

⁷ Varlık sıralamasında on birinci sırada yer alan, ay-üstü evren ile ay-altı evren arasında aracı durumda bulunan varlık.

durumundadır. Geri kalan yedi kürede ise, sırası ile o zamanlar bilinen beş gezegenle güneş ve ay bulunur.” (Cevizci, 2001, s. 130)

Farabi'nin kabul ettiği evren tasarımı, büyük ölçüde, Aristotelesçi ve Batlamyusçu ilkelerden hareket etmektedir. Buna göre evren, merkezinde dünyanın bulunduğu eş merkezli, iç içe geçmiş kürelerden oluşmaktadır. Evrenin dış kabuğunda yer alan ilk gök, sabit yıldızlar küresidir. Bunlar Tanrı'ya yönelik bir aşk ve arzu ile hareket eder. Diğer kürelerdeki hareketlerin etken nedenleri bağlı buldukları kozmik akıllardır. *“Ay-üstü alem Tanrı'dan başlayıp kozmik akılların sonuncusu olan faal akla kadar devam eden ve gök cisimlerini de içine alan sudur sürecinin soyut (maddesiz), üstün, mükemmel tanrısal varlıklardan meydana gelir.” (Aydınlı, 2008b, s. 86)*

Farabi'nin metafizik görüşlerinin üçüncü konusunu ise Tanrı'nın evrenle ilişkisini ele alan Tanrı ve yaratma konusu oluşturmaktadır. “Tanrı ve Yaratma” başlıklı bölüm ile varlık sıralamasının nasıl oluştuğu, daha doğrusu Ahmet Cevizci'nin ifadesi ile *“varlık zincirinin diğer halkalarının ilk halkadan nasıl türediği”* (Cevizci, 2001, s. 131) konusuna açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

1. 3. Tanrı ve Yaratma

Tanrı ve evren arasındaki ilişki felsefe tarihinin en eski problemlerinden birisidir. Problemin bel kemiğini mutlak anlamda bir olan Tanrı'dan çokluğun nasıl meydana geldiğini açıklamak oluşturur. Bir ile çok arasında nasıl bir ilişki vardır? İşte bu nokta Farabi'nin bir ikilem yaşamasına neden olur. İkilemin bir ucunda varolan her şeyin Tanrı tarafından hiçten ya da yoktan yaratıldığını kabul eden dinsel belirlemeler vardır. Diğer ucunda da Eski Yunan düşüncesinde, ezeli olan maddeye

şekil veren Tanrı inancının yer aldığı felsefi görüş yer alır. Farabi evreni hiyerarşik bir sistem içinde yorumlayabilmek için, Plotinos'un ünlü sudur veya kozmik akıllar görüşüne başvurur. *“Tanrı ile Tanrı'nın dışındaki varlıklar arasındaki yaratma ilişkisini, Yeni Platoncu taşma (sudur, feyezana) modelini esas alan bir kuram çerçevesinde temellendirmeye çalışır.”* (Fahri, 1992, s. 111)

Farabi evrenin yaratılışı ile ilgili görüşlerini aşama aşama temellendirir. Mümkün varlık kategorisinde yer alan evrenle Tanrı arasındaki ilişki zorunlu bir ilişkidir dolayısıyla evren zorunlu olarak vardır. Buradaki zorunluluk ilişkisi Tanrı'nın zorunlu varlık olmasından kaynaklanır. Tanrı yetkin sıfatlarının öznesi olarak yaratmak zorundadır, çünkü ilk neden olan Tanrı, her türlü iyilik, güzellik ve yetkinliğin kaynağıdır. Hiçbir şeye muhtaç olmadığı için bir amacı da yoktur. Tanrı'nın bir amacının olması, onun hiçbir şeye muhtaç olmaması niteliği ile çelişir. Çünkü amaç, içerisinde bir istek barındırır; Tanrı'da bir eksiklik durumu yaratır. Bu nedenle evren doğal olarak Tanrı'nın yetkin sıfatlarından kaynaklanan lütuf ile onun iradesine gerek kalmadan doğal bir zorunlulukla kendisinden çıkar.

Farabi'ye göre mutlak olan Tanrı aynı zamanda mutlak akıldır, kendi özünü bilir, dolayısıyla kendi tarafından bilinir. Yani Tanrı hem akıl, hem akleden, hem de akledilendir. Bu üç kavram Tanrı'nın mutlak bilincini ifade eder. Tanrı'nın kendi özünü bilmesi varlığın ondan çıkmasına neden olmuştur. Tanrı'da *“bilgi ve düşünce eyleme illet (neden) teşkil etmiştir.”* (Cevizci, 2001, s. 132)

Farabi'nin Tanrı'nın yaratma etkinliğini bilme etkinliği ile özdeşleştirilmesi, Tanrı'nın madde dışı bir töz olmasıyla yani Tanrı'nın akıl olmasıyla ilişkilidir. Farabi'ye göre tanrısal öz, ezeli ve ebedi olarak kendi rasyonel özünü bilen, düşünen bir akıldır. Tanrısal düşünme, nesnesini hemen var eden bir yaratma etkinliğidir. Tanrı ezeli olarak kendini düşündüğüne ve Tanrısal düşünme de yaratma olduğuna göre o

halde evren ezeli olarak vardır ve zorunludur. Buna göre Tanrı'nın varlığı ne kadar zorunluysa, kendini düşünmesi, bilmesi ve dolayısıyla evreni yaratması da o kadar zorunludur.

Tanrı'nın kendini düşünmesi, kendinden ezeli olarak varlığın taşmasına yol açmaktadır. Bütün varolanların varlık kaynağı, kendisinden taşıp geldikleri en son ilke Tanrı'dır. Şu halde, tanrısal öz bir bakıma bütün varolanları teşkil etmektedir. Dolayısıyla O, özünü akledince, bir bakıma, varolanların tamamını akletmiş olur. Çünkü onların her biri varlığını O'ndan almıştır. (Altıntaş, 1985, s. 70)

Tanrısal düzeyde düşünme ya da bilme, yaratma eylemiyle bir arada bulunmaktadır. Tanrı'nın, tanrısal bilginin hem nesnesi hem öznesi hem de bizzat kendisi olan özünden zorunlu olarak diğer varolanların varlığı çıkar. Dolayısıyla Farabi'de kozmik çıkış, bütün varolanların metafizik ilkesi olan Tanrı'dan bir taşmadır. (feyz) *“Ona göre asıl varlık olan Tanrı, tam manasıyla varlığın kendisi yani hakiki varlık olup Vacibu'l -Vücut'tur. Buna göre mümkün olan diğer varlıklar, varlıklarını zaruri olarak asıl varlıktan almaktadır.”* (Türker, Küyel, 1969, s.86-87)

Evren, farklı varlıklardan meydana gelen bir bütündür. Bu bütünlük içerisindeki varlıklar yetkinlik ve çokluk bakımından farklıdırlar. Tanrı, işte bu noktada, sadece varlığın nedeni olarak değil, yetkinlik aşamalarını bir düzene göre belirleme nedeni olarak da en son ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. *“Var olanların tümü, hem varlıktaki mertebelerini, hem de bu mertebelerle tam bir uygunluk içerisinde varlık paylarını Tanrı'dan almaktadır. Tanrı böyle bir ilke olarak adildir.”* (Aydınlı, 2008a, s. 59)

Farabi tanrısal adaleti varlıktan pay alma ile bağlantı kurarak açıklar. Tanrısal adalet, varlıklara, varlıktan pay dağıtma fikri ile özdeşleştirilir. Tanrı Farabi'ye göre öyle bir töze sahiptir ki, bütün nesnelere kendisinden taşıdıklarında kendisine varlıktan ayrılan paya göre meydana gelir.

Farabi'ye göre varlık taşıması hiyerarşik bir sıra içerisinde gerçekleşir ve yetkinlik bakımından da farklılıklar içerir. Oluş merdiveni, çokluk ve dolayısıyla eksiklik bakımından sürekli bir artış içerisinde, en yetkin olandan en eksik olana doğru bir iniş sergiler. Sıralanmanın basamakları arasındaki derece farklarının belirlenmesinde anahtar terim maddedir. Varolanlar dünyası, her şeyin maddeye veya maddi olmaya yakınlığına göre sıralandığı bir alandır.

"Farabi'nin düşüncesinde varlığın gerçekliği, kaynağı, mahiyeti son derece belirgin ve cevapları da oldukça açık ve kesindir. Söylemek gerekirse her kademedeki varlık konusunda Farabi tam bir realisttir. Yani varlıkları aynı olmamakla birlikte her kademedeki varlık, Farabi'ye göre belirli bir gerçekliği ifade eder. (Olguner, 1993, s. 89)

Yeni Platoncu geleneğin "Bir olana yaklaştıkça birlik ve yetkinlik artar, uzaklaştıkça azalır" ilkesi, Farabi'nin sudur öğretisinde büyük önem taşır. Bu ilkeye göre, mutlak varlıktan diğer varlıkların taşıp çıkması, yetkin olandan eksik olana, aynı anlam içeriğine sahip başka bir ifadeyle bir olandan çok olana doğru inen hiyerarşik bir yapı içerisinde gerçekleşmektedir.

Varolanlar sıralanmasının en üst aşamasında Tanrı, en alt aşamasında ise birlik, yetkinlik ve varlık bakımından en aşağı durumda olan madde yer alır. Farabi'ye göre varolanlar dünyası varlıktaki payına veya bir olana yakınlığına göre çeşitli varoluş kademelerine sahiptir.

Bu kademeleşme varlık bakımından en mükemmel olandan başlar onun arkasından kendisinden biraz daha az mükemmel olan şey gelir. Onu gittikçe daha kusurlu var olanlar takip eder. Nihayet varlık bakımından öyle bir aşamaya ulaşılır ki onun ötesine geçilmek istenildiğinde var olması asla mümkün olmayan bir şeye geçilmiş olacaktır. (Farabi, 1990, s. 48-49)

1. 4. Sudur (Taşma) Görüşü

Sudur öğretisi, Tanrı dışında varolan mümkün varlıkların nasıl var olduklarını açıklamaya çalışır. “*Sudur*” kelimesi çıkmak, fişkırmak, vuku bulmak, meydana gelmek anlamındadır. “*Taşma aynı zamanda bir ışık gönderme, ışımaya veya basit olarak çıkma olarak da tasvir edilir.*” (Farabi, 1990, s. 152)

Sudur kavramı benzeri bir durumda, yine tinsel tözün daha yüksek bir gerçeklik dünyasından aşağı seviyede bulunan gerçeklik dünyasına geçişinin bir açıklaması olarak da kullanılır. İnsanla Tanrı arasında doğrudan bir temasın düşünülmesi mümkün olmadığı için, aşkın faal akıl ile insan aklı arasında kurulan bağlantıyı da ifade eder. Böylece insan aklını ay-üstü tinsel evrenden ayıran uçurum kapatılır.

Farabi'nin sudur öğretisi, öz olarak, Tanrı'dan varlık ve kemalinin bolluğu nedeniyle evrendeki bütün varlıkların bir düzen içerisinde sudur edip meydana gelmesidir. “*Nitekim filozofumuza göre Tanrı düşünerek ilk maddeye akıllar aracılığı ile belirlemeler vererek yaratmıştır.*” (Türker, Küyel, 2005, s. 227)

Bütün varolanların belirli bir düzen içerisinde Tanrı'dan çıkarak çeşitli varlık düzeyinde varolmaları, aynı zamanda belirli bir uyum ve düzeni zorunlu kılar. Tanrı bütün varolanların varlık kaynağı olduğu gibi, her varlık

düzeyinin iç birliğini ve evrenin organik bütünlüğünü sağlayan uyum ve düzenin de kaynağıdır.

Sudur öğretisini sistematik olarak geliştiren ilk filozof Plotinos'tur. Yeni Platonculuk olarak adlandırılan bu ekol, bütün evrenin Tanrı'dan sudur ettiğini söyler. Evren bir akış içerisinde olup, tanrısal hayatın derece derece yayılması olarak meydana gelmiştir.

Farabi'de sudur öğretisi, İslam literatüründe bilinmeyen evren (gayb alemi) diye isimlendirilen alanda gerçekleşir. Bütün tek tanrılı dinlerde olduğu gibi, İslam dininde evrenin, Tanrı'nın özgür iradesi ile mutlak gücünün sonucu olarak sonradan yaratıldığı inancının yerine, Farabi'nin Plotinos'tan alınmış Eski Yunan öğretisini esas alması, İslam coğrafyasında eleştirilere uğramasına neden olmuştur.

Farabi metafiziğinde Tanrı, sudur yöntemi ile ay-üstü evrenin üstün varlıkları olan kozmik akıllar, faal akıl ve gök cisimlerini belirlemeler dahilinde yaratmıştır. Farabi'nin metafizik görüşlerinin dördüncü basamağını oluşturan bu varlıklar filozof-taki akıl kavramının farklı bir boyutunu sergiler. Akıl kavramındaki bu farklı boyut, sudur konusunun alt başlıkları altında incelenmektedir.

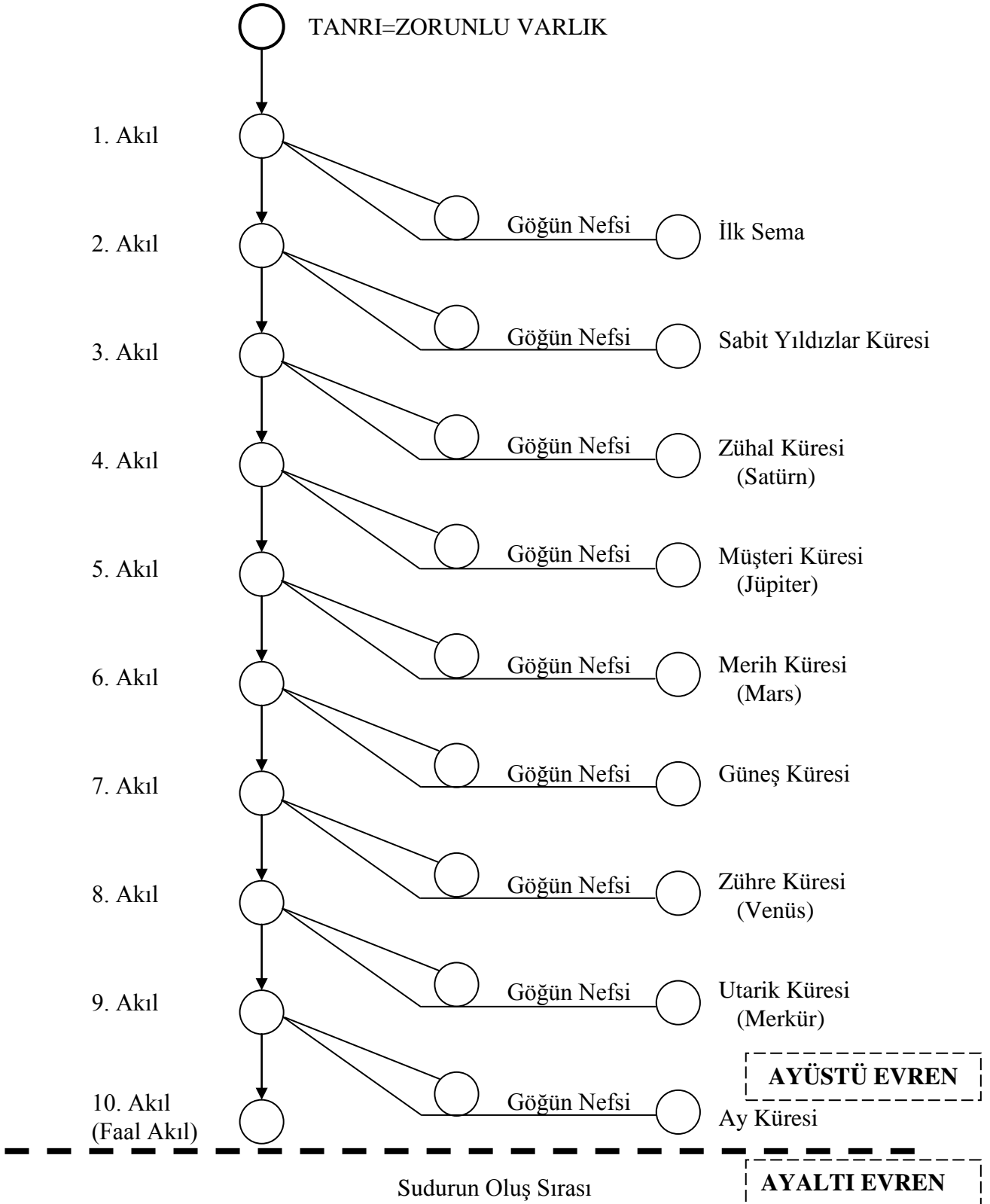
1. 4. 1. Kozmik Akıllar ve Gök cisimleri

Farabi ve Yeni Platoncular, bir olandan çok olanın akışını açıklayabilmek için Tanrı ile dünya arasında bir aracı varlıklar dizisi var saymışlardır. Tanrı'nın aşkınlığını korumaya yönelik bu anlayışa göre, kozmik çıkış sürecinin ilk basamağında bulunan ve mutlak anlamda bir olan Tanrı'dan çokluğun çıkması düşünülemez. Farabi, Yeni Platoncuların "*bir olandan yalnız bir çıkar*" ilkesinden hareket ederek, birden sudur eden ilk varlık sayısal olarak bir olmalıdır sonucuna ulaşır. Böylece Tanrı'nın

kendisini düşünmesinden ilk akıl sudur eder. Onun varlığı özellikle kendisi bakımından mümkün, Tanrı ile ilişkisi bakımından zorunludur. Bu ilk akıl hem kendi özünü hem de Tanrı'yı düşünür. Tanrı'yı düşünmesinden dolayı ondan zorunlu olarak ikinci akıl çıkar; kendi özünü düşünmesinden de zorunlu olarak ilk gök çıkar. İkinci aklın Tanrı'yı düşünmesinden üçüncü akıl, kendi özünü düşünmesinden Sabit Yıldızlar Küresi çıkar. Üçüncü akıl hem kendisini hem de Tanrı'yı düşünür. Tanrı'yı düşünmesinden dolayı dördüncü akıl, kendi özünü düşünmesinden dolayı Satürn küresinin varlığı çıkar. Bu çıkış süreci her aklın Tanrı'yı ve kendi özünü düşünmesi ile onuncu akıl olan faal akıla gelinceye kadar devam eder.

Kozmik akıllardan sırasıyla İlk Sema, Sabit Yıldızlar Küresi, Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay küreleri çıkar. Faal akıl ile birlikte madde dışı, salt form olan kozmik akıllar (soyut akıllar) serisi tamamlanır. Ay-üstü evrenin doğaları gereği dairesel hareket eden üstün varlıklar hiyerarşisi faal akıl ile sona erer. (Bkz. Sudurun Oluş Sırası adlı Şekil. 1.1, s. 21)

Kozmik çıkış sürecinde ikinciler Tanrı'yı düşünmekten ibaret olan bir etkinlik içerisinde birbirlerinin varlık sebebi haline gelirler. Yani her kozmik akıl, Tanrı'yı düşünmekle kendinden kendisi gibi bir aklın çıkmasına sebep olur. Onlar bir taraftan özlerini düşünerek göklerin zorunlu varlıklarının kendilerinden taşmasına yol açarlar. Bu düşünme ve var etme etkinliği içerisinde, on akıl ve dokuz göksel cisimden ibaret olan ay-üstü soyut varlıklar düzeni tamamlanmış olur.



Şekil.1.1.Kaynak: Aydınlı, İbrahim Hakkı.(2000). Sudurun Oluş Sırası. *Farabi'de Metafizik Düşünce*, s.116.

Tanrı, ikinciler⁸ ve göksel cisimlerden oluşan aşkın varlıklar dünyası, farklı yetkinlik derecelerine sahiptirler. Giderek azalan bir yetkinlik düzeni içerisinde sıralanırlar. En mükemmel olan Tanrı, piramidin en üst noktasında yer alır. Onu madde dışı kozmik akılların ilki olan ikinci varlık izler; sırasıyla diğer akıllar gelir. Bu sıralamanın on birinci basamağında faal akıl bulunur. *“Yetkinlik açısından akıllardan sonra gelen gök cisimleri de sıranın başında ilk gök olmak üzere bir yetkinlik silsilesi oluştururlar.”* (Aydınlı, 2008a, s. 28)

Farabi, ay-üstü on akıldan her birini kendi türünde biricik varlık olarak kabul eder. Onların karşıtları da yoktur. Bu akıllar Tanrı’ya benzer ancak derece bakımından ondan aşağıdadırlar. Varlık sıralamasının her bir alt basamağında eksiklik daha fazladır. Derece farkı sadece akılsal faaliyetlerde görülmez. Kozmik akılların güzellik, sevinç, gurur ve aşklarında da farklılıklar vardır. Bu farklılığın kaynağı tanrısal varlığın kozmik akıllara orantılı yansıyan görüntüleridir.

Tanrısal bir nitelik olan entelektüel faaliyet, ikincilerin biricik işlerini oluşturur. Bu düşünme işi aynı zamanda yaratıcı bir özelliği de sahiptir. Tanrı’yı ve kendi özlerini düşünmeleri akılların ve göksel kürelerin varolmasına daha doğru bir deyişle sudur etmesine neden olmuştur. Yaratma faaliyetinde bir olandan çok olana geçiş sürecinin bu ikinci dereceden yaratıcıları, Farabi metafiziğinde varlık veren ilkeler olarak nitelendirilmektedir. Tanrı ile kozmik akıllar arasındaki bu yaratma ilişkisi, Tanrı’nın tekliğine eksiklik getirecek bir nitelik taşımamaktadır. Kozmik akıllar kendi başlarına yeterli varlık türüne sahip değillerdir. Tözleri Tanrı tarafından verilmiş, varlıklarını bir başka varlığa, Tanrı’ya borçludurlar. Bu açıdan onlardaki yaratma faaliyeti ile Tanrı’nın yaratma faaliyeti açısından nitelik farkı vardır. Çünkü Tanrı’nın yaratması yoktan ve örneksiz bir yaratmadır.

⁸ Farabi kozmik akılların tümünü ifade ederken ikinciler terimini kullanır.

Soyut akıllar ve Tanrı arasında türsel birtakım benzerliklere rastlamak da mümkündür. Bu akıllardan her biri, kendine özgü bir varlık türüne sahiptir ve sadece kendisinin olan bir mertebede bulunmaktadır. Maddesiz olmalarından dolayı da maddenin yol açtığı çoklukla karşılaşmazlar.

Bizim dünyamızdaki cisimlerde olduğu gibi gök cisimleri de madde türünden bir şey ile suret türünden bir şeyin, bir nefsin (ruhun) kompozisyonudur. Göksel cisimlerde bulunan ruh, onlardaki entelektüel ögeyi oluşturur. Onlardaki entelektüel faaliyet ise varlıklarını borçlu oldukları ikincileri ve Tanrı'yı düşünmektir. Farabi göksel cisimleri bir tür canlılığa sahip varlıklar olarak tasarlar. Göksel cisimlerin düşünmesi ile insanın düşünmesi arasındaki ortak bir noktaya dikkat çeker. Her iki türde tözlerinin tamamını oluşturmayan bir akılla düşünürler. Tanrı ve soyut akılların düşünmesinden farklı bir düşünmedir bu. Çünkü insan ve göksel cisimlerde düşünme, tözlerinin tamamını oluşturmayan bir düşünmedir; yani arızı bir nitelik taşır.

Her göksel cismin içinde bulunan akıl, maddeden bağımsız akıllar gibi özel bir tür aşkın mutluluk, aşk, kendini sevme ve evrenin hiyerarşisi içerisindeki özel derecesinin karakteristiği olan kendinden gurur duyma duygusu ile donatılmıştır.

Göksel cisimler, madde dışı akıllardan daha aşağıdadırlar. Çünkü onlar uzayda (terimin Eski Yunanca karşılığı *topos* yani yerdir) hareket ederler ve aşkın tinsel varlıklar gibi kendi kendilerine yetmezler.

İkincilerin her birinin varlığından zorunlulukla çıkan ve Ay küresine kadar devam eden göksel cisimler aşaması eksikliğin ilk mertebesini oluşturur ve bir noksanlık belirtisi olan hareket burada başlar. Cisim olmaları bakımından yalın değil bileşikler ve bir konu ile bir nefsten oluşurlar. Bu açıdan onlar madde ve suretten meydana gelen cevherlere benzerler. (Murquet, 1990, s. 204)

“Farabi es-Siyase ve özellikle Ara’da, Ay küresinin altındaki oluş ve yok oluşu, gök cisimlerini yaklaşma-uzaklaşma, birleşme-ayırılma, hızlı ve yavaş hareket etme gibi farklı durumlarıyla açıklamaya çalışmaktadır.” (Türker, Küyel, 1969, s. 97)

Göksel cisimler aşamasında ortaya çıkan bu eksiklik evrendeki eksiklik zincirinin ilk aşamasını oluşturur. Başka bir deyişle evrendeki ilk eksiklik gök cisimlerinde kendini gösterir. Göksel cisimlerin hareketlerinde ortaya çıkan birleşme ve ayrılma, yaklaşma ve uzaklaşma gibi karşıt öğeler onların tözleri ile ilgili değildir. Daha çok birbirleri ile ve yere olan oranları ile ilgilidir. Ancak oran bakımından da olsa, zıtlığı içermiş olmaları bir eksiklik belirtisidir; çünkü zıtlık bir varlık eksikliğidir. Ayrıca düşünme faaliyetleri de kozmik akıllardan farklıdır. Göksel cisimler tözlerinin tamamını oluşturmayan bir akılla düşünürler. Göksel cisimlerin her biri tür olarak birbirinden farklıdır.

Bundan başka yıldızlar ay-altı alemin varlıklarıyla aynı türden değildirler. Kendilerine tahsis edilmiş bulunan özel kürelerinde biriciktir. Onların tümü kendilerine mahsus olan bir madde ve surete sahiptir. Onların maddesi ezeli olarak bilfiil haldedir ve bir suretle donatılmıştır. Ancak yıldız ay-altı alemin kavramlarıyla ifade etmemiz gerekirse madde dışı bir cisimdir. Dünyadaki ilk maddenin ve dört cisimsel unsurun nedeni olan bu göksel maddeye Plotinos akılsal, zihinsel madde adını verir. (Farabi, 1990 s.176)

Atina’da V. Yüzyıl da Platoncu Akademi’nin başkanı olan Proklos, göksel cisimlerin akılsal düşünce yanında, görme ve duyma yetisine de sahip olduklarını ileri sürer. İslam felsefecilerinden El-Kindi⁹ ve İbn-i Sina’da, bu konuda Proklos’a yakın

⁹ İslam dünyasında Eski Yunan felsefesi çizgisindeki filozofların ilki olan El-Kindi aynı zamanda “Gezimciler” olarak adlandırılan Aristotelesçi akımın İslam felsefesindeki ilk büyük temsilcisidir.

bir görüştedirler. El-Kindi gök kürelerinin akıl, hayat ve irade yanında görme ve duyma yetisine de sahip olduklarını düşünür. İbn-i Sina ise onların tasavvur yetilerine sahip olduklarını kabul etmektedir. İbn-i Rüşd, Farabi'yle aynı çizgiyi izlemekle birlikte, İbn-i Sina'nın yıldızların tasavvur yetisine sahip oldukları düşüncesine katılmaz.

Yıldızların ruhları görüşü Platon'un *Epinomis*'inden bu yana Stoacılar, Platoncular ve Aristotelesçiler için bir dogma niteliği kazanmıştır. Arap felsefesinde X. yüzyıldan sonra devam eden yıldız ruhların felsefesi tartışmasına Farabi şöyle katılmaktadır: O, kozmik akıllardan ayrı olarak varolan göksel cisimlerin de zihinleri, akılları olduğunu savunur. Bir küreye tahsis edilen cisimle onu idare eden ruhu diğer melekelerden ayırır. Bu meleke onun görüşüne göre yine bir tür akıldır (*nous*); o hem Tanrı'ya hem de on madde dışı akla tabidir. Aynı zamanda varlığın sürekli zinciri içinde ezeli ve ebedi tanrısal zihinle insan zihni arasında bir bağ oluşturur.

“Öyle anlaşılmaktadır ki pagan Yunan felsefesinin son dönemlerinde yıldız ruhların sadece akla mı sahip oldukları yoksa onların aynı zamanda bazı veya bütün duygusal algıları, dolayısıyla tasavvur yetilerinin de mi olduğu özel bir tartışma konusu olmuştur.” (Farabi, 1990, s.164)

Ahmet Arslan'ın, Farabi'nin *El-Medinetü'l-Fâzıla* adlı eserinin açıklamalı çevirisinden alınan yukarıdaki alıntılar bizleri Farabi'nin Tanrı ve evren tasarımı, Aristotelesçi “bir” görüşü ile Plotinos-Yeni Platoncu “taşma” görüşünün birleştirilerek, geç Yunan teolojisinin kavramlarıyla açıklanmasından oluştuğu sonucuna ulaştırmaktadır.

Farabi ay-üstü evrende gerçekleşen oluşun her derecesini Tanrı ile ilişkilendirir. Her kozmik akıldan bir diğerinin çıkması veya bir gök cisminin meydana gel-

mesi ancak Tanrı ile kurulan ilişkiyle gerçekleşmektedir. Farabi'nin bu konudaki duyarlılığının, kozmik akılların pagan kültüründe ve özellikle Helenistik dönem düşünürlerinde ikinci dereceden Tanrılar olarak kabul edilmesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Farabi madde dışı göksel akılları melekler veya İslam'ın tinsel varlıklarına (ruhaniyyun) özdeş kılmaktadır. Dinsel kavramları felsefi hakikatin sembolü olarak anlamının bir diğer örneği Arapça melekler kelimesi Yunan felsefi metinlerinin çevirilerinde Yunanca (theos) kelimesini karşılamaktadır. Böylece Yunan pagan tanrıları Farabi tarafından Müslüman meleklerle dönüştürülmektedir. O en aşağıdaki maddeden bağımsız akıl, Faal akıl'a, "melekut'a", " ruh ül-emin" veya "ruh-ül-kudus"e yani vahiy meleğine özdeş kılmaktadır. İbn-i Sina ise yıldızları ikinci dereceden tanrılar kılan Yeni Plâtoncuların çoğunluğunu takip ederek göksel cisimlerin ruhlarını (veya akıllarını) ve göksel cisimlerin kendilerini de onların arasına katmak suretiyle meleklerin sayısını çoğaltmış görünmektedir. (Farabi, 1990 s. 161)

İslam literatüründe bilinmeyen evren (gayb alemi) diye nitelendirilen alanı Farabi "kozmetik akıllar" diye isimlendirmektedir. Burada yer alan tinsel varlıklara İslam literatüründe "melek" denilmektedir. Farabi'nin bu varlıkları "akıl" diye nitelendirmesi, dini rasyonel bir biçimde açıklama isteğinin sonucudur. Farabi bu kavramı bir felsefe terimi haline getirmeye çalışmıştır.

Ay-üstü evrenin son basamağında bulunan ve iki evren arasında köprü görevini gören faal akıl, ay-altı evrenin varlıkları ve özellikle insan için büyük bir önem taşımaktadır. İnsanın bilme, mutluluğa ulaşma gibi pek çok etkinliğinde aktif rol oynar. Bu akıl diğer üç ana bölümde ayrıntılı olarak yer almaktadır. Ay-üstü evrenin onuncu aklını oluşturan bu üstün soyut akıldan ay-üstü evreni oluşturan bir öge olduğu için kısaca söz etmekte fayda vardır.

1. 4. 2. Faal Akıl

Ay-üstü evrenin, Tanrı ve kozmik akıllardan sonra üçüncü varlığı olan faal akıl, Farabi metafiziğinin en temel kavramlarından birisidir. Kozmik akılların sonuncusu olan bu varlıkla ay-üstü evren sona ermektedir. Ay-altı evrenin varlıklarına suretleri veren varlık olan faal akıl, hem kozmik hem de epistemik işlevlere sahiptir. Maddi dünyadaki varlıkları potansiyel durumdan edimsel hale geçiren, bir bakıma var eden ilkedir. Bu var etme işini yani oluşu, gök kürelerinin yardımıyla gerçekleştirmektedir.

Faal akıl, var etmedeki bu işlevinden dolayı mutlak ve ilk ilke olarak, yani Tanrı olarak değerlendirilemez. Çünkü onun varlıklara form kazandırma eylemini üzerinde gerçekleştirdiği nesnel zeminin ana unsuru olan madde, gök kürelerinin ortak hareketi neticesinde var olmaktadır. Ayrıca maddenin form almaya yatkın karşım düzeyinde var olması gök cisimlerinin hareketleri sayesinde. Dolayısıyla dünyamızda var olan taş, bitki, hayvan vb. herhangi bir şey, faal akıl ile gök cisimlerinin işbirliğiyle ortaya çıkmaktadır. Böylece Faal akıl, hem dört unsurun bir yönüyle de dünyadaki varlıkların varoluşunun nedenidir.

Ay-üstü evrenin soyut varlıkları tözleri bakımından başından itibaren son yetkinliklerine sahip olmalarına rağmen ay-altı evrendeki maddi tözlerin hiçbiri bu özelliğe sahip değildir; yani tözleri bakımından yetkin değildir. Başlangıçta potansiyel durumda bulunan bu ay-altı varlıklarını fiilen var edip gerçekleştiren formu, gök cisimlerinin ortak ve özel hareketleri sonucunda faal akıl vermektedir. Suretlerin vericisi olan faal aklın oluştaki rolü, Farabi'nin *es-Siyase* ve özellikle *Risale fi'l-akl*

adlı eserlerinde gündeme gelir. Farabi'ye göre maddi realitede var olan bütün suretler bu akılda bilfiil ve bölünmez bir durumda bulunmaktadır.

Faal Aklın bu kozmik işlevleri yanında bir de epistemolojik işlevi vardır. Faal akıl potansiyel akıldan oluşan insan aklını edimsel hale ve insani yetenekleri aktif hale getiren etken nedendir. O aynı zamanda İslam dininin bilinmeyen evrenini (gayp alemini) kavrama yetisi ile donatılmış, yani akıl ile donatılmış insanın, bu evren ile temas kurabilmesini sağlar.

Faal Aklın bir diğer görevi de düşünen canlıyı görüp gözetmek ve insan için ulaşabileceği olgunluk derecesinin en yükseğine, yani en yüce mutluluk aşamasına ulaştırmaktır.

2. BÖLÜM

FARABI'NİN BİLGİ FELSEFESİNDE AKIL KAVRAMI

Farabi'nin bilgi felsefesinin akıl bağlamında inceleneceği bu bölümde ilk olarak, filozofta bilme eyleminin amacı belirlenecek ve filozofun bilgi konusunu hangi boyutlarda ele aldığı tartışılacaktır. Evrene bilme eylemi ile yönelen insan ile ilgili görüşleri kısaca gözden geçirildikten sonra filozofun bilginin kaynağı açısından akıl kavramına yaklaşımı betimlenecektir.

Farabi'nin evren tasarımı yer alan hiyerarşik yapılanma akıl ile ilgili görüşlerinde de kendini göstermektedir. Bölümün üçüncü konusunu ise filozofun hiyerarşik akıl yapılandırması oluşturmaktadır. Bir sonraki konuda ise teorik bilginin oluşumunda faal aklın etkisi tartışılacaktır. Farabi'nin bilgi felsefesini insan boyutunda sorgularken onun bütün sisteminin metafizik görüşleri ile ilgili olduğunu hatırlatmak faydalı olacaktır. Sezgiyi bir bilgi kaynağı olarak kabul eden filozofun bilgi felsefesinde akıl-sezgi ilişkisi bu bölümün son konusunu oluşturmaktadır.

İkinci bölümün genel çerçevesi ile ilgili kısa bir açıklama yaptıktan sonra Farabi'nin bilgi Felsefesinde akıl kavramını tartışmaya başlayabiliriz.

Ortaçağ İslam coğrafyasındaki filozofların ve Farabi'nin bilgi konusuna olan ilgilerinin temel nedeni, bilgi ile mutluluk arasında kurdukları ilişkiden kaynaklanır. Farabi'ye göre mutluluk, insanın kendisi için var olduğu en son yetkinliği, mutlak iyiliği ifade etmektedir. Dolayısıyla mutluluk, bütün iyiliklerin ve amaçların arasında sadece kendisi için istenen bir şeydir. Farabi gerçek mutluluğu, ruhun maddi olan her şeye karşı tam bir bağımsızlık kazanması olarak değerlendirmektedir. Farabi'ye göre insan bir akıl varlığıdır. İnsanın kendine özgü yetkinliği yani mutluluğu da akla dayalı bir yetkinleşme sürecidir. Bu durumda aklın bir işlevi olan düşünme ile mutluluk

arasında zorunlu bir ilişki vardır. Bu düşünceden hareket eden Farabi, insanın mutluluğa ulaşması için kendisini ve yaşadığı evreni nedenleri ile bilmesi gerektiği sonucuna ulaşır.

Diğer İslam filozoflarında olduğu gibi Farabi’de de bilgi probleminin bu metafizik uzantısının yanında, biri psikoloji diğeri mantıkla ilgili olmak üzere iki temel boyuta daha sahip olduğu görülmektedir. Farabi bilgiyi, psikolojinin bir parçası olarak görür ve bilgiyi insan zihninde çeşitli psikolojik ve fizyolojik süreçler içerisinde gerçekleşen bir olgu olarak değerlendirir. Bu bakımdan bilgi problemini ruh ve akıl kavramları ile bağlantılı olarak tartışır. İslam filozoflarının tamamı algının, duyu, tahayyül ve akılda gerçekleştiğini varsayarak çeşitli algı teorileri öne sürmüşlerdir.

Farabi ise düşünme ile varlığı ilişki içerisine sokan ve varlıkla düşünme arasındaki uyumu sağlayan şeyin suret olduğunu ileri sürer. Yani biz nesneyi onun suretinden hareket ederek tanımlayabiliriz. Ona göre varolanın düşünmedeki karşılığı suretidir ve suretin cisimsel varlığı onun dışdünyadaki bulunuşudur. Suretin zihindeki bulunuşu ise algı yani soyutlama yoluyla gerçekleşir.

Farabi, diğer taraftan bilgiyi mantık biliminin konusu olarak da görmektedir. Ona göre mantık insan zihnini yanlış yapmaktan korur ve ona doğruya ulaşma yöntemlerini verir. Farabi, insanın varolanlar dünyasını, bu dünyanın gerçek yapısına uygun olarak kavramasını, mantık bilimine borçlu olduğunu düşünür. *“Farabi’ye göre insana, özgü iyiliklerin başında akıl olduğuna göre ve mantık sanatı da akla işlevini en doğru şekilde gerçekleştirecek imkânları kazandırdığına göre, bu sanat insana özgü iyiliklerin başında yer almaktadır.”* (Aydınlı, 2008b, s. 58)

Farabi'nin bilgi ile ilgili düşüncelerini temellendirdiği psikoloji ve mantık boyutlarından genel anlamda bahsettikten sonra evrene bilme eylemi ile yönelen insanın durumunu ve bilginin oluşum basamaklarından bahsetmek faydalı olacaktır.

İnsanoğlu, dışdünyayı duyuvarlıklar ile algılayan ve aklıyla düşünüp karar veren bir varlıktır. Kendisini, evreni ve hakikati, bilme eylemiyle öğrenmeye çalışır. Bilmek adı verilen bu eylemin bir ucunda bilen yani bilmek isteyen bir varlık olarak özne, diğer ucunda ise bilinen yani bilinmesi istenen bir varlık olan nesne bulunur. Dolayısıyla en genel ve en basit ifadeyle bilgi; özne ve nesne arasında gelişen ilişki-den doğan üründür.

Ay-altı evrenin yetkin varlığı olan insanın, varlığı bir bütün olarak kavraması ve varlığın bilincinde olmasıyla, düşünen bir akla sahip olması onun özgün yanını oluşturur. İnsanın doğuştan bilgiye sahip olmadığını kabul eden Farabi'nin, varlık probleminde getirdiği hiyerarşik yorum, bilgi edinme sürecinde de kendini göstermektedir. Onun epistemolojisi, ontolojisi üzerine inşa edilir. Farabi'nin bilmeyi, bilgi yalnızca varlıkların ve onların içeriklerinin kavranmasıdır şeklinde betimlemesi, bilgiyi varlıkla doğrudan ilişkilendirdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Farabi bilgiyi şöyle bir örnek vererek tanımlar. *“Bilgi, bilen, bilinen karşısındaki durumunun tam görme anında, gözün görülen karşısında olduğu gibi oluşan ilişkiye denir.”* (Farabi, 1990, s. 89)

Farabi bilgi eyleminde özne olarak insanı ele alır. İnsan çevresindeki soyut varlıklara yönelerek duyuvarlıklar vasıtasıyla algıda bulunup bilgi edinir. Gerek algıları değerlendirmesi gerekse soyut varlıkları bilmesi açısından ele alındığında bilgi, düşünme eylemiyle yani akıl vasıtasıyla gerçekleşir. Öznenin soyut ve somut varlıklarla kurduğu bu ilişkiden bilgi gerçekleşir.

Farabi, duyulur dünyanın bilgisini öncelikle duyulardan kazanılan zihinsel bir tasarım olarak değerlendirir. Bu bilgi daha sonra akli tecrübeden geçirilip, aklın onaylayabileceği bir hale gelir. Sonuç olarak Farabi'ye göre bilgi, zihnin tasarımından ve onayından oluşmaktadır.

Farabi bilmek isteyen öznenin nesneden edinilen suret ile oluşturduğu bilginin gerçekleşmesi konusunda tek bir bilgi yetisinin eylemini yetersiz bulur. Ona göre bilgi, çeşitli bilgi yetilerinin ve eylemlerinin katkılarıyla gerçekleşir. Örneğin öznenin ilişki kurduğu nesne, duyulur bir nesne ise o nesnenin suretini duyular özneye ulaştırır. Bu suret o nesnenin duyulur niteliklerini, niceliklerini, yerini ve konumunu belirler. Duyuların algıladığı bu suretler, algılandığı şekliyle, algıları biriktirme yetisine sahip olan hayalde toplanır. Hayalde toplanan bu tekil suretler, akıl yetisi tarafından tümeller haline getirilirler. Oluşan tümeller de algıları gerçek bilgi haline getirirler. Örneğin algı bir gülün ya da karanfilin suretlerini algılar. O suretler sadece algılandıkları nesneye ait oldukları tekil bir nitelik taşırlar, yani kavramsal bir bilgi değildirler. Akıl ve hayal, kendilerinde bulunan gül ya da karanfilin suretlerini tüm duyulur niteliklerden ayırarak bir nesnenin sureti olmaktan çıkarıp, kavramsal bilgi haline getirir.

Suretler karşısında akıl, öncelikle potansiyel halde bulunur. Potansiyel halindeki akıl tekil suretleri tümele dönüştürüp kavramsal bilgi haline getiremez. Bunu yapabilmesi için öncelikle kendisinin edimsel hale dönüşmesi gerekir. “*Faal akıl bilkuvve akılsalları, bilfiil akılsallar; bilkuvve akı bilfiil akıl haline getiren nedendir.*” (Farabi, 1990, s. 95) Hayalde toplanan suretleri tümele dönüştürmek isteyen akıl, faal aklın katkılarıyla potansiyel halindeki akli edimsel hale, tekil suretleri de tümel suretler haline getirir. Bu şekilde oluşan bilgiyi Farabi tasavvura dayalı bilgi olarak değerlendirir.

Tüm varlıklar insanın bilgi ve kavrayışı açısından bireyseldir. Buna bağlı olarak da süje algılarıyla nesnenin dış yüzeyini, aklıyla da içeriğini genel anlamda kavrar. Bu kavrayışta duyuların algıladıkları tekil suretler akıl tarafından tümel haline getirilirler. Tekil suretleri tümel hale getiren akıl, Farabi'ye göre Faal Aklın katkılarıyla bu dönüştürmeyi gerçekleştirir. (Aydın, 2003, s. 53)

Soyut bir akıl olan faal aklın varlığı bizi Farabi'nin, bilginin kaynakları arasında, duyu ve akla ek olarak sezgiyi de eklemiş olduğu sonucuna götürür. Farabi'de duyumlama bilginin oluşum sürecinin ilk aşamasıdır. Duyumların aklın yardımıyla işlenmesi ise ikinci aşamayı oluşturur. Farabi'nin gerçek ve hakiki bilginin elde edilmesinde insanüstü bir metafizik varlığı kabul etmesi yani sezgiyi benimsemesi ise bilginin oluşum sürecinin üçüncü aşamasını oluşturur.

“Farabi duyuya, akla ve sezgiye ayrı ayrı yer verdiğiinden dolayı, anti-dogmatik bir bilgi anlayışı ortaya koyduğu sonucuna varabiliriz. Ayrıca bilgi teorisini temelde akıl merkezli ortaya koymasında, hem kozmolojisinde, hem de metafizikinde akli merkez aldığı görmekteyiz.” (Aydın, 2003, s. 85)

2. 1. Bilginin Kaynağı Olarak Akıl

Farabi insan ruhunun yetileri arasında aklın en üst sırada yer alan bir yeti olduğunu düşünür. Ona göre, insanın ruhsal gelişiminin en son gayesi akıldır. Farabi'ye göre insan bir şeyin bilgisini, ya duygusal algı ya imgeleme, ya da akıl yetisi ile elde edebilir. Farabi bu bilgi kaynaklarını birer yetenek olarak görür, akli yani düşünme yeteneğini bu yetenekler arasında en değerlisi olarak kabul eder. Farabi insanın algısına konu olan nesnelere alanının varlık yapısının, insanın düşünme yetisini

belirlediği görüşünü benimser. Ona göre bilme yeteneğimizle yöneldiğimiz, yapıp etmelerimizle ilgili olmayan değişmez, zorunlu, kesin olan bir varolanlar alanının yanı sıra, yapıp etmelerimize konu olan, değişen bir varlık dünyası da vardır. İşte biz düşünme yetisi ile her iki alana yöneliriz. Farabi'nin akıllar anlayışına ve sınıflandırmasına geçmeden önce düşünme yetisini daha ayrıntılı olarak incelemek faydalı olacaktır.

Duyguları, düşünceleri ve kavramları birbirine bağlayan düşünme yetisini Farabi şöyle tanımlar. *"Düşünen yetiyle insan makulleri düşünür, iyi ile kötüyü ayırt eder, sanat ve bilimlerini kazanır, düşündüğü şeylere doğru bir eğilim de ona eşlik eder. Düşünce de onunla meydana gelir."* (Aydın, 2005, s. 364) Farabi insanı insan yapan bu en belirgin özelliği, insanın faziletini tamamlayan bir unsur olarak görür.

Farabi bir şeyin algılanabilir olmasını, o şeyin maddesinden soyutlanabilir olması ilkesinden hareketle ortaya koymaya çalışır. Filozofa göre bir nesnenin akıl ile algılanması, o nesnenin aklın maddesinden soyutlanıp aracısız bir şekilde kendinde suretlendirilmesi demektir. Düşünme yetisi, soyut olması nedeniyle kendi varlığını algılayabilir; fakat duyu yetisi kendi varlığını algılayamaz. O halde bu ilke ancak teorik ve akli bilgi için geçerli olabilir. Çünkü Farabi'ye göre, gerçek bilgi, teorik ve akli olan bilgidir, tikelin bilgisi her zaman gerçeği yansıtmaz. Farabi'ye göre aracısız, tecrübeye dayalı ve akli bilgi ancak akıl yolu ile elde edilir.

Çünkü akli bilgi duyuların tekil olan bilgisinin aksine tümeldir ve daha soyuttur. Bu nedenle Farabi, insanın en güvenilir yetisini akıl olarak kabul eder. İnsan gerçeğe ancak akıl ile ulaşabilir, akli ilkeler ve mantık kurallarına uygun eylemleri ile de her probleme çözüm getirebilir. Farabi'nin felsefe ile dini uzlaştırma çabalarını, rasyonel mantık kurallarına dayandırmış olması bu düşüncesini doğrulamaktadır.

Farabi, bilginin oluşmasında akıl yetisinin yanı sıra duyu güçlerinin de etkin bir rolü olduğunu kabul eder. Ona göre, eşyanın suretleri akılda doğrudan doğruya, aracısız olarak meydana gelmez. O duyuların, nesnelere kurduğu ilişki sonucu, birtakım suretlerin oluştuğunu, bunların ortak duyuya iletildiğini, ortak duyuda bunları saf ve ayrıştırılmış bir hale getirilmesi için temyiz gücüne iletildiğini düşünür. Bu işlemlerden sonra akla ulaşan veriler aklın kullanımı için hazır hale gelirler. Nesnelere toplanmış bilgi verileri ve deneyimlerinin niceliksel çokluğu insan aklının yetkinleşmesinde etkilidir. Nefsin bilgi edinme birimlerinden birisi olan dış duyular, fiziki nesnelere oldukları gibi algırlar. Bu yüzden de ulaşılan bilgi tikel durumdadır. Düşünme gücü bu tikel bilgi verilerini analiz ve sentezlerden geçirip tümelin bilgisine ulaşır, kıyaslamalar yapıp yeni bilgiler de üretir.

Farabi aklın fiziki nesnelere dünyasıyla doğrudan bir ilişki kuramayacağını, ancak duyular yardımıyla dolaylı olarak fiziki nesnelere dünyasıyla ilişki içinde olduğunu düşünür. Filozofun, insani akıllar hakkındaki belirlemeleri, Aristoteles'in akıl anlayışı doğrultusunda şekillenmiştir.

Aristoteles hüküm ifade edebilecek bilgiyi üretebilen akıl, “edilgin akıl” ve “etkin akıl” olmak üzere iki gruba ayırır. Aristoteles’e göre, insan nefsinin bir gücü ve yeteneği olan edilgin akıl, bir güç olmanın dışında başka bir şey olamaz. Aristoteles bu durumu, üzerine hiç bir şey yazılmamış levha örneği ile açıklar. Bilgi elde etmede, etkilenmeyen, değişmeyen, nesnelere ortak bir yanı olmayan bu edilgin akıl, işlevini nasıl yerine getirecektir? Aristoteles işte bu noktayı güç-fiil ayrımından hareketle aşmaya çalışmıştır. Ona göre tabiatta var olan güç-fiil ilişkisi, akıl içinde geçerli bir ilkedir. Edilgin akıl kuvve halinden eyleme geçiren, tamamen maddeden ayrık ve sürekli aktif olan etkin akıldır. Nasıl ki ışık tabiattaki renk ve şekilleri algılamayı sağlıyorsa, etkin akıl da pasif aklın eyleme geçip bilgi üretmesini sağlar.

(Aristoteles, 2000, s. 166-170)

“Aristoteles'in etkin akılı ile Farabi'nin faal akılının yakın benzerlikler göstermesinin yanında ayrıldıkları noktalar da vardır. Aristoteles'in faal akılı Tanrı olarak kabul ettiği görüşü hâkimdir. Farabi'de ise faal akıl mümkün varlık sınıfından metafiziki bir varlıktır.” (Bolay, 1986, s. 92-97)

Farabi ise akılı “teorik akıl” ve “pratik akıl” olmak üzere iki grup olarak sınıflandırır. İnsanın teorik bilgilere ulaşmasını sağlayan akıl türünü teorik akıl diye nitelendirir. Yaşamımızı kolaylaştırmak için gerekli bilgileri edinmemizi sağlayan akılı ise pratik akıl olarak değerlendirir.

Bu akıl türlerini ayrıntılı olarak incelemek filozofta akıl kavramının belirginleşmesine yardımcı olacaktır.

2. 1. 1. Pratik Akıl

Farabi'ye göre pratik akıl (ameli akıl) düşünme gücünün bir aşamasıdır. Düşünen pratik yeti, insanın bir durumdan başka bir duruma dönüştürebileceği eylemlerle ilgilidir; insanın tercihte bulunması ya da kaçınılması gereken durumları fark etmesini sağlar. Bu nedenle Farabi pratik akılı insanın iradesi ile bağlantılı olarak düşünür. Ona göre pratik akıl, eylemlerin tecrübesinden ve duyumlanan şeylerin analizinden elde edilir. Bu yeti insanın bazı öncülleri elde etmesine aracı olur. *“Başka bir ifadeyle, insan yapmak istediği şeylerin yapılmasının mümkün olup olmadığını, eğer mümkünse o eylemin nasıl yapılması gerektiğini o şey hakkında kendisiyle düşünüp taşınıldığı ve hangi eylemlerin yapılıp yapılmamasının gerekli olduğunu belirleyen bir güçtür.”* (Aydın, 2003, s. 64)

Aristoteles'e göre, her istek bir amacın aracıdır, yani istek amacı doğurur. Bu amaç da pratik akli harekete geçirir. Pratik aklın görevi, nesneye ulaşmak için araçları tespit etme noktasında başlar. Çünkü pratik aklın amacı eylemdir. (Aristoteles, 1999, s. 184-190)

Farabi pratik akli kendi içinde iki kısma ayırır:

- 1- Beceri yetisi ile ilgili olan pratik akıl, teknik ve sanatlarla ilgilidir. Cerrahlık, hat-tatlık, marangozluk gibi meslek ve sanatlar bu güç sayesinde elde edilir.
- 2- Çıkarım yetisi ile ilgili olan pratik akıl ise eylem alanları hakkında etraflıca düşünme, inceleme ve birtakım sonuçlar oluşturmakla ilgilidir.

Pratik akıl, öncüllerden hareketle tekil önermelere dayanarak, yapılıp yapılmaması gereken eylemleri belirleye belirleye belirli oranda tümel hale gelebilir. Bu akli tecrübeler eyleme dönüşmedikçe, potansiyel akıl durumunda kalırlar. Edimsel durumda olan bu akıl, insanın hayatındaki tecrübelerin artmasıyla artar. Farabi'ye göre pratik aklın var olmasındaki amaç, kişinin mutluluğa ulaşabilmesidir. Dolayısıyla pratik akıl insanın mutlu olmasını gerektiren her alanla ilişkilidir.

2. 1. 2. Teorik Akıl

Farabi bu akli, ruhun özünün gelişip olgunlaşarak akıl yetisine dönüşmesi olarak betimler. “*Nazari akıl, nefsin cevherlerinin tamlanarak bilfiil akli bir cevher haline gelmesini sağlayan yetidir. Bu aklın basamakları vardır: O, bazen heyulani akıl, bazen bilfiil akıl, bazen de müstefad akıl olur.*” (Aydın, 2003, s.115)

Teorik akıl (nazari akıl), araştırma ve kıyas yoluyla değil; bizzat doğuştan, bilimin ilkeleri olan tümel, zorunlu öncülerin örneğin, bütün parçadan büyüktür ya da aynı miktara eşit olan miktarlar birbirine eşittir gibi bilgilerin edinildiği akıl türüdür.

“Bunların kesin bilgisi, kendisi için meydana gelen bir meleke (kuvve) dir. İşte bunlar, insanın kendilerinden başlayarak, insanın yapması (sun'u) olmaksızın var olma durumunda olan diğer nazari varlıkların bilgisine ulaştığı şeyleridir.” (Farabi, 1940, s. 40-41)

Kısacası teorik akıl, apaçık doğruları ya da soyut nesnelere, özleri, tümeleri doğrudan ve aracısız bir biçimde seçme yatkınlığıdır.

Yaratılıştan ya da çocukluktan beri kazanılmış olan, nasıl ve nereden geldiği tam olarak bilinmeyen, insanın yineleme sonucu kazandığı bir yetidir. Farabi insanın bu tür bilgi kazanmasına neden olan yetiyi teorik akıl diye adlandırır.

Farabi insanın en son amacını varlıkların yakini (varlığı asıl gerçekliği ile) bir biçimde kavranması olarak kabul eder. Bu amaca ulaşmak için gerekli gördüğü teorik aklı iki farklı anlamda değerlendirir. Bunlar:

1- İnsanın, tam olarak nasıl ve nereden geldiğinin bilincinde olmaksızın elde ettiği ilk bilgiler.

2- Bu ilk bilgilerden hareketle düşünerek, araştırarak ve çıkarımlar yaparak ulaşılan bilgiler.

Farabi bütünü bilgisini elde eden insanı, mutluluğun önemli bir bölümünü yakalamış olarak görür. Çünkü teorik akıl ile en üst seviyedeki bilgilere ulaşan insan farklı bir entelektüel deneyim yaşamıştır. Farabi bu deneyimi yaşayan insanın farklı bir ontolojik statü kazanmış olduğunu düşünür. Bu aşamadaki akıl daha önceki aşamalarda soyutlamalarla kazanmış olduğu suret şeklindeki düşünürleri edimsel düşü-

nürler olarak algılamaya başlar. Yani madde ile hiçbir bağlantısı olmadan düşünürleri kendinde kavrayabilir. İnsan, ay-üstü evrenin, maddeden tamamen soyutlanmış şekilde bulunan edimsel düşünülürlerini kavrayabilecek düzeye ulaşır.

“Böylece nazari akıl vasıtasıyla süjenin bilme eylemi, duyulur nesnelere ötesine de geçmiş olur. Nefsin cevherlerinin gelişip olgunlaşmasıyla oluşan nazari akıl, özne-nesne ilişkisinde duyulardan gelen izlenimleri değerlendirmek suretiyle mükemmelliği bir kat daha artar ve üç aşamalı akıl haline dönüşür.” (Aydın, 2003, s. 117)

Böylece kendinden daha mükemmel varlıklarla ilişki kurabilen bir kavrayış gücüne ulaşır. Farabi bu akıl türündeki üç aşamanın her seviyesinde oluşan bilgiyi bir anlamda, bilgiyle donatılmış olan akıl diye adlandırır. Farabi’de akıl kavramının derinliklerine inebilmek için, filozofun bilgi teorisinde önemli bir yer tutan teorik aklın bu basamaklarını incelemek konumuz açısından önem taşımaktadır.

2. 1. 2. 1. Potansiyel Akıl

İnsan aklını “teorik akıl” ve “pratik akıl” olmak üzere iki bölümde inceleyen Farabi, teorik aklın birinci basamağını potansiyel akıl (bilkuvve akıl) olarak kabul eder. Teorik aklın bu basamağı, boş bir levha gibi hiçbir şeye sahip olmamakla birlikte, tümelleri bilebilecek, akledilirleri algılayabilecek bir yeteneğe sahiptir. Farabi bu akla maddi sıfatın verilmiş olmasının nedenini, aklın bu durumunun maddenin hiç şekil almamış ilk haline benzetilmesiyle ilişkili olarak düşünür.

Nefsin özünün olgunlaşıp potansiyel akıl haline dönüşmesi ile ortaya çıkan teorik aklın bu ilk düzeyi, bilkuvve akıl veya edilgin akıl adları ile de nitelendirilir.

Farabi bilkuvve aklı, “*Bilkuvve akıl, ya bizzat nefistir, ya nefsin bir bölümüdür ya da nefsin güçlerinden bir tanesidir ve yahut bütün mevcudattan suretleri soyutlayabilme yeteneğine sahip olan bir güçtür.*” (Farabi, 1940, s. 42) şeklinde tanımlamıştır. Ona göre potansiyel akıl, her an eyleme geçirilebilecek potansiyel bir güçtür.

Farabi bu akıl türünü, nefis veya nefsin özü olarak görür. Bu akıl, bütün varlıkların maddelerini değil, niteliğini ve suretlerini almaya, onları kendi suretlerine dönüştürmeye elverişlidir. Potansiyel akıl suretleri almaya başladığı andan itibaren edimsel akla dönüşür. “*Farabi’ye göre bu akıl üzerine herhangi bir şekilde, mühür basılabilecek ve o mührün şeklini alabilecek kıvamda ve şartlarda bulunan balmumu gibi, ya da bilgileri almaya hazır, yazı yazılmaya uygun boş kâğıt gibidir.*” (Aydın, 2003, s. 119)

Kısaca potansiyel akıl düşünürlerin tasarımlarını almak üzere varolan maddi bir yetenektir. Farabi potansiyel aklı maddi bir akıl olmasının yanında potansiyel düşünürlere olarak da değerlendirmektedir. Bu potansiyel düşünürlerin tözlerini yetersiz bulur ve kendiliklerinden edimsel düşünürlere olamayacaklarını savunur. Bunların edimsel akıl olabilmeleri için potansiyel durumdan çıkıp eylem haline dönüşmeleri gerekmektedir. Bu dönüşümü gerçekleştirebilmek için ise bir güce muhtaçtırlar, bu güç ise faal akıldır.

Potansiyel akıl bilgi edinmeye yeteneklidir, fakat bilgi üretebilmesi için faal akla ihtiyacı vardır. Faal Aklın katkısı olmadan, eyleme geçip soyutlama yaparak, bilgi üretemez. Farabi bu durumu yeni doğan bir çocuğun duyu organlarının çalışıp duymaya ve görmeye başlamasına benzetir. Kısa bir süre sonra, dış duyu organları çalışmaya başlayıp çevresindeki ses ve görüntüleri duyumlamaya başlayan bebek, bu duyumları soyutlayıp anlamlandıramaz. İşte potansiyel aklın durumu da yeni doğmuş

bebek gibidir, duyumsadığı şeyleri soyutlayıp değerlendiremez. Bu seviyedeki aklın eyleme geçmesi için faal aklın katkısı gerekmektedir.

Filozofa göre, potansiyel durumdaki düşünürlerin edimsel hale dönüşmeleri için potansiyel akıl tarafından akıl edilmeleri gerekir. Filozof bu durumu güneş ile göz arasındaki ilişkiyi örnek göstererek açıklamaya çalışmıştır.

”Bilkuvve olan heyulani akıl, göz gibidir. Fa'al Aklın katkıları da güneş ışığı durumundadır. Nasıl ki gözde görme özelliği, nesnede de görüntü özelliği bulunmasına rağmen, her şartta görme olayı gerçekleşemez. Görme olayının gerçekleşmesi için ışığa gerek vardır. Göz bilkuvve gören, cisim ve renkler ise bilkuvve görünenlerdir. İşte bunları bilfiil gören ve görünen hale getiren ışıktır. Aynı şekilde bilkuvve olan akıl, Fa'al Aklın katkılarıyla bilfiil akıl durumuna gelir.” (Farabi, 1990, s. 102)

Potansiyel aklın edimsel akla dönüşme süreci, düşünme yetisinin düşünürleri kavrama ve eyleme dönüştürmesine kadar devam eder. Bu süre içerisinde de akıl, kavramış olduğu düşünürlere göre edimsel akıl haline gelir. Farabi'nin bilgi felsefesinde sadece potansiyel akıl değil, edimsel akıl ve kazanılmış akıl da faal aklın desteği olmadan bilgi edinemez.

Bu noktadan hareketle Farabi'nin insan aklının tek başına bilgi üretemeyeceği ve bilginin oluşması için metafiziki bir varlık olan faal aklın yardımına ihtiyaç duyduğu sonucuna ulaşabiliriz.

Dolayısıyla da Farabi'ye göre bilgi; duyular, akıl ve metafizik bir varlık olan faal aklın, ortaklaşa eylemlerin sonucu oluşmaktadır. Teorik aklın ikini basamağını edimsel akıl oluşturur. Şimdi edimsel akli inceleyemeye başlayabiliriz.

2. 1. 2. 2. Edimsel Akıl

Potansiyel aklın edimsel akıl (bilfiil akıl) haline dönüşmesi ile akıl, soyutlamalar yaparak maddeden bağımsız olan bilgilere ulaşır ve tümel bilgileri edinir. Bu aşamada akıl, kavram ve bilgi ile adeta özdeşleşmiş olur. Tümelin bilinmeye başladığı bu aşama ile edimsel akılla aynı şey olan edimsel düşünülürler potansiyel aklın hem nesnesi hem de öznesi olur. Farabi edimsel aklın, bütün edimsel haldeki düşünülür suretleri bildiğini ve onlarla aynı olduğunu kabul eder ve edimsel aklın algı nesnesinin aklın kendisi olduğunu düşünür. Aristoteles de bilfiil aklın, nesneyle özdeş olduğunu benimsemiştir. (Aristoteles, 1999 s. 166)

Farabi'ye göre edimsel akıl, varlığın düşünce haline gelmesi ve varlığın suretlerinin akılda kavranmasıdır. Çünkü "*Varlık ile düşünce arasında ortak olan şey surettir. Suret aracılığıyla akıl varlığı kavrayabilmekte ve kendi mahiyetine çevirebilmektedir.*" (Türker, Küyel, 1969, s. 129)

Düşünülürler, potansiyel akıl aşamasında nefsin dışında, maddelerdeki suretler halinde varolurlar. Bunların edimsel düşünülür olduktan sonraki halleri maddedeki halleri gibi değildir. Bu düşünülürler edimsel olduklarından dolayı da edimsel akıldır. Bu seviyedeki akıl, potansiyel düşünülürleri kazandıkça etkinliği artacaktır. Bu düşünülürler de bizzat akıl halinde olacaktır.

Bilgi edinme sürecinde aşama kaydeden edimsel akıl, kazanılmış (müstefad) akıl haline dönüşür. Özne algılamalar ve soyut düşünme sonucu bilir ve bilgi edinir. Farabi'ye göre bu özne, akıl ile kendi dışındaki nesnelere tasavvur anlamında kavrar. Ancak duyunun kavraması ile aklın kavraması farklıdır. Çünkü akıl, tasavvur edilen şeyler ve nesnelere daha hassas bir yapıya sahiptir. Bu sebeple dışdünyada olan nesne ile aklın tasavvur ettiği şey aynı şey değildir. Farabi bu düşüncesini örneklerle

açıklamaya çalışır. Herhangi bir cisimde bir suretin oluşması, o cismin belli bir etkiye, değişikliğe uğraması demektir. Örneğin ısınan buzun su haline gelmesi, bu tür bir değişikliktir. Duyularda herhangi bir suretin oluşmasında da aynı durum söz konusudur. Duyu organı madde ile iletişim kurduğunda, o maddenin durumu ve zihinde şekillenmesi algılanır. Ancak akılda bir şeyin şekillenmesi, madde ile doğrudan bir iletişim olmadan olur. Bundan dolayı da duyumlanan nesne, akledilen nesneden farklıdır. Farabi'ye göre:

“İnsan akli, suretler vasıtasıyla duyuları kavrayınca varlık ve düşünce arasındaki engeller kalkmakta ve varlık, düşünce ya da düşünce varlık olmaktadır. Bu durumda suret, kendi varlığı için ihtiyaç duyduğu zaman, mekan, durum, nitelik, fiil ve infial gibi birtakım kategorilerden kurtulur.” (Aydın, 2003, s. 123)

Bu durumda varlık ile düşünme arasındaki fark ortadan kalkmıştır. Bu geçiş tamamlandıktan sonra *“Akıl ve maddeden tecrit olunan malukat farklı bir ontolojik statü kazanır.”* (Sayılı, 2000, s. 10) Farabi bu aşamayı hissetme derecesinden akletme derecesine geçmek olarak değerlendirir.

Zihin bu algıları aklın temel ilkeleri olan ayırma, birleştirme ve gruplama işlemine tabi tutar. Örneğin, çiçek, üçgen nesnelere zihin tasavvur ederken bir yandan da bu nesnelere ayırıcı özelliklerini saptar. Bu eşyaların ortak özelliklerini, o eşyanın benzerleriyle birleştirir. Farklı bir açıdan bakıldığında ise örneğin acıcılık suyu, canlılık çiçeği tam olarak da göstermediği halde, üç açı ve üç kenar üçgeni tam olarak ifade eder. Bu süreç içerisinde ayırım ve birleştirmeler ilerleyince zihin eşyadan uzaklaşır ve obje ile bağı azalır. Fakat duyulardan uzaklaşan zihin, oluşumu tamamlanmakta olan akli varlığa yani düşünülüre yaklaşır. Bu aşamaya yükselen akıl, hem dış nesnenin suretini kendi seviyesine taşıyarak aklileştirmiş, hem de kendi var-

lığını yerine getirmiş olur. Fahrettin Olguner bu akılı “bilfiil akıl-iş gören, idrak eden akıl” diye ifade eder. (Olguner, 1987, s. 52)

2. 1. 2. 3. Kazanılmış Akıl

Farabi’ye göre potansiyel akıl, duyular, ilk düşünülürler ve faal akıl aracılığıyla birtakım şeyleri kavrar ve edimsel akla dönüşür. Kazanılmış akıl düzeyine ulaşabilmek için de potansiyel akıl ile edimsel akıl aşamalarını başarılı bir şekilde tamamlamak gerekmektedir.

Edimsel akıl, dışdünyadan kendisine ulaşan soyut nesnelere, soyut olan formları ve düşünülürleri algılayarak kazanılmış akıl haline gelir. Bu aşamadaki aklın duyu algıları ve madde ile ilişkisi yoktur. Bu aşamada akledilen, düşünme yoluyla elde edilmiş suretler durumundadır. Bu akletme eyleminde suret madde ile düşünce arasında ortak bir varlıktır.

Farabi’ye göre kazanılmış akıl, algılama açısından edimsel akıldan farklı bir durumdadır. Bu seviyedeki akıl, edimsel akıl tarafından maddeden arındırılmış düşünülürleri, madde dışı suretleri, kendini kavradığı gibi doğrudan doğruya kavrar. Bu durumu Farabi şöyle ifade eder:

Edilgin akıl (aklı münfa’il) durumunda olan bilfiil akıl bütün akılsalları kavramış olmasından dolayı, mükemmelliğe ermiş ve bilfiil akılsal olmuştur. Çünkü edilgin akıl bütün akılsalları kavraması sonucu mükemmelleşen ve böylece bilfiil akıl ve bilfiil akılsal olanla akıl olan bir ve aynı şey haline gelen herhangi bir insan, merteye bakımından edilgin akıldan üstün olan, ondan daha mükemmel, maddeden daha çok bağımsız olan bilfiil bir akıl kazanır. Bu akla kazanılmış akıl denir.

(Aydın, 2003, s. 126)

Kazanılmış akıl seviyesindeki bir insanda düşünmeye yönelik bir yatkınlık vardır. Aynı zamanda edimsel akıl tıpkı madde ile suret gibi birlik durumuna gelerek bir ve aynı şey olur. Öznenin aklı, kat etmiş olduğu mertebeye göre, öncesiz ve sonrasız ile ilişki içindedir. Filozofa göre kazanılmış akıl, edimsel aklın sureti durumunda, edimsel akıl da kazanılmış aklın maddesi durumundadır.

Farabi'ye göre insani akıl türleri arasındaki ilişki hiyerarşik bir düzen içerisinde bulunur. Bu hiyerarşik düzen içinde, maddeye en uzak akıl kazanılmış akıldır. Bu sıralama edimsel akıl ve potansiyel akıl olarak devam eder.

“Şöyle ki ilk maddeden itibaren heyula ile birleşmiş suretten oluşan maddi alem, onun üstünde bilkuvve akıl, bilfiil akıl ve müstefad akla kadar yükselen bir mertebeler silsilesi vardır. Bu en üst nefsi mertebeden de, her yönüyle maddeden ayrılan akılların birinci basamağında bulunan Fa'al Akla ulaşılır.” (Aydın, 2003, s. 127)

Farabi'ye göre insanın bilgi edinmesi, nefsin edimsel varlığı ile özne-nesne ve faal aklın oluşturduğu bir eylem içinde gerçekleşir. Yani insani nefis yetkinliğini, nesnelere kurmuş olduğu çeşitli düzeydeki ilişkilerle elde eder. Bu ilişkilerin gerçekleşmesi faal aklın katkılarıyla olur. Maddi evrende bulunan insanın, yetkinleşerek metafizik bir varlıkla iletişim kurabilecek bir düzeye gelmesi, ruhsal bir gelişim süreci gerektirir.

Farabi'ye göre insani nefsin bu hiyerarşik düzen içinde ulaşabileceği en yüksek akli seviye, bütün düşünümlerin suretlerin toplamına karşılık gelen faal akıl ile bilgi iletişimi kurabileceği seviyedir. Farabi, nadir insanlar için geçerli olan, teorik aklın bu en üst aşamasını, insanın ulaşabileceği en son ontolojik düzey olarak görür.

Yine bu aşama insanın bilen bir özne olarak ulaşabileceği en son yetkinlik ve mutluluk düzeyidir. Bu iletişimde eylemin öznesi sadece insan değildir. Çünkü bu ilişkide, faal aklın katkılarında dolayı çift yönlü bir öznelik söz konusudur. Bu aşamaya yükselebilen insan için sevgi ve ilham imkânı doğar.

2. 2. Teorik Bilginin Oluşumunda Faal Aklın Etkisi

İnsanın sahip olduğu akıl madde ile iç içedir. Yani insanda bulunan akıl, bilme gücü ve bilgi kaynağıdır. Faal akıl ise hiçbir maddi varlıkla birlikteliği olmayan ayrı bir varlıktır. İslam felsefesi ile ilgilenen filozofların çoğu, nefsin bir yetisi olarak nitelendirdikleri teorik aklın, kendiliğinden bilgi üretemeyeceğini benimserler. İnsan aklının bilgi oluşturabilmesi için, insan aklı dışında ontik bir varlık olan faal aklın yardımına gereksinim olduğundan bahsetmişlerdir.

Farabi, faal aklı hiçbir maddede bulunmamış bir suret olarak tanımlar. Faal akıl, kazanılmış akla benzeyen aktif bir akıldır. Faal akıl, potansiyel aklın edimsel akla dönüşmesinde, insani yetenekleri aktif hale getiren etken neden konumundadır. Faal akıl, suretlerin vericisi olarak maddeye suret verse de, eylem halinde bulursa da Farabi'ye göre yaratıcı olarak değerlendirilemez. Çünkü mümkün varlık grubundan yaratılmış bir varlıktır.

Faal aklın görevi, bilmediklerini öğrenmek için çaba gösteren insana çabası oranında yardımda bulunmak ve bilginin verdiği en büyük mutluluk olan, olgunluk düzeyinin en yükseğine insanı ulaştırmaktır. İnsanın faal akıla ulaşması demek cisim, madde ve araz gibi hiçbir şeye muhtaç olmaksızın, maddeden bağımsız olarak gerçekleşmek ve bu olgunluk durumunda sürekli kalmak anlamını taşımaktadır.

İnsanın bilgiye ulaşmasında faal aklın çok önemli bir işlevi vardır. Faal akıl metafizik varlık dünyası ile fiziki varlık dünyası arasında adeta bir köprü görevini görmektedir. Faal akıl kendinde bulunan yetkinlikleri ay-altı evrendeki varlıklara aktarır. İnsana kendi başına ulaşamayacağı yetkinliklere ulaşabilmesi için bilme gücünü ve ilkelerini verir. Bu ilkeler, ilk bilgiler ile nefsin düşünme gücünde olan düşünülürlerdir.

Faal akıl ayrıca insanda, duyumu sağlayan istek ve nefreti oluşturan arzu gücünü de geliştirmektedir. Arzu ve duyum güçleri insanda iradeyi (isteme) oluşturmaktadır. İrade, duyumdan kaynaklanan bir istektir. Farabi insanda hayal etmekten kaynaklanan farklı ikinci bir iradenin geliştiğini söyler. Bu iki iradenin oluşmasıyla ve faal aklın katkısıyla insanın düşünme gücünde ilk bilgiler oluşur. Bu ilk bilgilerden sonra insanda üçüncü bir irade olan ve düşünme eyleminden kaynaklanan üçüncü bir istek gelişir.

“Sonra nefsin hayal gücü ve ona bağlı olarak da istek gelişir. Böylece ikinci bir irade gelişir ki, bu da hayal etmekten doğan bir istektir. Bu iki iradenin oluşmasından sonra, Fa'al Aklın katkısıyla nefsin düşünme gücünde ilk bilgiler ortaya çıkar. Bu ilk bilgilerin ortaya çıkmasıyla da, insanda üçüncü bir irade olan, seçme (ihtiyar) ortaya çıkar.” (Aydın, 2003, s. 132)

Farabi'nin bilgi felsefesinde beş duyardan başlayan bilgi edinme süreci bu akıl türleri ile devam eder. Farabi beş duyunun duyumlaması ve aklın üç aşamadaki aktetmesi sonucunda oluşan bilginin gerçekliğinden emin olmaz. Çünkü Farabi'ye göre insanın gerçek akli bilgiyi elde etmesi için kendi dışında bir varlık olan faal akıl ile iletişime geçmesi gerekmektedir.

Farabi insanda aklın gelişmesi ve işleyişi sonucunda birtakım akli bilgilerin oluştuğunu söylese de bu bilgilerin tam bir doğruluk değerinde olduğunun söylene-
meyeceğini düşünür. Doğru bilgiyi elde edebilmek için insanın dışında ikinci bir akli
eylem aşamasının gerekliliğinden bahsetmiştir. Farabi bu ifade ile faal akıla işaret
etmektedir. Farabi'nin kesin bilginin elde edilebilmesi için metafizik bir varlığa ge-
rek duyması, bilginin kaynakları arasında sezgiye de yer verdiğini göstermektedir.

2. 3. Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi ve Akıl İlişkisi

Farabi'ye göre özne ile nesne veya düşünme ile varlık suretin oluşturduğu or-
tak paydada buluşurlar ve bu buluşmanın her aşamasında bir bilgi ortaya çıkar. İnsan
bilgisinin aklın eylemi sonucu oluştuğunu kabul eden filozof, düşünürleri iki ana
gruba ayırır:

- 1- Tözleri bakımından potansiyel akıl ve edimsel düşünürler olup madde-
den tamamen uzak olan varlıkların düşünürlü suretleri.
- 2- Tözleri bakımından edimsel düşünürlü olmayan varlıkların sureti.

Düşünürlü suretler, insan zihni tarafından nefsin alt yetilerinin aracılığıyla soyut-
lanıp çeşitli aşamalardan geçerek kazanılmış akla ulaşır. Kazanılmış akıl aşamasında
bulunan insan akli, soyut birer töz olarak, kendini veya edimsel düşünürlü suretleri
kavrar. Bu kavrayış teorik düşünmenin en yüksek seviyesini oluşturur. Özne bu et-
kinliği maddeden bağımsız olarak gerçekleştirir.

*“Bu mertebede müstefad akıl soyut varlıkları, soyutlamak suretiyle değil,
akısal bir sezgi eylemiyle bilir. Çıkarsamalı aklın yardımcıları olan duyu ve tahay-
yül yetileri, sezgisel kavrayışta devre dışı kalmaktadır.”* (Aydın, 2003, s. 134)

Farabi'ye göre en güvenilir bilgi, yanlıgı payı olan tahayyül yetisinin ötesindeki sezgisel bilgidir. Sezgiyi bir bilgi kaynağı olarak görmektedir. Sezgiyi, doğru-
dan doğruya bilgiyi kavramaya yarayan bir araç olarak tanımlar. Sezgi yöntemi ile
özne birden ve aniden bilir. İnsanın gerçek bilgisini kozmik akıllardan gelen bir ay-
dınlanmaya dayandıran düşünürün bilgi teorisini bir bakıma metafizik kaynaklı bilgi,
bir sezgi bilgisi olarak değerlendirebiliriz.

Farabi'nin sezgi anlayışı akli tamamen saf dışı bırakmaz, sezgiyi akla ek bir
kaynak olarak görür. Sezgi duyu ve akla hizmet etmekle birlikte, soyutlamayı da
gerçekleştirmektedir. Duyulara ve akla bağılı olarak eşyanın kavranmasını sağlayan
sezgi ile dış evreni ve eşyayı tanır ve bilgi ediniriz. Teorik düşünceye bağılı olan sez-
gi ise eşyanın ilkelerini anlamamıza yardım eder. Böylece soyut ve seçkin şekilleri
kavrarız. Farabi gerçeğin bu tür bilgiler üzerine kurulduğunu düşünür.

Farabi, en basit akıldan en üst aşamadaki akla ulaşabilen insanın ilahi bilgileri
alabileceğini ileri sürer. Kazanılmış akıl düzeyinde olan bu insanlar ya filozof ya da
bilge kişiler olup, soyut varlıklar alanındaki kavrananları alabilecek durumdadırlar.
Farabi bu şekilde oluşan bilgiyi kesin bilgi olarak kabul eder. Farabi insan aklının,
faal aklın katkılarıyla kendi sınırlarının ötesine sezgi gibi bilgi kaynakları ile geçebi-
leceğini ve bu yollarla bazı bilgiler edinebileceğini kabul etmiştir.

Sonuç olarak Farabi'nin Aristoteles temelinde geliştirdiği bilgi konusunu iler-
lemeci ve mistik bir boyuta taşıdığını söyleyebiliriz.

3. BÖLÜM

FARABI'NİN MUTLULUK FELSEFESİNDE AKIL KAVRAMI

Farabi'nin mutluluk felsefesinin akıl bağlamında incelendiği bu bölümde ilk olarak Farabi'de mutluluğun anlamı incelenecektir. Daha sonra ise filozofun mutluluk anlayışı doğrultusunda teorik ve pratik aklın, insanı mutluluğa ulaştırmadaki rolleri ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

3. 1. Farabi'de Mutluluğun Anlamı

Farabi'ye göre mutluluk, mutlak biçimde iyiliktir; öyle ki mutluluk başka bir şeyin elde edilmesi için değil, sadece kendisi için istenir. Mutluluğu amaç edinen insan ona erdemli eylemlerle ulaşabilir. İnsanın mutluluğun ötesinde elde edebileceği daha büyük bir iyilik yoktur. Onun elde edilmesine neden olabilecek iradi eylemler iyi eylemlerdir, bu açıdan mutluluk her insanın özlem duyabileceği bir amaçtır.

Farabi mutluluğu, insan ruhunun maddeye ihtiyaç duymayacak biçimde bir yetkinliğe dönüşmesi olarak görür. Öyle ki mutluluk, insanı yetkinliğe ulaştıran akla dayalı, aklın etkinliklerinden kaynaklanan bir durumdur. Başka bir deyişle mutluluk, insan aklının sağlayabileceği en son yetkinliğe uzanabilme çabasıdır.

“İnsan, bu dereceye bütün erdemleri uygulamak suretiyle ulaşır. İnsanı mutluluğa götüren erdemler gelişmiş güzel erdemler değil, teorik aklın yönetiminde şekillenen, seçmeye dayalı amaçlı ve ilkeli eylemlerdir. Bunun için mutluluğu kazanmada bilgi ve seçme özelliği birinci derecede önem taşımaktadır.” (Özgen, 1997, s. 59)

Farabi'ye göre insan değişik yetilerle doğar ve zamanla bu yetilerini geliştirir. İnsan ancak akla dayalı etkinliklerle ahlaklı ve mutlu olabilir. Ayrıca insanın mutlu olabilmesi için yaşamdaki seçimlerini ilkeli ve akla dayalı bir şekilde oluşturması gerekir. Farabi'de mutluluk kaba bir hazzaya dayalı değildir, onda mutluluk aşkın bir anlam

ifade eder. İnsanın bu nihai amacına ulaşabilmesi için dışdünyayı, kendi dışındaki canlı ve doğal varlıkları, ölçülü ve dengeli bir biçimde yaşamına dahil etmesi gerekir. Bunlardan her birini, kendi yeri ve değerinde tutup yaşamına yansıtması da bir bilgi ve beceriyi zorunlu kılar.

Farabi'nin sisteminde insan, bir bütünlük sergiler. Bedeni ile fizik dünyasını, düşünen yönü ile fizik ötesini temsil eder. İnsanın gerçek amacı da, reel dünyasını ideal dünyasına bağlı bir bütünlük oluşturacak şekilde kurmak ve korumaktır. İnsan yaşamını da bu bütüncül görüş doğrultusunda sürdürmelidir, böylece gerçek amacı olan en üstün mutluluğa ulaşabilecektir.

Farabi'ye göre insan varlığa ilk çıktığında, ruhsal faaliyetleri çalışmaya başlar. İnsanda ilk ortaya çıkan, beslenme yaptığı besleyici güçtür. Daha sonra sıcaklık soğukluk gibi dokunmayla ilgili duyum gücü ortaya çıkar. Bir sonraki aşamada insanda öyle bir güç ortaya çıkar ki onun sayesinde insan artık doğrudan algılayamadığı nesnelere duyusal izlenimlerini ruhunda korur. Farabi insan ruhunda ortaya çıkan bu güce tahayyül gücü adını verir ve bu güç sayesinde insan algıları birleştirme ve ayrıştırma işlemini yapabilir. En son aşama ise insanda akıl gücünün ortaya çıkmasıdır ki böylece insan onunla düşünülür nesnelere bilme yeteneğine sahip olur. Akıl sayesinde insan iyi, kötü, güzel ve çirkini birbirinden ayırır, bilimlerini ve sanatları yaratır.

Farabi'ye göre ruhsal mutluluğun sağlanması için insandaki istek, hayal ve duyum güçlerinin aklın denetiminde olması gerekir.

Amir olan besleyici güç, amir olan duyum gücünün maddesi, duyum gücü ise besleyici gücün sureti gibi algılanıp işlevlendirilirse, aynı şekilde amir olan duyum gücü, tahayyül gücünün maddesi, tahayyül gücü ise amir olan duyumun sureti, tahayyül gücü akli gücün maddesi olarak kabul edilir. Arzu

gücü, sırasıyla duyum, tahayyül ve akli gücün emrine girip akıldan emir alırsa bu takdirde mutluluk gerçekleşmiş olur. (Özgen, 1997, s. 66-67)

Mehmet Kasım Özgen'in de yukarıda ifade ettiği gibi filozof, mutluluğun nasıl kazanılacağı konusuna açıklık getirmeye çalışır. Öncelikle nefsin güçleri arasındaki ilişki açısından konuya yaklaşır. Besleyici güç, duyum gücü, tahayyül gücü ve akıldan oluşan bu güçler yöneten ve yönetilen ya da hizmet eden ve edilen şeklinde bir hiyerarşik düzen içinde birbirini kapsayarak yükselmektedir. Hiçbir şeye hizmet etmeyen akılda da son bulmaktadır. Karşıt durumunda ise, akıldan başlamak üzere hiçbir şekilde kendisine hizmet edilmeyen ve sadece hizmet eden durumunda olan en aşağı güçte sona ermektedir. Bu güçlerin her türlü hizmeti sonuç olarak akla hizmet anlamındadır. Akıl için de böyle bir durum söz konusudur. Teorik ve pratik olmak üzere iki bölümden oluşan aklın, pratik yönü teorik yönüne hizmet için, teorik kısmı ise başka bir şeye hizmet için değil mutluluğa ulaştırmak için vardır. Farabi, insanda hem bilme hem de yapma ile ilgili bütün fiillerin, mutluluğa ulaştıracak şekilde gerçekleşmesi için, diğer güçlerin akıl gücüne hizmet etmesi gerektiğini düşünür.

Farabi'nin ortaya koyduğu felsefi sistemin her bir parçası mutluluk kavramı ile bağlantılıdır. Farabi'ye göre mutluluk, bütün iyilikler ve amaçlar arasında sadece kendisi için istenen tek iyilik ve biricik amaçtır. Farabi gerçek mutluluğu, ruhun maddi olan her şeye karşı tam bir bağımsızlık kazanması olarak değerlendirmektedir. Mutlu olmanın temel ölçütünü maddeye olan uzaklığımız belirlemektedir. Farabi mutluluğa ulaşmak için insanın maddi boyutunun, nesnelere bağımlılığının belirli bir disiplin içerisinde yok edilmesini, daha doğrusu aşılmasını tavsiye eder.

Farabi'ye göre insan bir akıl varlığı olarak ortaya çıkar ve insanda mutluluk akla dayalı bir yetkinleşme süreci içerisinde gerçekleşir. "*Akıl varlığı olarak insana*

yüklenen temel işlev metafizik gerçeklik alanı hakkında dosdoğru bilgiye ulaşmak ve bu bilgi doğrultusunda yapıp etmektedir. Bu şüphesiz ancak filozofik bir çaba ile gerçekleşebilir ve daha önce de değinildiği gibi Farabi'nin zihnindeki ideal insan tipi filozoftur.” (Aydınlı, 2008a, s.103)

Farabi'nin felsefesinde maddi olanla ruhsal olan ve doğal olanla iradi olan, süreklilik ilişkisi içerisinde bulunmaktadır. Ay-altı evrenin eksik varlıklarından yukarıya doğru, yani daha yetkin olana doğru sürekli ilerleyen bir gelişme vardır. Bu gelişmede maddi olan, ruhsal olandan ve doğal olan, iradi olandan daha önce gelmektedir. Çünkü ruhsal varlık maddi varlığın üzerinde kurulmaktadır. Yani insan ruhunun gelişimi ve kendini gerçekleştirme bedenin üzerinden olmaktadır. Şöyle ki evrende önce ruhu almaya yatkın bir cisimsel oluşum ortaya çıkar, sonra ruh onun üzerinden varlık kazanır.

Farabi'de, insanın ilk yetkinlik durumundan son yetkinlik düzeyine ulaşması, özgür isteme dayalı bir etkinliği ve akla göre düzenlenmiş bir hayatı gerektirir. Çünkü insani davranışın belirgin niteliği düşünmeye dayalı bir işleyiş olmasıdır. Bu açıdan insanda irade ve seçme hürriyeti önem kazanmaktadır. *“Akıl varlığı olarak insanı diğer tabii cisimlerden ve tanrısal varlıklardan ayıran en belirgin özellik, diğerlerinin fiillerinin belirlenmiş zorunlu ve sabit olmasına karşın insan fiillerinin alternatifli olmasıdır. Çünkü sadece insan seçme hürriyetine sahiptir ve bu sebeple iyi ile kötü ve doğru ile yanlış arasında gidip gelebilir.” (Aydınlı, 2008b, s.112)*

Farabi'de doğanın işleyişinde ereksel bir düzen egemendir, bu her varlık türünde olduğu gibi insan için de söz konusudur. Farabi yetkinleşme çabasını doğanın ana dinamiği olarak görmektedir. Her canlı gibi insanda da bu gaye doğal olarak bulunmaktadır. Farabi'ye göre yetkinleşme daha çok türsel formlarla ilgilidir. Her türün bireyi kendi türüne ait yetkinlikleri gerçekleştirmeye yönelir. Örneğin düşünme ve ko-

nuşma yetisi sadece insan türüne ait bir yetkinliktir. Farabi mutluluğu bir yetkinleşme olarak değerlendirmektedir ve mutluluğu insanın sahip olabileceği diğer yetkinlikler arasında özel bir konumda görmektedir.

Farabi insani mükemmelliğin en son noktası olarak gördüğü mutluluğu kendine yeterlik olarak değerlendirir. Yani bir şey başkalarına ihtiyaç duymaksızın kendi başına var oluyor ve varlığını devam ettiriyorsa, onun yetkin ve mutlu olduğunu söyleyebiliriz. Başkalarına bağıllık ne kadar çoksa, mutluluk o kadar azdır. Kendi başına var olma durumu en yüksek düzeyde Tanrı tarafından temsil edilir. Dolayısıyla o, en yüksek mutluluk düzeyindedir, ondan sonra ikinci sebepler ve faal akıl gelir. Tanrı, ikinciler ve faal akıl daha mükemmel bir yapıya sahip olduklarından, bağılı oldukları ilkeler azdır. İnsan ise madde ile var olabilen bir varlık olarak alt sırada yer alır.

İnsan bu hiyerarşik varlık sıralamasında tam anlamıyla muhtaç ve eksiktir. Çünkü insanda her türlü yetkinlik ancak güç halinde mevcuttur. Evrendeki düzende yetkinlikle, maddeden uzaklaşma arasında bir paralellik vardır. Başka bir deyişle, mutluluğa giden yol, maddeden arınma ve adeta onu aşma sürecidir. Maddeden arınmak insani gereksinimlerin azalıp, bağımsızlığın artması demektir. Bu noktaya gelen insan kendini akli öze uygun ve özgür olarak gerçekleştirir. Farabi'ye göre mutluluk insanın varlığında kendisinden aşağıda bulunan cisim, madde ve ilinek gibi hiçbir şeye muhtaç olmaksızın cisimlerden bağımsız olarak gerçekleşmek ve sürekli bu olgunluk düzeyinde kalmaktır. Farabi hiçbir maddeye ihtiyaç duymayacak şekilde mükemmelliğe ulaşan insan ruhunun soyut varlıklar sınıfında yer alacağını düşünür.

Farabi'de mutluluk, “gerçek mutluluk” ve “sanıya dayalı mutluluk” diye adlandırılan iki farklı görünüm sergiler. Sanıya dayalı mutluluk zenginlik, haz ve saygınlık gibi dünyaya yönelik şeyleri hedefler; dünyaya ve doğal olarak da maddeye yönelen bu

mutluluk yanıltıcıdır. Farabi’de gerçek mutluluk sadece kendisi için istenilir, başka şeyler için araç olmadığından dolayı bütün isteklerin sona erdiği en son noktadır.

Farabi insanın, maddi varlığından sıyrılıp onsuz var olabilmesi için düşünme ve yapma ile ilgili birtakım fiilleri gerçekleştirmesi gerektiğini düşünür. Mutluluğun anlamını insan öncelikle teorik akıl ile bilip kavramalıdır. İnsan bu kavrama işini ancak faal aklın kendine vermiş olduğu ilkeleri ve ilk bilgileri kullanarak gerçekleştirebilir. Mutluluk ancak böyle bir çaba sonucu mümkün olabilir. Mutluluk insan hayatındaki olumlu yapıp etmelerin iradi olarak tercih edilmesiyle gerçekleşir. İrade etmek için ise bilmek gerekir, Farabi’de mutluluk iradi bir iyiliktir. İrade söz konusu ise o zaman bilmenin bir önceliği ve üstünlüğü vardır. *“Çünkü isteme bilmeye bağlıdır; bildiğimizi isteriz. Bu durumda mutluluğun gerçek doğasını bilmeksizin ona yönelmek mümkün değildir. Bu sebeple onun, öncelikle teorik akıl ile bilinip kavranması gerekir ki, insan bu etkinliği faal aklın kendisine vermiş olduğu ilkeleri ve ilk bilgileri kullanmak suretiyle yerine getirir.* (Aydınlı, 2008b, s.116)

Bizler mutluluğun doğasını bilip, onu biricik amacımız haline getirdiğimiz zaman ona yönelebiliriz. Öyle ki arzu gücüyle gerçekleşen bu yönelim bizde gerekli olan fiilleri düşünmek ve gerçekleştirmekle sonuçlanır. Bu faaliyet insanın düşünsel ve ruhsal güçlerinin uyumlu bir birlikteliğini gerektirmektedir. Bu durumdaki insanda meydana gelen her şey sonuç olarak iyi olur.

Görüldüğü gibi mutluluk hem bilme hem de yapma etkinliğini şart koşar. Mutluluğun doğasını kavramak, insanda bütün güçlerin yöneldiği gaye olan teorik akıl ile ilgilidir. Aslında bu aklın insandaki temel varlık gerekçesi de budur. Şöyle ki, diğer bütün insani yetenek ve güçler üstlerinde bulunanlara hizmet edip yararlı olmaları gayesi ile yaratılmışken, teorik akıl başka bir şeye hizmet etmek için değil insanı mutlu-

luğa ulaştırmak için var kılınmıştır. Bu açıdan bakıldığında pratik akıl da, teorik akla hizmet etmek için vardır.

Gerçek mutluluğu kavrayabilen akıl türü teorik akıldır. Teorik akıl, potansiyel akıl, edimsel akıl ve kazanılmış akıl aşamalarından geçtikten sonra faal akıl seviyesine yükselir. Faal aklın görevlerinden birisi de mutluluk yoluna giren insana yardımcı olmak ve onu en yüce mutluluğu ulaştırmaktır.

3. 2. Teorik Akıl ve Mutluluk

Teorik aklın en son aşamasını oluşturan kazanılmış akıl düzeyindeki insan, kozmik akıllar düzeninde sonuncu sırada bulunan faal akıl ile karşı karşıya gelerek tanrısal olanı tecrübe eder. Bunu gerçekleştiren insanın kazanmış olduğu tecrübe hayati bir önem taşımaktadır. Çünkü insan ancak bu tecrübe ile metafiziksel alan hakkında doğru bilgi edinebilmektedir. Bu bilgi doğrultusunda da pratik hayatını ideal bir şekilde düzenlemektedir. Bu düzenin gerçekleşmesi kişinin faal akıl ile karşı karşıya gelerek elde ettiği tecrübenin ürünüdür.

Farabi'ye göre insani mutluluk da işte bu düzeyde gerçekleşmektedir. Bu tecrübenin gerçekleşmesinde, doğaüstü bir varlık olan faal akıl etkin bir rol oynamaktadır. Öyle ki insani başarıların tümü, onun gözetiminde olup bitmektedir.

Farabi'de, bizim dünyamızla ilgili fiziksel ve tinsel oluşumlarda Tanrı'dan daha çok bu aşkın akıl karşımıza çıkmaktadır. Faal akıl, insanla insanüstü arasında bir köprü görevi görür ve aşkın olanla maddi olan birleştirir. O, başından itibaren bu fizikötesi ilişkinin gerçekleşmesi için gerekli yardımı yapar ve en son aşamada ise insani soyut varoluş aşamasına yükseltir. Bu düzeye ermiş insani nefsin faal akıl ile ilişkisini

Farabi “ittisal” olarak adlandırır. Farabi’nin açıklamaları dikkatlice incelendiğinde, ittisal kelimesinin ilişkiye girme ve temas etme anlamlarını içerdiği görülür.

Farabi’nin insanla faal akıl arasında varsaydığı bu ilişki tasavvuftaki *yok olma*¹⁰ gibi bir ilişki değildir. Farabi, faal akıl ile özdeşlik olarak nitelendirilecek bir birleşmenin olabileceğine inanmamaktadır. Farabi bu ilişki çerçevesinde insan aklının faal akıl ile bir yakınlık içerisine gireceğine, ona benzer bir duruma gelip böylece tanrısallaşacağına inanmaktadır

Kazanılmış akıl aşamasında bulunan, madde dışı bir varlık olarak öncesiz ve sonrasız soyut varlıklar topluluğuna katılan ve onlara benzeyen insan aklı ile faal akıl arasında her zaman düzey farklılığı vardır, bu düzey farklılığı aradaki ilişkinin niteliğini de göstermektedir. Farabi’de insani olanla, tanrısal olanın bu metafizik karşılaşmasında bireysellik ortadan kalkmamaktadır. Teorik düşünme bu yetkinlik düzeyini elde etmiş insanda, o insanın edimsel varlık formunu oluşturmaktadır. Bu insan ay-altı dünyanın ayrılmaz bir niteliği olan çoklukta tam bir birliğe ulaşmıştır.

Farabi’de varlıkların yetkinlik düzenini birlik-çokluk kavramları çerçevesinde düşünmek gerekir. Yeni Platoncu görüşün “*Bir olana yaklaştıkça birlik ve yetkinlik artar, uzaklaştıkça azalır*” ilkesinden hareketle kazanılmış akıl, birlik bakımından metafizik alana en yakın konumdadır. İnsan bu aşamaya ulaştığında tanrısal tasarımın öncesiz sonrasız düzenindeki ideal sırasına yerleşir ve Tanrı’nın kendisini var etmedeki gayesini gerçekleştirmiş olur. “*Farabi’ye göre mutlu olmak, her şeyden önce, insanın rasyonel varlığı ile ilgili bir olgudur ve en son aşamada bütün varolanlarla ilgili nihai hakikatlerin kavranmasını öngörür.*” (Aydınlı, 2008a, s. 108)

¹⁰ İslam felsefesinin Tanrı’da yok olma tasarımında, insanın varacağı son aşamayı nitelemek için kullanılır. Varlığın birliği öğretisine dayalı olarak insanın amacı Tanrı ile bir olmak, insani varlığı Tanrı’nın aşkın varlığında eritmek.

Bir akıl varlığı olan insan, maddi türden cisimsel bir taşıyıcı üzerinden ortaya çıkabilir çünkü insan maddi boyutu olan bir varlıktır. İnsan ruhu ancak beden üzerinden kendini gerçekleştirebilir. Farabi insanı bir akıl varlığı olarak tanımlar ve mutluluk kavramını bunun üzerinden temellendirir. Farabi'nin mutluluk anlayışı insanın maddi yanını ne inkâr eder, ne de görmezlikten gelir; sadece onu aşmaya çalışır. Bu değerlendirme ve aşma, gelişi güzel yapılmış bir yok saymayı değil, entelektüel bir yönelmeyi içermektedir. İnsanın bundan sonraki bütün çabası ve amacı, özünde entelektüel olan bir dizi etkinlik doğrultusunda, maddeyi bir varlık şartı olmaktan çıkarıp, ondan tamamen bağımsızlaşmasıdır. Bu etkinliklerle elde edilen en yüce mutlulukla insan, soyut varlıklarinkine benzer bir varlık statüsü kazanır. Başka bir deyişle, faal akıl ile iletişim aşamasına yükselir.

Farabi'de mutluluk, mutlaka bilinmesi gerekenlere yönelik teorik bir faaliyet anlamını içerir. Kazanılmış akıl da işte böyle bir faaliyetin en son basamağını oluşturur. Farabi'ye göre mutluluk, belli bir çerçevede içerisinde aklın eğitimini öngörür. Böyle bir eğitim sürecinden geçmeyen insanın yetkinleşmesi ve mutlu olması mümkün değildir. İnsan için söz konusu olan bu eğitim, maddi düzeyden başlayarak birtakım aşamaları kat etmek ve son noktada maddi olandan bağımsız olarak var olmayı gerçekleştirmektir. Daha doğrusu maddeye bağımlılığı asgari düzeye indirgemektir. Bu da bir olgunlaşma sürecini gerektirmektedir, bu sürecin yaşanması insanın maddi boyutunda tam bir bağımsızlık yaratır.

Farabi'ye göre kazanılmış akıl düzeyi insani varlığa ait teorik aklın mümkün olan en son aşamasıdır. Buna bağlı olarak elde edilen mutluluk da en üstün mutluluktur, ama tek mutluluk değildir. Farabi'de elde edilen mutluluk çeşitlilik gösterir. O sıradan bir insan ile bilgelerin tadacağı mutluluğun farklı olacağını düşünür. Çünkü

Farabi’de mutluluk bir tür doğru teorik düşünme ya da bilme aşamasına karşılık gelir. Bu nedenle de bilgelerin tadacağı mutluluk üst bir derecede ve daha değerlidir.

3. 3. Pratik Akıl ve Mutluluk

Farabi’de insanın yetkinliğe ulaşması insan faaliyetlerinin hedefini oluşturan teorik düşünmeyle ilgilidir. Teorik yetkinlik veya en yüce mutluluk ise, maddi olanın en uygun şekilde aşılmasını öngörmektedir. Farabi bedensel varlığımıza ait olan her şeyin yok olup gitmesine karşın, teorik yanımızın kendisi ile özdeş kalarak sonsuzluğu tadacağını düşünür. Farabi’ye göre insan için mümkün olan en son mutluluk da budur.

Farabi’nin ahlak sisteminde maddi olanın aşılması, mistik bir yüz çevirme ya da el etek çekme ile değil, insanın bir irade varlığı olarak bu alana nüfuz etmesi, metafiziksel özü doğrultusunda onu çekip çevirmesi ve ona bir şekilde katılması ile mümkün olmaktadır. Bu açıdan, insan yapıp eden, çekip çeviren bir irade varlığı olarak ortaya çıkmaktadır. (Aydın, 2008a, s. 122)

Farabi için insanı mutluluğa ulaştıracak yol, yaşamı ideallerimizi gerçekleştirecek şekilde biçimlendirmektir. Mutluluk için gerekli teorik yetkinlik ise pratik hayata ilişkin yetkinliklerin kazanılması ile gerçekleşir. Farabi’de bütün insani etkinlikler, en son yetkinlik olan teorik yetkinliğe ulaşmak için bir ön hazırlıktır. İnsanın bütün ruhsal yetileri, teorik akla hizmet için yaratılmıştır; ama teorik akıl başka bir şeye hizmet etmek için değil, mutluluğa ulaştırmak için vardır.

Farabi’de hayatın amacı da salt iyiliktir ve mutlak iyinin çerçevesi teorik akıl tarafından belirlenir. Ona ulaşmak ise görelî iyilerin belirlenip, pratik hayata uygulanması ile mümkündür. Şu halde insan bilen bir varlık olmasının yanı sıra yapıp eden bir

varlıktır da. *“İnsana özgü mutluluk aslında sadece teorik aklın değil, fakat ahlaki erdem ve pratik bilgelik de içinde olmak üzere, aynı zamanda insan hayatı ve davranışlarının bütününi içine alır.”* (Oliver, 1992, s. 232)

Filozof, her var olan nesnenin bir gayesi olduğunu, insanın da mutluluğa ulaşmak için var edildiğini düşünür. Farabi’ye göre insan bu amacı gerçekleştirmek için gerekli yaratılışa sahiptir. İnsanın mutluluğun anlamını bilip, belirlemesi temel ilkeler ve ilk bilgiler sayesinde gerçekleşmektedir. Doğal bir varlık olan insan, böyle bir donanımı kendisinde hazır olarak bulmaktadır. İnsanın doğasında, ilk yetkinliği gerçekleştirdiği gücü kullanıp son yetkinliğe ulaşmak için gerekli olan zihinsel teknikler de mevcuttur. *“İnsanda ilk düşünürler var olduğunda, onda tabiatı gereği derin düşünce, düşünüp taşınma, pratik düşünce ve keşfetme arzusu meydana gelir. Bundan başka bu düşündüğü şeylerin bazısına karşı bir arzusu, ona yönelmesi keşfettiği şeylere karşı bir isteği veya tersine ondan hoşlanmaması ortaya çıkar.* (Özgen, 1997, s. 59)

İnsanda düşünme gücü, bilim ve sanatlara ulaşma, iyi ve kötüyü ayırt etme, ahlaki eylemleri değerlendirme, yararlı ve zararlı olanı, güzel ve çirkini belirleme alanını kapsamaktadır. İnsanın bu entelektüel varlığı, teorik akıl ile pratik akıl olmak üzere iki tür etkinliğe sahiptir. Pratik akıl, tikellerle ilgili fiilleri gerçekleştirir. Teorik akıl ise insani eylemin konusu olmayan düşünülürleri kavrar.

Farabi insanın teorik ve pratik faaliyetlerini metafizik bir özne olan faal aklın etkisi ile başlatır. İnsani başarıların tamamı bu etkinliğin sağladığı zemin üzerinde gerçekleşmek zorundadır. Faal aklın insan üzerindeki bu etkisini doğru olarak alma yatkınlığına sahip olmayan insanlar da vardır. Farabi bu etkiyi sağlıklı bir şekilde alan insanların, mutluluğu elde edebileceğine inanır.

“Farabi sisteminde faal aklın temel görevi insani varlığı görüp gözetmek ve onu mümkün olan en son mutluluğa ulaştırmaktır. Bu etkinliği içerisinde o, insana öncelikle, geride kalan yetkinlikleri kendi başına araştırmak veya onları araştırmaya güçlü kılmak için bir güç ve ilke verir. İşte bu ilke ilk bilgilerden ve nefsin düşünen kısmında var olan ilk düşünülmüşlerden ibarettir.” (Aydınlı, 2008a, s. 124)

Farabi’ye göre irade, istek ve nefret nefsin kaynağını oluşturan arzu etme yetisiyle bağlantılı olarak ortaya çıkar. İradi etkinlik, arzu etme yetisinin varlık zemini olan duyum gücü ile birlikte oluşmaktadır. İrade, arzu yetisi, duyum ve tahayyül, akılla ilişkilidir. Akıl bu yetilerle beraber çalışmaktadır. Bu anlamda irade *“Duyu, tahayyül veya akıl ile algılanan bir şeyi arzu etme veya ondan kaçma isteği ve bu şeyin kabul mü yoksa ret mi edilmesi gerektiği üzerinde bir karar vermedir.”* (Aydınlı, 2008a, s. 125)

İrade, çeşitli aşamalar halinde meydana gelir. Her bir aşamada ortaya çıkan iradi eğilim bir tür bilgisel temele dayanmak zorundadır. Bu bakımdan canlı varlıktaki ilk iradi belirti duyumdan kaynaklanan bir istek olarak kendini gösterir. Bir sonraki aşamada ortaya çıkan irade, hayale bağlı olarak ortaya çıkan istekle meydana gelir. Hayvani nefse ait olan, insan ve hayvanda ortak olarak bulunan bu iki iradenin dışında insanda farklı bir oluşum baş gösterir ki bu diğerlerinden farklıdır. İlk bilgiler faal akıldan taşarak nefsin düşünen kısmında ortaya çıkar. İnsana özgü olan irade de bu aşamada doğar. Farabi buna seçme (ihtiyar) adını verir. *“Genel olarak düşünüp taşınma ve rasyonel düşünmeyle bağlantılı olarak ortaya çıkan seçme hürriyeti, yalnızca insana özgü olup, öteki canlılarda bulunmaz.”* (Aydınlı, 2008a, s.126) Bu sayede insan, övüleni, kınananı, güzel ve çirkini yapma gücünü elde eder. Çünkü insanın eylemlerinin arkasında bu seçme özgürlüğü yatmaktadır.

İnsan seçme hürriyeti sayesinde, aralarında mutluluğun da bulunduğu çeşitli alternatif yaşam tarzlarını karşısında bulur ve onlardan birine yönelir. Çünkü insanda

iyilik ve kötülük, iradeye dayalı bir neden sonuç ilişkisi sonucunda oluşur. İyiye yönelen insanın bunlara ulaşması için çeşitli türden eylemler, bu eylemlerden doğan erdemler, birtakım rasyonel ilkeler doğrultusunda faaliyetler gerçekleştirmesi gerekir.

Her şeyden önce insan, teorik düşünme yetisi ile metafizik özüne uygun olan en son yetkinliğin ne olduğunu bilip, faal aklın vermiş olduğu temel ilkeleri kullanarak bu eylemlerini gerçekleştirmelidir. Salt bilgi burada tek başına tabii ki yetersizdir, pratik akıl burada bilmeye ek olarak rasyonel isteklendirme ve iradeyi de ortaya koymalıdır.

4. BÖLÜM

FARABİ’NİN SİYASET FELSEFESİNDE AKIL KAVRAMI

İslam dünyasında siyaset felsefesinin kurucusu sayılan Farabi, siyaset felsefesinde insanın doğası ve varlık gayesini temel problem olarak merkeze alır. Disiplinin diğer problemlerini bu perspektif içerisinde irdeler. Siyasetle ilgili görüşlerinde de metafizik, ontolojik ve kozmolojik değerlendirmelerden hareket eder.

Farabi siyaset biliminde izlenecek en faydalı yolun, insanların durumu ve onların görünür ve gizli hareketleri üzerinde düşünmek olduğunu ifade eder. Siyaset felsefesinde ilk önerisi gözlemdir. İkinci adım olarak da insanlar için iyi kötü, faydalı ve zararlı olanı ayırt etmek olduğunu söyler. Siyaset felsefesindeki bu önerilerinden sonra insan doğasını irdeler ve insanın akıl yetisini kullanmayı beceremediği dönemlerde bir hayvan gibi yaşadığını düşünür. İnsanda akıl yetisinin egemen olması için içindeki hayvani gücü yenmesi ve zayıflatması gerekir. *"Farabi, insanın hiçbir zaman ruhunu uyandırmayı ve her zaman en iyi olanı aramayı ihmal etmemesini tavsiye eder. Çünkü bu ruh canlı ve hareketli olduğu için hayvan içgüdüleri doğrultusunda hareket edecektir."* (Arnaldez, 1990, s. 121)

Farabi'ye göre insan, hem doğal ihtiyaçlarını karşılayıp varlığını devam ettirebilmek hem de yetkinliğini tamamlayıp mutluluğa ulaşmak için toplu halde yaşamak durumundadır. İnsanların bir araya gelmelerinin ve çeşitli niteliklerde toplumlar oluşturmalarının nedeni budur.

Farabi, evrendeki doğal düzeni ve varlıklar arasındaki bağlılık, uyum ve yarıdışlaşmayı, tanrısal adaletin kozmik yansımaları olarak görmektedir. Başka bir de-

yişle Farabi'ye göre, doğru bir yönetim politikası, Tanrı'nın evrendeki yönetimini örnek alan yöntemdir.

Toplumsal siyasal alan, insanın irade ve seçimine konu olan yani insan tarafından kurulan alandır. Farabi, insani varlık sahasını iradenin etkinliği içerisinde değerlendirir. Tabiatdaki zorunlu düzenin burada son bulduğunu söyler yani insanda iradenin varlığı seçme hürriyetini ortaya çıkarmıştır. İradenin dünyasında iyi ile kötü yan yanadır. İnsan her ikisine de kendince anlamlar yükleyebilmektedir. Tabiatta bulunmayan bu özellik ahlak ve siyasi etkinliğin dinamiğini oluşturur.

Farabi doğal olanla iradi olanı karşılaştırabilmek için bir örnek verir: Bir meşe palamudu meşe ağacını kuvve halinde kendinde taşır. Meşe palamudu uygun toprağa ekildiğinde ve büyüme şartları oluşturulduğunda zorunlu olarak meşe ağacı olur. Tohumun başka bir şey olması mümkün değildir. Ama insanın iyi yetenekleri gerçekleştirmek konusunda yetersiz kalması söz konusu olabilir.

Farabi'nin bilgi teorisini hatırlayacak olursak faal akıl, akledilebilir gerçeklerin bilgisiyle insanın teorik aklına, iyi işlere yönlendirmeye ise pratik aklına etkide bulunmaktadır. İnsana maddenin ağırlığından ve karanlığından kurtulma ve mutluluğa ulaşma imkânı veren faal akıl, insanın seçme etkinliğinde aktif bir role sahiptir.

“Farabi suret olmaksızın maddenin var oluşunun amaçsız olacağını söyler. Aynı şekilde bir seçme imkanı olmaksızın karar verme yetisi de amaçsızdır. Denilebilir ki, insana karar vererek seçme yetisi bilkuvve olarak verilmiştir. Farabi için beşeri yetileri bilfiil hale getiren etken sebep faal akıldır.” (Arnaldez, 1990, s. 123)

Farabi toplumsal hayatın zorunluluğunu bireyin yetersizliği anlayışı çerçevesinde temellendirir. İnsan, doğasından kaynaklanan bir zorunluluk gereği diğer insanlarla bir arada yaşamak zorundadır. Çünkü yaratılış amacı olan yetkinlikleri ancak

toplumsal siyasal bir düzen içerisinde elde edebilir. Bu durumda birey tek başına yeterli değildir. O yetkinliklerine toplumsal yaşayış içerisinde ulaşır ve sosyal bir varlık olarak kendini toplumda gerçekleştirir.

Farabi bireyin yetersizliklerini; toplumdaki bireylerin anlama, düşünme ve kavrama gibi doğal kabiliyetleri konusundaki eşitsizlikler ile insan hayatı için gerekli olan iş sahaları ve pratik sanatlar gibi eksiklikler olarak belirler. Kavrama açısından eksik olan bireylerin dışında, iş sahaları ve pratik sanatlar gibi ihtiyaçlardan ötürü, üstün kabiliyetli insanların da topluluk halinde yaşamak zorunda oldukları sonucuna ulaşılır. İşte bu yetersizlikler bireyi toplumsal yaşayışa yönlendirir.

Farabi'ye göre insanlar eşit donanımlara sahip olarak doğmazlar. *"Her şeyden önce faal akıl tarafından verilen ve mutluluğa giden yolun başlangıcını oluşturan ilk bilgilerin algılanmasında yani entellektüel kapasite bakımından insanlar eşit değildir. Her insan onları alma yetkinliğinde yaratılmamıştır."* (Aydınlı, 2008b, s. 132)

Gerçeğin algılanmasına ilişkin bu farklılık, toplumsal yaşayışı zorunlu kılar-ken, bir taraftan da toplumsal sınıfların oluşmasına temel teşkil etmektedir. Farabi toplumda yönetici veya yönetilen olmanın doğal düzenle bir ilişkisi olduğu sonucuna ulaşır. Çünkü insanlar gerçeği algılamada eşit olarak yaratılmamışlardır. Toplumdaki insanların algılama ve kavrama farklılığı Farabi'yi toplumda zihinsel bakımdan birbirinden farklı iki insan tipinin varlığı sonucuna götürür. O şöyle demektedir:

"Mutluluğu amaç edinen insanların çoğu, onu tasavvur ederek değil, ancak hayal ederek amaç edinir. İnsanların çoğu, benimsenen, uygulanan ve yüceltilen ilkeleri, tasavvur edilmiş şekilleriyle değil, ancak hayal edilmiş şekilleriyle kabul ederler." (Çilingir, 2009, s. 52)

Farabi'nin erdemli toplumu, seçkin insanların oluşturduğu elit tabaka ile sıradan insanların oluşturduğu avam tabakasından meydana gelmektedir. Erdemli toplumda, bilinmesi gereken ortak bilgi nesnelere, düşünme ve tasavvur etme edimleriyle kavramak bilgelere (havas), hayal yetisinin olanakları içerisinde sembolik tarzda algılamak ise müminlere (avam) özgüdür.

Bu toplumsal gerçeklik, erdemli toplumun ilk başkanının eğitim ve yönlendirme etkinliğinin iki farklı kesimine işaret etmektedir. Düşünme ve hayal etme tarzında ortaya çıkan farklılık, iki farklı anlatma ve kavratma yönteminin olmasını zorunlu kılmıştır. Toplumun seçkin kesimine yönelik açıklama, nesnelere oldukları şekilde kavratmaya çalışan ve kesin delil yöntemini kullanan felsefi yöntemine göre olmalıdır. Bunun yanında çoğunluğa dönük açıklama ise, şeyleri hayali taklitleri ile anlatan ve inandırma yöntemini kullanan dini yöntemi esas almalıdır.

Farabi'nin siyaset felsefesinde aklın işlevini irdelerken İslam felsefe tarihindeki ilk usçu akım olan Mutezile düşünürlerine ait bir doktrini hatırlamak faydalı olacaktır. İnsan topluluğunun birliği ve ümmetlerin çokluğu meselesi *Kur'an*'da "*İnsanlar bir tek cemaat teşkil ediyorlardı, sonra ihtilafa düştüler*" şeklinde bahsedilir. (*Kur'an*, 2, 213)

Mutezile düşünürlerine göre insanlar akla uygun kanunları benimsedikleri ölçüde, tek bir topluluk halinde yaşamaktaydılar. Tanrı'nın birliğini kabul, adaletsizlik, yalan, cehalet gibi akıl açısından kötü olan her şeyden uzak durduklarında sorun yaşamamakta idiler. Tanrı tarafından konulan kanunların vahyinden önceki ilkel topluluğun birliği ancak akıldan çıkarılmış kanunun üzerinde kurulmuş olabilir.

İslam düşünürlerinden Razi'ye¹¹ göre ise hakiki dine ancak akla dayalı araştırmalar ile varılır. Özü gereği akıl, hakikatle ilişkilidir, insan yalnızca tutkuların etkisi ile düşer. Sonuç olarak Mutezile düşünürleri insanların önceleri hakiki din üzerine kurulu tek bir topluluk olduklarını, tutkulardan kaynaklanan dış sebeplerle anlaşmazlığa düşüp ayrıldıklarını ifade ederler.

Mutezile düşünürleri ve Razi gibi Farabi'de aklın değerine inanmaktadır. Dolayısıyla *Mükemmel Şehir'in Siyaseti* adlı ütopyasında, bu şehirdeki siyaset hem aklın hem de inancın gereklerine yanıt vermek zorundadır. Farabi, insan topluluğu bozulmanın kurbanı olunca, onu iyi hale dönüştürmek için Tanrı'nın peygamber göndermek zorunda kaldığına inanır. *"Bir başka deyişle mükemmel bir şehri yönetmek için bir bilge gerekmekte, fakat onu düzeltmek ve pozitif bir kanunla doğru yola yeniden getirmek için bir peygambere ihtiyaç duyulmaktadır . (Arnaldez, 1990, s. 129)*

Farabi saf aklın, kötü tutkulara karşı doğrudan mücadele edebilecek bir güce sahip olmadığını düşünür; ancak bunu bazı insanların başarabileceğine inanır. Farabi şehrin başkanını, mükemmelliğin en uç sınırına ulaşmış bir insan olarak tasvir eder. Bu insan kendisine faal aklın indiği insandır, bu insanda akılların eksiksiz hiyerarşisi birleşmiş durumdadır. Tanrı'dan faal akıl üzerine sudur edeni, faal akıl, kazanılmış akıl vasıtasıyla bu insanın potansiyel akli üzerine sonra da imgelem gücü üzerine sudur ettirir. Potansiyel akıl üzerine sudur edenle insan, eksiksiz bir pratik bilgelik (taakul) haliyle donatılmış bir bilge filozof görünümündedir. İmgeleme yetisi üzerine sudur edenle ise bir peygamberdir. Bu insan, insanlığın en mükemmel seviyesinde, mutluluğun en yüksek derecesindedir.

¹¹ 865-925 yılları arasında yaşadığı sanılan İslam felsefesinin ilk deneyci filozoflarından biridir.

Farabi ilk başkan ve onu takip eden diğer başkanlar için, siyasal kanunları belirleme ve uygulamada gerekli olan bir güç veya yöntem diye adlandırabileceğimiz taakul yetisinden söz eder. Bu taakul yetisinin ne anlama geldiğini konumuz açısından irdelemekte fayda vardır. Genel anlamıyla Farabi, akıl kavramı ile teorik aklın tümel, değişmez, zorunlu bilgi elde etme yetisini, taakul (pratik bilgelik) ile de pratik aklın uygulamada yol gösterici bilme yetisini ifade eder.

Farabi pratik aklı, biri mesleki diğeri düşünsel olmak üzere iki bölüm içerisinde değerlendirir. Mesleki pratik akıl, ilk başkanlık dahil toplumda her türlü mesleği kazandıran bir güç iken, düşünsel pratik akıl ise toplumsal yaşamda ortaya çıkacak yeni durumlar karşısında, insanı mutluluğa ulaştıran koşulları doğru şekilde türetmesini, çıkarsamasını sağlar. Düşünsel pratik aklın en önemli işlevi çıkarsama ve ayırt etmedir. Pratik akıl, toplumsal yaşayış içerisinde özellikle ilk lider ve diğer başkanlar için önem taşıyan bir yetidir. Toplumsal yaşamın düzeni ve karşılaşılan sorunların çözüme ulaştırılmasında yol gösterici niteliktedir.

Farabi'de akılsal olan bir hakikatin kavranması, onun davranış olarak ortaya çıkmasını zorunlu kılmaz. Dolayısıyla teorik akılla hayatın amacı olan mutluluğun bilgisine eriştikten sonra, pratik akılla bu mutluluğu bize kazandıran davranışların ne türden davranışlar olduğunu belirlemek, mesleki akılla da belirlenen bu davranışların nasıl gerçekleştiğini saptamak gerekir.

Bu aşamaların gerçekleşmesi içinde yaşanan şehir, zaman ve koşullarla da ilişkilidir. Bu anlamda pratik bilgelik, mesleki ve düşünsel pratik aklın insanı mutluluğa erdirtmek için belli bir toplumda zaman ve koşullara bağılı olarak eylemleri belirleme yetisidir. Başka bir ifadeyle o, siyaset sanatının gerektirdiği eylemlerin, şehirde, toplumda, uzun süre yinelenmesi sonucu tecrübeden elde edilen bir yetidir. (Çilingir, 2009, s. 56)

Farabi, yöneticilik ve ilk başkanlığın iki temel yetiyi içerdiğini söyler. Birincisi yönetme mesleğinin bölümleriyle ilgili tümel Şeyleri bilme yetisidir. İkincisi ise uygulama ve tecrübeden kaynaklanan yetidir. Filozof bu konuya tıbbi örnek vererek açıklık getirir. Ona göre doktor ancak iki kuvvet sayesinde mkemmел bir tedavi yapabilir. Bu kuvvetlerden ilki tıp kitaplarından öğrendiği tıp ile ilgili kanunların ve tümel bilgilerin verdiği kuvvettir. Diğerisi ise hastalar üzerinde uzun süre gözlem yapma sonucu elde ettiği tecrübeden kaynaklanan kuvvettir.

Aynı Şekilde yöneticilik mesleğinin de farklı zamanlarda, farklı olayları ve farklı eylemleri belirleyip ortaya koymasını, ancak gözlem ve tecrübe sayesinde elde edilen gle olur.

Sonuç olarak yönetici, tümel bilgi ve becerinin yanında siyasi eylemlerin nitelik, nitelik, zaman vb koŐullarını belirlemeye yarayacak tecrübe ve uygulamalara da ihtiyaç duyar. Çünkü yönetim sanatını, kiŐiden kiŐiye, toplumdaki topluma, farklı zaman ve durumlara göre değişen koşullara sahiptir. İŞte bu aşamada pratik bilgelik toplumsal düzen için önem kazanır. Çünkü bu yeti, siyasete özgü genel ilke ve kuralların bilinmesiyle değil, uzun süre uygulanmasıyla kazanılır.

SONUÇ

Farabi'nin felsefi sistemi, Aristoteles felsefesi ile Plotinosçu görüşün, İslam inancıyla uzlaştırılmasına dayanır. Uzlaştırmaya çalıştığı sorunların birbirinden uzak olması ve filozofun sistemini uyumlu bir şekilde oluşturma çabası onu dinsel söyleme mesafeli bir tavır almaya zorlar.

İslam coğrafyasına o dönem egemen olan siyasi çalkantılar ve felsefeye karşı olumsuz tavırlar, Farabi'de dini rasyonel bir temele oturtma düşüncesini geliştirir. Farabi'nin felsefi sisteminde vahye, peygambere ve dini sembollere yer vermesi yaşadığı toplumda felsefeyi meşrulaştırma çabasının bir sonucudur diyebiliriz.

Farabi'nin felsefi sisteminde Tanrı, varlığın yapılandırılmasına olanak tanıyan en son nedendir. Tanrı evrenin bütün boyutları ile ilgili olarak merkezi bir konumdadır ve bir inanç konusu olmanın dışında en yüce mutluluğun konusu olarak da yer alır. Her şeyin ilk nedeni olan Tanrı'dan, hiyerarşik bir düzen içerisinde diğer varlıkların sudur etmesi (taşması) akıl kavramını ontolojik bir yapıya kavuşturur. Farabi'de felsefe, metafizikten siyasete kadar akla dayalı bir bilgi olma özelliğini taşır.

Farabi felsefesinde Tanrı her zaman her koşulda varlığı zorunlu olarak düşünülen en mükemmel varlıktır. Tanrı dışındaki diğer varlıklar mümkün varlık grubundandır, çünkü varolmalarını bir başkasına yani Tanrı'ya borçludurlar.

Farabi'de metafizik alan, Aristoteles'in "*birden bir çıkar*" ilkesi ve Plotinosçu sudur kavramına uygun olarak tasarlanır. Tanrı'dan başlayarak yukarıdan aşağıya doğru derecelenen taşma silsilesi bizim dünyamıza en yakın yerde, ay-üstü dünyanın en son akli olan faal akılda son bulur. Farabi ay-üstü evreni oluşturan kozmik akılları ve gök cisimlerini kişilik sahibi varlıklar olarak tasarlar. Sudur sürecinin on birinci

basamağında yer alan faal akıl, fiziki dünya ile fizik ötesi dünyanın sınırlarını belirleyen ve aynı zamanda bu iki dünyayı birleştiren bir yapıya sahiptir. Faal aklın altında ise insan ve diğer canlı ve cansız varlıkların sıralandığı ay-altı dünya yer alır.

Farabi'nin felsefi sisteminde insan hem maddi bir varlık hem de bir düşünce varlığı olarak yer alır. İnsanın düşünen yanını oluşturan akıl, nefsin bütün yetilerinin ve beden her tür etkinliğinin son gayesidir. Farabi'ye göre akıl, insanda potansiyel olarak varolan ve işlendikçe insanı bilgiye ulaştıran bir güç görünümündedir.

İnsan varoluş amacı olan gerçek mutluluğa, ussal yetilerini geliştirerek faal akıl ile kurduğu iletişimle ulaşabilir. Böylece insan, yaşamının gerçek anlamını kavrar. İnsan maddi varlığına bağlı kaldıkça, yani maddeye olan ihtiyacını en alt düzeye indirmedikçe sürece bunu başarması mümkün değildir.

Farabi'de insan, bedensel yanı ile bir doğa varlığı; akılsal bir varlık olması ile de bir düşünce varlığıdır. İnsandaki bu iki özellik diyalektik çatışmanın temelini oluşturur. Farabi insanın ancak akıl ile gerçek mutluluğu hedefleyebileceğine inanır. İnsanın bir doğa varlığı olarak gerçekleştireceği mutluluk sözde bir mutluluktur, çünkü yaşamın geçici boyutu ile ilgilidir. Mutluluk Farabi'de kaba bir hazza dayalı değildir. Farabi insanın gerçek mutluluğu, düşünsel boyutu ile yakalayabileceğine inanır.

Farabi'de Tanrı'nın dünya ile ilişkisi doğrudan bir müdahaleyi içermez. Yani Tanrı insan eylemlerini doğrudan etkileme veya belirleme durumunda değildir. İnsan sorumluluğunu kendi elinde bulunduran özgür bir varlıktır. Çünkü insanda diğer ay-altı varlıklarında olmayan bir irade türü olan seçme yetisi vardır. Bu yeti sayesinde insan yaşadığı alanın fiziksel, siyasal ve bireysel boyutunu kurabilen bir varlıktır.

Farabi'nin siyaset felsefesi, mutluluk kavramı ve insanı mutluluğa ulaştırabilecek biricik yetisi akılla bağlantılıdır. Farabi siyaset felsefesini bu iki kurucu öge ile oluşturur. İnsanın, bireysel mutluluğunda olduğu gibi toplumsal düzeydeki mutluluk bağlamında da faal akıl ile bir ilişki içinde bulunması gerekir. Toplumsal bir birey olmanın bilincinde olan insan, ay-altı evrenin yönetici ilkesi olan faal akıldan, toplumsal alanı sağlıklı bir şekilde kurabilecek bilgileri edinebilir.

Farabi'ye göre halk gerçeği sembolik olmayan bir tarzda kavrama olanağına ve kapasitesine sahip değildir. İnsana gerçeği sembolik bir tarzda, toplumun anlayabileceği bir şekle dönüştürmek sadece felsefi yöntemin başarabileceği bir durumdur. Bu nedenle Farabi yapılması gereken ilk iş olarak felsefeyi toplumsallaştırmak gerektiğine inanır. Böylece toplumdaki insanlar kavrayışları ölçüsünde gerçekle yüzleşmiş olacaktır. Bireysel kurtuluştan toplumsal kurtuluşa ulaşmanın, ussal bilgiye dayalı olan felsefe ile gerçekleşeceğine inanır. Çünkü Farabi insanın en önemli hedefi olan mutluluğu usa dayalı bir yetkinleşme olarak görür.

Farabi, toplumu oluşturan çoğunluğun mutluluktan pay alması ile toplum genelinde en yüksek mutluluğa ulaşılacağına inanır. Kurduğu felsefi sistemde toplumdaki insanları erdemli davranışlara yönlendirecek bir yöneticiye, erdemli bir toplumun yaratılması için de siyaset sanatına ihtiyaç duyar.

Aklı bir insanın sahip olabileceği en yüce değer olarak benimseyen Farabi, yalnızca akılı değil onu vereni de kutlu görür. Bütün eserlerini “*Aklı veren Tanrı'ya hamd olsun*” diye bitiren filozof, akıl temelinde kurduğu sistemle İslam felsefe tarihinde özgün bir yer edinir.

KAYNAKLAR

KİTAPLAR

- Aristoteles (1996). *Metafizik*. Çev: Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles (2007). *Nikomakhos'a Etik*. Çev: Saffet Babür. İstanbul: Bilgesu Yayınları.
- Aristoteles (1999). *Ruh Üzerine*. Çev: Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Aydın, İbrahim Hakkı (2000). *Farabi'de Metafizik Düşünce*. İstanbul: Bil Yayıncılık.
- Aydın, İbrahim Hakkı (2003). *Farabi'de Bilgi Teorisi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Aydınlı, Yaşar (2005). Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış. *Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı* içinde (362-374). Ankara: Gazi Kitabevi.
- Aydınlı, Yaşar (2008a). *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aydınlı, Yaşar (2008b). *Farabi*. İstanbul: İsam.
- Atay, Hüseyin (1974). *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Bolay, S. Hayri (1986). *Aristoteles Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*. İstanbul: M. E. B.
- Cevizci, Ahmet (2001). *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Yayınları.
- Corbin, Henry (1986). *İslam Felsefesi Tarihi*. Çev: Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çilingir, Lokman (2009). *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*. Ankara: Araştırma.
- De Boer, T. J. (1960). *İslam'da Felsefe Tarihi*. Çev: Yaşar Kutluay. Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık.
- el-Cabiri, Muhammed A. (2002). *Felsefe Mirasımız ve Biz*. Çev: Sait Aykut. Ankara: Kitapevi.
- Fahri, Macit (1992). *İslam Felsefe Tarihi*. Çev: Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayınları.

- Farabi (1999). *Mutluluğun Kazanılması*. Çev: Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları.
- Farabi (2005). *Fusulü'l Medeni (Siyaset Felsefesine Dair görüşleri)*. Çev: Hanefi Özcan. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Farabi (2005). *Tenbih ala Sebili's-Sa'ade (Mutluluk Yoluna Yönelme)*. Çev: Hanefi Özcan. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Farabi (1990). *El-Medinetü'l- Fazıla*. Çev: Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları.
- Farabi (1956). *Mebadi Ara Ehl el-Medine el-Fadıla (Mükemmel Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri)*. Çev: Nafiz Danışman. İstanbul: M. E. B.
- Farabi (1989). *İhsai'l-Ulum (İlimlerin Sayımı)*. Çev: Ahmet Ateş. İstanbul: M.E. B.
- Farabi. (1940). *Maani-ül- Akl (Aklın Anlamları)*. Çev: Hilmi Ziya Ülken, Kıvamettin Burslan. İstanbul: Kanaat Kitabevi.
- Kutluer, İlhan (2002). *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Keklik, Nihat (1996). *Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*. Ankara: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Netton, Ian Richard (2005). *Farabi ve Okulu*. Çev: Mehmet Vural. Ankara: Elis Yayıncılık.
- Olguner, Fahrettin (1993). *Farabi*. İzmir: Akademi Yayıncılık.
- Oliver, Leaman (1992) *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*. Çev: Turan Koç. Kayseri: Ada Yayıncılık.
- Özgen, Mehmet Kasım (1997). *Farabi'de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Sayılı, Aydın Mehmet (1997). *Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

- Sayılı, Aydın Mehmet. (2000). *İslam Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Ufuk Yayıncılık.
- Sunar, Cavit (1972). *İslam'da Felsefe ve Farabi*. Ankara: Ankara Üniversitesi yayınları.
- Rosenthal, Erwin I. J. (1996). *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*. Çev.: Ali Çaksu. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Türker-Küyel, Mübehat (1956). *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebetleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Türker-Küyel, Mübehat (1969). *Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Taylan, Necip (1985). *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*. İstanbul: Ensar Yayıncılık.
- Taylan, Necip (1994). *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Topdemir, Hüseyin Gazi (2009). *Farabi*. İstanbul: Say Yayıncılık.
- Ülken, Hilmi Ziya (1957) *İslam Düşüncesi*. İstanbul: Ülken Yayıncılık.

BİLDİRİLER

- Arnaldez, Roger. (1990). "Farabi'nin Erdemli Şehri ve Ümmet" Çev: Kenan Gürsoy. *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni, ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*. İçinde, (s. 120-137). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Ivry, L. Alfred (1990). "Farabi ve İbn Sina'nın Metafiziğindeki Yeni Platoncu Öğelerin Değerlendirilmesi" Çev: Ahmet Cevizci. *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbn Sina Sempozyum Bildirileri*. içinde, (s. 163-174). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Mahmoud, F. Hüseyin (1990). “Farabi’nin Felsefesinde Evrenin Olumsuzluğu”
Çev. Ahmet Cevizci. *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbn
Sina Sempozyum Bildirileri. içinde*, (s.179-187). Ankara: Atatürk
Kültür Merkezi Yayınları.

Marquet, Yves (1990). “Farabi’de İniş ve Yükseliş: İkiye Ayrılan Bir Bağlantı
Zinciri” Çev: Kenan Gürsoy. *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Bey-
runi ve İbn Sina Sempozyum Bildirileri. içinde*, (203-206). Ankara. Atatürk
Kültür Merkezi yayınları.

Türker-Küyel, Mübehat (2005). “Kutadgu Bilig ve Farabi” *Uluslararası Farabi
Sempozyumu Bildirileri. içinde*. (220-227). Ankara. Elis Yayıncılık.

DERGİLER

Sayılı, Aydın Mehmet(1984). “Farabi’nin Siyasi Düşüncesinde Saadet Kavra-
mı” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi içinde*, (cilt: 21 / sayı: 5),
(s. 303-315)