

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXIII



FÂRÂBÎ'NİN FELSEFÎ SİSTEMİNDE NEFS VE ÂLEM*

Yazan: Roger Arnaldez

Çeviren: Dr.Hayrani ALTINTAŞ

Fârâbî, kozmolojisinde nefsin rolü ve yerinin ne olduğunu hiç bir yerde sistematik olarak açıklamamıştır. O, Plotinus'un İlk İlke'den meydana çıkmak demek olan varlıkların sudurunu, Aristo'nun semavî felekler nazariyesiyle birleştirilmiş olarak nakleder. Plotinus'un üç cevher (*Bir, Akıl, ve Nefs*) arasındaki ilişki ve ayrılık açıklığı Fârâbî'de kaybolur. Bu noktada, âlem hakkında İhvân üs-Safa'nın görüşü, Fârâbî'nin görüşüne nazaran Yeni Eflatunculuğa daha çok yakındır; şöyleki, orada tümel (*küllî*) ruhun yeri iyi bir şekilde belirtilirken, bu ruhun vazifeleri ve Akıl ile ilişkileri yanında has nefisler de açıkça belirtilmiştir. Bu hale göre, Fârâbî'nin eserleri, âlemin oluşumu hakkında iki farklı görüşün iyice tesbit edilememiş bir tertibi izlenimini vermektedir. Eflatun'un *Timaise'sinin* Fârâbî üzerindeki tesirini inkâr etmek mümkün değildir. Bu tesir, yaşayan ve ruhu olan bir varlığın âlemden meydana geldiğini kabul eden bir anlayışla gerçekleşti. Fakat şu bir gerçektir ki, müslüman düşünür problemini farklı bir şekilde ortaya koymaktadır: onun için söz konusu olan, âlemin ontolojik ve metafizik açıklamasını yapmaktır; halbuki Eflatun için söz konusu olan, ilmin ortaya çıkardığı ve askıda bıraktığı sorulara cevap verme titizliğini rahatça "mit"lere bırakarak ve metafizik ilkelerde derinleşmeksizin, astronomik bir görüş açısından, semanın düzenini matematiksel bir şekilde kurmaktır. Yaratan** ve bir modeli kopye eden artist niteliğindeki bu yaratıcının eseri bilinmektedir. Şu gerçektir ki, Eflatun onu bazan *Tanrı* olarak adlandırır, bazan da "*Bir hilkat meydana getiren*" olarak tavsif eder ki, bu arapça "*el-Muhdis*"e tekabül eder. Böyle olmakla birlikte, onun eylemi daima bir sanat-kârın işlerinin bir benzeri olarak takdim edilmektedir. Âlemi harekete geçiren ve ilk olarak yaratılan *nefs'e* gelince, *Phaidon* doktrinine göre, o,

* Bu makale "STUDIA ISLAMICA" dergisinin 43.sayısında (s.53-63, Paris 1976) "L'âme et le Monde dans le système philosophique de Fârâbî" adıyla yayımlanmıştır.

** Eflatun felsefesinde (çevirenin notu).

her şeye hayatı veren kavramdır; fakat o, kendisinin hayat verdiği semada, kendisinden bir ahenk değilse bile hiç olmazsa bir ahenkler üreticisi meydana getiren aritmetiksel ve düzenli ilişkilerin durumuna göre yaratılmıştır. Bundan başka, Eflatun, Tanrı'nın aklı nefse, nefsi de vücuda yerleştirdiğini söylüyor. Bu şekildeki bir görüş Fârâbî'nin görüşüne tamamen karşıttır. İleride doğruluğunu göstereceğimiz gibi, nefsin matematiksel kavramını bir kenara bırakan Fârâbî için, akıl, semavî âlemda daima ayrı olarak bulunur.

Fârâbî, *Siyaset el-Medeniyye* adlı incelemesinin baş tarafında, âlemi kendisini meydana getiren kısımlarla tanımlar: "altı çeşit cisim vardır: (el-müfârekât) semavî cisim akıllı hayvan, akılsız hayvan, bitkiler, madenler ve dört unsur. Bu altı çeşit cismin birleşmesinden meydana gelen bütün bir âlemdir". Bu hale göre, âlem, burada bedensel olarak anlaşılıyor. Aynı risalede, nefis, yaratılışa ait aşama sırasında, İlk Sebepe, üstün akıllar niteliğindeki ikinci derecedeki gerçekler ve Faal akıldan sonra, dördüncü sırada gösteriliyor. İlk üç sıradaki varlıklar, manevî olup her türlü cismaniyetten arınmışlardır. Buna karşılık nefis vücuttadır; fakat zatı bir cisim değildir. Şunu kaydetmek yerinde olur ki, Fârâbî burada, ay altı ve ay üstü âlemlerdeki cisimler arasında bir ayırım yapmaksızın, genel olarak nefsten bahsetmektedir. Fakat, eğer âlem mevcut cisimlerin tümü olarak tarif ediliyorsa bu takdirde varlıkların evreni ile *el-Küllî*'yi ayırdetmek lazımdır; Max Horten tarafından almanca *Weltall* kelimesiyle çevrilen *Küllî terimi* yunancada τὸ πᾶν kelimesiyle ifade edilmektedir Fârâbî *Vâcib ul-vücûd* konusunda, *Fusûs*'unda -ki bu eser bugünün eleştirilerine göre İbni Sinâ'ya atfedilmektedir, ama aktarılan parçada da görüleceği gibi Fârâbî'nin düşüncesinin temel görüş noktasını ifade etmektedir- diyor ki: "Mademki, o (*vâcib ul-vücûd*) belli (aşikâr)dir, kendi özünden *Küllî*'yi çıkartır; o halde onun *Küllî* hakkındaki ilmi zatından sonra gelir ve zatına ait bilgisi de onun zatıdır. Onun *Küllî* hakkındaki ilmi, zatından sonra gelen bir çokluk içerisinde her tarafa yetişir; ve *Küllî* özüne göre onun birliğinde erir ve onunla birleşir. O halde O, gerçek Hakikat'tır. O, hem Bâtin ve hem de Vâcib olduğu bir halde, nasıl gerçek Hakikat olmayacaktı? Aşikâr bir şekilde görüldüğü halde, O nasıl gerçek Hakikat olmayacaktı? O halde O, gizli olması itibariyle *Zâhir*, ve aşikâr olması itibariyle de *Bâtin*'dir."

Bu parça fikirleri aydınlığa çıkaracak mahiyettedir. Kâinat, maddî âlem ve manevî varlıklar bütün bunlar tecelli etmiş *vâcib ul-vücûd*'dur;

fakat kendisinde ve anlaşılması mümkün olmayan zorunluluğunda o, sözle tarif edilmeyen birliğinde birleşmiş olan kâinattır. Kâinatı meydana getiren her şey zatında onun tezahürüdür; fakat o varlığına yalnız vaciple olan ilişkisinden gelen bir birlikle sahip olur. Bu ilişki önemlidir, çünkü o iki manada gerçektir: İlk İlke'den yine bu İlk İlke'den çıkan varlıklara; ve bu varlıklardan İlk İlke'ye (doğru bir ilişki). İniş veya inen olarak adlandırdığımız bu ilişki, aralarında dereceleşen farklı varlıklara ve biri diğerinde iç içe geçmiş birbirinden farklı gök küreleriyle belirlenmiş sudur yönü içerisinde, ay altı âleme kadar gider; adı geçen âlemde Faal akıl, *vâhib es-suver* önce basit unsurları belirten niteliklerle ilk maddeyi şekillendirerek basit elemanları ortaya çıkarır, daha sonra gittikçe daha karmaşık şekiller alan madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan oluşan birleşik vücutlar ortaya çıkar. Çıkış (yükseliş) olarak isimlendirebileceğimiz ilişki ise, her seviyedeki varlıkları onların yayılış kaynaklarına yeniden bağlayan ilişkidir; işte burada nefisler yerleşmiş bulunuyorlar. Gerçekte nefisler sırf tabii değil, fakat iradî hareketlerin prensipleridir. İrade onların temel yetenekleridir. Fârâbî, *Siyaset ül-Medeniyye*'sinde, insanda iradenin his, hayâl ve düşünce gibi bilgi ile ilişkili diğer bütün yeteneklerle birlikte bulunduğunu kaydeder. O dinamik bir unsurdur. Nefs ancak bilmek, yani sebebini, ahireti ve Külli'nin ilk sebebini bilmek isteğiyle maarifete yükselir. Şüphesiz bu sürekli ve gerçek varlığı temin eden akiledilirlerin (*ma'kûlat*) kavranışıdır; fakat onlara karşı yönelmeye, onları araştırmaya ve onlara ulaşmaya imkan hazırlayan istek (irade)dir.

Daha uzağa gitmeden önce, *Fusûs*'dan aktarılan ve yukarıda çevirisi verilen metinde, Dieterici ve Max Horten'in dikkatlerinden kaçmışa benzeyen, önemli bir olaya dikkatleri çekelim: Bu, Kur'an-ı Kerim'de zikredilen, aşikâr ve gizli ile çevirisini yaptığımız *Zâhir* ve *Bâtın* kelimeleridir. Gerçektende 57. sure el-Hadid'in 3. âyetinde şunları okuyoruz: "O Evvel'dir; ve Âhir'dir, Zâhir'dir ve Bâtın'dır; O her şeyi bilendir". Tıpkı İbni Sinâ'nun sistemi gibi, Fârâbî'nin sistemi de bu âyette kaydedilmektedir.

Allah orada İlk (*el-Evvel*) olarak adlandırılıyor. (ὁ πρῶτος) kelimesi Plotin'de mevcuttur. Fakat başlıca adlandırma Bir (τὸ ὅν) dir. Çünkü O, bir olması itibariyle varlığa şekil veriyor ve yine bir olması itibariyle müşahedenin sonuna yerleştiriliyor. O, Tek'tir çünkü Bir'dir. Fârâbî de aynı şekilde düşünür, sık sık, biraz önce bir örneğini gördüğümüz, birlik-

ten bahseder. Böyle iken, onda üstün gelen kelime *el-Evvel*'dir: O, tek'tir, çünkü İlk (Evvel)dir. İşte burada, Kur'an-ı Kerim'in tesirini inkâr etmek mümkün değildir. Diğer taraftan Kur'an-ı Kerim her şeyin Allah'a döneceğinden bahsediyor. Bu *Me'ad*'dır, (28. sure el-Kasas, âyet 85): "Muhakkak ki Kur'an'ı sana indiren seni dönüş yerine geri çevirecektir". Bu fikir *recca* köküyle pek çok defalar ifade edilmektedir. "O'nun zatından başka her şey yokluğa mahkumdur. Hüküm ancak O'nundur ve hep O'na döndürülüp götürüleceksiniz" (Kasas 88). "O halde her şeyin mülkiyet ve tasarrufu kudret elinde olan Allah ne yücedir, O'na döndürülüp götürüleceksiniz" (Zümer, 44). Bu dönüş gerekli ve fizikî bir gelişimle değil fakat, iman itaatinin sükuncetine erişmiş bir ruhla gerçekleşmektedir: "Ey itaatkâr, huzura kavuşmuş nefis, dön Rabbine, sen O'ndan razı, O'da senden razı olarak" (Feer, 27, 28). Bu yükselişin sonunda, ruhta Son (*el-Ahir*) olan Allah'a dönüşün dinamik bir yetisini gören Fârâbî düşüncesinin, Kur'an'ın verdiği verilere tamamen uygunluğu böylece tesbit edilmektedir. Varoluş planında da, meydana gelişleri sırasında, İlk İlke Allah'ın tecellileri mahiyetindeki ve birbiri ardınca meydana gelen oluş-yayılışların bir inisi vardır; sonra bütün varlıkların gizli kaynağa doğru yükselişleri. O, gizlidir, batta o derece gizli ki, içlerinde ve aralarında kendisinin arandığı tezahürlerin gerisinde anlaşılmasız olarak kalır. Burada, bazı mutasavvıfların teorilerine yakın Zâhir ve Bâtın dialektiğinin filizlendiği hissediliyor. Bu konuda, Fârâbî'nin çağdaşı İbn Masarra, Empedokles'e atfedilen doktrin ve daha sonra İbn Arabî hatıra geliyor. Bununla beraber aradaki fark oldukça büyüktür. Bu farkı görebilmenin en güzel aracı, bu mistiklerin tefekkürünü telkin eden meşhur kudsî hadis üzerinde düşünmektir: Allah, "ben gizli bir hazineydim (kenzen mahfiyyen), fakat bilinmeyi diledim ve varlıkları yarattım" diyor. Fârâbî'de böyle bir şey yoktur. Şüphesiz Allah seviliyor; O'nda 'aşık, ma'sûk ve 'aşk ayındırlar. O, kendini bilir, 'âkil, ma'kul ve 'akıl da onda ayındırlar. Fakat, O kendinden hoşlanır; kendi hoşnutluğunun objesini de kendine sevdiren gene bizzat kendidir*. İlk Akıl da öz cevheri hakkındaki bilgisinden neşet eder. O, Zatı hakkında sahip olduğu bilgide oluş-yayılışların birbiri ardınca gelmelerini ve yaratılışlarının tek kaynağı olması sebebiyle de varlıkların tümünü bilir. O halde O, varlığın kaynağıdır. Bunun sonunda, onun tecellisi hiç bir gaye olmaksızın, kendi tarafındandır. O, bu tecelliden hiç bir şey kazanmaz, ve mademki, O, kendi sevgisinde ve

* Asıl metinde, bu kısım Siyaset ül-Medeniyye'den aktarılmış olarak gösteriliyorsa da kanunca daha ziyade Medinet ül-Fadıla'da geçmektedir. Krş. Medinet ül-Fadıla, s.37.

kendisi hakkındaki bilgisinde tamamen kendi varlığında kalıyor, tecellisinde kendisini bütün tezahürüyle açığa vurmaz. İşte bu manadadır ki, O, tecelli ettiği sırada bile kendi zatında gizli (bâttın) olarak bulunur; ve kendi tecellisi, O'nun için, yalnız kendisinin bildiği fakat insan için nüfuz edilemez olan deruniliğinden başka bir şey değildir. Çünkü insanın yetenekleri yalnız zuhurda gözükken şeyi kavrayabilirler, ve onlar O'nu gösteren ve O'nda tezahür eden şeyi bile farketmek için pek zayıftırlar.

Pek tabii olarak, Fârâbî burada fikrini açıklamak için Eflatun'da aşına olduğumuz ışık imajını hatırlıyor: "Şunu bilmemiz lazımdır ki madem o kemalin en son derecesindedir, O'nun yönünden onu kavramak kolay değildir. Fakat, akıllarımızın güçlerinin zayıflıkları sebebiyle ve bunların hiçlik ve maddeyle örtülmüş olmalarıyla O'nu kavramak çok güç bir şeydir, onun için O'nu aklımıza sığdırabilmek zordur; O'nun varlığının var oluşuna ait özellik nedeniyle bu konuda anlayışa sahip olmak için çok zayıfız. Eğer kemali sınırmı aşarsa, görüşümüzü kamaştırır ve onun bütünlüğünde kendimizi ona takdim edecek kuvvete sahip olamayız. Bu tıpkı şiddetli bir aydınlık gibidir; o, görülebilen şeylerin ilki, en mükemmeli ve en belirlisidir; sadece bu aydınlıkla diğer görülebilir şeyler görülebilir hale gelirler; bu aydınlık renkleri de görülebilir yapan sebeptir. Böyle olunca, onun en büyük olduğu her an gözlerimiz onu görmek için çok zayıf ve eksik kalırlar, bu onun gizlenmiş veya kusurlu olması nedeniyle değil, aksine o kendinde tecellisinin ve aydınlatmanın en son derecesinde olduğundadır. Fakat kemali, ışık olması itibariyle, gözleri kamaştırır" (Ârâ chl el-Medinet ül-Fadıla).

O halde Allah'ın *İlk İlke* ve *Vâcib ul-Vücûd* olarak kendisi hakkında, O'nun ilk bilgisi olan ve cevherini teşkil eden, bir bilgisi vardır. Fakat O, kendini tecellilerinde bu bilgisi ile bilir, yani O şeyleri, tabiatlarını, derecelenen düzenlerini ve teşkilatlarını bilir. Bu, onun bildiği varlıklara bağlı olmayan ikinci bir bilgidir; ama aksine, bu varlıklar özlerinde ve varlıklarında ona bağlıdırlar. Fârâbî *Uyûn el-Mesâil* adlı risalesinde, eşyanın Allah'tan sudur ettiğini ifade eder. Bu Allah'ın gözettiği bir gaye itibatiyle değildir (*lâ'an cihetin qasede minhu*), tabii bir evrime göre hiç değildir (*ve lâ. . 'alâ sebîli'l-tab'*); fakat O'nun onlar hakkında bilgisi (maarifet)'nin bulunması ve onların varolmalarını hoş bulduğu içindir. O halde Fârâbî'nin teorisinde suduru harekete getiren ilimdir; ve bu husus sadece İlk İlke seviyesinde değil, fakat O'ndan zuhur eden bütün akıllar seviyesinde bir gerçektir. Bu konuda Fârâbî *Medinet ül-Fadıla*

sında şöyle demektedir: “Bir’den İkinci sudur eder. Bu ikinci de madde-
den mücerred mutlak olarak manevî bir cevherdir. Böyle olunca bu ikin-
ci, BİR’i ve kendi zatını düşünür. Zatı konusunda düşündüğü onun özün-
den başka bir şey değildir. İLK’i akiletmesi nedeniyle zorunlu olarak bir
üçüncü sudur eder; kendine has kendi zatıyla cevherleşmesi yönünden
zorunlu olarak ondan ilk sema çıkar. Evrim böylece devam eder: sudur
eden her akıl bizzat kendini düşünür, bu ise onun özünü teşkil eder. Bu
akıl da İlk İlke’yi düşünmüş olması itibariyle kendinden yalnız bir başka
akıl sudur eder. İlk İlke, kendisinden çeşitli akılların aldığı idrak eylem-
leri arasında tamamen yeni bir sudurun kaynağı olarak kalır. O halde
buraya kadar söz konusu olan sadece akıllar ve idrak eylemleridir; yani
ilim ve akledilir bilgidir. Burada bize oluşu zor gibi gözükken ilk semanın
meydana gelişi, daha sonra sabit yıldızlar, Zühal, Müşteri, Merih,
Güneş, Zühre, Utarit ve en sonda Ay küresinin tecellileri. Fârâbî *Medi-
net ül-Fadıla*’nın bu kısmında ruhlar hakkında hiç bir açıklama yapmı-
yor. Fakat biz başka metinler, özellikle *Siyaset ül-Medeniyye* vasıtasıyla
biliyoruz ki her göğün bir ruhu vardır. O halde mesele Fârâbî’nin *tecev-
here* fiili ve *mütecevhir bi-zatihi* ile neyi kastettiğini bilmektir. Eserin bir-
çok defalar bu terimleri kullanmasına rağmen, Fârâbî, yukarda belirtti-
len metinde bunu açıklamamaktadır. Fakat, İbn Sinâ, *İşârât*’ında fizikî
sorunların ilk evrimine (namat) başlık olarak vermektedir: *Fî tecevhür
el-ecsâm* ve Fahreddin Râzî tefsirinde bu deyimini açıklamaktadır: *tecev-
hür* bir şey için cevher haline gelme olayıdır (*seyrûret ül-şey’ cevheren*).
Fakat cevher, bir süje içinde olmayan bir varlığı veya zatı ifade edebile-
ceği gibi *hakikat*’ı da ifade edebilir. Şurası açıktır ki, cevher kelimesinin
ilk andaki manasında cisim asla cevherlikten yoksun değildir, esasen cev-
her olmayan (araz) cevher haline gelebilecektir. O halde cevher kelime-
sinin ikinci bir manasından şu ifadeyi anlamak gerekir: Cevher haline
gelmek, cismin hakikatının gerçekleşmesi ve mahiyetinin varolması ola-
yıdır (*tahakkuk hakikat ül-cism ve tekevün mahiyetihî*). Aristo’nun ar-
kasından *hylemorphisme*’i öğreten filozoflar için cismin esası, madde ve
şeklin birdenbire zamandışı bir tarzda oluşan birleşiminden meydana
gelmektedir. Fakat ay altı âleminde yaşayan varlıklar, hayvanlar veya
semevî cisimlerde şekil nefstir. Netice olarak denilebilir ki, bir aklın cev-
herle maddeleştirilmesi vardır; yani zamandışı bir şekilde, yaşayan mad-
dî bir cisim bir nefisle meydana geliyor. Böylece *mütecevhir bi-zatihi*’nin
asıl manası anlaşılabilir oluyor. Hakikaten, eğer bir aklın kendisi hakkın-
daki idrak eylemi bu aklın sırf akiledilebilir özünü meydana getiriyorsa,

şu, gerçek olarak kabul edilebilir ki, bu öz, ancak kendinde ve kendiyile mümkün olan varoluşun katkısız eylemiyle varolmayan, fakat belli bir güç ihtiva eden varlığın özüdür. Böyle olunca güçden bahseden maddeden de bahseder. Bu şekildeki bir aklın cevherinin ontolojik gerçeği, ne kadar aydınlık olsa da bir çeşit maddî donuklukla perdelenmektedir, fakat güç halindeki varlığın simgesi bu madde, ayaltı âlemi cisimlerinin maruz kaldıkları *kevn ve fesad* evrimi içine girmez; çünkü onun kendinde taşıdığı güç, karşıtı gerçekleşmiş olmayarak, ebedî bir süreklilikten sağlanan bir ruh ve şeklin varlığıyla güncelleşmesine asla ara vermemiştir. Semavî cisim ise şöyledir: Fârâbî'nin '*Uyûn el-Mesâil*'de dediği gibi, o, nefsiyle maddeden mücerred akli gerçeklere benzemek ister, bu arzu, onu kendine özgü değirmi, başlangıcı ve karşıtı olmayan, bir harekete geçirir. Semavî cisimlerin her birinin (*el-ecrâm el-felekiyye*) kendine özgü ayrı bir aklı vardır. Bu cisim, aşkının has objesine (*ma'sûk hass*) benzemek istediği gibi O'na da benzemek ister. Fakat âlem, bütününde, yani kainat, tek bir aşkın objesine malik olma yolunda bir ortaklıktır. Tek bir aşkın objesi ise İlk Sevgi'dir.

Medinet ül-Fadıla tecellilerin açıklamalarında doğrudan doğruya nefsten bahsetmemesine rağmen bu hususta '*Uyûn el-Mesâil* fevkalade açık bilgi vermektedir. Göğün ve onun nefsinin varlığının sebepleri haline gelen iki şey, kendi zatında alınmış aklın varlığını ve sadece kendinde kendiyile mümkün olan zatı hakkında bu aklın sahip olduğu bilgiyi (connaissance) gerçekleştiren asıl imkânlardır. Semavî cisimlerin meydana gelişlerine ait bu açıklamaların açık seçik olduğunu iddia etmek güç olacaktır. Her ne kadar onların maddesi beşinci bir unsur, ve durum sıkıştırdığı takdirde bu maddeyi manevî varlıklara yaklaştırabilecek bir inceleme esiri olsa da, böyle bir *tecevhür*'ün nasıl gerçekleşebildiği iyice görülebilir şekilde değildir. Fârâbî düşüncesinin nasıl bu şekilde formül haline gelebildiğini sezinlememize imkân veren tek ilke her gücün madde ile aynı cinse ait olduğudur. Fakat, çok nazik bir problem daha vardır: tecelli eden akıl, mademki farklı neticeleri vardır, tek bir eylemde birleşebilir iki bilgiye sahip olmalıdır: birincisi mutlak olarak mükemmeldir; bu Aklın bizzat kendisini akılettiği, bizzat kendinin aynı, ve kendi zatını meydana getiren cevherinin idrak eylemi olan bilgidir (*âkil ma'kûl* ve '*akl*'ın aynıdır); ikincisi ise aklın, kendisinde kendisiyle mümkün varlık olması itibariyle kendi zatı hakkında sahip olduğu bilgidir. Bu bilgi katkısız bir idrak eylemi değildir. Fârâbî bunu *yakulu* değil, fakat *bi-ennehu ya'lemu zâtehu* yazarak iyice belirtir. Bu kendinde mükemmel olmayan varol-

manın bilgisidir. Sanki akıl, varlığını kavrayamadığı bu elemanı kendinden dışarı atıyormuş gibi, her şey hareket halindedir.; çünkü, o, özelliği akıledilebilir olanları akıl eden akıldır, halbuki mümkün varlık kendisi için akıledilebilir değildir. O akıl olması itibariyle her türlü maddeden ayrı kalmalıdır. Bununla beraber, aklın varoluşu konusunda, semavî cisimlerin maddesi tecelli etmiş olan aklın yetersiz gerçeğini iyice açıklamaktadır. Bir başkası yani İlke İlke tarafından zorunlu (vacip) hale gelmiş ve sudur etmiş olan bu akıl kendinde mümkün olarak kalır, ve saf idrak eylemi ile varlığa ait kişiliği arasında bir ayrılık haline gelir. Böyle olmakla beraber bu ayrılık köklü bir kesiklik olamaz. Misâl olarak denilebilir ki, bunun şekli yeni mevkiinin uygulamasına bağlı kişiliğinin en yüksek makamında olayları asalet hayatının gözüyle gören, fakat kişiliğinin gerisinde esasen kendisine ait aşağı soyunun izini saklayan, soyluluk fermanı almış soysuz gibidir; bu kişi ondan kendini koparır, fakat bu soysuzluk daima onda mevcut olarak kalır ve varlığının bu karanlık parçası kendi yönünde durmaksızın çalışır ve kendini üstün bir durumun seviyesine koymaya çalışır. İşte böylece semavî cisimler akıllarını taklid etmek, onlara benzemek ve bu akıl vasıtasıyla İlk İlke'ye mümkün olduğu kadar yakın yaşamak için kuvvet sarfederler. Bu arzunun bulunduğu yer, onunla daima ilişki içinde bulunan ve onunla vücut bulan nefisleridir.

O halde, nefis, akılların düşey hiyerarşileri arasındaki tecellinin her derecesinde, daha üst basamaklara yükselmek için gereken bağlantı ilkesidir. Bu ilke böylece düşey bir derece silsilesi meydana getirir. O halde sonuç olarak denilebilir ki, nefisler sayesinde, semada İlk İlke'ye doğru bir yeniden dönüş düzeni vardır. Bu husus ayaltı âlemi dünyamızda bizim için daha açıktır; bu âlemde bitkilerdeki tamamen bitkisel güçten insanlardaki akli yeteneklere kadar yükselen nefis bizim Allah'a geri dönmemize imkan verir. Bu dönüş kendisiyle uğraşanlara kişisel bir hikmet veren felsefe faaliyetiyle gerçekleşebileceği gibi, kendilerine vahyedilmiş peygamberlerin öğrettiği ilâhî yasaların altında fevkalade uygarlaştırılmış bir şehirdeki siyasî ve toplumsal hayatın aracılığıyla da gerçekleştirilir.

Bununla birlikte, diğer şeyler arasında insan nefsi ayaltı âleminde cereyan eden her şeye nezaret eden Faal Akıl'ın ihtimamına olan ihtiyacı nedeniyle semavî cisimlerin nefsinden ayrılır: "Faal Akıl'dan ayrılığını vem addeden her hangi bir şekilde özgürlüğünü alabilen bu dünyadaki her şey nefisini hiçlikten ve maddeden kurtarmak ister(Siyaset el-Medeniy-

ye). Aksine, semavî cisimlerin nefsinin böyle bir yardıma ihtiyaçları yoktur, o kendi kendisine hareket eder.

Nefs, dünyanın varlıklarına dinamik hız veren, doğrudan doğruya bir hareket ettiricidir. Onsuz akıllar âlemi hareketsiz ve durgun olurdu. "Yaratılışın başlangıcından itibaren, bu akıllardan her biri için bir varlık adanmış ve her akıl kendi bütünlüğünde mevcut bu varlığı eksiksiz olarak kazanmıştır. Gelecekte, bu yönde ona başlangıçta verilmiş olan varoluştan başka, ona ansızın gelebilecek ve onu bir başka şeye doğru yönlenecek bir diğer varoluş onun için varsayılmaz. Bu nedenle bu akıllar hareket etmezler, asla bir şeye yönelmezler" (Siyaset el-Medeniyye).

Fizikî gerçek bir yönde çok karmakarışık olsa bile dünyamızda da durum aynı şekildedir. Orada bulunan cisimler her şeyi birdenbire almazlar, kendiliğinden maddeleşirler. Onlar, maddeleriyle birbirine zıt şekillerin gücü halinde kalırlar, ve bilhassa bundan böyle onların cevherleri eser haline gelmeye ve dışardan bir hareket ettiriciye sahip olmadıkça, "kendiliğinden bir hareketle, kemallerini aramak için bir gayret göstermeye yetenekli değildirler." İmdi bu dış hareket ettirici bir taraftan semavî cisim öbür taraftan da Faal Akıl'dır. İlk maddenin varoluşu semavî cisimlere bağlanmaktadır: "Gök altında olan her şeyde ortaklaşa bulunan ilk maddenin varoluşu, zorunlu olarak, kendisinde bütün semavî cisimlerin heraberce birleştikleri güç (potansiyel)den neticelenmektedir." (Siyaset el-Medeniyye). İlk maddenin dünyada aldığı çeşitli şekiller kendileri arasında semavî cisimlerin farkedildiği ayrımlara bağlanmaktadır. Dünyamızda semavî cisimlerin birleşmelerinden veya zattiyetlerinden, görülebilirliklerinden veya gözden kaybolmalarından, yavaşlık veya hızlıklarından, özlerinde olmayan fakat sadece dünyaya nazaran mevcut olan bütün bu birbirine zıt nitelendirmelerden, bütün değişmelerden, maddî veya marazî bozulmaların sebepleri olan birbirine zıt şekiller netice olarak meydana çıkıyorlar (Krş. Astronominin Değeri Üzerine risale*). Faal Akla gelince, onun görevi eşyaya akledilir şekilleri vermek, güç halindeki akledilirleri fiil haline geçirtmektir; böylece güç halindeki insan

* Bu eserin orijinal adını tesbit etmek mümkün olmadı. Ancak bunun şu eserlerden birisi olması mümkündür:

- 1- İbtâl ahkâm eu-nücûm,
- 2- Fî ma yasihhu ve lâ yasihhu min ahkâm en-nücûm,
- 3- Kitab eu-nücûm (Ta'lik fi'n-nücûm),
- 4- Kelâm fi'l-halâ.

aklı fiil halindeki akla dönüşüyor. Değişen çokluk (kesret) dünyasında hareketler bütün yönlerde ya birleşirler veya birbirine muhalefet ederler. Faal Akıl, insan nefsi üzerine olan eylemiyle, nefsin gerçek isteğini akledilirlere ve Allah'a doğru yönelterek onu maddeden kurtaran "salvifik" bir dinamizm içine yerleştirir.

Felsefecilerin nefis nazariyelerinden bahsedilirken akledilirlere tanıma yetisi üzerinde daima ısrarla durulmuştur. Şurası bir gerçektir ki, gerçek mutluluğu veren de bu bilgidir. Fakat nefsin bütün diğer yetilerle beraber olması itibarıyla o derecede önemli bir diğer yetiyi unutmamak gerekir: istemek (irade) yetisi. İnsanın akli isteklerini bir bütün olarak akledilire doğru harekete geçiren budur. Aristo felsefesini açıklayan Fârâhî, kitabının ikinci paragrafından itibaren şöyle der: "Sonra yerde ve gökte görülebilen gerçeklerin ve hissedilebilen şeylerin nedenlerinin araştırılmasına kendisini verebilecek istekli nefsi buldu".

O halde, ister İlk'in seviyesinde, ister tecelli etmiş akıllar seviyesinde olsun, anlaşılabilirliğin bütünlüğünde özdeş varlığın hakikatı yanında, tecellilerin ve tezahürlerin düşey çizgisine paralel olarak, *Son* (el-Âhir) ve *Gizli* (el-Bâtın) varlık olarak Allah'a doğru yeni bir çıkışın realitesi, gerçek olmak hakikatı vardır; yani yerde ve gökte en son gaye, evrensel bir isteğin düşünülebilen en son sınırı, Rabbine doğru geri gelen bir nefisle yönetilmiş, sevk edilmiş ve harekete geçmiş bir oluş.