

FARABİ'NİN İNSAN TASAVVURU

The Human Concept On Farabi

İrfan GÖRKAŞ*

ÖZ

Biz bu yazımızda, Farabi'nin insan tasavvurunu ele alacak, onun insan tasavvurunu kullandığı kavramlardan ve yaptığı tanımlardan hareketle tespit edecek, Farabi düşüncesindeki insan tasavvurunu ortaya koyamaya çalışacağız. Öz olarak belirtmek gerekirse, Farabi'nin insan tasavvuru, bir madde-suret, tasavvuru, bir amir-memur tasavvurudur. Bir cevher-araz ilişkisi de olan madde-suret tasavvuru, iç içe geçen üç latif varlıktan, yani akıl-ruh-nefs'ten oluşmakta, özünde akıl yer almaktadır. Her üçünün mahalli, merkezi organ "kalb"tir. Farabi, bu düşüncesini Kuran'ın "mishkat içindeki kandilin nuru" metaforuyla örnekler. Amir-memur ilişkisi, öncelikle akıl-ruh-nefs arasında gerçekleşir. Ruhun ve nefsin memuru olan alt güçler vardır. Akıl ise hepsinin amiridir, çünkü o ilk ve önce olandır. Bedenin amiri ise "kalb"tir. Çünkü kalb, her üç amirin mahallidir. Akıl, iki temelden oluşan felsefeyi ortaya koyar. Bu iki temel ilim/teori ve irade/pratik/dir. Felsefeden amaç, en yüce sebebin bilgisine ve mutluluğa ulaşmaktır. Ancak insan türü, tek başına mutluluğu elde edemez. İnsanın şehir oluşturmaya ve yardımlaşmaya ihtiyacı vardır. Şehri kuran ve diğer insanlara rehberlik yapacak olan, filozof-nebi'dir.

Anahtar Sözcükler: Farabi, insan, kalb, nefis, ruh, akıl, felsefe/hikmet, mutluluk

ABSTRACT

In this article, we will discuss the human conceptions of Farabi and try to show his human imaginations. We will detect Farabi's human conceptions, using his human concepts and definitions. In summary, specifically, Farabi's human imagination is a matter-form and a senior-officer relationship. Both the matter-form imagination and a substance-accident relationship are formed from three nested subtlebeing, namely reason-spirit-soul, reason is located in its essence. The place of all three is the central member, heart. Farabi gives the Quranic metaphor 'The light of the lamp in the mishkat' as an example on his idea. First of all a senior-officer relationship occurs between reason-spirit-soul. Spirit and soul have got powers which are their workers. Reason is the chief and the head of all because of being first and before. Heart is the officer of body. Because the heart is the place of all three officers. Reason produces the philosophy consisting of two parts. These two parts are theoretical (ilm or nazari) and practical (irade or amali) philosophy. The aim of philosophy is to approach knowledge of the supreme reason and happiness. But human species cannot achieve happiness alone. Man need to build city and help each other. Man who builds the city and guides the city people is philosopher-Messenger.

Keywords: Farabi, human, heart, soil, spirit, reason, philosophy/hikma, happiness

* Yrd. Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümü, irfangorkas@yahoo.com

Giriş

Ülkemizde Farabi üzerine birçok çalışma yapıldı, hâlen yapılmaya devam etmekte, doğal olarak yapılmaya da devam edecektir. Yapılan çalışmaların kimi kitap, kimi makale türü çalışmalardır. Ülkemizde yapılan bu çalışmalarında Farabi'nin insan tasavvuru, ya bir yönüyle yer almış, ya Farabi'nin insana yer verdiği eserlere atıf yapılmış, ama Farabi'nin insan tasavvuru bir bütün olarak ele alınmamıştır. Oysa felsefe, öncelikle tümel özelliğiyle diğer disiplinlerden ayrılan bir alandır. İkinci olarak felsefe, bir özne-nesne ilişkisidir ve özne tarafını 'düşünen varlık' yani "insan" oluşturmaktadır. Üçüncü olarak 'insan sorunu' felsefede Sofistler ve Sokrates'le birlikte, İslam felsefesinde ise ilk İslam filozofu Kindi'den itibaren düşünceye konu olmayı sürdürmektedir. O nedenle bu yazıda (makale boyutunda) Farabi'nin insan tasavvuru ele alınacaktır. Çalışmamız insanın mahiyeti yanında ideal insana odaklanacaktır.

İslam filozofları, örneğimiz Farabi de dâhil, insanı "nefs ve akıl" gibi kavramlarla ifade etmişlerdir (Filiz, 2002: 8). İslam filozoflarının "nefis ve akıl" tartışmalarının temelinde Aristoteles ile Eflatun felsefesi ve tesirleri vardır (L. Black, 2007: 338-358). Her iki filozof Sokrates'in ardıdır. "İkinci Öğretmen" ve ikinci İslam filozofu Farabi, bu iki filozoftan aldığı tesirlerle insan kavramına felsefesinde yer verir. Aristoteles ile Eflatun düşüncelerini uzlaştırmaya çalışır, uzlaşma zemininde yeni bir sistem inşa eder. Aristotelesçi felsefeyi gözden geçirerek ona Eflatuncu bir form giydirebilir. Deyim yerindeyse "akıl ve nefis" teorisi Farabi felsefesinin temelini oluşturur ki her iki kavram bir çalışmada "akıl/nefis" şeklinde tek bir teori olarak verilmiş (Toku, 2007: 83-87), Farabi felsefesinin "her insan doğal olarak mutlu olmak ister" önermesine dayandığı belirtilmiştir (Aydın, 2004: 5-16).

Yine insan tasavvuru söz konusu olduğunda İslam düşüncesinin "bilen bir kalb teorisi"nin var olduğunu biliyoruz. Bu anlamda tasavvuf felsefesinin, söz gelimi Farabi (1986), Gazali (Uyanık, 2006), İbn Tufeyl (Hay ibn Yakzan), İbn Arabi (Konuk, 2004), Hacı Bektaş Veli (Görkaş, 1996) vb. kelam düşüncesinin, özellikle Sünni Maturidi ve Eşari ile onların öncülü kabul edebileceğimiz İmam Ebu Hanife'nin kalb anlayışı ilk anda akla gelenlerdir. Söz gelimi son örneğimiz, bir soruya verdiği cevapta, imanının yerinin ve kaynağının kalb olduğunu, dalının (fer') cesette bulunduğunu, bedene ait bir parmağın kesilmesi durumunda bedene yayılmış durumda olan imanının "kalbe" gittiğini belirtmektedir (Ebu Hanife, 1368: 57). Ancak biz burada tasavvufun konusu olması bakımından kalb teorisine yer vermeyecek, yeri geldiğinde Farabi'nin kalb anlayışına atıfla yetineceğiz.

1. Tasavvur Olarak İnsan

Farabi'nin *insan* tasavvuru görebildiğimiz kadarıyla eserlerinde iki şekilde kullanılmaktadır. Birincisi "*insan (el-insan)*" kavramı, ikincisi *insansal/insanî, insana ait (el-insanî/ye)* kavramıdır. Birinci kavram, teknik anlamda Mantık'ın 'tür'üdür, yani beş tümelden birisidir. İkincisi birincisine ilave olan bir niteliktir. Teknik terimle 'ilinek/araz/tir' (kavramlar için bk. Âl-i Yasin, 1985: 104-105).

'Araz olarak insan' Farabi'nin eserlerinde iki şekilde kullanılır. Birincisinde insan, ya nefis, ya ruh, ya akıl gibi gerçekte bir tözle bileşiktir. Hayvan gibi. Yahut bu töz ve bileşiğe ait niteliklerdir. Ses (savt), nağme, amaç (maksud), erdem (fazile) gibi. Örnek vermek gerekirse

söz gelimi *insanî nefis* (*el-nefs el-insaniye*), *insanî ruh* (*el-ruh el-insaniye*), *insanî akıl* (*el-akl el-insanî*), *insan topluluğu* (*el-cemaat el-insaniye*), *insanî canlı* (*el-hayvan el-insî*), *insanî eylem* (*el-amel el-insanî*), *insanî bilgi* (*el-ilim el-insanî*), *insanî amaç* (*el-maksud el-insanî*), *insanî nağmeler* (*el-nağam el-insaniye*), *insanî ses* (*el-savt el-insanî*), *insanî erdem* (*el-fazile el-insaniye*) kullanımları verilebilir (kavramların kullanımları için bk. Âl-i Yasin, 1985: 616, 265, 368, 183, 225, 391, 380, 569, 611, 324, 414).

Farabi'nin eserlerinde kullandığı ikinci 'insan' kavramı, reel varlıktır. Bu reel/gerçek varlığın bilgi, eylem (amel), ses, nağme, amaç, erdem gibi sahip olduğu ya doğal veya iradeli nitelikleri vardır. Söz gelimi insanın *sadakati* (*sıdk el-insan*), *insan formu* (*suret el-insan*), *insanın huyu/yaratılışı* (*fıtrat el-insan*), *insanın amacı* (*gaye el-insan*), *insanın cevherliği* (*tecevhur el-insan*) ve *insanın insanlığı* (*insaniyet el-insan*) örneklerinde olduğu gibi (kavramlar ve tanımları için bk. Âl-i Yasin, 1985: 312, 325, 415, 398, 143, 107). Gerçek varlık anlamında ikinci kullanımına örnek vermek gerekirse, *bilgisiz insan* (*el-insan el-cahili*) ile *üstün insan* (*el-insan el-fâik*) ve *uygar insan* (*el-insan el-medenî*) gibi kullanımları verebiliriz (kavramlar ve tanımları için bk. Âl-i Yasin, 1985: 106). Bu tasavvurda söz konusu edilen insanın *bilgisizlik*, *üstünlük* ve *sosyo-politiklik* nitelikleridir (Farabi, 1996: 11).

II. Varlık Olarak İnsan

Varlık, kavramın dış dünyadaki karşılığıdır (obje). Aristoteles için bir varlığın varoluşunun dört nedeni vardır. Maddi, surî, fail ve gaî (ereksel) neden. İlk neden, son üç nedenin varlık konumudur. Başka bir ifadeyle son tahlilde varlığın ancak iki nedeninden söz edilebilir, maddi ve surî (form) neden. Daha açığı varlık konusunda Aristoteles'i takip eden Farabi, kavramları yani varlık hakkında söylenilenleri (Farabi buna makûlât/kategoriler adını vermektedir) bir yandan akla/zihne, bir yandan eşya/nesne/obje/ye ait kabul etmektedir (Olguner, 1993: 67). İşte bu kabul her iki filozofun (Aristoteles ve Farabi) düşüncesinde kavramdan nesneye, nesneden kavrama geçişin, yani ontoloji yapmanın imkânıdır. Her iki filozof için bir şey/nesne hakkında on şey sorulabilir. O nedenle kategorilerin sayısı ondur. Ancak tekrar edelim ki kategoriler sadece eşyaya ait değildir, onlar akla da aittirler (ma'kûlât/akledilir). Biri cevher, dokuzu cevhere eklenen arazdır.

Kategori, 'tasdik etmek' anlamına gelen Yunanca 'kategorein'den gelmekte, felsefede dört anlamda kullanılmaktadır. Birincisi yüklem özneye izafe edilme tarzı, ikincisi varlık türleri, üçüncüsü var olan şeyler arasında ayırım yapma imkânı veren sınıflama tarzı, dördüncüsü bir felsefe sisteminin temelinde yer alan ilke, ide, fikir ya da kavram anlamıdır (Cevizci, 2010: 917). Aristoteles, kategorileri bir şeyi bir şey hakkında tasdik etmek, bir şeyin bir şeye yüklenmesi anlamında, özne-yüklem formuyla yakından ilişkili olarak mantık temelinde ifade etmiştir. Yani kategoriler, farklı yüklem türleridir ve varlıkları genel yönleriyle göstermektedirler. Kategoriler denilen bu on şey, cevher (ma), nicelik (kem), nitelik (keyf), görelilik (izafe), zaman, mekân, durum, sahip olma, fiil ve infialdir (Farabi, 2008: 12-16; Bolay, 1990: 34; Olguner, 1993: 67). Bu demektir ki 'insan nedir? İnsan nasıl bir varlıktır? Nerededir? vb. sorular insanla ilgili sorulabilecek on sorudan sadece üçüdür.

Zihinde bulunan bu kavramlar (on kategori) arasında iki tür bağdan söz edilebilir. Birincisi özsel (zâtî), ikincisi ilineksel (ârızî) bağ. Bu iki tür bağ, nesnelerdeki benzerlik (müşabih) veya ayrı olmayı (mübayin) gösterir. Bu demektir ki nesnelerdeki benzerlik yahut

ayrılıklar, ya özseldir (zâtî), ya ilineksel (ârızî) olacaktır. İşte varlıktaki benzerlik ve ayrılıkları, çeşitlerini, sınırlarını, özde veya arazda oluşunu gösteren zihindeki kategorilere (kavramlara) “beş tümeller (el-külliyat el-hamse)” adı verilir. Bunlar cins, tür (nev), ayırım (fasıl), ilinek (araz) ve özelliştir (hassa) (Olguner, 1993: 68). Beş tümel, bir varlık tanımlanırken, diğer ifadeyle ontoloji yaparken kullanılır.

O hâlde acaba Farabi, insanı nasıl tanımlamaktadır? İnsan nedir ve o ne tür bir varlıktır?

Farabî'nin bir tanımında, insan ‘iki cevherden oluşan bir *bileşiktir (mürekkep)*’ (Âl-i Yasin, 1985: 106). Yani insan iki cevherdir, bileşik kavramı iki cevhere yüklenmiştir. Bileşikler (varlıklar), oluş ve bozuluşa tabidirler. Bu demektir ki iki cevher olarak insan, oluş ve bozuluşa tabi bir varlıktır. İnsanın içinde yer aldığı âlem, iki basitten oluşan bileşiktir ki bu iki basit bileşen ‘madde ve suret’dir. Yani Aristoteles’in yukarıda sözünü ettiğimiz iki nedenidir. Bu anlamıyla insan *Hurufta*, ‘kendisiyle kaim olduğu iki şeyden mürekkeptir’. Yani o, bir bileşiktir. Bu demektir ki Farabi düşüncesinde insan, âlemdaki oluş-bozuluş yasasına tabi bileşik bir varlıktır. Âlemin ve insanın bileşenlerinden madde, Empedokles’in dört unsur türündendir. Suret de bu madde üzerinde var olan, ortaya çıkan cevherdir (Terkan, 2006: 191).

Bir diğer tanıma göre insan, *canlı türlerinden birisidir*. Canlı bir varlık olarak insan, Farabî’ye göre (1987: 81) *düşünendir (nâtık)* ve *ölümlüdür (mâit)*. İnsan, âlemdaki varlıktan biridir, canlı bir türdür ve insan “düşünendir ve ölümlüdür.” İnsan, canlı olması bakımından gıda alan/beslenen bir cisimdir. İnsan *düşünen duyudur (hassa nâtık)*. *Tahsil*de ise insan gaye (ereksel) neden açısından tanımlanmıştır. İnsan, en yüce kemale ulaşmak için yaratılmış bir *varlıktır (mevcud)*. *Nevamî*’ste akli gücü ve yapıp etme yeteneği bakımından, insan tasarrufta bulunduğu işler ve sebepler arasında ayırım yapan *bir güçtür (kuvve)* olarak tanımlanır. Bu güç, yararlı olanı anlayıncaya kadar işleri ve sebepleri müşahade eder, sonuçta ya elde eder veya reddeder. İnsan doğuştan bir dokumacı veya kâtip olarak doğmaz. Ancak fiil ve sanatları yapmaya eğilimli olarak doğar. Daha doğrusu bir engel olmadıkça insan, kendisine kolay olanı yapmaya eğilimlidir, ama insan doğuştan bütün sanatlara eğilimli değildir. Dolayısıyla akli (nutki) erdemlere de insanlar doğuştan hazır değildirler. Aynı şekilde kötü fiillere de insanın doğuştan eğilimli olması söz konusu edilemez. O hâlde insanların kimi sanata, kimi ilk fazilete, kimi bir diğerine eğilimlidir. Özetle insan, bileşik bir varlıktır (mevcud), bileşenleri madde ve surettir. Bir varlık türüdür, canlı türündendir, ölümlüdür, düşünendir, kemale hazır bir güçtür.

Bir varlık olarak Farabî’nin insan tasavvurunun bileşenleri, bir töz, bir güç, bir suret olduğuna göre acaba “töz-güç-suret” olarak insan nedir?

A. Cevher (Töz) Olarak İnsan

Farabi (2008: 40) cevherin anlamını iki kısma ayırır. Birincisi halk arasındaki anlamdır. Halk arasında birincisi az ve değerli olan taşları ifade eden anlam cevherdir. İkincisi Aristoteles felsefesindeki anlamdır. Buna göre şeyin mahiyetini, mahiyetinin parçasını, zatını kaim kılan şeyi ifade eden anlamdır. Şeyin zatını kaim kılan ise şeyin ya maddesidir, ya suretidir, ya da her ikisidir. Madde ve suret, mahiyet sahibi şeyin mahiyetidirler (Farabi,

2008: 40, 44, 45). Bir diğer ifadeyle cevheri bir taraftan mutlak varlığın kendisi, diğer taraftan reel varlığın başı ve bizzat kendisi olduğunu kabul etmiştir (Aydın, İ, 2000: 87, 96).

Şey'in tanımı bakımından ise cevher, duyulur nesnenin tür, cins veya fasıl gibi ne olduğunu tarif eden şeydir. Farabî'nin şey dediği, konumuz açısından insandır. Bu demektir ki insan için cevher, onun cins, tür veya faslını tanımlayan şeydir. İnsanın, cins bir varlık olarak *canlı* kategorisine dâhil olduğunu daha önce belirtmiştik. Farabi, düşünme ve ölüm (fasıl) açısından canlıyı, insan, melek, cin ve hayvan (bahayim) olmak üzere sınıflandırır ve insanı 'düşünen ölümlü', meleği 'düşünen ölümsüz', cini 'düşünmeyen ölümsüz', hayvanı (bahayim) 'düşünmeyen ölümlü' olarak tanımlar. İnsan ve melek 'düşünen canlı', cin ve bahayim 'düşünmeyen canlı'dır. Farabi bir risalesinde insanın '*düşünen özünü, akıl, ruh ve nefis*'ten oluşturur. Bu üç ruh, insanı (beden/madde) idare etmektedirler (Farabi, 2009: 177-187). Şimdi bedeni yöneten öz'e ait bu kavramlara daha yakından bakabiliriz.

a. Akıl

Farabi, ilk varlık'ı anlatırken akla yer verir, onu maddeyle ilgisi bakımından tanımlar. Akıl olmak, *bilfiil düşünmektir*. Madde, suretin akıl olmasını engelleyen bileşendir. Daha doğrusu akıl, varlığında maddeye muhtaç olmadığı takdirde tözü bakımından bilfiil akıldır ve o ilk olan akılsal bir varlıktır (Farabi *çev.* Aslan 1997: 39). Akılsal (âkil ve ma'kul) varlığı bilfiil yapan şey, kendisini (zâtehu) düşünmektir (Farabi, 1986: 24). İnsan özüne ait (insanî) akıl maddedeki heyettir. Bu akıl, düşünümlerinin (ma'kulat) resimlerini kabul etmek için var olmuştur (Âl-i Yasin, 1985: 386). Yine akıl, nefsin bir gücüdür. Gücü olması bakımından nefsin bir parçasıdır (cüz). Bu güç asıl olarak fitrattan ve doğuştandır. Tanrı ve varoluş bakımından ele aldığı ve anlatımında tasavvufa yaklaştığı *Refia*'da Farabi, akıl insanın özünü oluşturan üçlü ruhun en latifi olarak niteler. Yani akıl, biraz sonra söz edilecek olan, öze ait üçlünün ikisi olan ruhtan ve nefisten üstündür (Terkan, 2006: 192). Daha açığı insani aklın menşei, kâmil akıldır. Kâmil akıl, Tanrı'nın en cömert (ekrem) özünün nurundan ve her şeyden önce yarattığı varlıktır. Bir diğer ifadeyle, aklın aslı yahut bütün ruhların sudur yeri olan Tanrı'nın 'Emr'idir ki Farabi bu 'emr' kavramını "ruhu'l-emr" olarak ifade eder. İnsani ilham ve vahiy bu kaynaktan neşet eder. Kaynağı bakımından akıl, tasavvufun ilham mahiyetinde bir nur ve ruhani bir ruhtur. Bu tür aklın yeri/mekânı yahut maddi nedeni hayvani ruhtur. Hayvani ruh ise kalptedir (Farabi, 2009: 178). Böylece kalp, hayvani ruhun, hayvani ruh aklın maddi nedeni olur. Epistemolojik açıdan akıl, Ruhu'l-Emr'den aldığı ilhamları ruha, ruh kalbe ulaştırır.

Mebadi ve *Âra*'da insanın varoluşunu "düşünme" fiiliyle ortaya koyan ve varoluşu akıl'a bağlayan Farabi, *Refia*'da insanî aklın Ruhu'l-Emir'den aldığı ilhamları, işraki felsefenin ve tasavvufun "nur" kavramıyla ifade ederek alınan nurun mahiyetini, "ilim/marifet, irade ve kudret" olarak belirtir. Bu demektir ki akıl ve var oluş ki insan buna dâhildir, arasındaki bağ *Refia*'da 'Tanrısal sıfatlar' olarak görünür. Başka bir ifade ile Ruhu'l-Emir'den alınan ilhamın özü, "ilim/marife ve irade" ile "kudret"ten ibarettir. Bu anlatım, kaynağını Kuran'ın bir metaforundan, "kandil (mişkat) içindeki kandilin (misbah) nuru"ndan alır. Mışkattaki Kandil bir cam (kalb) içindedir ve cam en parlak bir yıldıza benzemektedir. O ışığın kaynağı mübarek zeytin ağacıdır. Farabî'nin yorumuna göre kalb, nur (akıl) üzerine nurun (ilim/marifet) düştüğü yerdir. Çünkü hem aklın hem bilginin kaynağı, Tanrı'dır. Dolayısıyla

bunlar hem Tanrının hem aklın sıfatlarıdır. Tanrı akı yaratmış, daha sonra onu yarattıkları içerisinde “en sevgili” olana vereceğini söylemiştir. Farabi’ye göre bu “en sevgili”, nebidir. Akıl, nebi aklıdır (Farabi, 2009: 179).

Farabi felsefesinde akıl kavramı, tabii ki çoklu bir anlama sahiptir (Farabi, 2005a; Davidson, 2004). Ancak çalışmamız açısından o, insana ait bir akıldır. Akıl, bir yandan dünyalar arasındaki geçişi sağlayan bir şeydir. Diğer yandan insanın düşünme yetisidir. Bu anlamda akıl, bütün var olanların mahiyetlerini ve formlarını maddelerinden ayrı olarak soyutlayıp kavrama yatkınlığına sahip olan güçtür. *Ref‘a*’daki anlamıyla bir ruhtur. Soyutlayıcı güç yahut ruh olarak akıl, şeylerin (umur) tecrübesinden, duyulur nesnelerin gözleminden (müşahede) bazı öncüller (mukaddimat) elde etmeye vesile olan melekedir (Farabi, 2005b: 76). Bu son anlamıyla akıl, yaptığı soyutlamalar ve elde ettiği öncüllerle insanın maddi dünyadan maddi olmayan dünyaya yükselmesini sağlayan yetidir ve böylece insanın kendisi giderek yetkinleşir.

Farabi, Aristoteles’in *De Anima (Kitabu’n-nefs)* adlı eserinden hareketle akı dörde ayırır. Bilkuvve, Bilfiil, Müstafad ve Faal Akıl (Farabi, 2005a: 103). Birincisi insan aklının bir yetenek ve bir güç olarak varlığıdır. Bu akıl, suretleri soyutlamaya hazır olan bir yetenekten ibarettir. İkincisi varlığa ait suretlerin duyulardan geçerek akılda bilkuvvve ortaya çıkmasıdır. Böylece varlıkta bilkuvvve olan kavramlar (mekûlât), soyutlanarak bilfiil kavramlar (ma’kûlât) hâline dönüşmüş olur. Netice itibarıyla Bilfiil Akıl, hem harici varlıkların suretlerini soyutlar, hem soyutlayarak dönüştürdüğü suretleri, yani bilfiil surete dönüşen kavramları akleder. Aklın ikinci tür akletmesi, gerçekte aklın kendisini akletmesi demektir. Üçüncü akıl ise maddeden bağımsız suretleri akletmesidir ki bir tür bilfiil kavramları akletmesine benzemektedir. Böylece akıl, sonuncu yani maddeden bağımsız suretler için bir dayanak (mevzu) ve onların maddesi olur. Bu akıl, artık Müstefad akıldır. Bu şekliyle akletme Farabi düşüncesinde aynı zamanda Tanrısal bir fiildir ve filozofun sahip olduğu akıldır. Müstafad Akıl, insan aklının madde ve surete ilişkin varlıkların son sınırındır. Daha ileriye yükselmek, ayrık akılların mertebesine ulaşmak demektir. Bu mertebe ise “Faal Akıl” mertebesidir.

b. Ruh

İnsanın bedenle bileşeni olarak Ruh, emir âleminden bir cevherdir (Farabi, 2009: 179; Aydın, 2000: 200). Farabi, insana hitaben “Sen halk âlemi ile emir âlemini kendinde toplamış bulunuyorsun. Çünkü ruh Rabbi’nin emrinden, beden ise Rabbi’nin halkındandır” demektedir (Aydın, İ, 2000: 190). Bu konuda Aydın İsra 85, Sad 72, Hicr 29 ayetlerine yer verir. Farabi’ye göre ruh ikinci derecede latif bir varlıktır. Diğer ifadeyle nefise göre daha latiftir ve akla göre hayvanî bir mahiyet taşır. Canlılık (hayat) ve hareket ruhun doğasının gereğidir. Tasavvufi anlatımıyla ruhun menşei ve masdarı, İlhamî akıldır. Meskeni, ‘kalb’dir. Psikolojik anlatımıyla Ruh, beden canlanmasının sebebidir. Hareketlerin menşei, iradenin ilk zuhur yeridir. İnsan ve Tanrının sıfatları bakımından Tanrı’nın kalbe gelen ‘irade’sinin hulul/zuhur mahallidir. Kuran’ın metaforu bakımından aklın kandilidir.

Ahlak ve beden yönetimi açısından Ruh’un görevi, akıldan aldığı “ilim/marifet ve irade”yi dimağda bulunan nefse iletmektir. Bunun için ruh, kalbin dimağa çıkan iki damarını kullanır. Ruh, dimağda bulunan nefse hayat hareketiyle Tanrı’nın “ilim ve irade”sini aktarır.

Ruh, suretle şekillenmez, ahlakla ahlaklanmaz, bir işaretle aynileşmez. Sükûn ve hareket arasında da değildir. Bu sebeple geçmiş olan madumu idrak eder ve geleceğe bakar. Madumu idrak ve geleceğe bakmak görevini Farabi, nübüvvet (vahiy ve ilham) teorisi münasebetiyle *hayal gücüne* verecektir. Hayal gücünün en önemli görevi, uykuda bellekten aldığı suretlerle rüyalar oluşturmaktır. Çünkü o, rüyada aklın ve duyuların etkisinden kurtulur ve serbest kalır. Bu durumda ya aklı, ya duyuları taklit eder. Ancak *Refîa*'nın ilk eserlerinden olması, nübüvvet teorisinin son eserlerinde yer almasından dolayı ruhla ilgili anlatımdaki bu farklılık Farabî'nin düşünsel gelişimini göstermektedir (Topdemir, 2009: 37).

c. Nefs

Evrendeki varlığı, varlık mertebeleri bakımından Farabi, eserlerinde iki tür nefisten söz eder. Birincisi ay üstü âleme ait nefis, ikincisi ay altı âleme ait nefis. Ay üstü âleme ait nefis, feleklerin nefsidir ve südür yoluyla (akletme fiiliyle) ilk akıldan taşmakta, aynı yöntem ve fiille bir başka nefse varlık vermektedir. Onlarda oluş-bozuluş yoktur. Ay altı âleme ait nefis, bedende ortaya çıkan potansiyel ve yetenek halinde akıl olan nefistir. Onun varoluş amacı oluşa geçmek, kemale ulaşmak ve mutluluğu elde etmektir.

Farabi ay altı âlemdeki varlık mertebesine ait üç tür nefisten söz eder. Bitkisel, Hayvansal ve İnsanî nefis. Bu üç nefis, insan söz konusu olduğunda nefsin çokluğunu değil, onun güçlerini ve gelişimini/tekâmülünü ifade eder. Daha doğrusu onlar insan nefsinin kısımlarıdır (Aydın, 2000: 207). İnsani nefis, insanın zatıyla kaim olur, bedenden başkasına intikal etmez, sadece kendi bedenine hastır, başkasının bedenine tahsis edilmemiştir.

İnsandaki nefsin beş gücü/cüzleri vardır. Besleyici (el-gâzi), duyumsayan (el-hasse), hayal eden (el-mütehayyil), arzulayan (el-nüzuî) ve düşünen (el-nâtık) güçleri (Farabi, 2005b: 29, 48). Bitkisel nefsin üç, hayvani nefsin beş, insanî nefsin iki cüzü vardır (Aydın, 2000: 207-217). Beslenmenin üç tarzı vardır. İlk, orta ve son. (Farabi, www.el-mostafa.com: 4). Kemal/tekâmül yolunda ilerleyen nefsin öne çıkan güçleri, beş duyu, hayal gücü ve nâtıka gücüdür. Duyumsayan güçler, beş duyudan biri vasıtasıyla idrak eden; hayal gücü, duyularla duyumsananların (mahsusat) izlerini (rusum) alıp muhafaza eden güçtür. Hem uykuda, hem uyanıkken duyuları (mahsusat) kullanarak çeşitli bileşikler yapar. Bunların bazıları doğru, bazıları yanlış olur. Her iki meleke hem uykuda hem uyanıkken faal haldedir. Nefsin diğer iki gücü/meleke, arzu (nüzuiyye) ve düşünme (nâtıka) güçleridir. Birincisi nefsi, bir şeye karşı harekete geçiren (câzibe) güçtür. Bu güç, istek-kaçınma, sevgi-nefret, öfke-memnuniyet, hırs-şehvet gibi duyguları (araz) oluşturan güçtür. Bu duygularla organlar harekete geçer. Farabî'nin insanı kendisiyle tanımladığı düşünme gücü (kuvve natıka), nefsin düşünmesini sağlayan güçtür. Düşünceyi, ilmi ve sanatı bu güç ortaya koyar. Bunlar en yüce, en yüksek insanî etkinliklerdir. Yine insan fiillerinin iyi ve kötüsünü bu güç, ayırt eder. Yani düşünme gücü, kısmen teorik (nazari), kısmen pratik (amelî) bir güçtür. Teorik kısmı tefekkürü/felsefeyi (fıkr), pratik kısmı beceriyi (miheni) ortaya koyar. Birinci kısmı değişmeyenleri, sözelimi sayıları, ikinci kısmı değişen becerileri, sözelimi marangozluk, çiftçilik, hekimlik gibi konuları ele alıp ortaya koyar.

Ârâ'da Farabi, insanî nefsin (el-nefs el-insaniye) cüzlerini ele alır. Daha doğrusu bu cüzleri, insanın var oluşundan itibaren ortaya çıkan güç/ler (kuvve/kuva) olarak ifade eder. Güçler insan varlığının gelişimine bağlı olarak ortaya çıkarlar. Bu güçler sırasıyla Besleyici

güç, Dokunma veya Niza yahut Nüzu denilen beş duyu (havas) gücü, Hayal (mütehayyile) gücü ve Düşünme gücüdür (el-kuvve el-nâtika) (Farabi, 1986: 87). Bu demektir ki *Ârâ*'nın insanî nefsi, "güçler"den oluşmaktadır. Nefs, *Refîa*'da anlatılan ruhun, ruh aklın mahalli olduğuna göre meseleye bileşen üç ruh olan akıl-ruh-nefis açısından bakıldığında, akla ve ruha ait güçler mahalli/maddesi olması bakımından aynı zamanda nefse ait güçler anlamına gelmektedir.

Bu güçlerin temel/amir gücü olan Besleyici güç kalb'te; ciğer, dalak, mide gibi yardımcıları/hizmetçileri göreviyle ilgili organlardadırlar. Beş duyunun ortak amir gücünün mekânı da kalb'tir. Kalpte bulunan bir diğer güç Hayal gücüdür ve o, beş duyunun algıladığı duyusalları muhafaza etmekte, bazılarını bazılarıyla birleştirmekte, bazılarıyla ayırtmaktadır. Düşünme gücü de akılsalları (ma'kulat) düşünmekte, iyi ve kötüyü (cemil ve kabih) ayırt etmekte, ilim ve sanatları elde etmektedir (Farabi, 1986: 88). En yüce, *Refîa*'daki kavramla en latif olanı, düşünme gücüdür ve o, hayal gücünün amiridir, onu kontrol etmektedir. Düşünme gücü, aynı şekilde diğer iki amir güce de amirlik yapar. Böylece Farabi, duyuları "amirlik-memurluk (reîs-mer'ûs) ilişkisi" içersinde insanî nefsin güçlerini, düşünen (nâtika) gücün yönetimine (er-reisiyye) verir (Farabi, 1986: 89). Böylece *Makalat el-Refîa*'nın akıl-ruh-nefis üçlüsünden oluşan insan, *Ârâ*'da "nâtık-mütehayyile ve beş duyu"nun ortak amir gücü olmak üzere aklın yönetimindeki "üç amir güç" olarak belirlenmiş olur. Farabi'nin eserlerinde yer alan insan tasavvuru birlikte düşünüldüğünde, *Refîa*'da belirtip *Ârâ*'da ve diğerlerinde belirtmediği dimağa ait beş duyunun kalpteki ortak amirinin "nefs" olduğu ortaya çıkar.

Siyasetü'l-medeniyé'de ise Farabi, insanı (nefs) bütün varlıklar arasındaki yeri bakımından, yani cisimlerle ilineklerin (a'raz) varoluş ilkelerini (mebadî) ele alır. Farabi, var oluşun (mevcudat) ilkelerini altıya ayırır ve onları "sınıf"la ifade ederek ilke (mebde) kavramından sebep kavramına geçer. Her bir ilke/sebep temelinde bir ulu varlık mertebesi belirler. Farabi'nin altı ilkesi/esbab, İlk Sebep (el-sebebe el-evvel), İkinci Sebepler (el-esbab el-sevani), Faal Akıl, Nefs (el-nefs), Form (es-sûret) ve Madde'dir (Farabi, 1994: 21). Farabi altı ilkeyi/sebebi, üçer üçer ikiye ayırır. İlk üçünün cisim olmadığı gibi cisimde de bulunmadığını belirtir. İkinci üç sebep ise kendileri cisim değildir, ama cisimde bulunmaktadır. Bunlar Nefs, Suret ve Madde'dir. Yani az önce ele aldığımız, "nefs", cisimde bulunmaktadır, ama bir cisim değildir. O, bir tözdür (cevher). Farabi altı ilke/sebep/de olduğu gibi cisimi de altıya ayırır ve onların "altı cins" olduğunu belirtir. Birincisi göksel cisim (el-cism el-semavi), ikincisi düşünen canlı (el-hayvan el-nâtık), üçüncüsü düşünmeyen (gayrı nâtık) canlı, dördüncüsü bitki, beşincisi madenî cisimler, altıncısı dört unsurdur (el-ustukusat el-erba'). Kendisi cisimde bulunup cisim olmayan ilkenin karşılık geldiği cisim, düşünen canlıdır (hayvan-ı nâtık). Özetle bu altı cins cismın altı ilkesiyle birlikte toplamı, "âlem"dir (Farabi, 1994: 22). Böylece Farabi'nin *el-Siyasé*'deki insan tasavvuru, varlıklar (mevcudat) arasında bir taraftan bir cins varlıktır, diğer taraftan bir ilkedir. Tür olarak 'düşünen canlıdır (el-hayvan el-nâtık)', var oluş ilkesi/sebebi olarak "nefs"tir.

Bir ilke olarak Nefs'in dışlaşmasını "ilim ve eylem" olarak ortaya koyan Farabi, nefsi "farklılıkta birlik" olarak açıklar. Yani nefis bazı farklılıklar ve kuvvetler için zemin teşkil eder (Hammond, 2001: 57). Başka bir ifade ile Bitkisel nefsin besleyici (gaziye), destekleyici (nâmiye/münemmiye), oluşturuca (müvellide) güçleri; Hayvansal yahut duyusal nefsin bilgi

güçleri, beş duyu ile muhayyile ve hafıza ve değerlendirici (müdrîke) güçleri ile Eylem güçleri ise arzu, öfke ve hareketlendirici (muharrike) güçleri; Akıl nefsin iki gücünden bilgi güçleri (kuvve-i âlîme) ile eylemi gerçekleştiren gücündeki (kuvve-i âmîle, 'irade') gelişim, aynı zamanda bir tekâmülü göstermektedir (Hammond, 2001: 58; Aydın, 2000: 84-87; Aydın, 2000: 208-213).

Farabî, nefsin güçlerini form-madde teorisi bakımından da ifade eder. Buna göre besleyici güç duyu gücünün maddesini, duyu gücü besleyici gücün formunu (suret) oluşturur. Duyu gücü hayal gücünün maddesini, hayal gücü duyu gücünün formunu oluşturur. Hayal gücü akılsal (nâtık) gücün maddesini, akılsal güç hayal gücünün formunu oluşturur (Farabî, 1986: 92). Yine bileşen üç ruh bakımından, nefis ruhun, ruh aklın maddesini/mahallini; akıl ruhun, ruh nefsin suretini oluşturmaktadır. Nefs ise kalbin sureti, kalb de nefsin mahallidir. O halde Farabî'nin insan tasavvuru, bir taraftan bir form-madde ilişkisi ve Kuran'ın "kandil içinde kandil" metaforu, diğer taraftan insani tekâmüle gidiş tasavvurudur. Akıl-ruh-nefs üçlüsü bakımından insan tasavvuru iç içe dairelerden oluşan "üç amir ruh"tan, insanî nefis ve ruhun üç temel gücü bakımından beş duyu, mütehayyile ve düşünme gücünden oluşan bir "kalb" tasavvurudur ki özü "akıl"dır.

B. Araz Olarak İnsan

Farabî (2008: 35-37) arazı, bir şeyin nitelendiği her sıfat olarak belirler. Şeyin bu sıfatı, konuya/şeye yüklem olmaz, yani araz konu olarak vazedilen şeyin mahiyetine dâhil olmaz. Aksine o, zat ve mahiyet dışındaki şeyi bildirir. İnsanı niteleyen kavramlara 'tasavvur olarak insan' başlığı altında yer verdiğimizden tekrar etmemek üzere örneklerle girmeyeceğiz. Ancak örneklerden hareketle belirtmek gerekirse, araz olarak insan yahut insanın nitelikleri, Aristoteles düşüncesinde yer alan varoluşun dört nedenine ait görünmektedir. Bu nedenler doğuştan insanda var (bilkuvve) ise de sonradan bilfiil ortaya çıkmaktadırlar. Bu anlamda Farabî'nin arazları, suret, fitrat (akletme), organ, gaye (erek) ve insaniyet (insanlık) gibi kavramlardır. Onlardan bir diğeri de mutluluktur. Mutluluğa ulaşmak insanın gayesidir.

III. Yapıp-Etme Olarak İnsan

İnsan varoluşunun gaye nedeni olan mutluluğu elde etmek için insanın yapması gereken iki şey vardır. Bilmek (ilm) ve yapmak (amel) yahut öğrenmek (tahsil) ve eyleme geçmek (amel/sanat). İkisi arasındaki bağ "irade"dir. İlim ve irade, akla aittir. Akıl da, faal aklın yönetimi ve rehberliğinde ortaya çıkmaktadır. İnsanın yapması gerek iki şeyden birisi Farabî'ye göre teorik felsefe (el-felsefe el-nazariye), ikincisi pratik felsefedir (el-felsefe el-ameliye) (Farabî, 1991: 46). Her ikisi birlikte insanî hikmet (el-hikme el-insaniye) adını almaktadır ve insanî kemalin iki bölümüdür (Farabî, 1987: 171).

1. Teorik Felsefe

Farabî'ye göre felsefe (hikmet), uzak sebeplerin bilgisidir (Farabî, 2005b: 74). Bu uzak sebepler, Kindî'de olduğu gibi yakın sebeplerin varlığına sebep olurlar. Yakın sebepler ise, şeylerin/varlıkların sebepleridirler. Uzak sebeplerin ve yakın sebeplerin sebebi ise "Bir" varlıktır. Bir, gerçeklikte ilk'tir. Varlıkta tedbir, ilk'ten başlar. Bir düzen içersinde, sonunculara ulaşmaya kadar nüfuz eder. İşte bu gerçek hikmettir. Kindî ve İbn Sina (2004:

11-13) bu felsefeye, İlk Felsefe (el-felsefe el-ula) adını vermekte, İbn Sina konusunu uzak sebepler (el-esbab el-kusva), ilk sebep (el-sebeb el-evvel), varlığın arazları, tikel ilimlerin ilkeleri (mebadi) ve yüce ilmin problemleri (mesail) olarak belirtmektedir. İbn Sina ilk sebebi, ilk neden (el-illet el-ula) olarak isimlendirir, sebep-sebepli ilişkisini nedensellik (el-illiyet) olarak ifade eder. Farabi, *Risale fi mayenbağ'*de felsefeyi gerçek varlık olan Allah'ı bilmek olarak tanımlamaktadır (Aydın, İ, 2003: 48).

Farabi'ye göre felsefe (hikmet), en üstün varlıkların en üstün bilgisidir. Felsefe (hikmet), bilhassa her en son varlığın en son sebebinin bilgisidir. O nedenle felsefe (hikmet), insana gerçek mutluluğu bildiren şeydir. Felsefe (hikmet), insana gerçek mutluluğu, pratik felsefe (amelî hikmet) mutluluğu elde etmek için yapılması gerekenleri bildirir (Farabi, 3005b: 81-82). Bu bakımdan felsefe, insana aittir, yani insani bir bilgidir.

İnsani ilim olarak felsefe, insanın yaratılışının amacını (garaz) araştıran ilimdir. Yaratılıştaki amaç, insanın elde etmesi gereken "kemal"dır. İnsani ilim, nazardır, araştırmadır ve bilgidir. İnsani ilim, eşyaya iradeli bir bakıştır ve eşyanın iradede ayrılmasını ifade eder (Âl-i Yasin, 1985: 380). İnsan etkinliği olarak hikmet, gerçek varlığın bilgisidir. Gerçek varlık ise zatıyla zorunlu olandır (vacibu'l-vücud). Hikmet ilimlerin en kadimi ve en mükemmelidir. Mevcutların varlığı bu sebeplerdir. Yani hikmet sebeplerin ilmidir. Hikmet, en üstün şeyleri en üst bilgiyle akletmektir. Hikmet bir şeye vukufiyettir ki hakikat konusunda elde edilen mutluluktur.

Belirlediğimiz insani hikmetin teorik bölümünü Farabi, üçe ayırır. Matematik (İlm-i tealim), Fizik (İlm-i tabai) ve Metafizik (ilm-mabadettabiyyat). Matematik ise sayı (aded), geometri (hendese) ve mercekler (menazır) ilmi olmak üzere üç kısımdır (Farabi, 1986: 117; Farabi, 1987: 172, 224; Farabi, 1995; Farabi, 1996: 49-79).

Her üç ilmi akıl ortaya koyar. Yani her üç bilimin özünü akıl oluşturmaktadır. Felsefede akıl, birçok anlam içerir. Birincisi aklın mantıktaki anlamıdır. Buna göre akıl, insanın şeyi zihniyle idrak etmesi demektir. Bu anlamda o, idrak gücünü (el-kuvve el-müdrîke) ifade eder. İkinci olarak akıl, dille konuşma ve ifade etme demektir ki bu nutk'tur. Düşünen (nâtık), nefsin bir parçasıdır. Onun özünü ise "ilim ve irade" oluşturmaktadır. İnsanın özünü oluşturan ilim, insanın doğuştan getirdiği 'apriori bilgiler'dir, Farabi onlara ilk doğal öncüller, ilk ilkeler (el-mebadi el-evvel) adını vermektedir (Farabi, 1990: 68, 69) ki bunlar ya "zorunlulardır (zaruriyyat)", yahut "apaçık önermelerdir (bedihiyat)". Sözelimi "şeyin bütünü, parçasından daha çok ve daha büyüktür", "insan at olmayandır" önermeleri gibi. *Fusûl*'de ise Farabi, insanın bilgi elde etmek için iki yöntem (usul) kullandığını, birisinin "meşhurat", ikincisinin "mücerrebat ve müşahadat" olduğunu belirtmektedir. Birincisi halktan veya çoğunluktan alınan "meşhur önermeler", ikincisi gözlem ve deneyden elde edilen "deneyim önermeleri"dir. Bu iki tür önermeleri insan, istidlalde öncül olarak kullanmakta, böylece akıl teorik bilgiyi üretmektedir (Farabi, 2005b: 80; Farabi, 1990: 69).

2. Pratik Felsefe

Akl, a priori ve deneyim önermelerinden hareketle ürettiği bilgiyi ruha, ruh nefse iletir. Yine akılda ortaya çıkan irade, ruh kanalıyla nefse, nefis organlara iletir. Aklın seçip iletmediği amel iradesi, yararlı (nâfi) olanı ve güzel seçimi ifade eder. Farabi, bu manada seçim için

Fusus'ta "ihtiyar"ı kullanır. Fusul'de, iyi fiilleri, iki uç olan ifrat ve tefrit arasındaki orta ve mutedil fiiller olarak belirtir. Bunlar erdemlerdir. Erdemler, nefse ait heyetlerdir, iki uç olan "en fazla ve en az" heyet arasındaki orta melekelerdir. Fiiller, "orta fiil" oldukları zaman güzel ahlak (el-hulk el-cemil) ortaya çıkar. Fusulü'l-medeni/mütenezzi'da Farabi (1987: 21), orta fiilleri, iffet, cömertlik (seha), cesaret (şecaa), zerafet olarak örnekler.

Pratik Felsefeyi Farabi, ikiye ayırır. Birincisi ahlak sanatı (el-sınaat el-hulkiye), ikincisi siyaset felsefesi (el-felsefe el-siyasiye) yahut siyaset ilmidir (ilmü's-siyase). Diğer bir ifadeyle "ilmü'l-medenî"dir. Farabi, bu tür felsefeye Fıkıh ve Kelâmı da ilave eder (Farabi, 1996: 79; Farabi, 1991: 67-76). Ahlak sanatı güzel fiil ve ahlak bilgisi kazandırır. Siyaset felsefesi ise şehir halkı için güzel şeylerin elde edildiği durumların bilgisini verir. İlm-i medenî, öncelikle mutluluğu araştırır (Farabi, 1991: 52). Farabi, ahlak sanatı için "erdemli orta" fiilleri önerir. İnsan kemalini, orta erdemlerle elde eder. Sağlığa orta fiil/hâl/lerle ulaşır. Ancak Farabi özneyi, "fazıl orta fiillere" benzeyenler konusunda uyarır, dikkatli olmak gerektiğini belirtir. Çünkü erdeme benzer fiiller insanı gerçek mutluluğa ulaştırmayacaktır.

IV. İdeal Yönetici (Filozof-Nebi) Olarak İnsan

Farabi'ye göre her insan, yetenekleri ve güçleri bakımından eşit değildir. Farabi birey olarak insanı, erdemli (fâzıl), basit (ğumr), şaşkın (hayran), ahmak (humk), zeki gibi niteliklerle anar (Farabi, 2005b: 80). Buna mukabil Farabi toplum olarak insanı, mükemmel olan ve olmayan olmak üzere ikiye, mükemmel toplumu da kendi içersinde büyük, orta ve küçük olmak üzere üçe ayırır. Büyük toplum, toplulukların (ictimaat) tamamının şehirde (ma'mure), orta toplum toplumun (ümme) bir kısmının şehirde, küçük toplum bir şehir halkının bir araya geldiği toplumdur. Mükemmel olmayan toplum ise köy, mahalle, sokak ve ev halkıdır (Farabi, 1986: 117; Farabi, 2005b: 206).

Farabi'ye göre insan doğası (fitra) bakımından ihtiyaç sahibi bir varlıktır. İhtiyaçlarını kendisinin tek başına karşılaması mümkün değildir. O nedenle ihtiyaçlarını karşılamak için yardımlaşması gerekmektedir. İhtiyaçları için yardımlaşmak (teavün), insanın kendi türüyle bir araya gelmesi, onlarla bir toplum oluşturması (ictimaa) demektir. İnsanın başka bir yolla "kemal/mükemmel"e ulaşması söz konusu olmayacaktır (Farabi, 1986: 117; Farabi, 2009: 205, 125; Farabi, 2005b: 134). Bir araya gelip toplumu oluşturmakla insan, varlığını devam ettirme, doğasının gereği olan ihtiyacını karşılama ve mükemmele ulaşma imkânı elde eder. Böylece insan ev, sokak, mahalle, köy, kasaba ve şehir topluluklarını oluşturur. Farabi işte böylesi topluluklara insanî toplumlar (el-ictimaat el-insaniye) adını verir. En üstün iyiliğe ve en üstün mükemmelliğe ancak oluşturulan şehirde ulaşılabilir (Aslan, 1997: 100). Farabi şehri oluşturan toplumu, yönetimi açısından iki sınıfa ayırır. Yönetenler (riyase), yönetilenler (hademe). Ancak ikisi arasında bir sınıf daha vardır ki bu sınıf hem yöneten, hem yönetilen sınıftır (Farabi, 1986: 134).

Şehirdeki unsur/sınıf/lar, karşılıklı yardımlaşma için bir araya gelirler. Onların bazıları bazısından üstün, bazıları aşağı, birbirine bitişik, birbirinden farklı derecelere sahiptirler. Onlar tıpkı insan organizmasına benzerler. İnsan organizması, varlığını sürdürmek ve sağlıklı olmak için bir araya gelmiş bir ortaklıktır. Siyaset felsefesinde bugün bu ortaklık, "sözleşme" olarak adlandırılmaktadır. Bu ortaklığın yöneteni (*es-sâis, er-reis, rüesa*) ve yönetilenleri (*el-me'susun, erl-mer'ûsun*) vardır. Farabi, şehri oluşturan sınıflar içerisinde,

yöneticiler olarak filozofları-bilgelik severleri (hukema), yönetilenler olarak hatipler, şairler, müzisyenler, memurlardan oluşan din adamları; muhasebeciler, mühendisler, doktorlar ve uzay gözlemcilerinden (müneccimler) oluşan değerlileri (mukaddirun); muhafız görevini üstlenen bekçileri, askerleri; mal/mülk üreten çiftçileri, çobanları, tüccarları sayar (Farabi, 2005b: 99). Onlar sevgi bağıyla birbirlerine bağlıdırlar. Yapılan yasaların sağladığı adalet ve adil fiillerle kontrol edilir ve muhafaza edilirler. Çünkü adalet sevgiye tabidir. Sevgi ise ya doğaldır, annenin çocuğuna olan sevgisi gibi yahut iradelidir. İradeli sevgi ise ya hazza/zevke, ya menfaate, ya erdem/fazilet/e istinad eder. Adalet bir şehirde, şehrin *ortak iyilerinin* ya paylaşılmasında, ya paylaşılanların muhafazasında söz konusu olur. Ortak iyiler ise, sözgelimi, emniyet, servet, rütbe/mevki/makam, şeref vb. şeylerdir (Farabi, 2005b: 93-95).

Farabi, *Medine Fazıla*'da, yönetimi insan organizmasıyla örnekler. Buna göre organizmayı yöneten kalb'tir, dimağ hem yöneten hem yönetilendir, diğer organlar yönetilenlerdir. İnsan organizmasındaki kalb'in karşılığı medine'de *filozof (hakim-feylesof-müteakkilatü't-tam)-nebidir (nebi-i münzir)* (Farabi, 1986: 125). O yoksa yöneticiler diğer başkanlardır (ruesa). Farabi, nebi-filozofu cemaatin ideal bir yönetici prototipi olarak ortaya koyar. Çünkü Farabi'ye göre bir nebi, filozof olabileceği gibi tersi de doğrudur. Farabi'nin nebi-filozofu prototip olarak ortaya koymasının bir tek nedeni, en yüksek mutluluğa ulaşmaktır. Filozof-nebi, faal akıl aracılığı ile hem külli hakikatleri, hem cüzî hakikatleri Tanrı'dan alır. Küllilerin bilgisi, Tanrı'dan filozofun münfail aklına; cüzilerin bilgisi de nebinin tahayyül gücüne sudur eder. Eğer kişi tabiatı ve eğitimi/öğrenimi itibarıyla her iki tür bilgiyi almaya istidatlı ise, nebi-filozof olur (Hawi, 2002: 154). Böylece o, mutluluğun en yüce derecelerine ulaşır ve mükemmel bir insan (nefs-i kâmile) olur (Farabi, 1986: 125). Bu mükemmel insan, erdemli başkandır. Erdemli ilk başkan, erdemli kişiliğiyle gerçek mutluluk olan en yüksek mutluluğa götürücü eylemleri hem kendisi hem de başkanı olduğu toplum için tasarlar, böylece onun başkan olduğu toplum erdemli toplum olur. Nebi-filozof yahut erdemli başkan, başkanı olduğu şehir halkı arasında, halkın en yüksek mutluluğa ulaşmasını sağlamak için yasa ve kural koyma yoluyla aralarında işbölümü yapar, sonra da bunu korur ve sürdürür (Farabi, 1991: 250).

Farabi'nin amacı, insanın sadece bireysel mutluluğu elde etmesi değildir. Amaç, bireyle birlikte toplumsal/medeni mutluluğu elde etmektir. O nedenle en yüksek mutluluğa ulaşmak, ancak bireysel olarak faal akılla bağ kurmak, toplum olarak erdemli şehirde yaşamakla mümkündür. Bu anlamda nebi-filozof yahut ideal yönetici, kendisi en yüksek mutluluğu elde eden ve şehir halkının da elde etmesi için koyduğu yasalarla onlara rehberlik eden insandır. Nebi-filozofun faal akılla bağ kurması ve mutluluğu elde etmesi, İslam felsefesinde *yükseliş (uruc/suud)*, şehri ve şehir halkını düşüncesinin konusu yapması, yani onlara rehberlik etmesi, onları yönetmesi *iniştir (hubut/nüzul)*. (Marquet, 1990: 203-211). Bu demektir ki mutluluğu elde etmek, bir yükseliş teorisidir.

Sonuç

Farabî'nin insan tasavvurunda, her şeyden önce, insan için bir gaye olarak belirlediği kemâle gidiş vardır.

Farabî'nin kemal amaçlı insan tasavvurunun temelinde, ilk dönem eserlerinde tasavvufî/dini düşünce, son dönem eserlerinde onu Muallim-i sani yapan mantık/akıl anlayışı vardır. Farabi düşüncesinde insan, birisi madde, ikincisi suret olmak üzere iki esastan meydana gelmektedir. O nedenle insan nefs ve maddeden oluşan bir bir bileşiktir. Nefs, bu bileşğin bir ilkesidir ve bu ilke ay üstü âleme aittir. Yine nefs unsurlarda/maddede var olan bir varlık türüdür, bu yönüyle o altı âleme aittir. Yani bir ilke olarak nefs, kendisi cisim olmadığı halde cisimde bulunan bir ilkedir. Bu açıdan nefs, doğal ve bilkuve bir yetenektir.

Doğal yetenek/varlık olarak nefs, bitkisel, hayvansal, insani güçlere sahiptir. Canlı olmak, bitkisel nefsin niteliğidir, organları beş duyuudur. Canlılık ve hareket hayvani nefsin niteliğidir, organları beş duyuuya ilaveten hayal gücüdür. Canlılık, hareket ve düşünme ise insanî nefsin niteliğidir, beş duyu ve hayal gücüne ilaveten aklıdır. İnsan bu güç ve yetenleriyle soyutlamalar yaparak tümel yargılara ulaşır. Aklın akletmede hareket noktası a priori bilgilerdir. İlk dönem eserleri bakımından ise insan üçlü bir ruhtur (akıl-ruh-nefs). Akıl ruhun, ruh nefsin, ruh ve akıl kalbin ışığıdır, formudur. Hepsi birlikte bir nişte (mişkat) inci gibi parlayan bütün bir lambadır. Lambada parlayan/yanan ışık, Tanrısal sıfatlardır, yani Tanrı'nın ilim, irade ve kudret sıfatlarıdır. Bu sıfatlar artık, Tanrı'dan insana intikal etmiştir. Son dönem eserleri bakımından ise Bilkuve akıl önce Bilfiil akıl, sonra Müstefad akıl olmuş, Faal akılla bitişmiştir. O, artık bir adıyla Nebi, diğer adıyla Filozoftur. Mutluluğu elde etmiştir. Filozof-Nebinin Faal akılla bitişmesi kökeni Eftun'a kadar giden insanın ideaya 'uruc'udur. Bu tür insan, artık düşünme fiili bakımından akılların fiiline benzer bir düşünmeye sahiptir. Bu düşünme fiilini elde etmek, ancak teorik ve pratik hikmetle mümkündür. Farabi düşüncesinde filozof-nebi, teorik ve pratik hikmeti ortaya koyan, en yüksek iyiyi elde eden kimsedir. Başka bir ifade ile Nebi-Filozof, Bitkisel nefsin besleyici (gaziye), destekleyici (nâmiye/münemmiye), oluşturucu (müvellide) güçleri; Hayvansal yahut duyusal nefsin bilgi güçleri, beş duyu ile muhayyile ve hafıza ve değerlendirici (müdrike) güçleri ile eylem güçleri ise arzu, öfke ve hareketlendirici (muharrike) güçleri; Akılî nefsin iki gücünden bilgi güçleri (kuvve-i âlime) ile eylemi gerçekleştiren gücündeki (kuvve-i âmile, 'irade') gelişimle bir tekâmülü gerçekleştiren kimsedir.

En yüksek iyiyi gerçekleştiren nebi-filozof, şehre/topluma döner. Şehir, insanların kemale gitmek için gerekli olan ihtiyaçlarını temin için bir araya geldikleri yerdir. Bu açıdan Farabi iki tür toplumdur/shehir halkından söz eder. Mükemmel ve mükemmel olmayan toplum. Mükemmel toplum nebi-filozofun koyduğu yasalarla yönettiği toplumdur. Kemale gitmek ve mutluluğu elde etmek ancak böyle mümkündür. Nebi-filozof, organizmadaki merkezi organı olan kalbin şehirdeki karşılığıdır. Organizmanın şehirdeki diğer karşılıkları, diğer toplumsal sınıflardır. Her birisinin vazifesi ve sınıflar arasında yardımlaşma vardır, sevgi bağıyla birbirlerine bağlıdır. Yapılan yasaların sağladığı adalet ve adil fiillerle kontrol edilir ve muhafaza edilirler.

Özetle belirtmek gerekirse, Farabî'nin insan tasavvuru, mahiyeti bakımından bir madde-suret, yapıp-etmeleri bakımından bir amir-memur tasavvurudur. Birliktelik vazife temelli

işbirliğine/yardımlaşmaya dayanır. Bir cevher-araz ilişkisi de olan madde-suret tasavvuru, ilk dönem eserlerinde üç varlıktan, yani akıl-ruh-nefs'ten oluşmakta, hepsinin özünde akıl yer almaktadır. Her üçünün merkezini "kalb" organı oluşturmaktadır. Farabi, bu düşüncesini Kuran'ın "mişkat içindeki kandilin nuru"yla örnekler. İşbirliği/yardımlaşma temelli amir-memur ilişkisi, hem akıl-ruh-nefs arasında, hem biyolojik organlar arasında, hem toplumsal/medenî sınıflar arasında gerçekleşmektedir. Yani akıl/kalb ve filozof/nebi hepsinin amiridir. Teorik ve pratik felsefeyi ortaya koyarak mutluluğa ulaşan akıl/kalb ve filozof/nebi, insanı/toplumu felsefeyle buluşturacak ve onu/onları mutluluğa taşıyacak olandır.

KAYNAKÇA

- ÂL-İ YASİN, Cafer. el-Farabi fî hududihi ve rusumihi, Beyrut, 1985.
- ALPER, Ömer. İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din ilişkisi. İstanbul: Ayışığı Kitapevi, 2000.
- ARNELDEZ, Roger. "Farabi'nin Felsefi Sisteminde Nefs ve Âlem", (çev. Hayrani Altıntaş), AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, (XXIII/1978): 349-358.
- ATAY, Hüseyin. "Farabi'nin Yaratılış Nazariyesi", Diyanet Dergisi, XVI/ 3, 1977.
- AYDIN, İ. Hakkı. Farabi'de Metafizik Düşünce. İstanbul: Bil Yayınları, 2000.
- AYDIN, İ. Hakkı. Farabi'de Bilgi Teorisi. İstanbul: Ötügen, 2003.
- AYDIN, Mehmet. "Farabi'de Pratik Akıl Yürütme", DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, (XXI/2005): 149-174.
- AYDINLI, Yaşar. Farabi'nin Siyaset Felsefesinde 'İlk Başkan' (er-Reis el-Evvel) Kavramı, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2/2, 1987: 291-302.
- AYDINLI, Yaşar. Farabi'de Tanrı-İnsan ilişkisi. İstanbul: İz Yayın.2000.
- AYDINLI, Yaşar. "Farabi'nin Bilgi Anlayışına genel Bir Bakış", Bilimname, IV. 2004.
- BAYRAKLI, Bayraktar. "Fadıl Devlette Reis", Farabi'de Devlet Felsefesi, İstanbul: Doğuş, 1983.
- BOLAY,M.Naci. Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı, İstanbul: MEB, 1990.
- CEVİZCİ, Ahmet. Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma, 2010.
- DAVIDSON, Herbert A. "Risale fi'l-akl", AÜİFD, (çev. Eyüp Şahin), (II/2004): 271-277.
- EBU HANİFE. el-Alim ve'l-Müteallim, Thk. Mehmed Zahid Kevseri, Kahire: Matbaatu'l-envar, 1368.
- FARABİ. "Cevabat li-mesail suile anha", Risalatân Felsefiyetân, thk.Cafer Âl-i Yasin, Beyrut: Darulmenahil, 1987.
- FARABİ. Kitab ârâu ehli'l-medineti'l-fazıla, thk. E. Nasri Nadir, Beyrut: Darulmeşrik, 1986. Türkçesi İdeal Devlet, El-medine el-fazıla, (çev. Nafiz Danışman), Farabi H. Gazi Topdemir neşri, Farabi içinde. İdeal Devlet (El-Medinetü'l-Fazıla), (çev. Ahmet Aslan), Ankara: Vadi, 1990.
- FARABİ. Risaletü't-tenbih ala sebili's-saade, Thk.Sehban Halifât, Amman.Türkçe (çev.Hanifi Özcan), Farabi'nin İki Eseri içinde, 1987.
- FARABİ. Şeraitu'l-yakin, Neş.M.Türker Küyel. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990.
- FARABİ. Kitabu'l-mille ve nusus uhra, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut: Darulmeşrik, 1991.
- FARABİ. el-Siyase el-medeniye, Thk.Ali Bumelhem, Beyrut: Dar ve mektebetü'l-hilal, 1994. Tür. Es-Siyasetü'l-medeniye veya mebadiu'l-mevcudat, (çev. M. Aydın&A.Şener&M.R.Ayas), İstanbul:Kültür Bakanlığı, 1980.
- FARABİ. Tahsilü's-saade,Thk.Ali Bumelhem, Beyrut: Dar ve mektebetü'l-hilal, 1995. Türkçesi. Mutluluğa Ulaşma, (çev. H. Atay), Farabi H. Gazi Topdemir neşri.
- FARABİ. İhsau'l-ulum, Thk.Ali Bumelhem, Beyrut: Darumektebetü'l-hilal, 1996. Türkçesi İlimlerin Sayımı, çev. A. Ateş, Farabi H. Gazi Topdemir neşri.
- FARABİ. "Akılın Anlamları", İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, (çev. Mahmut Kaya), Klasik, İstanbul 2005a, 127-130.
- FARABİ. Fusul, www.el-mostafa.com: Fusulü'l-Medeni, Farabi'nin İki Eseri, (çev. Hanifi Özcan), İstanbul: İFAV, 2005b.
- FARABİ. Kitabu'l-huruf, (çev. Ömer Türker), İstanbul: Litera, 2008.

- FARABİ. Makalat el-Refia fı usulil-ilmi't-tabii Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler, (çev. Necati Lugal ve Aydın Sayılı), neşr. Hüseyin Gazi Topdemir, Farabi, İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- FİLİZ, Şahin. İlk İslam Hümanistleri İhvan-ı safa Topluluğu ve İnsan Felsefesi, Konya: 11 Eylül, 2002.
- GÖRKAŞ, İrfan. "Hacı Bektaş Veli, Makalat ve Bilgi Sorunu", Erdem I-II-III Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, Ankara: 1996, 8/24, 999-1005.
- HAMMOND, Robert. "Psikolojisi", İslam Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi. İstanbul: Alfa, 2001.
- HAWİ, Sami S. "İbn Tufeylin Farabi'nin Bazı Görüşlerinin Eleştirisi", Sakarya Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, çev. Atilla Arkan, 2002, Sayı 5.
- KONUK, Ahmed Avni, İbn Arabî Tedbirat-ı İlahiyye Terceme ve Şerhi, (Yay. Haz. Mustafa Tahralı), İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- KÖKTÜRK, Milay. "Farabi'de Psikoloji", PAÜ Eğitim Fakültesi Dergisi, (2/1997): 55-71.
- L.BLACK, Deborah. "Piskolojide Nefs ve Akıl", İslam Felsefesine Giriş, Peter Adamson & Richard C. Taylor neşri, (çev. C. Kaya), İstanbul: 2007, 339-358.
- MARQUET, Yves. "Farabi'de İniş ve Yükseliş: İkiye Ayrılan Bir Bağlantı Zinciri", Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbn Sina Bildirileri 1985, (çev. Kenan Gürsoy), Ankara: 1990, 203-211.
- MÜCAHİD, H. Tevfik. Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce. (Tür. Vecdî Akyüz), İstanbul: İz, 2005.
- OLGUNER, Fahrettin. Farabi. İzmir: 1993.
- ÖZGEN, M. Kasım. Farabi'de Mutluluk ve Ahlak ilişkisi. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- SARI, Mehmet Ali. "Farabi Epistemolojisinde Akıl", Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, (5/2005): 87-98.
- SEZGÜL, İbrahim. "Farabi'nin Siyaset Felsefesi", Felsefe Dünyası, (47/2008): 198-205.
- ŞAHİN, Eyüp. "Farabi'nin Düalizmi", Felsefe Dünyası, (47/2008): 185-197.
- TERKAN, Fehrullah. "El-Farabi'ye Atfedilen Yeni Eflatuncu Bir Eser: Risale fı'l-ilmi'l-ilahi", Divan İlmi Araştırmalar, 2006, Sayı 20: 185-226.
- TOKAT, Latif. "Farabi Felsefesinde Mutluluğun Eleştirilmesi", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, (VI/3, 2006): 133-157.
- TOKTAŞ, Fatih. Farabi'de Ahlak ve Siyaset. Samsun: Etüt, 2009.
- TOKU, Neşet. İslam Felsefesine Giriş, Ankara: Savaş, 2007.
- TOPDEMİR, Hüseyin Gazi. Farabi, İstanbul: Say, 2009.
- UYANIK, Mevlüt. İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazali Örneği, Ankara: Araştırma Yay., 2006.
- UYŞAL, Enver. "Farabi ve Kindi'de Akıl ve Nefs kavramlarının Ahlaki İçeriği", Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, (13/2, 2004): 141-156.