


Fârâbî'nin Bilimler Sınıflandırmasında Psikolojinin Yeri ^a

 FATİH ÖZKAN ^b

Geliş Tarihi: 25.12.2018 | Kabul Tarihi: 08.04.2019

Öz: Fârâbî, birçok eserinde bilimleri, yönedikleri nesne alanının yapısı ve amaçları ile aralarındaki ilişkiler bakımından bir sınıflandırmaya tâbi tutmuştur. Fârâbî, İhsâ'ul-'Ulûm' adlı eserinde bilimleri beş başlık altında sıralamıştır. Bunlar, Dilbilim, Mantık, Matematik, Fizik ile Metafizik ve Siyaset, Fıkıh ile Kalam'dır. Sınıflandırmada yer alan bütün teorik ve pratik bilimler işlevsel ve organik bir bütünün birbiriyle bağlantılı kısımlarını oluşturmaktadırlar. Temel referanslarını Aristoteles'ten alan Fârâbî, sınıflamalarında psikolojiyi bağımsız bir bilim olarak ele almamış; Fizik'in sekiz ana bölümü içerisinde sekizinci sırada konumlandırmıştır. Bu konumlandırmada maddeden bağımsız basit bir cevher olan aklın inceleme konusu yapıldığı bir bilimin hangi açıdan Fizik'in bir alt disiplini olarak konumlandırıldığı ve yine nefsin en yetkin gücü olan aklın, temelde Fizik'in mi yoksa Metafizik'in mi konusu olduğu meselesi ele alınmıştır. Ayrıca Fârâbî ve Aristoteles yorumcularının, bir bilim olarak psikolojiye, mantık, metafizik ve ahlaka geçişte önemli bir işlev yüklediklerine dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, bilimlerin sınıflandırılması, psikoloji, nefis, akıl.

Position of Psychology in Classification of Sciences by al-Fârâbî

Abstract: Al-Fârâbî classified sciences in terms of the structure and aims of the object space they are focusing on and their relations in some of his Works called İhsâ'ul-'Ulûm, Kitâbü't-Tenbîh alâ sebîlî's-sa'âde and Kitâb-ü tahsîlî's-sa'âde. The basis of these classifications is the effort to put forth the order of the roads leading to the acquisition of happiness, which is man's real goal. Al-Fârâbî handles sciences under five headings in İhsâ'ul-'Ulûm. These are Linguistics, Logic, Mathematics, Physics and Metaphysics, and finally Politics, Kalam and Fiqh. Of course, it is a matter of interest to see in which way a science in which the intellect is independent of matter is placed under Physics. Al-Fârâbî and Aristotle's commentators have an important task in psy-

^a Bu makale, *Uluslararası Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları Sempozyumu*'nda (10-12 Ekim 2018, Bişkek/Kırgızistan) aynı başlıkla sunulan bildirinin yeniden gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş nüshasıdır.

^b AHBVÜ, Polatlı İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
fozkantr@hotmail.com

chology as a science in the transition to psychology, logic, metaphysics and morality. However, the question of whether the intellect which is the most perfect power of the self and abstracted from the matter is basically the subject of Physics or Metaphysics, deserves to be discussed.

Keywords: Al-Fârâbî, classification of the sciences, psychology, self, intellect.

Giriş

Bilimlerin sınıflandırılması geleneği, özünde, varlıklar hakkında kesin ve kuşatıcı bir bilginin elde edilmesine yönelik çabanın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Hatta öyle ki İslam düşüncesinin klasik çağında felsefenin bizatihi bir bilimler sınıflandırması olarak kavrandığını görmekteyiz. Hiyerarşik bir düzen içerisinde bilim-ler, konuları bakımından birbirinden ayrılmakta yahut birbiriyle ilişkilendirilmektedir. Kutluer'in de belirttiği üzere her ilmin konusu ontolojik bir temele yahut bir karşılığa sahiptir. Bu yüzden filozofların ontolojisi ile bilimlerini sınıflandırmaları arasında tam bir tutarlılık aranır. Çünkü varlık alanlarıyla bilimsel alanlar birbirlerine karşılık gelirler (Kutluer, 2013, 139) Fârâbî'nin ontolojik temelli bilimler sınıflamasını *Mebâdiu'l-Mevcûdât* (Cismani Varlıkların İlkeleri, Fârâbî'nin es-Siyâsetü'l-Medeniyye adlı eserinin diğer adı) adlı eseri esas alınarak oluşturulan şemada görmek mümkündür (Bkz. Şema: 1)

İslam düşüncesinde, Abbasîlerle birlikte Hicrî VIII. Asırda başlayan bilimler sınıflandırması geleneğinin kurucu halkalarından biri Fârâbî'dir. Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm, Kitâbü't-Tenbîh ve Kitâb-ü Tahsîli's-Sa'âde* adlı eserlerinde bilimlerini yöneldikleri nesne alanının yapısı ve amaçları ile aralarındaki ilişkiler bakımından sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırmaların esasını, Fârâbî'nin felsefesinde "insanın yaratılış sebebi olan mutluluğun kazanılması"na (Fârâbî, 2017: 91) giden yolların bir nevi sıra düzenini ortaya koyma gayreti oluşturmakta ve sınıflandırmada yer alan bütün teorik ve pratik bilimler işlevsel ve organik bir bütünün birbiriyle bağlantılı kısımlarını oluşturmaktadırlar.

Fârâbî, eserlerinde bilim için kullandığı *ilm* kavramını felsefe ile eşanlamlı olarak kullanmıştır. Dolayısıyla Fârâbî'nin yaptığı

bilimler sınıflandırması aynı zamanda felsefe sınıflandırmasıdır. Çünkü sınıflandırma felsefeyi esas alan bir zihniyetin ürünüdür. Fârâbî, yaşadığı dönemde bilinen bilimlerin bölümlerini ve içeriklerini bir plan dâhilinde ortaya koymuştur. Bilimlerin sınıflandırılması temelde iki amacı gerçekleştirmek için yapılmıştır: İlki konu ve metot bakımından bilimler arasındaki ilişkiyi göz önüne sermek; ikincisi aralarında öncelik ve sonralık sırası oluşturmaktır (Aydınlı, 2008: 48).

Felsefesinde Aristotelesçi geleneğin güçlü etkilerini barındıran Fârâbî'nin bilimler sınıflandırmasında da bu geleneğin izlerini bulmak mümkündür. O, *Aristoteles Felsefesi* (Felsefet-ü Aristutalis) adlı eserinde, Aristoteles'in üçlü bir bilimler sınıflaması öngörmekte olduğunu ve bunların Mantık, Doğa Bilimi ve İradî Bilim olduğunu belirtmiştir (Fârâbî, 1974: 103). Buna göre iki tür varlık alanı öngörülmektedir: Doğal ve iradî varlıklar. İnsan mantık bilimiyle bu iki alanı incelediğinde doğa bilimi ve iradî bilimi elde etmektedir. (Tekin, 2017: 340-1). Dolayısıyla bu tasnif içerisinde mantık, bünyesinde özel bir varlık alanı barındırmamakla birlikte, onlara dair hüküm verme hakkını elinde bulunduran bir bilim olarak yer almaktadır.

Fârâbî, bilimler sınıflamasını konu ettiği eserlerinden *Kitabü't-Tenbîh*'inde Aristotelesçi geleneğe uygun olarak bilimleri nazarî bilimler ve amelî bilimler olarak iki kısımda ele almaktadır (Fârâbî, 2005: 183-4). *Kitabü't-Tenbîh*'te, *İhsâü'l-'Ulûm*'a kıyasla Aristoteles'in bilimler tasnifine daha uygun ve daha yakın bir tasnif ortaya koymuştur (Şahin, 2017: 24). Bilindiği üzere Aristotelesçi gelenekte bilimler, ele aldıkları konu ve ulaşmayı hedefledikleri gayeleri bakımından sıralanırlar (Aristoteles, 1996: 297). Nazarî bilimler, matematik, fizik, metafizik ve bunların alt dallarını konu ederken; amelî bilimler, ahlak, siyaset ve dini konu edinmektedir. Buna göre nazarî bilimler, insan iradesine konu olmayıp yalnızca entelektüel ilginin tezahürü olan konuları kapsamı alanına almaktadır. Amelî bilimlerde ise insan iradesi devreye girmekte, bilmenin yanı sıra eylem de gerekmektedir.

İhsâü'l-'Ulûm, Fârâbî'nin bazı hususiyetlerle Aristoteles'ten

ayrıştığı ve kendine özgü bakışını daha iyi yansıttığı bir eserdir. *İhsâ*, beş başlıktan oluşmakta ve dokuz bilimi doğrudan konu edinmektedir. Bunlar sırasıyla, dil bilimi, mantık, matematik bilimleri, fizik ve metafizik ve siyaset, kelim ile fıkhıdır. (Fârâbî, 1990: 54). Bu tasnifte fizik ve metafiziğin tek bir başlık altında zikredilmesi ile kelim ve fıkhın siyaset başlığı altında zikredilmesi, İslam bilimleriyle Yunan kaynaklı bilimlerin aynı kategori içinde değerlendirilmesi ve birincilerin mahiyet bakımından ikincilere bağlanması, bu tasnifi Fârâbî'ye özgü kılan özelliklerdendir (Bozkurt, 2017: 162).

Fârâbî'nin bilimler sınıflanmasını, bilimler arasındaki ilişkilerin ortaya konulması ve aralarındaki öncelik-sonralık durumlarının tespitinin yapılması gibi hususiyetlerden başka bir takım teorilerle de ilişkilendirildiğini belirtmekte fayda vardır. Örneğin Türker, İslam Düşüncesindeki bilimler sınıflandırmaları üzerine yaptığı bir çalışmada Fârâbî'nin söz konusu tasnifini, onun ortaya koyduğu nübüvvet teorisine dayandırmaktadır. Bu teori, bütün bir klasik dönem İslam düşüncesine rengini veren akıl-vahiy veya din-felsefe ilişkisi sorununun bir sonucu olarak düşünülebilir ve vahyî bilginin duyulur-akledilir bir formda ifade edilmesi çabasının bir ürünü olarak özetlenebilir. Buna göre, gerçek bilgi akli bilgiyle özdeşleştirilmekte ve diğer bütün bilgi formları akli bilgiye irca edilmek suretiyle bilgi değeri kazanmaktadırlar. Bu tabloda metafizik, hakikatin en yalın ifadesi olarak görülmekte ve diğer bütün bilimler, ona olan yakınlıklarına göre hiyerarşik bir düzen oluşturmaktadırlar (Türker, 2011: 555). Dolayısıyla Fârâbî'nin ortaya koyduğu nübüvvet teorisinin de neredeyse bütünüyle bilgi öğretisi temeline oturtulduğunu ve bilimler sınıflandırması programı çerçevesinde açıklandığını söyleyebiliriz. Her ne kadar Fârâbî'nin ele aldığı birçok konunun izlerini Aristotelesçi düşünce çizgisi üzerinden değerlendirmeye yatkın olsak da onun İslam'a olan mensubiyetini ve çağının düşünürü olma hususiyetini göz ardı edemeyiz.

Fârâbî, bilimler sınıflamalarında psikolojiyi bağımsız bir başlık altında ele almamıştır; ancak *İhsâu'l-'Ulûm'*da *Fizik*'in sekiz ana bölümü içinde sekizinci sırada konumlandırmıştır. Bilindiği üzere

Aristotelesçi klasik/rasyonel psikolojinin konusu, “ruhun doğasını, özünü ve öz nitelikleri keşfetmektir.” (Aristoteles, 2001: 2). Fârâbî düşüncesinde her varlık, ilkesel anlamda gerçekleştirmek imkânına sahip olduğu en yüksek mükemmellik üzerinden değerlendirilir. Ruhun da gerçekleştirmek imkânına sahip olduğu en yüksek mükemmellik aletme gücüdür. Dolayısıyla bilimler sınıflandırmasında psikolojinin konumlanması, neredeyse aklın konumlanmasıyla eşdeğerdedir. Bu durumda cisimler için geçerli olan ilkelere araştıran Fizik’le, onun altında konumlanan ve nihâî anlamda cisimden soyut bir varlığa sahip olan aklın incele konusu yapıldığı Psikolojinin aynı kavramsal çerçevede değerlendirilmesi, izah gerektiren bir durum arz etmektedir.

Konunun izahına katkı sağlayabilecek ifadeler, *Ruh Üzerine*’de yer almaktadır: “Bütün tabiatıta önce her cins için maddelik görevi gören herhangi bir şeyi ayırt eden ve cinsin bütün varlıklarını meydana getirmekte neden ve etken olan iki şey vardır. Bundan dolayı bu iki farklılığın aynı şekilde ruhta da olması gerekir. Maddesiyle ilişkisi açısından sanat, bu duruma bir örnektir. Ruhta, aklın bütün akledilirleri içermesinden dolayı maddenin benzeri olan aklı bulduğumuz gibi, (aklın) ışığa benzemesinin bir sonucu olarak bütün akledilirlerin nedeni olan aklı da buluruz.” (Aristoteles, 2001: 174-5). Parçada geçen hem tabiatın hem de aklın aynı ilkeler çerçevesinde iş gördüğüne ilişkin ifadelerden aklın en azından fonksiyonu itibarıyla *Fizik*’in konusu yapılabileceğinin gerekçesi ortaya konulmaktadır.

Genel anlamda Aristotelesçi tezlerden oluşan klasik psikolojide duyular ve akıl, insanın bilme merakını giderebilecek epistemolojik araçlar olması bakımından incelenir. Dış dünyadaki tekil nesnelere başlar ve onların formlarını birer kavram ya da ilke olarak ortaya çıkarmak suretiyle ilerler (Akkanat, 2018: 3). Aristoteles’in bilimler sınıflamasına baktığımızda, onun da, konu ettiği nesnelere yapısından çok aklın çalışma ilkelerini gözettiğini fark etmekteyiz.¹ Aristotelesçi psikolojide akıl, “ruhun sayesinde bildiği

¹ Aristoteles bilimleri üçlü bir tasnifle ele almaktadır: 1. Teorik bilimler; fizik, ma-

(Aristoteles, 2001: 167), düşündüğü ve kavradığı şey” (Aristoteles, 2001: 168) olarak tanımlanmaktadır.

Aristotelesçi felsefenin çağdaş yorumcularından W. David Ross da ruhun özniteliklerinin ruh ve bedenden meydana gelen varlığın ortaklaşa sahip olduğu şeylerden oluştuğunu ileri sürmektedir. Buna göre zihinsel fenomenlerin çoğu bedensel bir duygulanımla birlikte bulunmaktadır. O halde zihinsel olaylar madde içeren sistemlerdir. Onların iyi bir tanımı hem formlarını (akılsal nedenlerini) hem de maddelerini içermelidir. Böylece ruh veya hiç olmazsa ruhun bu türü, doğa bilgisinin araştırma alanına girmektedir (Ross, 2011: 209).

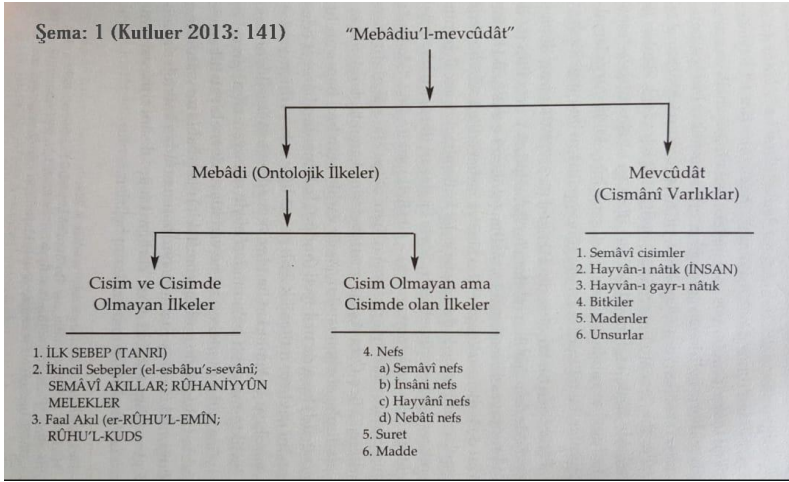
Psikoloji, modern psikolojinin kurulduğu XIX. yüzyıla gelinceye kadar Fizik’in ve kısmen Metafizik’in temel disiplinlerinden biri sayılmakta ve aynı zamanda fizyolojiyle² ve biyolojiyle bir arada mütalaa edilmekteydi. Burada işaret edilmesi gereken önemli bir husus da Fârâbî’nin kullandığı “nefs” kavramının fizyolojik, biyolojik ve psikolojik bütün aktiviteleri ifade ettiği için Aristoteles’in kullandığı *psukhe*³ kavramından daha kapsamlı olmasıdır (Kaya, 1995: 151). Kaya’nın da belirttiği üzere Fârâbî psikolojisinde -Aristotelesçi psikoloji geleneğinde⁴ olduğu gibi- nefsin biyolojik temeli önemlidir; biyoloji, psikolojinin temel bir unsurudur. Nebâtî nefis ve hayvânî nefis esasında biyolojik temele dayanır. Aristote-

tematik, metafizik. 2. Pratik Bilimler; Siyaset, ahlâk, ekonomi ve retorik. 3. Poetik Bilimler; şiir, müzik ve mimari. [Bkz. Aristoteles, 1996: 292-3 (1025b 20-30); Aristoteles, 1998: 115 (1140b, 30-35)].

² Aristoteles, *Metafizik* kitabında yer alan ‘Teoretik Bilimlerin Bölünmesi’ bahsinde Fizik’in, “çoğunlukla maddeden ayrı bulunamayan formel tözlerle ilgili bir teoretik bilim” olduğunu söyledikten sonra “maddeden bağımsız olmaması ölçüsünde ruhun incelenmesinin de Fizik bilgininin alanına ait olduğunu” vurgular. Konuya ilişkin olarak Eser’in dipnotunda G. Rodier’in yorumuna yer verilmektedir: “Ruh beden formudur ve bu niteliği ile de Fizik’in alanına girer. Ancak bedene hiçbir bakımdan bağlı olmayan asıl anlamında Akıl (Nous), yine aynı nedenden dolayı fizikçinin yetki alanında değildir. (Bkz. Aristoteles, 1996: 294-5).

³ Şeylere sırasıyla canlılık veren, harekete geçiren ve (şeyleri) akleden ilke.

⁴ Fârâbî psikolojisini konu ettiğimiz bu çalışmada sık sık Aristoteles psikolojisiyle ilişkilendirmelerde bulunmamızın nedenlerinden biri de Fârâbî’nin nefsin tanımına dair açıklamalarda bulunmaması ve sadece *Fi Mesâîl’- Müteferrika* adlı eserinde Aristoteles’in *De Anima*’da yaptığı tanımı aktarmasıdır (Aydın, 2017: 160).



les'in nefis tanımını hatırlayacak olursak, tanımında yer alan "nefsin, canlı/organik cismin ilk yetkinliği (*entelekyası*)" (Aristoteles, 2001: 66), yani doğasında bulunan gayenin gerçekleşmesi durumu, bir yerde ruhun bedende yetkinleşmesi, canlılık temelinde inşa olması anlamına gelmektedir.

1. Biyolojik Temel

Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm*'da nebâtî nefsi konu ettiği "Kitâbü'n-Nebât"ı, Fizik'in altında bulunan sekiz bölümün içinde; yedinci sırada konumlandırır. Sekizinci sırada ise sırasıyla "Kitâbü'l-Hayevan" (Zooloji Bilimi) ile "Kitâbü'n-Nefs" (Psikoloji Bilimi) yer alır. Burada, aynı zamanda sonra gelenin önce geleni içerdiği yetkinleşme temelli bir sıra düzeni öngörülmektedir. Bu bilimlerden her biri, "kendi nevelerinde müşterek ve her bir neve has olan şeyleri araştırır." Ayrıca her biri "parçaları birbirinden ayrı olan mürekkep cisimler hakkındaki araştırmaların bölümleridir." (Fârâbî, 1990: 120). Hatırlanacağı üzere Aristoteles felsefesinde de biyoloji ve psikoloji birbiriyle bağımlı iki bilimdir. Onun biyoloji ve psikolojiye ilişkin görüşlerinin kuramsal çerçevesini, ilk olarak canlı varlıkların maddesini konu ettiği "Hayvanların Kısımları Üzerine" (De Partibus Animalium) ve "Hayvanların Yürüyüşü Üzerine" (De Incessu Animalium) adlı eserleriyle; ikinci olarak da canlı varlıkların özsel formuyla ilgilenen "Ruh Üzerine" (De Anima) adlı eserle-

ri çerçevesinde oluşturmak mümkündür (Ross, 2011: 181).

Biyoloji, canlıları ve canlı sistemlerin yapısını ve işleyişini inceleyen bir bilimdir ve ruhsallığın temelidir. Canlılık öncelikle bitkilerin yaşamında ortaya çıkar. Ancak onlar, yaşamları için herhangi bir his ve algıya sahip olmadıkları için tek tip bir orta noktaya da sahip değildirlere. Bu nedenle Aristoteles de dâhil olmak üzere Klasik Dönemde bitkilere dair sistematik araştırmalara yer verilmediğini gözlemlemekteyiz (Zeller, 2017: 257).

Aristoteles, canlılara ilişkin olayların üç ana grupta incelenebileceğini düşünür: Büyüme ile üreme, duyum ve yer değiştirme hareketi. Bu üç gruptan ilki ve en temel olanı bitkilerle ilgilidir ve kendi başına var olabilir. Diğerleri ise onsuz var olamazlar (Ross, 2011: 190). Hayvanlarda buna ilave olarak duyumsal algılama ve bir yerden bir yere hareket etme yeteneği eklenir. Nihayet insanda bu üç yetiye ilave olarak akletme gücü bulunur. Ruhlar hiyerarşisinin en alt düzeyinde, öz niteliği besleyicilik olan nebatî ruh bulunur. Çünkü o canlılık ve ruh sahibi olan bütün varlıklarda, yani gerek bitkilerde gerekse hayvanlarda mevcuttur (Fârâbî, 2018: 65). Canlılık, kendiliğinden hareket yeteneğine dayanır. Her bir hareket, hareket ettiren form ve harekete geçen bir maddeyi gerektirir. Bu madde beden, form ise canlı varlığın ruhudur (Zeller, 2017: 257). Ruhun/nefsin, *canlı cismin ilk entelekyası* biçimindeki tanımından da anlaşılacağı üzere, dışı vurumu canlılık olan ve temel işlevleri beslenme ve büyüme olan nebatî nefiste konu edilen varlıkların büyümesi, içlerinde bulundurdıkları unsurların basit eylemine mâl edilemez. Çünkü canlı varlıklarda büyüme ve büyüklüğün bir sınırı ve oranı vardır. Gerek bu sınır, gerekse bu oran maddeden değil formdan yani bedenden değil ruhtan ileri gelir. Bedendeki yanmayla besindeki enerjiyi ortaya çıkaran sıcaklık unsurunu harekete geçiren ruhtur (Ross, 2011: 215-6).

Fârâbî’de ruhun ilk veya asgari kuvveti beslenmedir. Besleyici kuvvet, besinden kaynaklanan belli bir fiili gerçekleştiren kuvvettir. Bunun büyüten, meydana getiren, tutan, ayırt eden ve dışarı atan gibi yardımcı melekeleri de vardır. Aslında besleyici kuvvet, kan yapan ve kanı organların kullanımına hazır hale getiren

kuvvettir (Fârâbî, 20005: 49). Beslenme kuvvetinden sonra duyu kuvveti ortaya çıkar. Sıcaklık, soğukluk, sesler, renkler, ışıklar bu kuvvetle duyulur. Sonra insanda bambaşka bir kuvvet ortaya çıkar. Onun sayesinde insan geçmişte duyularla edindiği ama artık verili olmayan duyusal şeylerin izlenimlerini ruhunda muhafaza eder. Bu da muhayyile kuvvetidir. Muhayyile kuvvetinin birleştirme, ayırıştırma ve taklit özellikleri vardır. Bu tahayyül edilen nesnelere ilgili arzu ve irade de bu kuvvete eklenir. Daha sonra da insanı akılsal nesnelere bilme imkanına kavuşturan akletme kuvveti ortaya çıkar. Yine onunla bilimleri ve sanatları ortaya çıkarır, güzelle çirkini birbirinden ayırır. Akılsal olan şeylerle ilgili arzu ve irade de bu kuvvete eklenir (Fârâbî, 2018: 65-6). Ruhun kuvvetleri bunlardan ibarettir. Ruhun bu kuvvetleri arasında Aristotelesçi bir derecelendirme öngörülür. Buna göre her üst kuvvet, bir alt kuvvetin suretidir. Buna göre besleyici kuvvet, duyu kuvvetinin maddesi, duyu kuvveti ise besleyici kuvvetin sureti gibidir. Tahayyül kuvveti, akılsal kuvvetin maddesi, akılsal kuvvet ise başka bir kuvvetin maddesi olmaksızın tahayyül kuvvetinin suretidir. Akıl kuvveti daha önceki bütün kuvvetlerin nihâî suretidir. Arzu [ve irade] kuvvetine gelince, o, sıcaklığın ateşle olması gibi yerine göre duyu, tahayyül ve akıl kuvvetine tâbîdir (Fârâbî, 2018: 69).

Fârâbî'nin düşünce sisteminde insan, önce doğanın bir parçası olarak ele alınmaktadır. Doğanın kademeli varlık düzeni içinde insan, en üstün doğal varlık olmanın yanı sıra bir akıl varlığı olarak da doğadaki gayeli düzenin en üst noktasında bulunmaktadır. Fârâbî felsefesinde insan, cisimli olmak bakımından doğaya; iradeli olmak bakımından topluma ve akıllı olmak bakımından da doğaüstüne aittir. Buna göre insanın iki ayrı yönü vardır; birincisi tabiatın ve toplumun bir parçası olmak; ikincisi kalıcı olan ve değişmeyen, dolayısıyla da doğru ve kesin olan nazarî bilgileri temin eden nazarî akla sahip olmaktır.

2. Ruh ve Beden

Fizik'teki form-madde ilişkisinin neredeyse birebir karşılığı *Psikoloji*'de ruh-beden ilişkisidir. Ruh, beden formu olarak aynı

zamanda, onun nihaî ereğidir. Zeller'in ifadesiyle beden, ruhun birenstrümanından ibarettir ve ruhun doğası daha çok işleviyle tanımlanır. Bu işlev de ilk kez Aristoteles'in "organik" (οργανικός) terimiyle kastettiği şeye karşılık gelir (Zeller, 2017: 257). Ruh, organik varlığın ilk yetkinliği olarak tanımlandığına göre, buradan onun canlılık ilkesi olduğunu ve bedeni oluşturan ve hareket ettiren güç olduğunu çıkarabiliriz. Bu sayede ruhun ereksel etkinliği doğada ilk kez canlı varlıklarda görülür. Ancak bu organik hayat, canlılarda farklı biçimlerde ortaya çıkmaktadır.

Aristoteles psikolojisi temelde bir yetiler psikolojisidir (Ross, 2011: 213). Ruhun bütün yetileri, farklı varlıklarda inkişaf eder. Varlıkların çoğu, bu yetilerden bir bölümüne sahipken, nihayet bazıları da tek birine sahiptir. Ruhun yetileri, beslenme, isteme, duyma, hareket etme ve akıl yürütme olarak sıralanabilir. (Aristoteles, 2001: 78). Ruhun yetileri arasında bir ast-üst ilişkisi bulunmaktadır: Üst derecede bulunan, alt dereceye ait niteliklere de sahiptir. Fakat alt derecede bulunan üst dereceye özgü niteliklerden mahrumdur (Aristoteles, 2001: 81-82). Buna göre insanî ruh, psikolojik niteliklerin tamamına sahiptir. İnsan, canlı bir organizma olarak beslenir, büyür ve ürer; hayvanî varlık olarak duyularıyla algılar ve hareket eder; kendisi olarak da konuşur ve akleder.

Nebati ve hayvanî ruhlar, insani ruhun ortaya çıkmasını sağlayan birer vasıta. Bununla birlikte hayvani ruh bedene bağlı iken insani ruh bedenden bağımsız ve ölümsüzdür (Aristoteles, 2001: 176-7). Ancak Aristoteles'in ruh anlayışında bilfiil olmak bakımından hayvani ruhtan ayrılan insani ruhun ulaştığı özgürlük ve ölümsüzlüğün ferdi mi yoksa insanlık ruhu ile mi ilgili olduğunu kavramak güçtür (Ross, 2011: 210-1). Diğer taraftan faal aklın insan ruhuna aşkın olup olmadığı konusu da halen güncelliğini koruyan bir tartışma doğurmuştur. Bu konuda Aristoteles'in erken dönem yorumcuları arasında ihtilaf vardır. Örneğin Alexander of Aphrodisias'a göre Faal Akılla ruh arasında organik bir bağ kurulduğunda, ruhun maddi bir dayanak olmaksızın varlık kazanamayacağından dolayı ruhla birlikte akıl da yok olmaya mahkum olacaktır. Bu nedenle o Faal Akıllı Tanrı olarak görmüştür. Ona göre

Faal Akıl olan Tanrı, bir taraftan bilkuvve akledilirleri bilfiil hale dönüştürürken, diğer taraftan semâvî cisimler aracılığıyla ayaltı dünyaya etki etmektedir (Afrodisias, 1990: 57). Aphrodisias, Aristoteles'in ay üstü ve ay altı dünya arasında bıraktığı boşluğu semavi cisimlere aracı rolü vererek ve Faal Akıl iki dünya arasındaki ilâhî bir güç olarak vasıflandırarak aşmaya çalışmıştır (Korkut, 2018: 42). Böylelikle faal akıl, fiziksel dünyaya etki eden ölümsüz akıl işlevi üstlenmektedir. Themistius ise faal akıl insana mahsus bir töz olarak görmüş ve insanı insan yapan şeyin faal akıldan geldiğini iddia etmiştir. Buna göre Faal aklın işlevi de insanî ruhun dışında değildir. Onun yorumu, Aristoteles'in faal akıl, insan ruhunun içinde inşa ettiği yönündedir (Themistius, 1990: 102-3). Themistius, bu anlayışla ruhun bireyselliğini ve ölümsüzlüğünü açıklama gayretinde olmuştur.

Platon, Phaidon diyalogunda ruhun, basit, ezeli ve maddî olmayan bir varlık olduğunu vurgulamıştır (Platon, 1997: 52). Aristoteles'te ise ruh, bedene canlılık veren (Aristoteles, 2001: 64), onu harekete geçiren (Aristoteles, 2001: 74) ve aynı zamanda onun hedefini tayin eden bir kuvvet (Aristoteles, 2001: 84) olarak tanımlansa da Platon'da olduğu gibi bedenden bağımsız varlığı ve otonomluğu korunmamış ve varlığı bedenle kâim kılınmıştır. Fârâbî'ye göre insan ruhsal olanla bedensel olanın bir kompozisyonudur ve bu kompozisyonda ruhsal olanın varlığı zorunlu olarak bedensel olanın varlığını öngörür. Ruh, yetkinliğini maddi bir dayanak üzerine inşa eden bir varlık ilkesidir ve madde ile suretin ideal bileşiminden ortaya çıkar. Ruh ile beden arasındaki bu ilişki ruhsal gelişimin en son aşamasına kadar devam eder (Aydınlı, 2017a: 85) Fârâbî, ruh ve bedenin birbirinden ayrı olarak var olmasının mümkün olup olmadığını irdelemiş ve Aristoteles'ten kısmen farklı olarak nefis ve bedeni birbirinden ayrı değerlendirmiş ve cevher bakımından nefse ölümsüzlük niteliği tanımıştır. Ancak açıkça anlaşılacağı üzere Fârâbî'de ölümsüzlük, insan nefsinin rûhî bir tekâmül ve terakkisinin bir sonucudur (Fârâbî, 2017: 95).

Hatırlanacağı üzere Aristoteles, tözler ikiliğini kabul etmez. Ona göre, ruh ve beden iki ayrı töz değildir; bir aynı tözün birbi-

rinden ayrılmaz öğeleridir. Aristoteles gibi Fârâbî de ruhun beden-
nin bir sureti olduğunu ifade etmektedir: “Bilkuvve akıl, suretlerin
hepsini bir şeyin sureti veya suretleri haline getirir. Maddeden
soyutlanan o suretler, buldukları maddelerden ancak bilkuvve
akılın sureti olmakla soyutlanırlar.” (Fârâbî, 2010a: 130). Ancak
Fârâbî, Aristoteles’ten farklı olarak ruh ve bedenin birbirinden
ayrılmasının imkânını ortaya koymaktadır. O, ruhun, basit bir
cevher oluşundan, maddi olmayan suretleri kavrayışından ve bu
kavrayışı yerine göre duyulara ihtiyaç duymadan gerçekleştirme-
sinden ve zıtlıkları bir bütün olarak değerlendirebilmesinden do-
layı, ruhun bedenle birlikte zeval bulmasının mümkün olmadığını
savunmaktadır. İnsan aklının faal akılla ittisali meselesinde olduğu
gibi, aynı zamanda bir tabiat varlığı olan insanın, tabiatın sınırları-
nı aşan bir nefis görüşüne sahip olduğunu düşünebiliriz.

Fârâbî’ye göre kuvve halindeki akıl, kuvve derecesinden fiil
derecesine yükselmesiyle ölümsüzlüğü hak eder. Eğer faal akıl
onu, insanın yegâne ölümsüz kısmı olarak bizzat vermiş olsaydı,
insanın ölümsüzlüğü kazanmak için bir dış varlığın yardımına
ihtiyacı olmazdı. (Aydın, 2006: 27). Bu açıklamadan da anlaşılacağı
üzere, ferdî ruhun faal akılla ittisalinden sonra kendi müstakil
varlığını yitirmesi diye de bir durum söz konusu değildir. Ancak
bununla birlikte Fârâbî’ye göre ölümsüzlük, nefsin özünde mevcut
değildir. İnsan ölümsüz bir varlık olarak doğmaz. İnsanın ölümsüz
olma imkân ve kapasitesine sahip yegâne yanı akıldır. Zira
Fârâbî’de insan felsefesinin önemli kavramlarından biri olan mut-
luluk, son değerlendirmede insan nefsinin bedenden ayrı bir kul-
varda yetkinlik kazanması anlamını taşımaktadır.

3. İnsanî Nefs ve Akıl

İnsanda aklî unsurun ortaya çıkması, belli bir psikolojik hazır-
lığı gerekli kılmaktadır. İnsanî varlıkta bu hazırlığı, hayvanî nefisle
ilgili olan duyum, tahayyül ve arzu güçleri oluşturmaktadır. İnsanî
nefs, böyle bir donanımaya dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. İnsani
nefsin ruhsal gelişim ve yetkinlik kazanmasıyla ortaya çıkan ak-
letme kuvvetiyle insan, akledilirleri bilme ve kavrama imkanına

kavuşur. Fârâbî, aklın anlamına ilişkin olarak hususi bir risale kaleme almıştır: *Risale fi Meâni'l-Akl*. O, bu Risalede aklın altı farklı anlamından bahsetmektedir: 1. Halka göre; 2. Kelamcılara göre; 3. II. Analitikler'deki; 4. *Nikomakhos'a Etik*'teki; 5. *De Anima*'daki: a. Bilkuvve b. Bilfiil c. Müstefâd d. Faal; 6. *Metafizik*'deki aklın anlamı. Bunlardan dördünün felsefeyle ilgili olduğunu görmekteyiz. Ancak konumuzun bağlamı açısından buradaki değerlendirmelerimizi Fârâbî'nin, Aristoteles'in *De Anima* (Ruh Üzerine) kitabında sözünü ettiği akla ilişkin kısımlandırılmaları ve açıklamaları üzerinden devam ettireceğiz.

Fârâbî'nin de belirttiği üzere aklın bu anlamları arasındaki ayrımların zaman zaman göz ardı edildiğini görmekteyiz. En çok da Kelam'a dair önermelerle Metafizik'e dair önermelerde kullanılan akıl kavramı arasında ve Metafizik'e dair önermelerle Fizik'in bir alt dalı olan Psikoloji'ye dair önermelerde kullanılan akıl kavramı arasındaki ayrımlar zaman zaman göz ardı edilmektedir. Buna ilişkin olarak Fârâbî, *El-İbâne an Garaz Aris-totâlis fi Kitâb Mâ Ba'de't-Tabîa* (Aristoteles'in *Metafizik* Eserindeki Amacının Açıklanması) adlı risalesinde şu ifadelere yer vermektedir: "Pek çok insan, bu kitabın konusu ve içeriğinin yüce Yaratıcı, akıl, ruh ve onlarla ilgili diğer şeyleri incelemek olduğu ve [yine] *metafizik* bilimiyle *kelâm* biliminin bir ve aynı olduğu zannına kapılmıştır. Bu nedenle, sözlerinin çoğunu bu [bilimdeki] amaçtan yoksun olarak bulduğumuz için, bu bilim hakkında araştırma yapanların çoğunu aklı karışmış ve yolunu şaşırılmış görüyoruz. Hatta böyle bir amaca özgü bir sözü yalnızca Lâm [Λ] harfiyle belirlenmiş olan on birinci kitapta bulabiliriz." (Fârâbî, 2104: 14) Dolayısıyla yukarıda bahsi geçen aklın kavramsal çerçevesi Kelam⁵ ve Metafizikte farklılık arz etmektedir. Fârâbî'nin de açıkça belirttiği üzere, Metafizik'te Tanrı, dini bir kutsiyetten öte, ilk ilke ve ilk neden olarak ele alınmaktadır.

⁵ Kelâm bilimi –İslam özelinde- Tanrıyla ilgili konuları ele alırken Tanrı'nın a. Kâdir-i Muhtar Kişi, b. Yok iken yaratan, c. de sosyal hayatı ve yaşamı tanzim eden, d. Hesap gününün sahibi olan bir Tanrı öngörür.

Hatırlanacağı üzere bilimlerin sınıflanmasında da her bilim kendi altındaki ilkesini vermektedir. Metafizik, bilimlerin bilimi olmak bakımından bütün ilimlere ilke vermekte ve Metafizik'te ilke verme yetkisini Tanrı'ya özgü kılmak gerekmektedir. Bu da yukarıda belirtildiği üzere yalnızca Lambda kitabında, hususiyetle de 9. bölümünde anlatılır. Bu bölüme ilişkin olarak özellikle Themistios'un yorumunda Aristoteles'in, Tanrısal aklın mahiyetine ilişkin güçlükleri tartıştığı ve *akıl-âkil-mâ'kul*'ün nesnesinin aynı şeyler olduğunu kanıtlamaya çalıştığı vurgulanmaktadır: "İlk akıl, kendisince bilinen var olan bütün şeylerin ilkesidir. Onun düşüncesi ne tek tek şeyleri inceleme yöntemi ne de birini terk edip diğerini kabul etmedir, yalnızca birlikte ve bir kerede kavramadır... Bütün bunlar göstermektedir ki, Tanrı ilk ilkedir ve hem kendi özünü hem de ilkesi olduğu bütün şeyleri aynı anda bilir; kendi özüne sahip olduğunda, yine dayanağı olduğu bütün şeylere sahip olur. Öyleyse akıl ve akledilen birdir." (Themistios, 2017: 13-5) Görüldüğü üzere Tanrı, ilkeler ilkesi olmak bakımından ilke koyucu statüde ele alınmaktadır.

Oysa dünyada salt aklî yaşam diye bir şey yoktur. Burada aklî yaşam bedensel yaşamla ilişkilidir. Çünkü form ve madde birbirinden ayrılmaz. O nedenle meleklesme diye bir şey de yoktur. O halde, bizim konu ettiğimiz akıl, Fârâbî'nin *Risale fi Meâni'l-Akl*'de belirttiği gibi De Anima'da yer alan akıl ve bu aklın basamakları olacaktır. Çünkü psikolojinin bağlı bulunduğu doğa bilimi, gerçek varlıkları konu eden tikel bir bilimdir ve cismi hareketli, değişken ve hareketsiz olması bakımından ve yine ilkeleri ve eklentileri olması bakımından araştırır (Fârâbî, 2104: 14). Dolayısıyla aklın doğası da evleviyetle Doğabiliminin konusudur. Çünkü akıl, doğa içinde konumlanmıştır. Aklî şeylerin tamamı faal akıl seviyesinden gelmekle birlikte, madde-form bütünlüğü içerisinde bulunmaktadır. Bunlar dünyada birbirinden bağımsız şeyler değildirler.

Fârâbî, insanı, akıl varlığı olması bakımından doğanın kendisine yöneldiği nihâî ilke olarak görmüş ve nefsin basamaklı yapısı içerisinde insanî nefis, nebatî nefsin beslenme, büyüme ve üreme gücünde; hayvanî nefsin hareket ve güdülenme gücünde ve nâtk

nefsin akletme gücünde ortaya çıkan psikolojik işlevlerin tamamına sahip olduğu kanaatine varmıştır. Dolayısıyla insan ruhunun en yüksek fonksiyonunu yerine getiren akletme gücü, yani akıl, nefsin güçleri arasındaki hiyerarşinin en üstünde yer almaktadır. Ancak Fârâbî'ye göre insanî nefisler, semavî nefisler gibi her zaman fiil halinde değildir. Çünkü nefsin ilk yetkinlik basamağı canlı cismin suretini oluşturmaktan ibarettir. Nefisler önce güç halinde, ondan sonra fiil halindedir. Çünkü “düşünme gücü, akledilirlerin resimleri kendisinde meydana gelip suretler oluşmadan önce ancak birer yatkinlik (hey'et, disposition)'tan ibarettir.” (Fârâbî, 2018, 44).

Bu bağlamda şunu ifade etmek mümkündür; tıpkı bütün maddi suretlerin maddi bir dayanağa ihtiyaç göstermesi gibi bütün nefis türleri de zorunlu olarak cisimsel türden bir şeyde varlığa gelmektedir (Aydın, 2018: 83). Ancak insanî nefis, madde ile maddeden soyut olan akledilirler arasında, sınır çizgisinde yer almaktadır. Buna göre insanî nefis iki temel güce kaynaklık etmektedir. Birincisi, organlar vasıtasıyla gerçekleştirilen fiilleri mümkün kılan güç; ikincisi aklî güç. Fârâbî, aklın Tanrı, Faal Akıl ve insan olmak üzere birbiriyle bağlantılı üç yönünü tartışır ve sistemini bunların hepsini içeren bir temel üzerine inşa eder (Aydın, 2017, 163).

Bu durumda Fârâbî, Aristotelesçi yaklaşımı esas alarak nefsin bedenden önceki varlığını kabul etmemekle birlikte *Uyûnü'l-Mesâil'*e bakıldığında aklın (en-nefsü'n-nâtika) maddeden bağımsız basit bir cevher olarak vurgulandığını görmekteyiz: “Akledilirleri (ma'kûlât) idrak eden bu güç, cisim değil basit bir cevherdir. Maddeden soyutlanmış akıl (el-aklu'l-mufânk) olmadan bu akıl, güç halinden fiil alanına çıkıp yetkin bir akıl olamaz. İşte onu fiil alanına çıkaran faal akıldır.” (Fârâbî, 2010b: 125). Fârâbî'nin belirttiği hususların, Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserinde benzer ifadelerle ele alındığını görmekteyiz: “Ve ruhta gerçekte, bir taraftan aklın bütün akledilirler olmasından dolayı maddenin benzeri olan aklı buluruz. Diğer taraftan ışığa benzemesinin bir sonucu olarak bütün akledilirlerin bir nedeni olan aklı (etkin akıl) buluruz; çünkü bir anlamda ışık da, bilkuvve renkleri bilfiil renklere dönüştürür.

Ve bu akıl, özü bir bilfiil olmak olduğundan ayırıcıdır, etkilenmez, saf katıksız ve tamdır; çünkü etkin olan edilgin olandan ve ilke, maddeden üstündür.” (Aristoteles, 2001: 175-6). Şimdi sırasıyla Fârâbî’ye göre *De Anima*’da anlamını bulan aklın dört kısmına değinelim.

a. Bilkuvve Akıl: Akılsal kuvvetle tasavvur edilme özelliğine sahip olan akılsallar içinde bilfiil akılsal olmayanlar, bilkuvv ve akılsallardır. Bunlar taşlar, bitkiler gibi varlığını maddeye borçlu olan her şeydir (Fârâbî: 2018: 79). Bilkuvve akıl, varlığa ait maddelerin bütün mahiyet ve suretlerini soyutlamaya hazır ve müsait olan herhangi bir şeydir. Bu akıl, suretlerin hepsini belli bir şeyin sureti veya suretleri haline getirir. Maddeden soyutlanan o suretler bu oldukları maddelerden ancak bir şeyin sureti olmakla soyutlanırlar (Fârâbî, 2010a: 130). Ancak burada, bilkuvv ve akıl, akledilirler (suretlere, kavramlara) dönüşen bir şey olduğu için bilkuvv ve akıl ile akledilirleri birbirinden ayrı düşünmemek gerekmektedir.

Fârâbî, konuya ilişkin olarak *De Anima*’da geçen damga metaforunu kullanmaktadır (Aristoteles, 2001: 134): “Mum gibi üzeri damgalanmış herhangi bir madde tasarladığında, o damga ve o[nun sahip olduğu] suret tamamıyla maddenin yüzeyine ve derinliğine işlemiş, artık bütünüyle o madde damgadaki motifleri olduğu gibi yansıtır hale gelmiştir. Şimdi sen, varlığa ait suretlerin o şeyde (bilkuvv ve akıl) ortaya çıkışının ne demek olduğunu tasarla artık. O şey, o sureti taşıyan madde ve desteğe (*mevzu*) benzer; [bu özelliğinden dolayı] diğer cismani maddelerden ayrılır.” (Fârâbî, 2010a, 130). Bu durumda mum, üzerine vurulan altın damganın altınlık cevherini değil, onun motifini (formunu) almaktadır; dolayısıyla damga ortadan kalksa bile onun formu mumun üzerinde kalmaya devam edecektir.

b. Bilfiil Akıl: Bilkuvve akılsallar, bilfiil akıl tarafından düşünüldükleri zaman bilfiil akılsallar olurlar. Bilfiil akıl, burada bilkuvv ve akli maddelerinden soyutlama işlevini üstlenmektedir. Akledilirler de bilfiil kavram haline gelmeden önce dış dünyada nesnelerin suretleri olarak bilkuvv ve halindedirler. Akledilirlerin kendindeki varlıkları bilfiil akledilir olma durumundan farklı bir

şeydir. Akledilirler ilişki halinde buldukları nesnelere bağlıdır. Dolayısıyla bütün akledilirler bağlı buldukları nesnenin biçiminde varlık kazanırlar. (Fârâbî, 2010a, 131-2). Öyle görülüyor ki doğayı açıklamak üzere öne sürülen bilfiil akıl, heyulânî aklın bütün fonksiyonlarını açıklar niteliktedir. Akkanat'ın ifadesiyle akıl, maddeye nispetle bilkuvve; illete nispetle de bilfiil olarak iki kategoride değerlendirilebilir (Akkanat, 2018: 20). Bilfiil olan akıl, maddeden soyutlanmış suretleri yani bilfiil kavram durumundaki suretleri aklettiğinde, artık müstefâd akla dönüşür.

c. Müstefâd Akıl: Bu düzey, maddeden soyutlanmış ya da hiç maddenin sureti olmamış suretlerden oluşan varlıkların akledildiği düzeydir. O halde burada ifade edilen evvelce hiçbir maddenin sureti olmamış suretler, zihnin (*zat*) soyutlama gereğini duymadan onları soyutlanmış olarak hazır buldukları ve kendi varlığına ilişkin bir kavram gibi doğrudan ilişki kurdukları varlıklardır. Bu suretler arasındaki üstünlük, onların yetkinlik ve ayrıklık (müfârik) düzeylerine göredir. (Fârâbî, 2010a, 132-3).

Müfârik akıllar, maddeden ayrık, maddeyle birleşmeyen anlamında, eşyadan soyutlanmış şeylerdir. Kuvve ve fiil ise nesnelere ilişkili olanlardır ve esasında Aklın bizzat kendisi değildir. Çünkü akıl, özünde sürekli fiil halindedir. Kuvve halinde bulunması, kavram halinde bulunmasıdır. Bilfiil akıl, bu kavramın bu suretin zihne taşınması, bir yerde tasavvurda olanın gerçekleşmesidir. Nefsin maddeye bağlı hissetme derecesinden akletme derecesine ulaşmasıyla kişi, aklın çıkabileceği en yüksek seviye olan kazanılmış akıl seviyesine ulaşmış olur. (Fârâbî, 2010a: 136). Maddî âlem ile tanrısal âlem, Faal Akıl vasıtasıyla birbirine bağlanır.

d. Faal Akıl: Eşya ile bağlantılı akletmenin son düzeyi, müstefâd akılla temsil edilmekteydi. Faal akılla birlikte eşyadan bağımsız akletme imkanı doğmuştur. Aslında buraya kadar olan sürecin Aristoteles düşüncesindeki karşılığı şöyle özetlenebilir: Bilfiil akıl düzeyinde, bilkuvve duyumsama bilfiil deneyime dönüşmektedir. Bir şeyi deneyimlediğimizde artık o bizim için kazanım haline gelmekte ve biz kazanılmış akıl düzeyine erişmekteyizdir. Bu durumda tekrar kuvve haline dönmeyiz. Örneğin göz

görme yetisi kazanmışsa, artık sürekli görür. Çağrışım yoluyla deneyim tekrar eder ve hatırlama vuku bulur. İşte bütün bunları faal akıl yönlendirmektedir. Deneyimin tekrarı kalıcılık meydana getirmektedir. Artık deneye ihtiyaç duymadan anımsama, hatırlama meydana gelmektedir. İşte bütün bu süreç faal akıldan gelen ilke tarafından işletilmektedir. Faal akıl duyumsamayı deneyim haline, deneyimi de kalıcı hale getiren ilkeyi vermektedir. Sonuçta başından itibaren faal aklın yürüttüğü işlev sayesinde tasavvurdakiler, bilgi haline gelmektedir.

Faal akıl maddede bulunmayan ve asla bulunmayacak olan ayrık akıllara ait bir sûrettir. Fârâbî, faal aklın bilkuvve akılla olan ilişkisini, yani faal aklın fizik dünyada üstlendiği işlevi, De Anima'da geçen güneşin yaydığı ışık metaforuyla açıklar (Aristoteles, 2001, 175).⁶ Metafor, güneş ile karanlıkta bilkuvve görme gücüne sahip bulunan göz arasındaki ilişkiyi konu alır. Buna göre göz, karanlık bir ortamda bulunduğu sürece bilkuvve gözdür. Karanlığın anlamı, saydamlığın bilfiil değil, bilkuvve oluşudur. Saydamlığın anlamı ise ışık kaynağı karşısında bulunan şeyin aydınlanmasıdır. Işık göze, havaya ve benzeri ortama vurunca, ışık sayesinde suretlerin gözde meydana gelmesiyle göz bilfiil göz, renkler de bilfiil renk haline gelir (Fârâbî, 2010a: 133-4; 2017:42-3).

Faal Aklın kuvve halindeki akli varlık katına çıkarmak yerine onda zaten var olan, fakat yardım almadığı takdirde aktiflik kazanamayacak olan bir imkânı harekete geçirmek gibi bir rol üstlendiğini ifade edebiliriz.⁷ Burada Aristoteles'in 'bilkuvve olan, bilfiil olan bir şeyin etkisiyle bilfiil olur' genel ilkesinin bir uygulamasını görmekteyiz. Yine burada faal aklın rolü, deyim yerindeyse edilgin akli, kavradığı nesnelere özdeş hale getirmektir (Ross, 2011: 236).

İnsanı yetkin kılan akletme gücü özü itibariyle fiil halinde ol-

⁶ Güneşin yaydığı ışık metaforunu ilk kez *Devlet* diyalogunda Platon kullanmıştır. (Platon, 2002: 202)

⁷ Dikkat edilirse Faal Akıl gerçekleştirme birimi değil, yönlendirme birimidir. Gören değil, görmeye neden olan, gördüren güneş gibidir. Hatta bu bağlamda düşününen değil, maddi akli düşündürendir (Çev. Ahmet Arslan'ın yorumunun özeti. Bkz. Fârâbî, 2018, 81).

madığı gibi, bilfiil akıl olması kendisine yaradılışla da verilmiş değildir. İnsanda bilfiil aklın ortaya çıkması zorunlu olarak akıl türünden başka bir failin işe karışmasını gerektirir. İşte bu fail, cevheri bilfiil akıl olan ve daimi olarak maddeden ayrı olarak bulunan Faal Akıldır. Faal Akıl, akletme gücünü bilfiil akıl kılar ve diğer şeyleri de akletme gücü için bilfiil akledilir duruma getirir (Fârâbî, 2017, 42). Dolayısıyla insandaki aklî şeylerin tamamı faal akıl seviyesinden gelmektedir. Faal akıl tarafından insana verilen bu a priori bilgiler, bütün bilimsel faaliyetlerin ve akli çıkarımlarımızın temelini oluşturmaktadır. Bilindiği üzere Farabi'de sudur maddeye kadar inmektedir. Çünkü form ve madde birbirinden ayrılmamaktadır. İşte bu yönüyle Faal akıl fiziğin konusu olmaktadır. Çünkü Tanrı'nın dışındaki her şey doğanın içinde ve doğanın konusudur.

Fârâbî'ye göre, aklın soyutlama yeteneğinin en üst düzeye taşınmasıyla kazanılan yetkinliğe en yüksek mutluluk denilmektedir ve her insan, insanlık düzeni içindeki mevkiine göre ait olduğu insan türüne mahsus olan en yüksek mutluluğa ulaşmalıdır ve heyûlânî aklın mükemmel olma ve dolayısıyla ölümsüz olma yeteneği vardır (Fârâbî, 2010a: 135). İnsan, mutluluğu, faal akıl tarafından kendisine verilmiş olan ilkeleri ve ilk bilgileri kullanmakla bilir ve düşünme gücü mutluluğun bilincine her şart altından değil, ancak onu kavramaya çalıştığı zaman erişir. (Fârâbî, 2017: 85-6). Faal Aklın buradaki işlevi, insanı erişebileceği en yüksek yetkinlik düzeyine, yani en yüce mutluluğa ulaştırmaktır. Faal Akıl, insan aklında gerçekleştirmiş olduğu bir tür aydınlanma ile insan ve insanüstü arasında bir köprü kurmaktadır (Aydınlı, 2017: 94).

Sonuç

Bilimlerin sınıflandırılması geleneği, özünde, varlıklar hakkında kesin ve kuşatıcı bir bilginin elde edilmesine yönelik çabanın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Fârâbînin bilimler sınıflaması temelde iki amacı gerçekleştirmek için yapılmıştır: İlki konu ve metod bakımından bilimler arasındaki ilişkiyi göz önüne sermek; ikincisi aralarında öncelik ve sonralık sırası oluşturmaktır. Fârâbî, in-

sanı hem biyo-fizyolojik yapısı hem de sahip olduğu psikolojik-tinsel yetiler bakımından madde ve sûretten müteşekkil bir varlık olarak görmüştür. Ona göre, her varlık, varlık düzeni içindeki özel mevkiine uygun olarak gerçekleştirmek imkânına sahip olduğu en yüksek mükemmelliği elde etmek için meydana getirilmiştir. İnsan, tabiatın gayeli işleyişinin en son noktasında bir madde ve ruh varlığı olarak ortaya çıkmaktadır. Hem doğal donanımı hem de kendine özgü üstün yetenekleri göz önüne alındığında insanın, en yüksek mutluluğa ulaşabilmek için âlemdeki ilahî doğal düzenin en değerli halkası olduğunun bilincinde olması gerekmektedir.

İslam düşüncesinin klasik dönemine ait hususiyetler de dikkate alındığında, madde-sûret, ruh-beden, akıl-vahiy münasebetlerini gözetmesi bakımından Fârâbî'nin eserlerinde ortaya koyduğu bilimler sınıflandırması önemlidir. Onun, Fizik'in bir alt disiplini olarak ele aldığı psikolojinde ruh, pek çok nesnede bulunan bir cins olarak ele alınmış ve yetileriyle birlikte incelenmiştir.

Fârâbî'nin ele aldığı klasik/rasyonel psikolojinin araştırma konusu yaptığı en temel konu insanî nefse kaynaklık eden akıl gücüdür. Akıl da ontolojik olarak ilke veren ve varlığa getiren bir yetkinlik olması bakımından Metafizik'in konusu; bilginin süjede yani insan zihninde ortaya çıkan ve çeşitli fizyolojik, psikolojik ve entelektüel süreçler içerisinde gerçekleşen bir kazanım olması bakımından Fizik'in konusu olarak ele alınmıştır. Fârâbî bir bilim olarak psikolojiye, mantık, metafizik ve ahlaka geçişte önemli bir işlev yüklemiştir.

Kaynaklar

- Akkanat, Hasan. (2018). Aristoteles Psikolojisinde Ruh ve Yetileri. *İlahiyat: Akademik Araştırmalar Dergisi*, 1 (2), 1-25.
- Akkanat, Hasan. (2016). *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeller*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Alexander of Aphrodisias. (1990). The De Intellectu. *Two Greek Aristotelian Commentators on Intellect*. (Trans. Robert B. Tood and Frederic M. Schroeder). Toronto: Pontifical Institute Medieval Studies.

- Aristoteles. (1996). *Metafizik*. (Çev. Ahmet Arslan). Ankara: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles. (1998). *Nikomakhos'a Etik*. (Çev. Saffet Babür). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Aristoteles. (2001). *Ruh Üzerine*. (Çev. Zeki Özcan). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Aydın, Mehmet S. (2006). *İslam Felsefesi Yazıları*. Ankara: Ufuk Kitap.
- Aydınlı, Yaşar. (2008). *Fârâbî*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Aydınlı, Yaşar. (2017a). *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aydınlı, Yaşar. (2017b). Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu. *İslam Felsefesi; Tarih ve Problemler*. (Ed. M. Cüneyt Kaya). İstanbul: TDV Yayınları, 145-181.
- Bozkurt, Ömer. (2017). Günümüze Örnekligi Açısından Fârâbî'nin Vizyonu. *el-Muallimu's-Sânî: Fârâbî*, Ankara: DİB Yayınları.
- Fârâbî. (1974). Aristo Felsefesi. *Fârâbî'nin Üç Eseri*, (Çev. Hüseyin Atas). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Fârâbî. (1986). Soyut Varlıkların İspatı, *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Çev. Hüseyin Aydın). Sayı 1, 9-12.
- Fârâbî. (2005a). Fusûlü'l-Medenî. *Fârâbî'nin İki Eseri*. (Çev. Hanifi Özcan). İstanbul: İFAV Yayınları.
- Fârâbî. (2018). *İdeal Devlet*. (Çev. Ahmet Arslan). İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Fârâbî. (1990). *İlimlerin Sayımı*. (Çev. Ahmet Ateş). Ankara: MEB Yayınları.
- Fârâbî. (2017). *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, (Çev. Mehmet S. Aydın vd.). İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Fârâbî. (2005b). Et-Tenbîh Alâ Sebîli's-Saâde. *Fârâbî'nin İki Eseri*. (Çev. Hanifi Özcan). İstanbul: İFAV Yayınları.
- Fârâbî. (2010a). Risale fi Meâni'l-Akl. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, ed. ve Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 127-137.
- Fârâbî. (2016). *Mutluluğun Kazanılması*. (Çev. Ahmet Arslan). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Fârâbî. (2010b). Uyûnü'l-Mesâil. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. (Ed.

- ve Çev. Mahmut Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları, 117-127.
- Fârâbî. (2014). *El-İbâne an Garaz Aris-totâlîs fî Kitâb Mâ Ba'de't-Tabîa, İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. (Çev. İlyas Altuner). Sayı 5, 2014, 11-22.
- Kaya, Mahmut. (1995). *Fârâbî, İSAM İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XII, 146-153.
- Korkut, Şenol. (2018). İskender Afrodîsî'nin Faal Akıl Teorisi, *Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (9), 41-78.
- Kutluer, İlhan. (2013). *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Platon. (1997). *Phaidon*. (Çev. S. K. Yetkin – H. R. Atademir). İstanbul: MEB Yayınları.
- Platon. (2002). *Devlet*. Çev. Hüseyin Demirhan. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Ross, W. David. (2011). *Aristoteles*. (Çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Şahin, Eyüp. (2008). Fârâbî'nin Düalizmi. *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı 47, 185-196.
- Şahin, Eyüp. (2017). Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçışı ve Kabulü. *el-Muallimu's-Sânî: Fârâbî*, Ankara: DİB Yayınları.
- Tekin, Ali. (2017). *Varlık ve Akıl*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Themistius. (1990). *Paraphrase of De Anima, Two Greek Aristotelian Commentators on Intellect*. (Trans. Robert B. Tood and Frederic M. Schroeder). Toronto: Pontifical Institute Medieval Studies.
- Themistius. (2017). *Metafizik, Lambda Kitabı Yorumu*, 9a. *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (Çev. İlyas Altuner). Sayı 10, 2017, 09-15.
- Türker, Ömer. (2011). *İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi*. *Sosyoloji Dergisi*, Sayı 22, 533-556.
- Zeller, Eduard. (2017). *Grek Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.