

TC
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

FARABİ'DE AKIL VE TASAVVUF İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

NURALİ YEGENOV

ANKARA 2013

TC
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER İNSTITÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

FARABİ'DE AKIL VE TASAVVUF İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

NURALİ YEGENOV

TEZ DANIŞMANI: DOÇ. DR. İBRAHİM MARAŞ

ANKARA 2013

TC

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

FARABİ'DE AKIL VE TASAVVUF İLİŞKİSİ
YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. İbrahim Maraş

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmza

Tez Sınav Tarihi: --/--/----

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	iii
KISALTMALAR.....	iv
GİRİŞ: YÖNTEM ÜZERİNE.....	v
I.BÖLÜM: FARABİ'DE AKIL ANLAYIŞI.....	1
1.Akılın Tanımı.....	1
1.a. Sözlük Anlamı.....	1
1.b. İlk Çağ ve Helenistik Dönemde Akıl Tanımı.....	2
1.c. İslam Düşüncesinde Akıl Tanımı.....	5
1.c.1. Kur'an ve Sünnette Akıl Tanımı.....	5
1.c.2. Kelam Ekollerinde Akıl Tanımı.....	6
1.c.3. İslam Filozoflarında Akıl Tanımı.....	9
2. Fârâbî'de İnsani Akılın Mahiyeti: Varlık Felsefesi Açısından Akıl.....	14
2.a. Akıl Varlıksal Yapısı.....	14
2.b. İnsani Akıl ve Meleki Akıl Karşılaştırması.....	15
2.c. Tanrısal Akıl ve İnsani Akıl Karşılaştırması.....	22
3. Fârâbî'de İnsani Akılın Yükselişi: Bilgi Felsefesi Açısından Akıl.....	25
3.a. Akıl Bilgi Elde Etme Süreci.....	25
3.b. Akılın Gelişim Aşamaları ve İttisal Kavramı.....	27

3.c. İnsani İttisalın En Mükemmel Yönü: Peygamberin ve Filozofun İttisali.....	28
--	----

II. BÖLÜM: FARABİ'DE AKLIN TASAVVUFÎ YÖNÜ VE AKIL TASAVVUF İLİŞKİSİ.....33

1. Farabi'de Sezgisel Bilgiye Ulaşmış Akıl ve Tasavvufla Kıyası.....33
2. Farabi'de Aklın Ahlaki Yönü ve Tasavvufla İlişkisi.....36

SONUÇ.....51

ÖZET.....52

ABSTRACT.....53

KAYNAKÇA.....54

Önsöz

Eşyanın tabiatını anlamak için insanlığın başlangıcından beri insanlar sürekli zihinsel faaliyetlerde bulunmuşlar ve eserler ortaya koymuşlardır. Müslüman filozoflar da bu faaliyetten uzak kalmamış kendi kültür ve birikimleriyle önceki fikirleri tetkik ve tahlil etmişler, eleştiriler getirmişler ve kendi fikirlerini ortaya koymuşlardır.

Felsefe tarihi boyunca akıl eşyanın hakikatini kavramak için kullanılmış, aynı zamanda kendisinin niteliği üzerine araştırmalar ve tartışmalar yapılmıştır. Hakikate ulaşmak için kullanılan aracın akıl olarak belirlenmesi aklın ne olduğu sorusunu beraberinde getirmiştir.

İlk Müslüman Türk filozof kabul edilen Farabi de akıl konusunda uzak kalmamıştır. Sistem filozofu olarak bilinen Farabi kurmaya çalıştığı sistemde aklı önemli bir yere oturtmuş adeta kendi felsefî düşüncesinin odak noktası haline getirmiştir. Farabi bunu yaparken Aklın Bilgi Elde Etme Sürecini, Aklın Gelişim Aşamalarını ve Aklın Hakikat Karşısında Konumunu ele almış ve bu konulardaki görüşlerini açıklamıştır.

Araştırmacı olarak aynı coğrafyayı paylaştığım bu önemli şahsiyetin fikirlerini öğrenmek ve başta aynı bölgede yetişmiş olan Hoca Ahmet Yesevî olmak üzere bazı önemli sûfîlerin (Mevlana Celaleddin Rûmî) tasavvufla ilgili görüşlerini karşılaştırmak benim için çok önemli bir deneyim oldu. Bu çalışmamda fikirlerini ve yardımlarını benden esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. İbrahim Maraş'a ve fakülte'deki bölüm hocalarıma şükranlarımı bir borç bilirim.

Kısaltmalar

Bkz.	: Bakınız
Ed.	: Editör
İ.A.	: İslam Ansiklopedisi
T.D.V.İ.A.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ş.İ.A.	: Şamil İslam Ansiklopedisi
S.D.Ü.İ.F.D.	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
U.Ü.İ.F.D.	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A.Ü.İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
D.E.Ü.İ.F.D.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
K.B.Y.	: Kültür Bakanlığı Yayınları
M.Ü. İ.F.D.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

GİRİŞ: YÖNTEM ÜZERİNE

1. TEZİN ADI: Farabi'de Akıl ve Tasavvuf İlişkisi

2. ARAŞTIRMA PROBLEMİ (SORUN): İslam felsefesinde filozoflar tarafından tartışıla gelen konular hem İslam Dini, hem de Genel Felsefi Görüşler açısından büyük önem taşımaktadır. Bu bakımdan din ve felsefenin bir nevi bir araya geldiği İslam felsefesi başlı başına disiplinler arası bir bilim olarak görülebilir. Diğer yandan ise, İslam dini bazı altında toplanan fikirlerin birbiriyle ortak ve farklı yanlarını ortaya koyduğu da biliniyor.

Araştırılmakta olan konumuz açısından değerlendirdiğimiz zaman İslam Felsefesinin görevlerinin bir konu altında toplandığını söyleyebiliriz. Nitekim Farabi'nin düşünce sistemi Aristo mantığına dayanmaktadır. Öncelikle o, Aristo akılcılığını Yeni Platonculukla birleştirmeye ve bunu da İslam Dinine göre yeniden işleyip ortaya koymaya çalışmaktadır. Ardından da bilimle ile şeriatı uzlaştırmak için işe koyulmaktadır.

Bazı İslam filozofları tarafından meşşai ve akılcı olarak kabul edilir ise de, eserlerinde zaman zaman imana öncelik tanıdığı da bilinen Farabi, sufizme de başvurduğu bilinmektedir. Bu da onun hem teorik hem de pratik açıdan felsefe ile dine hizmet etmekle uğraştığının göstergesi olarak belirtilebilir. Buna bağlı kalarak tezin temel problemi, Farabi düşünce sistemindeki temel kavram olarak bilinen aklın tasavvufi bakış açısıyla ele alınışı şeklinde belirtilmiştir.

2. TEZİN KONUSU: Farabi'de Akıl ve Tasavvuf İlişkisi tezimizin konusudur. Konunun amacına ulaşması için Farabi'nin akılla ilgili görüşlerine değinerek, onun akılla ilgili tasavvuf sistemindeki açıklanışına benzer görüşlerinin olup olmadığına ağırlık vermeye çalışılmıştır. Burada ise Yesevi'den (Mevlana Celaleddin Rûmî)'den yararlanılarak tezin daha farklı şekilde yazılmasına temel olmuştur. Böylece iki düşünürün örtüştüğü ve farklılaştığı fikirlere yer verilmiştir.

3. TEZİN AMACI: Farabi'ye göre felsefe, din, mantık ve dil bilimleri birbirlerine kopmaz bağlarla bağlıdır - şeklindeki açıklamalar konuyla ilişkin herkesçe bilinen bir gerçektir. Burada genel anlamda felsefe ve dinin, özelde ise

İslam felsefesi ile İslami bilimlerin ortak noktalarının irdelenmesine önem verilmiştir. Öncelikle aklın tarifi ve onun özelliklerinden bahsedilmektedir. Ardından ise Farabi'nin aklın tasavvufi yönüne değindiği yanları tespit edilmeye çalışılmıştır. Farabi felsefesinde, düşünülenin aksine akılla sınırlı olmayıp, bir takım tasavvufi öğelerde barındırmaktadır. Gerek akıl anlayışındaki sezgici tavrı gerek bütün varlıkların Tanrısal özden sudur etmesi ve bu konuda ortaya attığı vahdet-i vücuda benzer görüşleri dikkat çekmektedir. Ayrıca ahlâk alanında ortaya koymuş olduğu erdemli veya kâmil insan projesi de bir ilişkiye bağlanması iddiamızı desteklemektedir.

4.TEZİN ÖNEMİ: İslam felsefe tarihini en önemli filozoflarından biri hiç şüphesiz Farabi'dir. Farabi'nin de en önemli yanı tasavvufi bir akılcılığa doğru giden bir akıl anlayışına sahip olmasıdır. Bu sebeple Farabi'nin akıl anlayışı hakkında yapılmış mevcut çalışmalardan da yola çıkılarak üzerinde fazla durulmayan onun akıl anlayışının tasavvufi yönü incelenmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla Farabi'nin akıl anlayışı daha geniş bir perspektifte ortaya konmaya gayret edilecektir. Özellikle akıl konusundaki görüşlerinin kendisinden sonraki İslam düşüncesine etkisinin de oldukça önemli olduğu bilinmektedir. Bu açıdan çalışma, konunun bu kısmına da eğilecektir.

5. KURUMSAL ÇERÇEVE:

5.1. KAVRAM VE TERİMLER:

Çalışmanın ana çerçevesi aşağıdaki temel kavramlar etrafında dönecektir:

- *Akıl*

-*Aklın Mertebeleri*

- *Faal Akıl*

- *ittisal*

-*ittihad*

- *vahiy*

-ilham

- Fail

Bu kavramlar Farabi'nin akıl anlayışının temel kavramlarıdır. Öte yandan, aynı zamanda ahlak ve metafizik alanıyla da doğrudan ilişkilidir. Bu yüzden çalışma Farabi'nin akıl anlayışının ahlaki ve metafizik yönünü birlikte değerlendirecek diğer kavramlara da yer verecektir.

5.2. KURAMSAL TARTIŞMA:

Bu çalışmada klasik kaynaklardan hareketle modern çalışmalardan destek alarak inşa edilmeye çalışılacaktır. Farabi'nin akıl felsefesinde konuları ele alışında ortaya koyduğu problem çözme mantığının temel hareket noktaları kaynak ve fikir kritiği ile alınacaktır.

5.3. ARAŞTIRMA HİPOTEZLER:

Şu sorular tezimizin merkezi sorularıdır/hipotezlerdir

- 1) Farabi'nin akıl ile tasavvuf ilişkisindeki kaynakları nelerdir? Sadece Yunan ve Helenistik dönem düşüncesi mi?
- 2) Farabi'de aklın temel çerçevesi nasıldır?
- 3) Farabi'de aklın en mükemmel ve olgun seviyesine nasıl ulaşılır? Bu seviye daimi midir, geçici midir?
- 4) Farabi'de akli açıdan ulaşılan bu en olgun seviyede insanın durumu nedir?
- 5) Faal aklın Farabi'deki izahı nasıldır?

6. YÖNTEM:

Yukardaki soru ve kavramlar Farabi'nin temel eserlerinden hareketle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Farabi'nin ilgili eserleri soru ve varsayımlar ışığında tenkitli bir bakış açısıyla yanıtlanacaktır.

7. VERİ TOPLAMA TEKNİKLERİ:

Farabi'nin birinci el kaynakları (Arapça) ve onun orijinal eserlerinin tercümeleri. Farabi hakkında yapılan tez ve çalışmalar. Akıl kavramı ile ilgili kitapları başlıca verilerimizi oluşturacaktır.

I. BÖLÜM: FARABİ'DE AKIL ANLAYIŞI

1. Aklın Tarifi

1.a. Sözlük Anlamı

Akıl, Yunanca nous, Latince ratio ve intellectus'un karşılığı olarak kullanılan Arapça bir terim olarak insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü,¹ düşünme ve anlama melekesi şeklinde tarif edilmektedir. Ayrıca akıl; “bağlamak, engel olmak, tutmak, diyet vermek, idrak, muhakeme kabiliyeti, kavrayış, zeka, insanların tehlikeye düşmesine engel olan şey, düşünme, kavrama ve bilgi elde etme gücü” gibi manalarda da kullanılmaktadır.²

Yukarıda sözlük anlamlarını verdiğimiz akıl bir felsefe ve mantık terimi olarak; varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan; fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç demektir.³ Bu anlamıyla akıl, sadece meleke değil, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı gibi akıl ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen bir terimdir. İnsanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak akıl, ahlaki, siyasi ve estetik değerleri belirlemede de önemli fonksiyonlar üstlenmiştir. Akıl, bazı sözlüklerde eylemden daha çok potansiyel anlamında da kullanılmaktadır.⁴

Dini bir terim olarak akla baktığımızda, ortaya çıkan durum aklın sadece potansiyel değil bir eylemi çağrıştırmasıdır. Buna göre akıl, insanı insan yapan, onun her türlü aksiyonlarına anlam kazandıran ve ilahi emirler karşısında insanın yükümlülük ve sorumluluk altına girmesini sağlayan güç olarak tarif edildiğini görmekteyiz.⁵

Akıl, ahlâkî anlamıyla da benzer bir şekilde kullanılmakta ve eşyanın güzellik, çirkinlik, kemal ve noksaniyle ilgili sıfatını idrak eden bir özellik olmanın

¹ Süleyman Uludağ, “Akıl” *DİA*, İstanbul 1989, cilt. 2, s. 238.

² Ahmed Ağırakça, “Akıl” *Şamil İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1990, s. 83.

³ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2011, s. 22.

⁴ Uludağ, *a.g.m.*, s. 238; Burhanettin Tatar, “Akıl”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Editör: Ahmet Cevizci, Etik yayınları, İstanbul 2003, cilt:1, s.185-186.

⁵ Uludağ, *a.g.m.*, s. 238-239.

yanında iki hayırdan daha hayırlı; iki şerden daha az şerli olanını idrak etme özelliğine denilmektedir.⁶

Görüldüğümüz üzere aklın sözlük ve ıstılah anlamları birbirine benzer özellikler taşımakta, ancak tabii olarak ıstılahta daha derin manalarda kullanılmaktadır.

1.b. İlk Çağ Helenistik Dönemde Aklın Tarifi

Antikçağ Helen döneminde nous (akıl) kavramı ilk kez Klazomenai’li Anaxagoras tarafından kullanılmıştır. “Nous Anaxagoras’a göre oluşu gerçekleştiren doğasal devimdir”, yani harekettir. Anaxagoras nous için şöyle bir açıklamada bulunmuştur: “Nous dünyanın ve her türlü düzenin nedenidir.”⁷

İlk Çağ’dan itibaren filozoflar aklın ontolojik ve psikolojik fonksiyonu üzerinde çeşitli teoriler geliştirmiş ve kozmik varlığın izahı ve bilgi teorisi (epistemoloji) alanlarında farklı ekollerin teşekkülüne sebep olmuşlardır. Yukarıda bahsettiğimiz gibi Anaxagoras’ta alemi idare eden akıl (nous), Sokrat, Eflatun ve Aristo’da, hatta bir dereceye kadar Stoalılar’da noksan ve aldatıcı bilgiye karşı, tutarlı ve doğru düşüncenin fonksiyonu olarak görülmüştür.⁸

Platon’a göre akıl, “ideaların, ilk ilkelerin bilgisine sahip olmak, bütün bir varlık alanını bu bilgiyle tanımak ve dolayısıyla, bütün için neyin iyi olduğunu bilerek, bütüne, ruhun diğer parçalarına” yön veren bir güçtür. Ruh ise, “akla tabi olan, aklın müttefiği olan” kısımdır. Aklın buyruklarını yaşama geçiren ruhtur. Akıl, tavsiye edici bir konumda iken ruh, ona itaat edici bir konumdadır.⁹ O halde Platon açısından akıl, ruhun bir düşünen yanıdır ve bu yanıyla Akıl, “iradenin de yardımı ile, içgüdülere hakim olur. Her hangi bir şeye karşı, kuvvetli bir istek duyan kimsenin, bu isteği yenebilmesi, aklın gücünü gösterir.”¹⁰

⁶ Ağırakça, *a.g.m.*, s. 83.

⁷ Yalçın Kaya, *Antikçağ Felsefesine Genel Bakış*, İstanbul 1999, Tıglat Matbaacılık A.Ş., s. 105.

⁸ Uludağ, *a.g.m.*, s. 239.

⁹ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitapevi, Bursa 1998, s. 108.

¹⁰ Kamran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1964, s. 57.

Ayrıca İlk Çağ'da akıl, bilginin fonksiyonu olması yanında hikmet ve fazilet olarak pratiğe de uygulanmıştır. Meselâ Aristo'da pratik akıl aksiyonla (ahlak) ilgili bir teemmüldür.¹¹ Dolayısıyla ilk çağda akıl, varlık, bilgi ve ahlâk ile ilgili olarak kullanılmaktadır.

Aristo'ya baktığımızda aklın iki kısımda değerlendirildiğini görmekteyiz. Bunlardan ilki, aktif akıl, ikincisi ise pasif akıldır. Pasif akıl (el-aklû'l-münfail) onun nazarında bir güç ve istidattır. Bu öyle bir yetenektir ki, varlığın bütün mahiyet ve suretlerini maddeden ayırma gücüne sahiptir; fakat onda şekiller henüz maddeden soyutlanmış ve bilfiil hale gelmiş değildir. Soyutlanma başladığı an, kuvveden fiil haline geçer. İşte söz konusu pasif akla bu aktiviteyi veren aktif akıldır. Aktif akıl (el-aklû'l-fa'al) ise kavranabilirlerin (el-ma'kulat) fiil halinde kendisinde bulunduğu akıldır. Bir bakıma o, her an bilfiildir. İnsan aklının psikolojik fonksiyonlarını belirleyen bu akıl Aristo'ya göre bedenden önce vardır ve bedenden sonra da varlığını sürdürecektir.¹²

Aristo'ya göre, “insan varlığını doğadaki tüm varlıklardan, taşlardan, bitkilerden ve diğer hayvanlardan ayıran öz, akıldır. Başka bir deyişle, insan varlığı için en yüksek iyi, onu bir insan kılan fonksiyonların tam ve sürekli bir tarzda hayata geçirilmesidir. Aristoteles, bu yapıldığında, insan için söz konusu olan genel hale *eudaimonia*, yani mutluluk adını verir.”¹³

Helenistik dönemin önemli filozofu Plotinus'a baktığımızda onun da akıl kavramına düşüncesinde oldukça fazla yer verdiğini görmekteyiz. Plotinus gerek akıl gerekse diğer konulardaki görüşleri ile İslam filozoflarını da yakından etkilemiştir. Plotinus'a göre bir olan Tanrı'dan feyz ve sudur yoluyla çıkan ilk varlık akıldır. Mutlak şuur ve zekâ demek olan bu ilk akıl her ne kadar bir ise de zatı itibarıyla çokluk karakterine sahiptir. Bu sebeple ilk akıldan ikinci akıl, nefis (ruh) ve felek (tabiat) çıkar. Güneş ışınlarının güneşten çıkıp evrene yayılması nasıl normal bir hadise ise her türlü iyilik ve güzellikleri sembolize eden “Mutlak Bir”den aklın çıkması ve bu sistemle kozmik varlığın teşekkülü de öyle normal ve tabii bir

¹¹ Uludağ, *a.g.m.*, s. 239.

¹² Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin yayınları, İstanbul 1983, s. 186-187.

¹³ Cevizci, *a.g.e.*, s. 142.

hadisedir.¹⁴ Görüldüğü gibi Plotinus, akıllı varlıksal oluşun temeline koymakta ve yaratıcıyı ya da ilk sebebi bizzat akıl olarak nitelemektedir. Onun sistemi, bu bir ve tek olan akıldan diğer akılların, yani çokluğun nasıl ortaya çıktığını izaha dayanmaktadır.

Eflatun'u rehber alan Plotinus hem filozof hem de mistik olarak değerlendirilmelidir. Çünkü o, çokluğun bir tek ana kaynaktan meydana geldiğini ve varlıkların bu kaynağa geri dönüşünü açıklığa kavuşturur. Plotinus, varlıkların düzeninin akılcı bir tarzda açıklandığı sudûr nazariyesinde bir filozof olarak karşımıza çıkarken, varlıkların ruh ve akıl vasıtasıyla Bir'e kadar yükselmelerini ifade ederken de mistik yönü ağır basar.¹⁵

Plotinus'un yukarıda bahsi edilen mistik ve akılcı bakış açısı, her ne kadar ruhla ilgili konularda öne çıkar ise de, sudur nazariyesi bağlamında değerlendirilen Bir ve Akıl ile ilgili bahislerde de görülmektedir. Buna göre üç ilahi dayanak olan Bir, Akıl ve Ruh sırasıyla birbirinden zorunlu olarak taşar.¹⁶ Plotin'in felsefesindeki Bir'in tanımlanmasının metafizikî çelişkiler de içerdiği iddia edilmektedir. O, Bir, basittir derken, Bir'in hem her şey olduğu hem de özün ötesindeki basit ve kendinden başka Bir şey olmadığını, hatta ona Bir demenin bile yanlış olabileceğini söylemektedir. Bunların dışında Bir ile ilgili şu ifadeler de kullanılmaktadır: Mutlak bölünmeyen, kendi kendine yeterli olan, bizzat varlık olmamasının yanında bütün varlıkların türeticisi olan ve mahiyeti sözle anlatılamayan bir Varlık vb. Ayrıca O, bir düşünce ya da nicelik veya nitelik, akıl veya ruh değildir.¹⁷ Plotin'in basittir, mükemmeldir, varlık değildir, düşüncesi yoktur, şekilsizdir dediği İLK OLAN'dan maddeye kadarki türeme şu şekilde gerçekleşmektedir: "Herşey kendine özgü yerde kalır; türeyen şeyin sırası, kendini türeten şeyin sırasından aşağıdadır ve her şey kendi kılavuzunu izledikçe bu kılavuza eş olur. Böylece Bir - Akıl - Evrensel Ruh - Doğa (Dünyanın Ruhı) - Bireysel Ruhlar - Cisim şeklinde türeme ortaya çıkar.¹⁸

¹⁴ Uludağ, *a.g.m.*, s. 239.

¹⁵ Şenol Korkut, *Farabi Düşüncesinde Enneadlar'ın Yeri*, A.Ü.S.B.E. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2000, s. 70.

¹⁶ Korkut, *a.g.e.*, s. 74.

¹⁷ Korkut, *a.g.e.*, s. 75 - 86.

¹⁸ Korkut, *a.g.e.*, s. 86.

1.c. İslam Düşüncesinde Aklın Tarifi

1.c.1. Kur'an ve Sünnette Aklın Tarifi

İslam düşünürlerinin akılla ilgili yorumlamalarına geçmeden önce Kur'an ve peygamberin sözlerinde aklın nasıl tarif edildiğine bakmamız gerekmektedir.

Meselâ, Kur'an-ı Kerim'de akıl kelimesi biri geçmiş, diğerleri geniş zaman kipinde olmak üzere kırk dokuz yerde fiil şeklinde geçmektedir. Bu ayetlerde genellikle "akletme"nin yani akıllı kullanarak doğru düşünmenin önemi üzerinde durulmuştur. Kur'an terminolojisinde akıl "bilgi edinmeye yarayan bir güç" ve "bu güç ile elde edilen bilgi" şeklinde tarif edilmiştir. Dinen mükellef olmaya esas teşkil eden akıl birinci anlamdaki akıldır. Kur'an'ın birçok ayetinde, akıl sayesinde kazanılan bilginin gene bu gücün kontrolünde kullanılması gerektiği, bunu yapmayanların sorumlu tutulacağı sık sık ifade edilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de, eşyadaki nizamı anlama gücüne sahip olan akla, aynı zamanda ilahi hakikatleri sezme, anlama ve onların üzerinde düşünüp yorum yapma görev ve yetkisi de verilmiştir.¹⁹

Nitekim "Allah'ın izni olmadıkça, hiçbir kişi için iman etme imkanı yoktur ve akıllarını güzelce kullanmayanları O, pislik içinde bırakır. (Yunus 10/100)"²⁰ Diğer bir ayeti kerimede ise akıl, iyice düşünüp anlama manasında şu şekilde kullanılmaktadır: "İşte, akıllarınız ersin diye, Allah size ayetlerini böylece iyice açıklıyor." (el-Bakara 2/242) Meşhur müfessir Hamdi Yazır, buradaki akıllı, "Allah'ın hükümlerini güzelce anlayıp güzelce uygulayasınız ve "ölüm" denince, akıllarını kaçıranlar gibi olmayasınız" şeklinde açıklamaktadır.²¹

İslam düşüncesinde akılla ilgili ilk tartışmalar kelam alanında gerçekleşmiştir. Özellikle Peygamberimizin hayatında başlayan akla başvurmak veya karşılaşılan problemleri akılla çözmek tarzındaki uygulamalar zamanla onun vefatını müteakip karşılaşılan sorunlarda da kendini göstermiştir. Peygamberimiz döneminde aklın hüküm çıkarmada kullanımına en iyi örnek Muaz b. Cebel hadisidir.

¹⁹ Uludağ, *a.g.m.*, s. 238-239.

²⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Meali*, Sadeleştirenler: Prof. Dr. Lütfullah Cebeci-Sadık Kılıç, Akçağ yayınları, Ankara 2006, s. 250.

²¹ Hamdi Yazır, *a.g.e.*, s. 77-78.

Peygamberimiz, sahabe Muaz bin Cebeli Yemen’e gönderirken kendisine sorduğu sorularla akla nasıl önem verdiğini göstermektedir. Hadis aynen şu şekildedir:

“Haris İbnu Amr İbni Ahi’l-Muğire İbni Şü’be, Muaz radiyallahu anh’tan naklen anlatıyor: “Resülullah aleyhissalatu vesselam Muaz’ı Yemen’e gönderdiği zaman kendisine sorar: “Sana bir dava geldiği vakit nasıl hükmedeceksin?”

“Allah’ın kitabıyla hükmedeceğim” der Muaz.

“(Meseleyi Kitabullah’ta) bulamazsan?”

“Resülullah’ın sünnetiyle hükmedeceğim.”

“Ne Kitabullah’ta ve ne de Resülullah’ın sünnetin de bulamazsan?”

“Kendi re’yimle ictihad edeceğim, (hüküm vermekten) geri durmayacağım.”

Hiz. Muaz der ki: “Bu cevabım üzerine Resülullah aleyhissalatu vesselam (memnun kaldı), göğsüne eliyle vurup: “Allah’ın elçisinin elçisini, Allah’ın elçisini memnun edecek usulde muvaffak kılan Allah’a hamdolsun!” buyurdular.” [Ebu Davud, Akdiye 11, (3592, 3593); Tirmizi, Ahkam 3, (1327, 1328).] ²²

1.c.2. Kelam Ekollerinde Aklın Tarifi

İslam kaynaklarının belirttiğine göre akılla ilgili asıl tartışmalar Mu’tezile kelamcılarının ortaya çıkmasından sonra başlamıştır. Akı keskin bir bilgi kaynağı olarak kabul eden Mu’tezilî kelamcılar, onu birbirine yakın olmakla birlikte yine de farklı sayılabilecek şekillerde tarif etmişlerdir. Mu’tezile’nin ilk kurucusu Vasıl b. Ata göre hakikatin “akıl” ile bilinebileceğini savunmuştur. Vasıldan sonra aynı çizgiyi devam ettiren Ebü’l-Hüzeyl el-Allaf ise, akı, insanın kendisi ile

²² İbrahim Canan, Kütüb-i Sitte, Muhtasarı Tercüme Ve Şerhi, Akçağ yayınları, Ankara 1992, cilt: 14, s. 96-97.

çerçevesindeki canlı ve cansız varlıkları ayırt ettiren zorunlu bilgi ile bilgi elde etme gücünün insanda akıl dolayısıyla meydana geldiğini belirtmişlerdir.²³

“Mu'tezili gelenekte akıl, yerine göre bilgi; bilgi, yerine göre akıl olarak isimlendirilmiştir. Örneğin Cahız'a (ö.255/869) göre akıl, insanda anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü manasına gelmektedir. Onun kelim anlayışında akıl, mümeyyizlik vasfına sahiptir. Yine Mu'tezili alimi Nazzam'a göre akıl yürütme eylemini gerçekleştiren kalpteki düşünceleri maddi mevcudiyeti bulunan cisimler (ecsamun mahsusatün) olarak yorumlamaktadır. Kısaca mütekaddimun Mu'tezili bilginleri aklı, nazari bilgi elde etmede bir güç ve temyiz kudreti olarak tanımlamışlardır.”²⁴

Bunların takipçileri Mu'tezili alimleri de, aklı kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul etmekte, kayıtsız şartsız akla güvenmekte, hatta vahiy bulunmadığı zaman, hakikate ulaşma noktasında aklı sorumlu tutmaktadırlar. Onlar vahiy gelmeden de insanın aklıyla, Allah'ın varlığını, eşyanın mahiyetini, ondaki güzelliği veya çirkinliği ayırt edebileceğini kabul etmişlerdir.²⁵

Mu'tezilî kelamcılar aklı araz olarak kabul etmişlerdir, onu insanın düşünce ve davranışlarına yön veren en önemli bilgi kaynağı saymışlardır. Yani onlara göre akıl, insanın kalbinde Allah tarafından yaratılan düşüncelerin (havatır) kullanılmasıyla çalışır. Mu'tezile kelamcılarının akılla ilgili yaptığı tariflerde, aklın en önemli fonksiyonlarından biri olan doğruyu yanlıştan ayırt etme özelliğine daha fazla yer verilmektedir.²⁶ Matüridilik'de de akıl ön plana çıkmaktadır. İmam Matüridi, “gerçeğin akılla idrak edildiğini vurgulasa da, alemin bir cüzü olan aklın, kendi mahiyetinin ne olduğunu bilme gücüne dahi sahip bulunmadığını düşünmektedir. Matüridi'ye göre akıllar, akılların keyfiyetini ve mahiyetini (keyfiyyetü'l-ukül ve mahiyyetuha) idrak etme noktasında acizdir ve cahildir. Akıl kendisinin nasıllığını ve mahiyetini bilemez. Ancak sadece düşündüğü, aklettiği ve

²³ Ramazan Altıntaş, “Temel Bazı Hususlarda Mutezili Görüşler”, *Kelam*, Ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker yayınları, Ankara 2012, s. 96.

²⁴ Altıntaş, *a.g.e.*, s. 96.

²⁵ Hülya Alper, *İmam Matüridi'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz yayıncılık, İstanbul 2008, s. 30.

²⁶ Uludağ, *a.g.m.*, s. 242-243.

anladığı zaman akıl, akıl olarak var oluşunu gerçekleştirme imkanına kavuşmaktadır.”²⁷

O halde akıl, “Matüridilerce, yalnız bir alet olmayıp, bazı şeyleri şeriat bildirmeden önce de anlayabilecek donanımdadır ve göklerin ve yerin harika yaratılışını gören insan için, O’nun yaratanını bilmeme noktasında hiçbir mazeret olamaz. Onlara göre eşyanın güzellik ve çirkinliği kendi özünden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla hüsn ve kubh, başka bir deyimle bir şeyin iyi/güzel veya kötü/çirkin olduğunun akılla bilinmesi mümkündür. Akıl ile idrak edilen hüsn/iyi ve kötü/kubh Allah tarafından da emredilir.”²⁸

Ebu Mansur el-Matüridî’ye göre akıl, varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri tasnif ederek sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapma gücü veren zihni bir alet olarak kabul edilmektedir. Matüridiyye’nin müteahhirin devri alimleri ise aklı, bilginin dışında olan, fakat bilgiyi meydana getiren ve maddi olmayan bir cevher olarak görmüşlerdir.²⁹

Eş’arilere göre akıl yalnızca ilahi emirleri anlamak için bir alettir. Peygamber gönderilmemişse, insan aklıyla Allah’ı ve diğer dini hükümleri bilemez, dolayısıyla aklıyla bunları bilmekle sorumlu da olamaz; çünkü insan aklı bunları bilebilecek yeterlikte değildir.³⁰

Hüsün kubuh konusunu da Eş’ari alimleri dini olarak görmekte ve bunların akıl ile idrak olunamayacağını savunmaktadırlar. Ancak Allah’ın emir ve yasağı ile bir şeyin iyi ya da kötü olduğu bilinir. “Yani bir şey emredilmiş ise iyidir, nehyedilmiş ise kötüdür. Emir ve nehiy olmadan iyilik ve kötülük bilinemez.” Buna göre Eş’ariler açısından hüsün ve kubuh eşyanın zati niteliklerinden değildir. Sadece Allah’ın emrettikleri güzeldir; yoksa önceden zatında güzellik olduğundan dolayı emredilmiş değildir. Allah’ın yasakladıkları şeyler de çirkindir; yoksa aslında çirkin

²⁷ Hülya Alper, “Matüridi’nin Akıl ve Vahiy Algısı”, *Matüridi’nin Düşünce Dünyası*, Ed. Şaban Ali Düzgün, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011, s. 161.

²⁸ Altıntaş, *a.g.e.*, s. 172.

²⁹ Uludağ, *a.g.m.*, s. 243.

³⁰ Temel Yeşilyurt, “Matüridilik-Eş’arilik Karşılaştırması”, *Kelam*, Ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker yayınları, Ankara 2012, s. 172.

olduğu için yasaklanmış değildir. Yani bir şeyin güzel olup olmadığını aklımızla bilemeyiz. Akıl sadece dini teklifi anlamak için bir vasıta olmaktadır.³¹

Meşhur kelamcı Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, akılla ilim arasında umum-husus farkından başka bir ayrılık bulunmadığı görüşündedir. Ona göre ilim akıldan daha umumi olduğundan akıl, “zaruri bilgilerin bir kısmını bilmek” şeklinde tarif edilmektedir³²

Eş'ari kelamcılarının çoğu, akılı duyu organlarının ve beynin çalışmasından doğan maddi bir sonuç kabul eden natüralist, materyalist ve sensualist filozofların aksine, onu insanda doğuştan mevcut olan ruhi bir güç olarak kabul etmişlerdir.³³

Bazı kelamcılar ise akılı tarif ederken özellikle şu noktalara dikkat etmişlerdir: Akıl, dünyadan uzaklaşıp ahirete yönelmeyi, nefsin arzularını terkedip dinin emir ve yasaklarına uygun yaşamayı esas almaktadır. Görüldüğü gibi imandan sonra en büyük nimet olarak görülen akla ahireti kazanmaya vesile olması dolayısıyla büyük değer verilmektedir.³⁴

1.c.3. İslam Filozoflarında Aklın Tarifi

Akıl konusunda en detaylı görüşler hiç şüphesiz İslam filozoflarına aittir. İslam Filozofları akılı tanımlamak için çeşitli ayrımlara gitmişler ve kendilerinden önceki felsefî geleneğe de dayanarak akılı sınıflamışlardır. Bunlar; nazari akıl, ameli akıl, heyûlanî akıl, meleke halinde akıl, fiil halinde akıl, müstefad akıl ve faal akıl gibi akıllardır.³⁵

İlk filozofumuz Kindi, *Hudud* risalesinde akılı; “varlığın hakikatlerini kavrayan basit bir cevher” olarak tanımlamaktadır.³⁶ Yani burada tanımladığı akıl, epistemolojik fonksiyona sahip olan akıldır.

³¹ Yeşilyurt, *a.g.e.*, s. 173.

³² Uludağ, *a.g.m.*, s. 244.

³³ Uludağ, *a.g.m.*, s. 244.

³⁴ Uludağ, *a.g.m.*, s. 246.

³⁵ Vural, *a.g.m.*, s. 22.

³⁶ Enver Uysal, “İlk İslam Filozofu:Kindi”, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, *İslam Felsefesi Tarihi*, Grafiker yayınları, Ankara 2012, cilt: 1, s. 114.

Kindi *Risale fi'l-Akl* adlı kısa risalesinde genel anlamda bir akıl tanımı yapmamakta Platon ve Aristo'ya dayanarak aklın çeşitlerinden bahsetmektedir. Ona göre, “insan nefsinin en temel fonksiyonu olan akıl ile tür ve türün üstündeki varlıklara ait bilgileri, yani duyu organlarına konu olmayan varlık alanlarının bilgisini elde ederiz. Başka bir ifadeyle, duyu organları maddi suretleri ya da tikelleri, akıl ise tümelleri algılamaktadır. Kindi yukarıda söz konusu risalesinde Aristo'ya dayanarak dört çeşit akıldan bahsetmektedir.”³⁷

a. Sürekli fiil halinde (bilfiil) olan akıl, nefsin fonksiyonu olan tümel kavramlardan ibaret olup, insana dışarıdan etki eden bir güç olmamaktadır. Yani nefis maddeden bağımsız olarak varlığın tür ve cinslerine ait tümel kavramları algılayıp özdeşleştirir. Daha sonra insan aklını güç halinden fiil alanına çıkarken bu tümeller aktif akıl (bilfiil akıl) görevini yapar. Bu konuda Kindi'nin ifadesi şöyledir: “Nefsi kuvveden fiile çıkarıp fiil halinde akıl durumuna getiren, yani varlığın külli olan tür ve cinsleriyle birleştiren bizzat o külli kavramlardır. Külliler nefisle birleşince nefis akletmeye başlar, varlığa ait kavramlar onda bulunduğu için bir bakıma o (aktif) akıl sayılır. İşte nefsi kuvveden fiile çıkaran fiil halindeki akıl bu akıldır.”³⁸

b. Nefiste güç halinde bulunan (bilkuvve) akıl, İnsanda doğuştan var olan bu akıl özne – nesne ilişkisi gerçekleşmediği, daha doğrusu sürekli fiil halindeki akıl ona etki etmediği sürece pasif bir güç durumundadır.³⁹

c. Nefiste güç halinden fiil haline çıkmış olan (müstefad; kazanılmış) akıl, önceden nefsin kazanmış olduğu ve nefiste bilfiil mevcut olan akıldır. Nefsin istediği her an bilgi üretebilen bu aklın en belirgin özelliği önsel bilgileri, yani varlığa ait tür ve cinsleri algılamasıdır. Kindi buna kâtibin yazı yazmasını örnek olarak göstermektedir; ona göre kâtip, yazı yazmayı bildiği için istediği vakit bu becerisini gösterecektir.⁴⁰

³⁷ Uysal, *a.g.e.*, s. 114.

³⁸ Kindi, “*Felsefi Risaleler*” Mahmut Kaya, Klasik yayınları, İstanbul 2002, s. 23.

³⁹ Kaya, “*Felsefi Risaleler*”, s.23.

⁴⁰ Kaya, “*Felsefi Risaleler*”, s. 23-24.

d. Zahir akıl ise, müstefad aklın aktif durumudur. Yani bilgiyle özdeşleşen aklın kendi özündeki bu bilgileri ortaya çıkarmasıdır. Başka bir deyimle zahir aklın müstefad akıldan farkı şudur ki; ister herhangi bir alanda bilgiyi önceden edinmiş olsun, isterse edindiğini kullanma durumunda olsun o zahir veya beyânî akıldır.⁴¹

Aklı tarif eden ve kategorilere ayıran büyük düşünürlerden biri, şüphesiz Farabi'dir.⁴² Farabi'nin düşünce sistemi incelendiğinde, bu sistem içinde aklın önemli bir yer tuttuğu ve işlevi itibarıyla birçok fonksiyonlarının olduğu görülmektedir. Farabi, sistemini temellendirirken, felsefesinin gaye alanlarından olan hakikati kavrama ve ona ulaşma vasıtası açısından akli ön plana çıkarmıştır.⁴³

Farabi'ye göre akıl, “insanın bir objeyi zihniyle kavramasına vasıta olan bir şeyi ifade ettiği gibi, aynı zamanda insanın idrak etmesinin gerçekleşmesinde de vasıta olan şeyi ifade eden bir isimdir”.⁴⁴

Farabi, akıl hakkında *Risale fi'l Akl*⁴⁵ adlı eseri ele almakla beraber, diğer bazı mühim eserlerinde de gerek kozmoloji öğretisinde, gerek Tanrı-alem ve Tanrı-insan ilişkisinde, gerek epistemolojisinde ve gerekse nübüvvet ve yönetim alanlarında sistemini temellendirirken akıl konusuna geniş ölçüde yer vermektedir. Zira fiziki alemle metafizik alem arasındaki boşluğu ortadan kaldırmak ve bu iki alemin adeta birleştirebilmek adına kurulan bu sistemde akıl, birleştirici bir rol oynamaktadır.⁴⁶

Bu bağlamda Farabi'nin *Risale fi'l-Akl* adlı eserinden iktibasla akıl hakkındaki tasnifine muhtasar bir şekilde yer vermeyi uygun görmekteyiz.

Farabi'nin bu risalesindeki en dikkat çekici yöntem, akli tanımını altı kısma tasnif etmesidir. Farabi, bu eserinde akli bütün anlamlarıyla değerlendirmeye çalışmaktadır. Bunlardan birincisi; halka göre aklın anlamı, ikincisi; kelamcılara göre, daha sonra ise felsefecilere göre akli tanım ve şöyle devam etmektedir;

⁴¹ Kaya, “Felsefi Risaleler”, s. 24.

⁴² Korkut, Şenol, “Meşşai Geleneğin Kurucu Filozofu: Farabi”, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, *İslam Felsefesi Tarihi*, Grafiker yayınları, Ankara, 2012 yıl, cilt: 1, s. 123.

⁴³ Kemal Sözen, Farabi'de Akıl ve Aklın Önemi: *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:5,1998 yıl, s.65.

⁴⁴ Sözen, a.g.m., s. 66.

⁴⁵ Farabi, *Risale fi'l-Akl*, II Baskı, Beyrut 1986, s. 3-36.

⁴⁶ Sözen, a.g.m., s. 65.

üçüncüsü, Aristoteles'in Kitabü'l-Burhan'da tarif ettiği akıl, dördüncüsü; *Kitabü'l-Ahlak*'ta sözü geçen akıl, beşincisi; *Kitabü'n-Nefs*'te sözünü ettiği akıldır, altıncısı ise *Kitabü Maba'de't Tabi'a*'da anlattığı akıldır.⁴⁷

İlki, yani Halka göre aklın anlamı, Farabi'ye göre, bireyin mümeyyiz (Aristo'daki karşılığı düşünen ve akleden) bir akıl ile diğer bir ifade ile iyi ve kötüyü ayırt edebilen bir yetiye sahip olmasıdır. Halk nazarında eylem odaklı bir akıl anlamı daha yaygındır. Halka göre akıllı kişi dindar ve faziletli olmalıdır. Aksi takdirde aklını kötüye kullanan kişiye, zeki ve kurnaz tabiri kullanılır. Muaviye örneğinde olduğu gibi halk "akıllı" tabirini kullanmaktan çekinirken, onun yerine zekasını kötüye kullanması sebebiyle "zeki" ve "kurnaz" gibi kavramları uygun görmüştür.⁴⁸

Farabi'nin ikinci olarak zikrettiği akıl tarifi, kelamcılara göre olan akıldır, bu, toplumun, kamunun ortak görüşüdür. Kelami metinlerde geçen ifade tarzı ise "akıl bunun gerektirir" cümlesinde belirgin bir şekilde görülmektedir.⁴⁹

Farabi'nin üçüncüden itibaren felsefi tariflere girmekte ve ilk olarak *Kitabü'l-Burhan*'da açıklanan akıldan bahsetmektedir. Buna göre akıl, istidlali olmayıp doğuştan gelen zorunlu bilgidir.⁵⁰

Aklın dördüncü tarifinin aklın ahlaki yönüne işaret ettiğini belirten Farabi, Aristo'nun *Kitabü'l-Ahlak*'ında yer alan nefsin bir cüzü olarak kastedilen akıldan söz açmaktadır. Bu akıl da, tecrübe edinerek deneme-yanılma yöntemiyle iradeye ve aksiyona dayandırılarak açıklanmaktadır: "bu akıl, ömür boyu insanla birlikte gelişip artar. Tecrübeyle kazanılan bu önermeler akılda kökleşir ve daha önce sahip olmadığı önermeler de zaman içinde bunlara katılır."⁵¹

Farabi'nin beşinci olarak zikrettiği aklın anlamı, *Kitabü'n-Nefs*'te sözü edilen akıldır. Bu aklın; Bikkuvve akıl, Bilfiil akıl, Müstefad akıl ve Faal akıl olmak üzere Aristo tarafından dört kısma ayrıldığı Farabi tarafından belirtilmektedir. Ancak şurası unutulmamalıdır ki, Farabi'nin sisteminde Faal Akıl aklın ulaştığı bir derece

⁴⁷ Farabi, *Risale fi'l-Akıl*, II Baskı, Beyrut 1986, s. 3-4; Mahmut Kaya, "Aklın anlamları (Risale fi me'ani'l-akl)", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik yayınları, İstanbul 2005 yıl, s. 127.

⁴⁸ Farabi, *a.g.e.*, s. 4; Kaya, *a.g.e.*, s. 127-128.

⁴⁹ Farabi, *a.g.e.*, s. 7; Kaya, *a.g.e.*, s. 128.

⁵⁰ Farabi, *a.g.e.*, s. 8-9; Kaya, *a.g.e.*, s. 129.

⁵¹ Farabi, *a.g.e.*, s. 9; Kaya, *a.g.e.*, s. 129.

olmaktan ziyade Müstefad Akıl'ın kendisiyle ittisal ettiği, yani sürekli iletişim kurduğu bir akıldır.⁵² Bunlarla ilgili detaylı bilgiyi aşağıda vereceğimizden burada detaya girmiyoruz.

Farabi, altıncı olarak ise metafiziksel akıldan söz açmakta ve bunun bir nevi bütün akılların kaynağı da olan mutlak akıl veya ilk akıl (ilk gerçek, ilk bir) olduğunu söylemektedir.⁵³

Farabi'den sonra İslam felsefesinin en önemli temsilcilerinden biri olan İbn Sina'ya da burada kısaca değinmek gereklidir. Ona göre insan aklı, duylara ve düşünmeye bağlı olmak üzere dört aşamadan geçmektedir. Aklın nesnesini idraki açısından derecelendirmesi, şu dört aşamadan oluşmaktadır. Bunlar: Heyûlânî akıl, meleke halindeki akıl, fiil hâlindeki akıl ve müstefâd (kazanılmış) akıldır.⁵⁴

İbn Sina'ya göre heyûlânî akıl, her insanın kendi özünde olan bilme yeteneği olarak görmektedir. Bu aşamada akıl, nefste bil kuvve halinde olup, doğası gereği suretleri kavramaya yatkın bulunmaktadır.

İkincisi meleke halindeki akıl aşaması, varlığın çeşitli alanlarına ait bilgilerin elde edilebilmesi için gerekli olan ilkelerin kazanıldığı bir aşamayı belirtmektedir. İbn Sina'ya göre bu ilkeler doğrudan deney ve gözleminden gelmediği gibi, doğuştan da gelmediğini belirtmektedir. İbn Sina, belirli bir zamandan sonra bunların fa'âl akıl aracılığıyla elde edildiği savunmaktadır.

Fiil halindeki akıl aşamasında elde edilmiş bilgiler adeta bir hazine olarak korunmuş bulunmaktadır. Bunlar dilediği an bilfiil düşünülür ve bilinir duruma getirilebilir bir muhafazada bulunmaktadır. Burada da İbn Sina varlığın bütün alanlarına ilişkin bu bilgilerin elde edilmesinde fa'âl aklın, etkisi olduğunu söylemektedir.

⁵² Farabi, *a.g.e.*, s. 9; Kaya, *a.g.e.*, s. 130.

⁵³ Farabi, *a.g.e.*, s. 35; Kaya, *a.g.e.*, s. 137.

⁵⁴ Ömer Mahir Alper, "İslam Felsefesinde Altın Çağın Başlangıcı: İbn Sina ve Felsefesi", *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, s. 192-198.

Müstefad akıl aşamasına gelince bu akıl da fa'âl aklın etkisiyle, tam anlamıyla bilfiil hale gelmekte ve bu durumda iken kazanmış bilgiler bilfiil bilinmekte ve düşünölmektedir.⁵⁵ Bu mertebe, aklî mükemmelliği ifade etmektedir.

Farabi dahil, bazı İslam filozoflarının aklın tarifi ile ilgili verdikleri bilgileri inceledikten sonra şimdi aklın varlıksal yapısı ile ilgili olarak Farabi'nin neler söylediğine bakabiliriz.

2. Farabi'de İnsani Aklın Mahiyeti: Varlık Felsefesi Açısından Akıl

2.a. Aklın Varlıksal Yapısı

Farabi, yukarıda sözünü ettiğimiz tarifleri verirken ve ontolojisinde bahsettiği akıllar silsilesini izah ederken aklın bir taraftan nefisle ilişkisi ve kaynağı, diğer taraftan da aklın bilgi edinme sürecindeki konumunu izah ederken bu konulara girmiştir. Bilindiği gibi Farabi'nin varlık anlayışında da, Aristo'nunkine benzer şekilde, Tanrı, İlâhi Akıl denilen Birinci İlkedir, yani, Tanrı bütün akıl yürütmelerin kaynağı olarak aynı zamanda hem Akıl, hem Âkil hem de Makûldür. İnsan bilgisinin bütün kaynağı da odur. Bilginin bu yüce kaynağıyla ilgili şunlar söylenir: Bu akıldan daha mükemmel bir şey olmadığı gibi kendi özünde akıldır; ne madde ne de maddenin içindedir; kendini akleden bir varlıktır; daha açık halde ifade edecek olursak, her şeyin muharriki olan, öz itibarıyla kendini düşünen bir yapıya sahiptir. Onun sayesinde birinci göğün bir töz haline gelebildiği ilke her açıdan mecburen birdir ve mevcut şeyler içinde bundan daha mükemmel bir şeyin olması ya da bir ilkeye sahip olması mümkün değildir. Dolayısıyla bu akıl, her biri diğerinin aklı olduğu sınıflandırmadan farklıdır ve İlkidir, Birincidir ve Gerçektir. Diğerleri ise ancak O'ndan hareketle birer akıl haline gelmiştir.⁵⁶

Farabi, aklın ontolojik yönüyle ilgili açıklamalardan sonra, Mutlak Akıl'dan geldiğine inandığı meleki akıllara, yani kozmik akıllara geçmekte ve meleki aklın son aşamasının Faal Akıl olduğundan söz açmaktadır. Son olarak da yine Mutlak Akıl'dan geldiğine inandığı insan nefsinin bir cüzü veya esasi özü olarak gördüğü

⁵⁵ Aynı yer.

⁵⁶ Netton, Ian Richard, *Farabi ve Okulu*, çev: Mehmet Vural, Elis Yay., Ankara, 2005, s. 82-83.

insani akıldan bahsetmektedir. Ona göre bu akıl, bilgi edinmede şu aşamalardan geçmektedir: Bilkuvve, Bilfill, Müstefad ve Faal Akıl. Farabi aklın bilgi edinmedeki bu sürecinin çeşitli bölümlerinden de bahsetmekte ve aklî idrak noktasında dış ve iç duyulardan müşterek duyuya, oradan mütehayyile ve vehim gücüne ve nihayet hafıza gücüne doğru giden bir izah yapmaya çalışmaktadır. Bunlarla ilgili detaylı bilgiyi aşağıda vereceğimizden burada fazla ayrıntıya girmiyoruz.

2.b. İnsani Akıl ve Melekî Akıl Karşılaştırması

Farabi, varlık âlemini “Ay-Altı” ve “Ay- üstü” âlem olarak ikiye ayırmaktadır. Ay üstü âlemde en mükemmel olan Tanrı’dan aşağıya doğru Ay- altı âlemde bulunanların en mükemmeli olan insana bir akma, taşma bulunmaktadır.⁵⁷ Bu taşma akılla doğrudan bağlantı kurularak, daha doğrusu akılsal bir taşma olarak değerlendirilmektedir. Mükemmellikte Tanrı’dan sonra insandan da önce gelen bu kozmik akıllar alemi ile ilgili Farabi, ikincil varlıklar kavramını kullanmakta ve aklî tabiatlarının varlık verme özelliğinden bahsetmektedir. Nitekim ona göre bu akıllar göksel akıllar veya melekî akıllar adını da almakta ve gök cisimlerine varlık vermektedir. Ancak bu varlık verme Tanrı, yani kendi akıllarının kaynağı olan varlıkla daima ilişki halindedir, O’nun sayesinde. Bu melekî akılların en önemli özelliği ilk akıllı dolayısıyla kendisi de Mutlak Akıl olan Tanrı’yı düşünmekle ilgili bir etkinlik içerisinde olmalarıdır. Belirli bir sıra düzende önce, aynı zamanda hem Akıl, hem Âkil hem de Makul olan, Tanrı’nın kendisini düşünmesiyle ilk akıl ortaya çıkmaktadır. Var olmuş olan ve asla zorunlu olmayan bu aklın düşünmesi artık iki yönlüdür, hem kendi mümkün varlığını hem de Tanrı’yı, yani aklî kaynağını düşünmektedir. On akıl halinde ortaya çıkan bu melekî akıllar, soyut oldukları için cevherleri bakımından tam bir yetkinliğe sahiptirler ve dairesel harekette bulunurlar. Bu dairesel hareket sayesinde göksel varlıkların oluştuğunu da belirten Farabi, ay altı âlemin varlığını da bu akıllar alemine bağlamaktadır. Onun onuncu akıl olarak bilhassa zikrettiği Faal Akıl, bu konuda en önemli anahtar kavramdır.⁵⁸

⁵⁷ Farabi, *Medine*, s.57-58.

⁵⁸ Farabi, *Medine*, s. 25-36.

Farabi, Faal Akla iki görev yüklemektedir, birincisi bütünüyle ay altı âlemi kuvveden fiile geçirme görevi, ikincisi ise ay altı âlemdeki tek akıl sahibi varlık olan insani aklın bilgisel gelişimi tekamül ettirme görevi. Bu ikincisi aynı zamanda hem nübüvvet ve vahiy düşüncesini hem de ahlâkî mükemmelliği ilgilendirmektedir.

Farabi açısından Faal Akıl, ay üstü âleme ait akıllar hiyerarşisinin son basamağıdır. Faal Akıl, ay altı âlem ile ay üstü âlem arasında geçişi sağlamaktadır.⁵⁹ Faal Akıl, Tanrısal varlık alanının en yakınında bulunur ve insan ile insanüstü âlem arasındaki ilişkinin gerçekleşmesinde aracı rolü üstlenir, aşkın varlık ile maddi varlığı birleştirir. Faal Akıl, sahip olduğu bu özellik ile en baştan beri fizikötesi ilişkinin gerçekleşmesi için insana yardım eder ve en son aşamada insanı gayri maddi varoluş mertebesine yükseltir. Bu mertebe de, Farabi'ye göre, insanın varlığının ay üstü dünyaya en yakın olduğu mertebedir. “Faal aklın gördüğü iş düşünen canlıyı görüp gözetmek ve insan için erişilmesi gereken olgunluk mertebesinin en yükseğine, en yüce mutluluğa ulaştırmaktır. Tanrı'nın ezeli- ebedi mesajı Faal Akıl kanalıyla insani varlık alanına ulaşmaktadır”⁶⁰. Bu noktada Farabi, vahiy meleği Cebrail ile faal- aklı özdeşleştirmektedir. Bu yüzden Faal Akıl, nübüvvet teorisinin dayanağı ve akıllar zincirinin son halkasıdır, ay altı âlemi idare eder ve yönetir. Tanrıyla ve daha önceki akıllarla, ay altı âlemle irtibat halindedir. Ancak Faal akılla en üst düzeyde bağlantı kurma çok sık gerçekleşen bir olay değildir. Büyük şahsiyetlere mahsus olan bu durum Farabi'ye göre iki yolla gerçekleşebilir:

1)Düşünce yoluyla (Teemmül) 2) Muhayyile yoluyla⁶¹

Burada insan, düşünce yoluyla on akıl mertebesine ulaşabilmekte, çalışıp gayret ederek “müstefad akıl” mertebesine aklını eristirebilmektedir, böylece Allah'ın zatından fişkırان ilahi parıltıları ve nurları kavrayabilecek bir duruma kavuşmaktadır. Farabi'ye göre nefislerin hepsi tam olarak “müstefad akıl” noktasına ulaşamayabilir. Ancak gayb perdesini yırtan ruhlar bunu elde edebilirler. Farabi bu konuda şöyle söylemektedir: “Dünyevi meşguliyetler, kutsi ruhları, ulvi âlem ile ilgilenmekten geri bırakamaz. Zahiri hisleri, Bâtını hislerini asla kuşatamaz. O'nun

⁵⁹ Farabi, *Medine*, 45–67.

⁶⁰ Farabi, *es Siyase*, s.3.

⁶¹ Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, insan yayınları, İstanbul, tsz. s.111.

tesiri bedenini aşarak cisimler âlemine ve onun içindekilere ulaşır. Beşeri unsurların bir dâhili olmadan yüce ruhtan (Cebrail) ve meleklerden doğrudan bilgi alır.”⁶²

Buradan şu sonuca ulaşılabilir; filozoflar ve üstün kişiler devamlı çalışarak, gayret ederek faal akıl’la temas halinde bulunabilirler. Hakîm (bilge) bir insan akli gayretler ve tefekkürden sonra faal akla ulaşabilir ve ilahi bilgileri elde edebilir.

Farabi’nin düşüncesinde Faal Akıl’a ulaşabilmenin diğer bir yolu da muhayyiledir. Bilge kimseler çalışıp azmederek bazı gerçeklere ulaştıkları halde, muhayyile yolu ile Faal Akla ulaşma ancak peygamberlere mahsustur. Peygamberlerin bize aktardığı bütün ilahi vahiy, muhayyilenin neticesidir. Muhayyile gücünün insanın istek ve arzularıyla, eğilimleriyle ve duygularıyla yakın bir ilgisi vardır. Akli faaliyetlere ve iradi eylemlere önemli katkıları vardır. “Muhayyile zihni tasavvurları meydana getirir ve rüyanın temelini oluşturur.”⁶³

Muhayyile kavramının Farabi düşüncesinde ne anlama geldiğinin üzerinde de biraz durmak lazımdır. Çünkü bu kavram sayesinde, onun nübüvvet anlayışı daha iyi anlaşılacaktır. Farabi, bu gücü, duyum ve düşünme gücü arasında görmektedir. Bu güç, duyulardan almış olduklarını kaydeder, birleştirir, ayırt eder, taklit ve temsil eder. Bu yüzden bu güç peygamberlerin vahiy tecrübelerinin vasıtaları konumundadır. Muhayyile gücünün yeri kalptir ve diğer organlara dağılmış benzerleri yoktur. Muhayyile gücü tabiatıyla duygularımıza hâkim olup hükmetme ve onları kullanma gücüne sahip bulunmaktadır. Ayrıca muhayyile gücü, benzetme ve taklit güçlerine de sahiptir.⁶⁴ Daha sonra beş duyunun fonksiyonlarıyla insanda arzu uyandıran ve arzuladıklarımızı bize aratan veya yadırgatan güç de duyu gücüdür. Duyu gücü ile akıl gücü arasında orta bir güç olarak muhayyile gücü bulunmaktadır. “Muhayyile gücü duyularımızla müşahade ettiğimiz hissedilenlerin nefsimizde bıraktıkları izleri muhafaza eden (koruyan, saklayan) güçtür. Bu güç, duyularımızı birbiri ile birleştirir veya onları birbirinden ayırır. Bu çeşit

⁶²Yavuz, *a.g.e.* s.111.

⁶³Yavuz, *a.g.e.* s.112.

⁶⁴Farabi, *Medine*, s. 77.

eşleşmelerin ve ayırmaların bir kısmı aldatıcı, bir kısmı doğru olup bizde hayal edilen şeye karşı bir arzu uyandırır.”⁶⁵

Farabi’ye göre muhayyile yetisi, nefsin hiyerarşik düzeninde duyum ile düşünme arasında bulunur ve bu iki yetiye ilave olarak arzu yetisi ile ilişki içerisine girer. Muhayyile yetisi, duyu ve düşünme yetisinden maddi dünya ve bedenle olan ilişkisi bakımından ayrılır. Duyusal yetiden farkı tahayyüle dayalı idraktır. Muhayyile yetisi, işlevini duyusal izlenimlerin sağladığı imkân üzerinde gerçekleştirir. Muhayyile yetisi, duyulur nesnenin, duyular tarafından algılandıktan sonra ortadan kaybolması üzerine duyusal izlenimlerini korur ve onları egemenliği altına alır. Muhayyile yetisi egemenliği altına aldığı duyusal izlenimlerle dilediği gibi oynamaktadır. Muhayyile yetisi diğer yetilerden farklı olarak işini sadece uyanıkken değil, uykuda da gerçekleştirebilmektedir⁶⁶. Farabi bunu şöyle tanımlamaktadır: “Muhayyile gücü, uyku esnasında kendi kendisi ile baş başa kalır, duyular tarafından sürekli olarak gönderilen yeni duyusal imajlardan kurtulur. Aynı şekilde, akıl ve arzu kuvvetlerine hizmet etmekten de kurtulur. Böylece kendisinde muhafaza ettiği duyusalların imajlarına döner, birbirleriyle birleştirmek veya ayrıştırmak suretiyle onlar üzerinde etki ve tasarrufta bulunur.”⁶⁷

Farabi’ye göre muhayyile yetisinin nefsin sahip olduğu yetilerden başka bir farkı da taklit etmedir. Muhayyile yetisi, beden ve nefsin bedende ve onunla var olabilen yetileri ile ilişki içerisindedir. Tahayyülü başlatan duyulardır. Yani muhayyile kendisini duyusal formlar içerisinde dile getirmektedir. Tahayyül yetisi bedensel yapıda ortaya çıkan ama aynı zamanda nefsanî yapıda beliren bir ruhsal güçtür. Tahayyül, zamanın üç boyutuna yönelebilir ve onlarla ilgili ayrı ayrı tasarımlarla yaratımlarda bulunabilir. O, basit düzeyde geçmişin bir hatırlanması ya da geleceğe yönelik ümit ve temennilerle de ilgili olabilir. Bu etkinliklerin tümünde, tahayyül yetisinin gerçeği yansıtmasını garanti eden şey insanda mevcut değildir. O halde bu noktada gündeme başka bir etki kaynağı gelir. Bu kaynak metafizikseldir. Hayal yetisinin fizikötesi etki kaynağı Farabi felsefesinde vahiy meleği olarak nitelendirilen Faal Akıldır. İnsan, Faal Akıl ile sadece akıl vasıtasıyla değil, tahayyül

⁶⁵ Farabi, *Medine*, s. 75, Siyase, s.2–3, *Fusulü’l- Medeni*, çev. Hanifi Özcan, İzmir, 1967. s. 4.

⁶⁶ Farabi, *Medine*, s.62.

⁶⁷ Farabi, *Medine*, , s.63.

vasıtasıyla da bir ilişki içerisine girebilir. Farabi bunu şöyle temellendirir; “Düşünme yetisinin, kendisine nispeti ışığın görmeye nispeti gibi olan Faal Akıl’dan elde ettiği şey, bazen Faal Akıl’dan tahayyül kuvvetine akar, taşar. Bundan dolayı, Faal Aklın tahayyül kuvveti üzerinde de belli bir etkisi (fiili) vardır.”⁶⁸

Farabi’ye göre, peygamberlerin tecrübelerinin düşünülebilir biçimi tahayyül gücü içerisinde “taklit”in işleyişinden ileri gelmektedir. Tahayyül gücü, olağanüstü kabiliyete sahip insanlar olan ilhamlı bir sezîşe sahip peygamberleri, ulvi âlemin makullerini alıp, peygamberî sezginin nesnelerine dönüştürmeye imkân vermektedir. Bu açıdan “peygamberler sözel olarak bunları sembolik dille ifade edebilirler. Sağlıklı bir yapıya sahip olmayan insanlar ise var olmayan şeylerin taklitlerini meydana getirebilirler ve yalancı rüyalar görebilirler.”⁶⁹

Farabi’ye göre, muhayyile gücü duygulardan gelen izlenimleri alarak düşünme gücüne iletmekte, diğer taraftan istek gücünün etkisi altında bulunmaktadır. Uyku halinde serbest kalan Muhayyile gücü, daha önce aldığı izlenimleri koruyup sakladığı için serbest kaldığı uyku halinde iken edindiği izlenimler üzerinde birtakım işlemlerde bulunmaktadır. Rüyada yaşanan olaylar, uyku sırasında serbest kalan muhayyile gücünün etkisinin sonuçlarıdır. Faal Aklın etkisiyle fiil alanına çıkan insan aklı, müstefad akılda son yetkinliğine ulaşarak metafizik bilgiye (vahiy, ilham) açık duruma gelmektedir. Faal Aklın etkisiyle muhayyile gücüne ulaşınca, muhayyile gücünün muhafaza ettiği izlenimler maddi varlık alanına aitse gerçekleşen rüyalar (rüya-yı sadıka) manevi varlıklara aitse de gaipten haber verme (nübüvvet) tarzında ortaya çıkmaktadır.⁷⁰

Tahayyyül, objelerinin en üst düzeydeki oluşumunda taklit için kullanılan duyusallar güzellik ve mükemmelliğin en üst noktasında olup, olağanüstü bir tecrübeye yol açar. Bu tecrübeyi yaşayan kimse “büyük ve olağanüstü bir zevk duyar ve Allah’ın azamet ve celal sahibi olduğunu söyleyerek diğer var olan şeyler arasında kendilerine rastlanılması imkânsız olan olağanüstü şeyler görür.”⁷¹

⁶⁸ Farabi, *Medine*, s.67.

⁶⁹ Farabi, *Medine*, s.97–98.

⁷⁰ Mahmut Kaya, “Farabi”, *DİA.*, XII. İstanbul, 1995, s.156.

⁷¹ Farabi, *Medine*, s.69.

Farabi'ye göre, tahayyül gücü ameli ve nazari akıl ile işbirliği içindedir. Akıl gücüne Faal Akıl'dan gelenler akıp taşmaktadır. Faal Akıl'ın da muhayyile üzerinde etkileri vardır. Bu etkiler bazen ameli akıl ile ilgili makulleri duyusalların formu altında vermesi şeklinde olmaktadır. Bazen de yeri nazari akıl olan ma'kulleri göndermesi şeklinde olmaktadır. Muhayyile gücü de ma'kulleri bazen taklit etmek suretiyle bazen de olduğu gibi ya da başka duyusallarla taklit ederek kabul etmektedir. Alınan bu ma'kuller şimdiye veya geleceğe ait olabilmektedir. Bu ma'kullerin hepsi düşünüp taşınmanın karışması olmadan tahayyül kuvvetinde meydana gelmektedirler.⁷²

Tahayyül yetisinin nefsin diğer yetilerinin sahip olduğu organik aletleri ve hizmetçileri yoktur. Muhayyile yetisinin akıl ile de ilişkisi vardır. Farabi'ye göre muhayyile yetisi, ilişkili olduğu ya da etkisi altında kaldığı her şeyi alır ve kendi olanakları çerçevesinde onları yansılar ve taklit eder. Muhayyile yetisi ne tam anlamıyla cisimdir ne de maddeden ayrı bir varlık statüsündedir. Muhayyile yetisi; bedensel mizacın, duyuların, arzu yetisinin, düşünme yetisinin ve faal aklın etkisine açıktır. Her şeyi kendi tabiatına uygun olarak kabul etmektedir. Tahayyül yetisi, sınırlı olan bir kabul gücüne sahiptir. Tahayyül kuvvetinin maruz kaldığı şeyleri olduğu gibi kabul etmesinin ilk aşamasında duyusal veriler bulunmaktadır. Duyularla algılanan bir şeyle karşılaştığında onu olduğu gibi kabul etmektedir. Muhayyile herhangi bir fiile yönelik bir hazırlık içerisinde olduğunda, çeşitli fiillerle arzu yetisini taklit eder. Motivasyon içerisinde de muhayyile yetisi bedensel mizacı etkiler.⁷³

Yukarıdaki bütün söylenenlerden ortaya çıkmaktadır ki, Farabi'ye göre, bir insanın muhayyile gücü son derece gelişmişse bu güç tıpkı uykuda serbest kalması gibi uyanırken de serbest kalabilir. Faal Akıldan gelen etkileri de duyu gücünde canlandırabilir. Bu durumda ortak duyuda temsili olarak canlanma gerçekleşince görme gücü etkilenir ve dışa yansıyarak havada görünmeye başlar. Sonra göz bunları ortak duyu ve muhayyile gücü ile değerlendirir ve Faal Aklın sunduğu bilgiler görülmeye başlar. Ulaşılan bu son mertebe nübüvvet mertebesidir. Bu mertebedeki insan Faal Akıldan (Cebrail) gelen feyzi (vahyi) uyanırken alır. Ulvi âlemlere ait

⁷² Farabi, *Medine*, s.95–96.

⁷³ Farabi *Medine*, s.66.

varlıkları görür, hal ve istikbale dair bilgiler vermeye başlar. Farabi'nin bu açıklamasından şu neticeye ulaşabiliriz; Faal Aklın etkisi önce peygamberin müstefad aklına, oradan da muhayyile gücüne ulaşmaktadır. Bu mükemmel iki algı gücüne sahip olan peygamber akıl gücü sayesinde yetkin filozoftan üstün olmaktadır. Bu nedenle her peygamber filozoftur, ama her filozof peygamber değildir.⁷⁴

Farabi'ye göre, Faal Akıl ile tahayyül yetisi arasındaki ilişki, her biri farklı insani statüleri belirleyen farklı yönleri sahiptir. Ona göre “teorik aklın objelerinin oldukları gibi tahayyül edilmesi mümkün değildir”, bu yüzden bu tür düşünülürler, “tahayyül tarafından ancak kendilerini uygun bir şekilde taklit eden duyuşal formlar içerisinde alınır”.⁷⁵ Pratik aklın işlevi içerisinde ortaya çıkan tikellerle ilgili düşünülürler, bazen oldukları gibi, bazen de başka duyuşallarla taklit edilerek kabul edilebilir.” Farabi'ye göre Faal Aklın muhayyilede oluşturduğu bu tikellerin bir kısmı şimdiye aittir, bir kısmı ise gelecekle ilgilidir. “Pratik akılda bir düşünüp taşınma sonucu oluşan tikeller tahayyül yetisinde herhangi bir düşünüp taşınma aracılığı ile keşfedilmeksizin var olabilirler. Denilebilir ki, onlar ona Faal Akıl tarafından verilmiştir.”⁷⁶ Muhayyile yetisi diğer yetilerden farklı olarak hem uyanıkken hem de uyku esnasında iş görebilmektedir. Muhayyile yetisinin Faal Akıl ile bağlantısı, uyku ile uyanıklık durumlarının her birinin aktif olarak çalıştığı anlarda, muhayyilenin metafiziksel varlık alanı ile ilişkiye girmesi çok nadir gerçekleşmektedir. Bu durumun meydana gelmesi de çok sınırlı bir insan grubuna özgüdür.⁷⁷

Gerçek rüya ve peygamberlik tahayyül gücünü kullanıp akli olana yönelerek onu kendi imkânları içerisinde yeniden biçimlendirir. Farabi'ye göre, muhayyile düşünme yetisine ait bütün düşünülürleri kendilerine uygun düşen duyuşallarla taklit eder. Muhayyilenin taklit alanına pratik alanla ilgili düşünülürler ve teorik akla ait düşünülürler de konu olabilmektedir. Muhayyile gücü, tamamen maddi olan ve tamamen soyut olan objektif realiteleri içinde taklit edemez. Tahayyül gücü maddi niteliktedir ve ancak maddi olanı ve tikel olanı kendi gerçekliği içerisinde taşıyabilir.

⁷⁴ Kaya, a.g.e., s.156.

⁷⁵ Yaşar Aydın, *Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İstanbul, 2000, s.144.

⁷⁶ Farabi, *Medine*, s. 67.

⁷⁷ Farabi *Medine*, s. 67.

Bundan dolayı, ameli aklın tikellerle ilgili yargılarını oldukları gibi kabul etme gücüne sahiptir.

Farabi'ye göre ay altı âlemden bulunan en üstün varlık olan “insanın gerçek amacı reel dünyasını ideal dünyasına bağlı ve bir bütünlük arz edecek şekilde korumak ve kullanmaktır.”⁷⁸

Farabi'ye göre insan, hiyerarşik düzen içerisinde bir yönüyle ilahi âleme, başka bir yönüyle de maddeye bağlı bir varlıktır. Ruhuyla ilahi âlemi, bedeniyle de maddi âlemi kendi bünyesinde birleştiren insanın kendini aşarak yetkinleşmesi Ay-üstü âleme yaklaşmasıyla doğru orantılı, Ay-altı âlemin en mükemmeli iken daha aşağıya inmesiyle de ters orantılıdır.

2.c. Tanrısal Akıl ve İnsani Akıl Karşılaştırması

Farabi *Medinetü'l-Fadıla*'nın başında Tanrının sıfatlarını anlatırken daha ilk başta O'nun Bir ve Akıl olmasından bahsetmektedir. O şöyle demektedir:

“İlk olan maddede olmadığı ve herhangi bir biçimde maddesi olmadığından, tözü bakımından bilfiil akıldır. Çünkü suretin akıl olmasına ve bilfiil düşünmesine (taakkul) engel olan, bir şeyin içinde var olduğu maddedir. Bir şey varlığında maddeye muhtaç olmadığı takdirde, tözü bakımından bilfiil akıl olur. İşte İlk Olan'ın durumu da budur. O halde O, bilfiil akıldır. O, aynı zamanda tözü bakımından akılsaldır. (makul). Çünkü bir şeyin bilfiil akılsal olmasına ve tözü bakımından akılsal olmasına engel olan yine maddedir.”⁷⁹

O, akıl olması bakımından akılsaldır. Çünkü hüviyeti (ipseitas) akıl olan, hüviyeti akıl olan için akılsaldır. Ve O, akılsal olmak için kendisinin dışında olup kendisini düşünecek ayrı bir öze muhtaç değildir. Tersine O'nun bizzat kendisi, kendi özünü düşünür. Böylece O, kendi özünü düşündüğünden ötürü bilfiil akıllı (âkil) ve akıllı olur. Ve özünün kendisini düşünmesi sonucu, bilfiil akılsal olur. Aynı şekilde bilfiil akıl ve bilfiil akıllı olması için onun kendisini düşüneceği ve dışarıdan

⁷⁸ Mehmet Kasım Özgen, *Farabi'de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi*, s.60.

⁷⁹ Farabi, *Medine* (A. Arslan terc.), s. 7.

edineceği bir öze ihtiyacı yoktur. Tersine kendi özünü düşünmek suretiyle o, akıl ve akıllı olur. Çünkü düşünülen öz, düşünen özdür ve böylece o, akılsal olması bakımından akıldır. Demek ki o, akıl, akılsal ve akıllıdır. Bütün bunlar tek bir öz ve tek bir bölünmez tözdür.”⁸⁰

Görüldüğü gibi Fârâbî’nin burada Tanrı için kullandığı akıl sahibi olmaklık, bizatihi O’nun bütün akılların kaynağı olması bakımındandır yoksa Tanrı’nın buradaki düşüncesi, yani akletmesi zamansal da değildir mekânsal da değildir, sürekse de değildir. Tanrısal akıl dolayısıyla insani akıldan çok farklı bir konumdadır. Tanrısal akıl insani akıl kuşatır ama insani akıl Tanrısal akıl kuşatamaz. Ancak sudur nazariyesindeki faal akılla ittisal insanı, meleki akıl vasıtasıyla Tanrısal akla yaklaştırmaya çalışmaktadır. Nitekim o, Tanrı’nın akıl olmasını yukarıdaki cümleleriyle izah ettikten hemen sonra insan aklının yapısına girmekte ve şöyle demektedir:

“Oysa meselâ insan, akılsaldır; ancak onda akılsal olan, bilfiil akılsal değildir, bilkuvve akılsaldır. O, ancak akıl kendisini düşündükten sonra bilfiil akılsal olur. O halde insanda akılsal olan, her zaman düşünen özne olmadığı gibi akıl da hiçbir zaman akılsal değildir. Biz, tözümüz akıl olduğundan ötürü düşünmeyiz, tözümüzü teşkil etmeyen bir akıldan ötürü düşünürüz. Ancak İlk Olan, böyle değildir. Tersine O’nda akıl, akıllı ve akılsal bir ve aynı anlama gelir. Onlar tek bir öz ve bölünmez bir tözdürler.”⁸¹

Farabi'ye göre, yukarıda izah edilen hususlar ışığında Tanrı’nın akletmesi demek O’nun bilgisi demektir. O, sadece kendini bilmekle kalmamakta, kendini bilmekle de ayaltı ve ayüstü âlemde olan her şeyi bilmektedir. Onun bilgisi de tıpkı akletmesi gibi, kuvve hâinden fiil hâline doğru bir gelişme göstermez, mutlakdır, yani aksine her zaman bilfiildir, değişmezdir ve sonsuzdur. Oysa insani bilgi kuvveden fiil haline doğru seyrettiği için değişebilir ve zamansaldır. Ona göre, bir varlığın daima bilfiil hâlde düşünmesine engel olan şey içinde var olan maddedir. Tanrı da akıl, âkil ve makul olarak varlığında maddeye muhtaç olmadığı için, O’nun varlığı bizatihi bilfiil akıl, âkil ve makuldur. O’nun bilfiil akıl ve bilfiil makûl olması

⁸⁰ Aynı yer.

⁸¹ Farabi, *Medine* (A. Arslan terc.), s. 7-8.

için dışardan herhangi bir varlığın onu düşünmesine veya onun kendi dışındaki bir varlığı düşünmesine ihtiyacı yoktur.⁸² Ayrıca, Tanrının bilgisi insanın bilgisi gibi kuvve halinden fiil haline doğru bir gelişme göstermediğinden, daima bilfiildir.

Farabi Tanrı'nın kendini bilmekle her şeyi bilebileceği tezini savunurken bunun kendi zatından bir çokluk meydana getirmeyeceğini de ilave etmektedir. Fârâbî seleflerinden farklı olarak Tanrının hem kendini hem de kendinin dışındaki her şeyi bilmesinin onun özünde bir çoklu meydana getirmeyeceğini, Tanrı'nın aynı anda akleden, akledilen ve akıl olmasının sebebini de maddeyle hiçbir ilişkisi olmamasına bağlamaktadır.

Farabi felsefesinde Tanrı'nın bilgisi ile ilgili olarak bir başka husus da, mertebe bakımında üstün olanın daha aşağıda olanı nasıl bilebileceği meselesidir. Ona göre varlıklar hiyerarşisinde varlık bakımından üstün olanın, daha aşağıda olanı bilmesi mümkün değildir.⁸³ Bu durumda tanrının alem hakkındaki bilgisini açıklamak gerekmektedir. Fârâbî Tanrı'nın bilgisinin bir kuvve fiil, özne nesne ve sebep sonuç ilişkisi olmadığını söylemekte ve O'nda bilme ile yaratmanın aynılığını savunmaktadır. O halde Tanrı'nın bir şeyi bilmesi o şeyin var olabilmesi için temel sebeptir. Alemde olan her şeyin varlık kaynağı, kendinden taşıp geldikleri en son ilke yani Tanrı'dır. Tanrısal öz bütün var olanların kendinde barındırdığı için dolayısıyla, O özünü bilmekle bütün alemde olanları bilmektedir.⁸⁴ Çünkü onların her biri varlığını O'ndan almıştır. Buna göre, bilme işlemi, ilkeden ilkeliye, sebepten sebepliye, zorunlu olandan mümkün olana doğru inmektedir.

Farabi, Tanrısal aklın bilgisi ile insani aklın bilgisini bir başka yönden daha değerlendirmekte ve bunları cüzi bilgi ve külli bilgi olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre, Tanrının bilgisi külli bilgidir ve O'nun bilgisinde var olanlar, kendileri zamansal olarak değişime uğrasalar da bu durum O'nun bilgisinde herhangi bir değişime yol açmamaktadır. Çünkü O'nun bilgisi zamansal değildir, sonsuz bir şekilde meydana gelmektedir. Tanrı, olguların zamanla olan ilişkisi içinde ele alındığında, zamanın geçmiş, gelecek ve şimdi şeklindeki herhangi bir periyodundan bağımsız olarak, özünü bilmekle sahip olduğu zamansız ve değişmez bir bilgi

⁸² Farabi, *Medine* (A. Arslan terc.), s. 40.

⁸³ Farabi, *es-Siyasetül Medeniyye*, çev. M. Aydın, Abd. Şener, M.R. Ayas, İst. 1980, s. 5.

⁸⁴ Farabi, a.g.e. s. 4-5.

niteliğine sahiptir. Bu durumda, Farabi'ye göre Tanrı küllileri bildiği gibi cüzileri de bilmektedir. Ona göre, bütün âlemi idare eden yüce Allah'tan bir hardal tanesinin bile gizli kalması mümkün olmaz. Âlemin cüzilerinden hiçbir şey O'nun inayetinin dışında kalmaz.⁸⁵ Farabi, Tanrının bilgisi ile ilgili akıl yürütürken, onun bilgisini insani bilginin oluşumuyla kıyaslayanları ve buna benzetenleri eleştirmektedir. Çünkü O'nun bilgisi asla insani bilgiyle kıyaslanamaz, çünkü Tanrı'nın varlığına madde karışmamış olduğu için O'nun bilgisi bizim fiziki nesneler hakkında elde ettiğimiz bilgiler gibi olamaz. O'nun bilgisi, insani bilgilerden çok ötede ve çok üst bir bilgidir.⁸⁶ Farabi, aradaki benzersizliği birlik çokluk problemi çerçevesinde de değerlendirmektedir. Buna göre bilme aktıyla bağlantılı olarak çokluğun ortaya çıktığı ilk alan ikinci akıl seviyesi olacaktır. Çünkü O hem kendi zatını, hem de kaynağı olan Tanrı'yı akletmektedir. İki şeyi birden veya çift yönlü akletmesinden dolayı da özünde çokluk oluşmaktadır.⁸⁷

3. Farabi'de İnsani Aklın Yükselişi: Bilgi Felsefesi Açısından Akıl

3.a. Aklın Bilgi Elde Etme Süreci

Farabi, eserlerinde insani aklın bilgi elde etme sürecini detaylı olarak değerlendirmekte ve duyulardan başlayıp hafızaya kadar giden bir derecelendirmeye tabi tutmaktadır. Ona göre nefs-i natika, yani düşünme gücü, insani nefsin temel ayırıcı özelliğidir. Diğer canlılarda, yani nefislerde bulunmayan bu özellik, Farabi tarafından detaylıca tasvir edilmiştir. Ona göre nefs-i natikanın temel özelliği düşünme ve bilme olduğuna göre bunu nasıl yaptığı üzerinde durmak gereklidir. Bitkisel ve hayvani nefis de canlılık özelliğinden kaynaklanan bazı hususiyetlere sahiptirler, yani beslenme, büyüme gibi özelliklerde ortaktırlar. Hayvani nefsi bitkisel nefisten ayıran özellik idrak ve hareket gücü iken insan bu iki nefsin de taşıdığı özelliklere sahip olmakla birlikte natık ya da bilme özelliği taşıyan bir güce sahiptir. Farabi bu noktadan sonra insanın natık nefsiyle nasıl bilgi elde ettiğini birer

⁸⁵ el-Cem beyne Re'y el-Hakimeyn Eflatun el-Îlâhî ve Aristotalis, al-Samarat al-Mardiya fi ba'z er-Risâlat, al-Fârâbîya (içinde), nesr. Dietrici, London 1890, s. 25-26.

⁸⁶ Fârâbî, Makaletü fî Agraz-i Mâba'de't-Tabia, Haydarabad, 1349, s. 5.

⁸⁷ Fârâbî, Dava-i Kalbiye, Haydarabad, 1349, s.

birer açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre ilk aşama maddi olan dış idraktır, yani insan beş duyusu vasıtasıyla bilgi elde etmeye çalışmakta ve bunu batınî idrak ile devam ettirmektedir. Görüntüde bilgi sadece dış duyularımızla oluyormuş gibi gözükse de aslında dış duyularla birlikte iç idrak veya batınî idrak dediğimiz bir algılama söz konusudur.⁸⁸

Batını idrak hayvani nefsin içindeki algılamalarının idrake dönüşmesidir. Bunlar şu şekilde sıralanırlar: Müşterek his, muhayyile ve vehim. Dış dünyadan beş duyu yoluyla elde ettiğimiz suretleri toplar. Müşterek his gücüne amir güç de denir. Her duyunun kendine has cinsi idrak edebilir. Dolayısıyla harici suretleri toplayarak bir tasnife tabi tutar.⁸⁹

Mütehayyile gücü, beş duyu organlarımızla algılana bilen nesnelerin sonucunda bu işlemi koruya bilme melekesidir. Farabi'ye göre bu yeti en önemli ve zihnin en çok faaliyet gösteren gücüdür, hatta uykuda bile faaliyette olur. Yani bu güç duyularla nesneleri bir araya getirerek bir işlevsel çalışma yapar. Mütahayyile gücünün yeri kalptir ve bu güç işlevi kalbin sıcaklık derecesine bağlıdır. Hatta insanın yaşamı ve zihin faaliyetlerinin devamı kalbin sıcaklığına bağlıdır. Bu gücün görevi tasnif ve yargıda bulunmasıdır. Bir başka görevi de benzetme ve taklit etmektir. Bu iki farklı işlemlerden tasnif ve yargıda bulunma görevine baktığımızda bu tanımlamada hafıza ile mütahayyile gücü arasında doğrudan ilişki olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla zihin, müşterek his ve hafıza güçleri açısından aynı görev yapmaktadırlar. İnsan zihninin vahiy ile ilişkisine baktığımızda mütahayyile gücünün zihnin bir birimi olduğunu görmekteyiz. Mütahayyile de Faal Akıl insan üzerine etkin (vahiy edilen) olur. Faal Akıl tanrıdan feyz alır. Oradan da müstefad akıl aracılığıyla ve oradan da mütahayyile gücüne ulaşarak ya bir peygamber yada bir filozof olduğunu ileri sürmektedir.⁹⁰

Mütahayyile gücü vasıtasıyla algılanacak zor şeyleri değerlendirip sonuca ulaştırır. Mesela görmediği koyunu, kurdun suratından korkması. Vehim gücü ya hiçbir zaman duyular tarafından idrak edilemez ya da tatlı olan bala acı diyemeyeceğimiz gibidir. Kısaca dış dünyada duyularımız aracılığıyla elde

⁸⁸ Eyüp Şahin, *Farabi'de Zihin Felsefesi*, Yayınevi, Ankara 2009, s. 38-42.

⁸⁹ Şahin, *a.g.e.*, s. 43-44.

⁹⁰ Şahin, *a.g.e.*, s. 45.

edebileceğimiz suretleri başka suretlere çeviremeyiz. Çünkü bunlar duyularla idrak edilen şeyler değildir. İşte bu şeyleri idrak eden nefsin vehim gücüdür.⁹¹

Hafıza gücü duyu algılarımızla elde edilen cüzi manaları daha sonra hatırlamak amacıyla muhafaza eden bir güçtür. Vehim gücüne algıladığımız manaları saklaması açısından hafıza, gerektiği zaman tekrar elde edinildiği için hatırlama gücü denmektedir. Hatırlama gücü, vehim ve mütahayyile gücü sayesinde fonksiyonunu sürdürür. Şöyle ki foksiyon gereği vehim gücü suretleri mütahayyile gücüne aktarır. Bu sırada tekrar hatırlanması gereken şeyin sureti ise vehim gücüne aktarılır. Vehim gücü bu suretlere dışarıdan gelen şeylere idrak ediyormuş gibisine ikinci kez idrak eder. Buna da hatırlama deriz. Görülüyor ki hafıza gücü hatırlama gücüne dönüştü.⁹²

3.b. Aklın Gelişim Aşamaları ve İttisal Kavramı

Farabi, aklın bilgi elde etme sürecini izahında akıl için genel olarak üç ana kategori belirlemektedir. O, bu üç kategorinin yanında üçünün de hem kaynağını aldığı hem de her an bağlantı içinde olduğu Faal Akıl'dan da bahsetmekte, ancak belirttiğimiz gibi Faal Akıl'ı ayrı bir kategori olarak değerlendirmemektedir. Ona göre bu üç kategori ve Faal Akıl şöyle tanımlanmaktadır:

a. Bilkuvve Akıl: Farabi'ye göre bu akıl, “mahiyet ve suretlerini soyutlamaya hazır ve müsait olan her hangi bir şeydir.” Diğer bir ifadeyle, varlığa ait suretler bulunmadığı sürece, o bilkuvve akıldır. Daha sade bir ifadeyle, bilkuvve akıl, algılama potansiyelidir veya bir şeyi “görmeye” hazır olmaktır. Yani, “Bilkuvve Akıl, bilgileri almaya hazır boş bir kağıda veyahut her türlü şekli almaya hazır balmumuna benzemektedir.”⁹³

b. Bilfiil Akıl: Bu akıl, olgular ve eşya ile temasa geçilmesi sırasında var olanların biçimlerinin kendisinde yer almasına denilir. Başka bir ifadeyle bir eşyanın zihinde kavramlaşmasıyla algılamının gerçekleşmesidir. Çünkü kavramlar bilfiil

⁹¹ Şahin, *a.g.e.*, s. 47.

⁹² Şahin, *a.g.e.*, s. 48.

⁹³ Kaya, *a.g.e.*, s. 130.

olunca varlıklar kategorisine çıkarlar. Yani boş kağıdın bilgi ile dolması, balmumunun belirli bir şekil alması bir nevi bilfiil olma durumudur.⁹⁴

c. Müstefâd Akıl (Kazanılmış Akıl): Farabi'ye göre bu seviye aklın en aktif durumudur. Akıl, daha önceki fiili durumunu devam ettirdiğinde soyut kazanılmış bir akla dönüşecek ve bu halde iken Faal Akıl ile en yüksek düzeyde ve süreklilik arzeden bir ilişkiye geçecektir. Nitekim Farabi, risalesinde bu mertebeyi “yıldızlara ulaşmak”la eşdeğer kabul etmektedir. Hatta ona göre bu seviye maddeyle karışmış olanla soyut arasındaki sınır noktasıdır.⁹⁵

d. Faal Akıl (Etkin Akıl): Farabi, bu aklı Müstefad aklın kendisiyle ittisali gerçekleştirdiği bir zirve noktası olarak değerlendirdiği gibi, bir yönden de ayaltı aleme ait olmayıp ayüstü alemin son aklına tekabül eden kozmik akılla eşdeğer görmektedir. Dolayısıyla Faal Akıl, bir taraftan ay altı alemin tek akıl sahibi varlığıyla bağını devam ettirip ona kaynaklık ederken, diğer taraftan onuncu akıl olma özelliğini muhafaza etmektedir. Yani insani akıl Faal Akıl haline gelmemekte, sadece bağını en üst noktada kurmaktadır.⁹⁶

3.c. İnsani İttisalın En Mükemmel Yönü: Peygamberin ve Filozofun İttisali

Farabi'ye göre insânî ittisalin en üst düzeyini oluşturan peygamber, aklın kutsi bir kuvve derecesine yükselmesiyle ortaya çıkmaktadır. Peygamberin görevi yalnız bilinenlere ait olan hakikatleri, onları kavrayamayacak cahil halka bir kısım sembollerle izah etmektir.⁹⁷ Farabi'ye göre, Peygamberlik vehbi değildir, kesbidir. Melekten malumat kabul eden, Kutsi ruh sahibi olan her insan peygamber olabilmektedir. İnsan, Faal Akıl ile sıkı bir münasebet kurunca, kendisi ile Faal Akıl arasında hiçbir perde kalmadığında o kişiye vahiy gelmeye başlamaktadır.⁹⁸ Ancak buradan hemen onun peygamberliği bir kazanıma indirgediği ve vahiy

⁹⁴ Kaya, *a.g.e.*, s. 131.

⁹⁵ Kaya, *a.g.e.*, s. 132.

⁹⁶ Kaya, *a.g.e.*, s. 133.

⁹⁷ Hilmi Z. Ülken, Kıvameddin Burslan, *Farabi*, İstanbul, 1940, s.32.

⁹⁸ İsmail H. İzmirli, *Müslüman Türk Feylesofları*, İstanbul, tsz. s.23.

sıradanlaştırdığı hükmü çıkarılmamalıdır. O, peygamberlik ve vahiy genel anlamda, hakim ve ilham kavramlarını içerecek şekilde kullanmaktadır. Yoksa mahsus anlamda peygamberlik ve vahiy onun düşüncesinde apayrı bir yerde durmaktadır, zaten muhayyile gücünü de bu ikisini ayırmak için kullanmaktadır. Onun gayesi iman konusu olan peygamberlik ve vahiy kavramlarının aklî izahını yapmaya çalışmaktır, çünkü iman konusu olan her şey aynı zamanda aklın alanına girmektedir.

Farabi, peygamberliği “tabiatı gereği yetkin olan”⁹⁹ bir muhayyile ile açıklamaktadır. Farabi’ye göre insan, ideal varlık alanını veya Faal akıl iki farklı yoldan tecrübe edebilir. İlk yol, aklın mümkün olan en son aşamada, kazanılmış aklın Faal aklın maddesi ve konusu olduğu “ittisal” düzeyinde gerçekleşir. Bu dereceye gelmiş insana Tanrı, Faal akıl aracılığıyla vahyeder. İşte Farabi’de vahyin gerçek anlamı budur. Faal akıl ayrıca, muhayyile gücüyle irtibat kurmak suretiyle onu metafizik hakikatlerle, şimdiye ve geleceğe ait olan olaylara vakıf kılabilir veya bu olaylar hakkında onu aydınlatır, bu da peygamberliktir.¹⁰⁰

Farabi’ye göre peygamberlerin en önemli ayırıcı vasfı uykudayken ve uyanık iken Faal Akıl’la temas kurmalarını sağlayan muhayyile gücünün kendilerinde güçlü bir şekilde bulunmasıdır. Çünkü Peygamberde bulunan muhayyile, onu vahiy ve sadık rüya yolu ile elde edilen hakikatlere ve idraklere ulaştırabilir. Peygamberler, sahip oldukları muhayyile gücü sayesinde vahiy alabilmektedirler ve “Vahiy, Faal Akıl yoluyla Allah’tan gelen bir feyz’den ibarettir.”¹⁰¹

Farabi’de peygamberin diğer bir özelliği de Faal Akıl’dan alınan bilgi yükünü herkesin anlayabileceği en uygun tarzda yorumlaması veya başka bir alana transfer edebilmesidir. Farabi, sadece peygamberlere has kabul ettiği bu muhayyilenin gücünü şöyle tasvir etmektedir: “Muhayyile kuvveti, Faal akıl tarafından kendisine verilen şeylerin çoğunu, bu şeyleri taklit eden gözle görünür duyusallarla temsil eder. Bu tahayyül edilen şeyler, duyu yetisine gider ve orada tasavvur edilirler. Ortak duyu kuvvetinde onların imajları ortaya çıktığında, görme kuvvetinin kendisi bu imajlardan etkilenir ve bu imajlar orada tasavvur edilirler. Görme kuvvetinde onların bu tasavvurlarından, gözden çıkan görmeyi, görme ışıkları ile birleştiren aydınlık

⁹⁹ Farabi, *Medine*, s.68.

¹⁰⁰ Farabi, *Medine*, s.68.

¹⁰¹ Farabi, *Medine*, s.115–116.

havada onların imajları meydana gelir. Bu imajlar havada görünür görünmez geriye dönerler ve gözde bulunan görme kuvveti üzerine yansır. Bütün bunlar bir arada olup bittiği için Faal aklın verdiği bu tür şeyler, insan tarafından görülmüş olurlar.”¹⁰²

O halde Farabi’ye göre, peygamberin tecrübesinin bir yönünü muhayyile gücü, diğer yönünü de tahayyül edilenin duyulur formlar içerisinde temsil edilerek görülür duruma getirilmesi, yani temsili oluşturmaktadır. Yani peygamber, sadece vahiy almakla kalmaz, aynı zamanda muhayyile gücünün özelliği sayesinde tahayyül ettiği şeyleri duyusal formlar içerisinde, görülebilecek tarzda yeniden üretir ve onları görür.¹⁰³ Nitekim o, şöyle demektedir:

“O halde, muhayyile kuvveti mükemmelliğin son haddinde olan bir insanın uyanık halde iken Faal Akıl’dan şimdiki ve gelecekteki tikelleri veya onların duyusal temsilleri ile aşkın düşünümlerin ve diğer üstün varlıkların temsillerini alması ve onları görmesi imkânsız değildir. Bu insan, aldığı bu tikellerle şimdiki ve gelecekteki olaylar hakkında; aldığı bu düşünümlerle de ilahi şeyler hakkında nübüvvette bulunabilir.”¹⁰⁴

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Farabi’ye göre vahiy mertebesine ulaşmada fitri kabiliyetlerin yanında kesp de devreye girmektedir. Peygamberlik ve gerçek filozoflukta veya hakimlikte doğuştan gelen güçler ve bu güçlerin Faal Akıl yardımıyla işlenmesi olayın vehbiliğini, bu yetilerin eğitilmesinde insanın kendi çabası ise, bunun kesbiliğini göstermektedir. Farabi’ye göre vahiy; Tanrı’dan önce Faal Akıl’a, Faal Akıl’dan müstefad akla ve bilkuvve akla taşan, akan bir şeydir. Bu taşmanın kendisinde meydana geldiği insan da, mükemmel bir insandır. Eğer bu “taşma”, “akma”, akıl kuvvetinden tasavvur kuvvetine olursa, yani muhayyile gücü en üst düzeyde devreye girerse o insan aynı zamanda ilhamlı sezgi sahibi peygamber olacaktır.¹⁰⁵

¹⁰² Farabi, *Medine*, s.69.

¹⁰³ Farabi, *Medine*, s.69–70.

¹⁰⁴ Farabi, *Medine*, s.69.

¹⁰⁵ Farabi, *Medine*, s.57–58.

Toparlayacak olursak şöyle diyebiliriz, Farabi açısından vahiy; akıl (filozof, arif, veli, hakim ve peygamber) ve tahayyül (yalnızca peygamber) olmak üzere iki şekilde gerçekleşmektedir. Vahyin, ilk basamağı Faal Akıl'ın insan düşüncesine bahşedeceği makullerle başlamaktadır. İnsana geride kalan yetkinlikleri kendi başına araştırması için güç ve ilke verilmektedir. “Bu ilke, ilk bilgilerden ve nefsin düşünen kısmında var olan ilk düşünülürlerden ibarettir.”¹⁰⁶ Bu ilkeler insana, arzu gücünü geliştirmesinden sonra verilmektedir.¹⁰⁷ Bu ilk yetkinleşmeyi insan, son yetkinliğe ulaşma aşamasında mutluluğa ulaşmak için kullanmaktadır.¹⁰⁸ Gerçekte vahiy, Farabi'nin sisteminde, her iki anlamıyla da, Tanrısal inayetin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmakta ve böylece, yine her iki anlamıyla nübüvvet, insani toplumsal yaşamın zorunlu bir sonucu olarak varlık alanına çıkmaktadır. Yani insani aklın bil kuvve halden bilfiil hale çıkışı bir bakıma vahyin bir türü olarak algılanmaktadır. Bunun en üst düzeyde gerçekleştiği yer ise Faal Akıl'la, ki vahyin her türünü getiren akıldır, ittisal makamıdır. Farabi, Faal Aklın aracılık rolünü de açıkça belirtmekte ve asıl vahyedenin İlk Varlık olduğunu söylemektedir.¹⁰⁹

Son olarak üzerinde durmamız gereken bir konu da Farabi'nin, teorik ve pratik aklın birlikte çalıştığı en mükemmel kişinin peygamber oluşunu ispat sadedinde söylediği sözlerdir. Fârâbî, peygamberlere ilham ve vahiyleri tahayyül edebilme yolunun açıldığından bahisle bu gücün, ameli ve nazari akıl ile işbirliği içinde olduğunu söylemektedir. Ona göre, akıl gücüne Faal Akıl'dan gelenler akıp taşmaktadır. Faal Aklın da muhayyile üzerinde etkileri vardır. Bu etkiler bazen ameli akıl ile ilgili makulleri duyusalların formu altında vermesi şeklinde olmaktadır. Bazen de yeri nazari akıl olan makulleri göndermesi şeklinde olmaktadır. Muhayyile gücü de makulleri bazen taklit etmek suretiyle, olduğu gibi ya da başka duyusallarla taklit ederek kabul etmektedir. Alına bu makuller şimdiye ve geleceğe ait olabilmektedir. Bu ma'kullerin hepsi düşünüp taşınmanın karışması olmadan tahayyül kuvvetinde meydana gelmektedirler. Bu ma'kuller önceden tahayyül yetisinde bulundukları için doğru rüyalar ortaya çıkmaktadır. Muhayyile eğer kendisi yerine taklit olan makulleri aldıysa ilahi şeylerle ilgili taklitler ortaya

¹⁰⁶ Farabi, *Siyase*, s.38.

¹⁰⁷ Farabi, *Siyase*, s.38.

¹⁰⁸ Farabi, *Medine*, s.90.

¹⁰⁹ Farabi, *Siyase*, s.45.

çıkabilmektedir.¹¹⁰ Muhayyile gücünün taklit ettiği duyusallar, güzellik ve mükemmelliğin son noktasında bulunan şeyler ise, onları gören insan olağanüstü bir zevk duymakta, olağanüstü şeyler görmektedir. O halde muhayyile gücünün son haddinde olan bir insanın Faal Akıl'dan şimdiki ve gelecekteki tikel bilgileri alması ve görmesi imkânsız değildir. Bu kişi aldığı tikellerle ilahi şeyler hakkında birtakım bilgilere sahip olabilmektedir. Bu durum tahayyül gücünün erişeceği en yüksek derecedir.¹¹¹

Farabi'ye göre sahih rüya veya vahiy şeklinde nübüvvete ait ilhamların olması mümkündür. Ancak ikisi arasında bir derece farkı bulunmaktadır. Bununla birlikte sahih rüya da nübüvvetin bir parçasıdır. Peygamber olan kişide muhayyile gücü ile Faal Akıl arasında aktarım olmakta ve bu kişi Faal Akıldan sezgi ve ilham alabilmektedir.¹¹²

¹¹⁰ Farabi, *Medine*, s.95–96.

¹¹¹ Farabi, *Medine*, s.97.

¹¹² Farabi, *Medine*, s.97–98.

II. BÖLÜM

FARABİ'DE AKLIN TASAVVUFÎ YÖNÜ VE AKIL TASAVVUF İLİŞKİSİ

1. Farabi'de Sezgisel Bilgiye Ulaşmış Akıl ve Tasavvufla Kıyası

Farabi'nin felsefesi bütünüyle tasavvufî bir yön taşımaktadır. Her ne kadar onun akılcı bir filozof olduğu ve sisteminde dine ve tasavvufa pek fazla yer vermediği söylene de bu doğru değildir. Bir Müslüman filozof olarak Farabi, gerek akıl anlayışındaki sezgici tavrı gerek bütün varlıkların tek ve yegâne kaynağının Tanrısal özden kaynaklandığına dair varlık alanındaki savunusu ve bu konuda ortaya attığı vahdet-i vücud benzer görüşler ve gerekse her ikisi ile bağlantılı olarak ortaya koyduğu nübüvvet teorisi onun sezgisel düşünceyi öne çıkardığının veya tasavvufî yanının en önemli örnekleridir.¹¹³

Ayrıca ahlâk alanında ortaya koymuş olduğu erdemli veya kâmil insan projesinin de felsefesinin diğer kısmıyla bütünleştirilmek suretiyle Faal Akıl ile gerçekleştirilecek en üst düzeydeki bir ilişkiye bağlanması iddiamızı desteklemektedir. Ancak burada önümüze bir sorun çıkmaktadır. Genellikle onun felsefesinin tasavvufî yönünün olmadığını iddia edenler de, olduğunu söyleyenler de aynı noktada birleşerek tasavvufî bir yöne sahip olma ile dünyadan el etek çekmeyi, adetâ akıllı bir kenara bırakmayı ve nazarı, yani istidlâlî bilgiyi reddetmeyi birbirinin karşısına koymaktadırlar. Meselâ bunlardan birisi olan çağdaş felsefecilerden Ahmet Arslan aynen şu tabirleri kullanmaktadır:

“Farabi'nin kendisi de bir anlamda mistiktir. Çünkü her şeyden önce sistemi Vahdet-i Vücut'udur denebilir. Her şeyin Tanrı'dan çıktığı, Tanrı'nın tözünden pay aldığı, tanrısal tözün bir modifikasyonu olduğu görüşünü savunur. Sonra yine onun bilgi teorisi, psikolojisi, antropolojisi, ahlâkî hedef olarak insana “kazanılmış akıl” seviyesinde göksel alana yükselerek onun bir parçası olan Faal Akıl'la birleşmeyi teklif eder. Bu ona göre insanî saadetin en son noktası, kurtuluşun, cennetin ta kendisidir. Ancak dikkate değer olan nokta şudur ki Farabi bu noktaya ulaşmak için

¹¹³ Bu konuda bkz. Ahmet Arslan, “Fârâbî Hakkında”, *el-Medînetü'l Fâzıla* çevirisinin başında, Ankara 1990, s. xx-xxi.

dünyayı reddetmeyi, ondan kaçmayı değil, onu aşmayı öğütler. Bu aşma dünyanın daha önceden bütün ayrıntılarında bilinmesinin arkasından gelecek olan bir aşmadır. Farabi çok anlamlı bir şekilde Faal Akl'a yükselmenin yolunun önce bu dünyanın bütün makullerinin bilinmesinden geçtiğini belirtir. O halde Tanrısal âleme yükselmenin ve mutluluğa erişmenin yolu bu dünyanın reddinden ve ondan kaçmaktan değil, onu bütün derinliği ve genişliği ile bilmekten geçer. Farabi'nin "akl"ın yerine "nakl"i, "kâl"ın yerine "hâl"i, "nazar"ın yerine keşfi koyması düşünülemez bile. Netice olarak diyebiliriz ki, Farabi'nin mistisizmi "entelektüel" bir mistisizmdir. Yine onun mistisizmi bireyi Tanrı içinde asimile eden, eriten, onun bireyselliğini, kişiliğini ortadan kaldıran bir "ittihad" mistisizmi değil, bireyi kendi içinde kendi üzerine yükselten, arıtan, arıtan, ilke karşısında kişiliğini, bireyselliğini muhafaza ettiren "ittisal mistisizmidir."¹¹⁴

Ahmet Arslan'dan yaptığımız alıntıdan da anlaşılacağı üzere problem sadece Farabi'nin felsefesinin tasavvufî yönünün bulunup bulunmamasından öte bu görüşü kabul ettiğimizde de bunun gerçek mahiyetinin ne olduğunun ortaya çıkarılmasıdır. Arslan'ın üzerinde durduğu hususa hiç itirazımız bulunmamakla birlikte onun olumlu bir şekilde Farabi'ye atfettiği mistik, ya da bizim tabirimizle tasavvufî anlayışın aslında sadece Farabi'nin değil aynı zamanda tasavvufun da doğuştan itibaren ana çizgisini oluşturduğunu ve Ahmet Yesevî'nin ortaya koyduğu sûfî anlayışın da bundan başka bir şeyi amaçlamadığını vurgulamamız gereklidir. Bu açıdan Arslan'ın Farabi'nin sûfî anlayışını sadece "entelektüel" olarak nitelemesi bize göre yeterli değildir, çünkü eğer yalnızca bu yönü vurgulandığında sanki onun amelî hayat boyutunu ihmal ettiği gibi bir kanaate varılabilir. Halbuki bu yanlıştır. Meselâ Farabi, Medînetü'l-Fâzıla kitabının sonlarında dindarlık (huşû') ile ilgili verirken ve ruh beden münasebetinden bahsederken beden ve bedenî amellerin önemine işaret etmekte ve diğer ahlâkla ilgili eserlerinde de hep teorik olanın yanında pratik bir mükemmelliğe de işaret etmektedir.¹¹⁵

Farabi'nin din kavramına yaklaşımında dahi bunu görebiliriz. Ona göre din, felsefede ortaya konulmaya çalışılan nazârî ve amelî boyutun her ikisinin birden iknâ

¹¹⁴ Arslan, *a.g.e.*, s. xx1-xx11.

¹¹⁵ Fârâbî, *el-Medîne*, çev. A. Arslan, s. 103-105.

ve tahyil yoluyla öğretilmesinden ibarettir.¹¹⁶ Bunların yanında tasavvufun genel anlamıyla yapılan tariflerinde de bu görülebilir. Meselâ birtakım eserlerden çıkardığımız tarife göre tasavvuf, dünyevî hayatın terk edilmediği bir zühd ve takva ile ruhun temizlenmesini amaçlayan, kalbini yegâne varlık olan Allah'ın sevgisinde yoğunlaştırmak suretiyle; İslâm'ın bütün emirlerini, hayatta yapılacak bütün işleri en hassas bir şekilde samimiyet ve doğrulukla yerine getirmeyi bir hayat tarzı olarak benimseyen ve böylece ahlâkî açıdan mükemmel bir insan modeli ortaya koymaya çalışan İslâm'ın kendi bünyesinden doğmuş bir düşünce ve yaşama tarzıdır.¹¹⁷

Zamanla bazı sûfilerin ve tasavvufun kurumsallaşmış şekli olan birtakım tarikatların; Hristiyan, Kabalist, Hermetik, Hint, İran ve Türk geleneklerinden de etkilenerек, dünyevî hayatı dışlayan mistik bir yaşama tarzını öne çıkardıkları da görülmekle birlikte bunlar tasavvufun özünü bozacak derecede olmamıştır. Yani mistisizmden farklı olarak tasavvuf, nazarî olanla pratik olanı birleştirmiş ve asla aklı ve ilmi terk etmeyi prensip edinmemiştir.

Farabi'nin yukarıdaki kanaatlerine benzer şekilde Ahmet Yesevî de, aynı coğrafyanın insanı olarak, tıpkı Farabi'den yaklaşık yüz yıl sonra bu coğrafyada yazılan Kutadgu Bilig'deki gibi, ahlâkî ve gerçek manadaki bir dindarlığı "hikmet"lerle öne çıkarmaya çalışmıştır. Ahmet Yesevî'nin hocası Yusuf Hemedânî'nin de, İmam Gazâlî'nin de aynı şeyhden icazet alması medrese ile tarikat arasında özde ciddi bir fikir ayrılığının olmadığını göstermektedir. Yesevî'nin Fârâbî'den farkı sadece hitap ettiği kitlelerdedir. Yoksa o da çeşitli hikmetlerle erdemli insanı aramakta ve teorik fikirleri şiir diliyle ve halkın anlayacağı şekilde onların kalplerine işlemeye çalışmaktadır. Temelini Kur'an'dan alan insanlara seviyelerine göre hitap etme metodu aslında tarih boyunca, İslâm'dan önce de, bütün filozofların üzerinde durduğu önemli bir konudur. Tanrı'ya büyük bir aşkla bağlanan Ahmet Yesevî, bu metodu kendi döneminde en iyi şekilde uygulamaya gayret göstermiş ve yazdığı şiirlere de "hikmet" adını vermiştir.

¹¹⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, (Arapça-Türkçe metin), çev. Ömer Türker, s. 69-72.

¹¹⁷ et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Fünûn*, İstanbul 1984, Kahraman Yay., Tasavvuf Maddesi; Mahir İz, *Tasavvuf*, İstanbul 2001, s. 13-225; Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul 1969, s. 1-13; Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, İstanbul 1982, s. 17-50.

2. Farabi’de Akıl Ahlakî Yönü ve Tasavvufî İlişkisi

Farabi, *el-Cem*’de akıllı “tecrübe” kavramıyla izah etmektedir. Ona göre söz konusu bu tecrübeler ne kadar çok olursa, nefis de o oranda mükemmelleşecek ve tecrübe arttıkça daha mükemmel bir akla sahip olacaktır. Farabi açısından bu tecrübelerin hem duysal hem de ahlâkî yönünden bahsetmek mümkündür. Farabi burada “nefsin bir cüz’ü” olarak gördüğü aklın, *Nikomakhos’a Etik*’i de kaynak olarak kullanarak ahlâk alanındaki işlevini anlatmaya çalışmaktadır. Ona göre, herhangi bir şeyi sürekli tekrar eden nefis, bunu alışkanlık haline getirecek ve uzun süre tecrübe etme sonucunda da nefse, yani nefsin aklî yönünde o konuya dair kesin bilgi oluşacaktır. Bunun bir şeyi tercih etme ya da bir şeyden uzak durma şeklinde iradeyle ilgili fiilleri dile getiren yargı ve önermelerde ortaya çıkacağını savunan Farabi, bu şekilde oluşan yargıların, düşünen insanın tercih etme ya da bir şeyden uzak durma şeklinde iradî fiilleri işlerken başvurduğu ilkeleri oluşturduğunu da ilave etmektedir. O halde onun açısından, “ilk ilkelerin teorik bilimlerle uğraşan kimseler için yapmaya değil de bilmeye yönelik teorik bilgileri ortaya koymada birer ilke olması gibi, tecrübe ile oluşan ahlâk ilkeleri de düşünen, zeki insanlar için yapmaya yönelik iradî fiilleri ortaya koymada başvurdukları birer ilkedir.”¹¹⁸

Bu ahlâkî akıl, Farabi’ye göre insanın hayatı boyunca yaşadığı tecrübelerle olgunlaşarak gelişir ve ondaki ahlâk yargıları sağlamlaşır. Zamanla bu yargılara tecrübe ile, önceden sahip olmadığı yeni yargılar da eklenir. İnsanlar bu akıl ile toplum içinde başkalarına karşı üstünlük sağlar, davranışlarında derece farklılığı olur. Bu yargılar bir kimsede herhangi bir konuyla ilgili olarak yetkinleştiği zaman, o kimse o konuda “görüş sahibi” olur. Birinin bir konuda görüş sahibi olması demek ise, onun görüş bildirdiği konuda görüşüne güvenilmesi, kendisinden herhangi bir delil istenmeden görüşünün kabul edilmesi demektir. Farabi’ye göre bu nitelikte insanların sayısı oldukça azdır. Çünkü bu akıl, yıllar boyu sürecektir tecrübeler ve ahlâk yargılarının bireyde tam olarak yerleşmesine ihtiyaç hisseder.

Farabi, göre nefsin güçlerini ahlâkî bir içerikle incelediğimizde şunu görürüz: Duyum gücü beş duyu organıyla nesneleri algılar, insana zevk ve acı veren şeyleri de

¹¹⁸ Enver Uysal, “Kindî ve Farabi’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, c. XIII, s. 2, s. 141-156.

algılar, ancak zararlı ve yararlıyı, iyi ile kötüyü ayırt edemez. Hayal gücü ise duyumun bitiminden sonra duyulur nesnelerin görüntülerini korur. Bununla birlikte, iyi ve kötü dışında, ahlâkî davranışlardan yararlı ve zararlı olanları, zevk ve acı veren şeyleri algılar. Fârâbî, irade varlığı olarak insanın bilme ve yapmaya yönelik bütün tavırlarının motivasyonunu arzu gücü (el-kuvvetü'n-nüzûiyye)ne bağlar. İnsan bu gücüyle bir şeyi ister ya da ondan uzak durur. Özlem ve tiksintinin, kin ve sevginin, dostluk ve düşmanlığın, sertlik ve şefkatin kaynağı hep bu güçtür. Arzu gücü, bünyesinde irade ve ihtiyarı, öfke ve şehveti de barındırır. Düşünme gücü ile ise insan, her türlü ilim ve sanatları elde eder, ahlâkî davranışlardan iyi ve kötü olanları birbirinden ayırır, neyi yapması, neyi yapmaması gerektiğini kavrar. Düşünme gücünün teorik boyutu; bilkuvve (ya da heyûlânî), bilfiil ve müstefad akıl aşamalarını, pratik boyutu ise bu aşamaların gerektirdiği şeyleri yapmayı içerir. Ama insanın hem entelektüel, hem de etik açıdan bu düzeye yükselebilmesi, metafizik bir ilke olan faal akıl sayesinde gerçekleşir.¹¹⁹

Farabi, faal aklın kuvve halindeki akıl ile ilişkisini, tıpkı Aristo ve Kindî'de olduğu gibi güneş ve ışık örneği ile açıklamaktadır. Ona göre, insanda faal aklın rolü, göz karşısında güneşin fonksiyonuna benzer. Faal aklın görevi, insanın rasyonel ve etik yetkinleşme sürecinde onu görüp gözetmek, insanı yükselebileceği en yüksek olgunluk derecesine yani “yüce mutluluk (es-saâdetü'l-kusvâ)”a ulaştırmaktır. “Faal akıl ile ittisal” Farabi'nin felsefesinde insanın epistemolojik, ahlâkî ve siyasî en nihaî amacıdır. Bu, insanın tanrısal alanla ilişkiye girdiği ve faal akıl aracılığıyla İlk Sebep'ten vahiy aldığı makamdır. Bu konuma yükselmiş insanı Farabi “tanrısal”lıkla (ilâhî) nitelemektedir.

Farabi'nin tasavvuf ile ortak olan yönlerinden birisi aklın ahlâkî yönüyle ilgilidir. Aklın gerçek erdemlere ulaşmasını faal akılla ittisalde gören ve gerçek hürriyeti, herhangi bir kasıt olmaksızın sırf Allah için yapılacak ahlâkî erdemleri elde etmede bulan Farabi'nin bu görüşleri ile meselâ aynı bölgede ondan birkaç asır sonra yaşamış olan Hoca Ahmet Yesevî'nin anlayışı arasında hiçbir fark yoktur. Yesevî'den önceki meşhur mutasavvıfların üzerinde durdukları hürriyet anlayışı ile Ahmet Yesevî aynı görüşte birleşmektedirler. Meselâ meşhur sûfilerden Kuşeyrî (ö.

¹¹⁹ Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., s. 317.

1072), hürriyeti, adetâ Sokrat'tan bu yana filozofların ortaklaşa kanaatlerini hatırlatırcasına; dünyevi menfaat ve uhrevi karşılık da dahil olmak üzere kulun yaratılmışlara ait hiçbir şeyin boyunduruğu (ve esareti) altında bulunmaması, sadece tek (ferd olan Allah) için olması, dünyada hemen verilecek bir mala, hasıl olacak bir arzuya, uzun vadeli bir isteğe, talebe, kasda, ihtiyaca ve hazza kul olmaması¹²⁰ olarak tarif etmektedir. Tıpkı diğer sufiler ve Fârâbî gibi, Ahmed Yesevi de, hürriyeti, insanın her şeyin kulluğundan kurtulup yalnızca Allah'ın kulluğuna girmesi olarak vasıflandırmaktadır.

Ona göre, gerçek hürriyet insanın sadece Allah'a teslimiyetindedir. İnsan, Allah'a teslim olduktan sonra ancak hür olma makamına ulaşabilecektir, yoksa Allah'a ulaşılacak makamları geçinceye kadar, insanın hürriyete kavuştuğu söylenemez. Yesevî'ye göre, insanın gerçek hürriyeti bulabilmesi, her şeyi reddetmesi ve yalnızca Allah'ı istemesiyle mümkündür. İradesini sırf Allah'a hasretmeden yaşamamanın, Allah'ın dışındaki bütün varlıkların esareti altında yaşamaya razı olma manasını taşıdığına inanan Ahmet Yesevî, ancak ve ancak eşyanın esaretinden kurtulma ve ruhun hür olmasını sağlayan teslimiyet şuuru ile hürriyet fikrine yaklaşılabilirliğini ifade etmektedir. Ancak burada yanlış anlaşılması gereken husus, “eşyanın esaretinden kurtulma” tabirini kullanırken asla onun da, tıpkı Fârâbî gibi, dünya hayatını reddetme gibi bir yaklaşımda olmadığıdır.¹²¹

Ahmet Yesevî'nin ahlâk anlayışında insana verdiği değer öne çıkmakta ve “yetmiş iki millete bir gözle bakmak” şeklinde ifadesini bulan anlayış, kendisinden sonra da onun yolundan giden Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli, Sarı Saltuk, Hacı Bayram Veli, Geyikli Baba gibi pek çok düşünüre ilham vermiştir. Onun hikmetlerinde ve bugüne kadar bize gelmiş olan ve ona dayandırılan kaynaklarda en çok göze çarpan bir husus da şariat, tarikat ve hakikat şeklinde özetlenen insanın gelişim merhaleleridir. Ona göre bir insan, eğer gerçek anlamda insan, yani erdemli bir insan olmak istiyorsa söz konusu bu üç merhaleyi geçmelidir. Ancak bu sıradan bir husus değildir. Her şeyden önce bilgiye ve bilgiyle beraber bir nefsî mücadeleye dayanmalıdır. Ahmet Yesevî, erdemli bir insan olmanın önce irade ve arzu gerektireceğini ve bunun da birtakım merhaleleri olduğunu belirtmektedir. O, akıl ile aynı anlamda kullandığı kalb kavramını öne sürmekte ve böylesi bir yolun talibinin

¹²⁰ Aynı yer.

¹²¹ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmetten Seçmeler*, Haz. Kemal Eraslan, I, 22., s. 63.

önce kalb-i selim sahibi olması gerektiğini savunmaktadır. Kalb-i selim sahibi olmak ise kolayca gerçekleşebilecek bir husus değildir. Bunun için dört deryadan, okyanustan geçmek gereklidir.¹²²

Yesevi, okyanus geçme olayını gemi örneğiyle anlatmaya çalışmaktadır. Buna göre söz konusu deryaların ilki, dünya deryası, bunu geçebilecek gemi zühd gemisi, yoldaki yiyeceği ise kanaattir. Bu yolculuğun bilgisinin veya rehberinin horlanıp küçümsenmek ve nihayet gemiyi demir atacak bir yere götüren şeyin de sabır olduğu açıklanmaktadır. Yesevî'nin ikinci olarak zikrettiği mertebe halk deryasıdır, bu deryanın gemisi ümidi kesmek ve uzlet, gemiyi sakın bir limana götüren de halkın boş işlerinden ayrılıktır ve nihayeti halvettir. Üçüncü mertebe şeytan deryasıdır ki, bunun da gemisi zikir, yiyeceği tesbih, demir atacak yeri korku, ümit ve nihayeti muhabbettir. Yesevî'nin dördüncü ve son aşama olarak zikrettiği derya, nefis deryasıdır. Bu deryanın da gemisi açlık ve susuzluk, yiyeceği aşk, demir atma yeri zevk ve nihayeti şevktir. İşte bütün bu mertebeleri geçtikten sonra tarikat yoluna girilebileceğini belirten Yesevî, bunlarsız sûfî olmaya çalışmanın ahmaklık olduğunu da söylemektedir.¹²³

Ahmet Yesevi hem filozofların hem de mutasavvıfların ısrarla üzerinde durdukları âbid (çok ibadet eden), zâhid (dünya nimetlerinden kendini alıkoyan) ve ârif kavramlarına atıfta bulunarak, ârif dışındaki Müslümanların ahlâkî erdemleri bizâtihi erdem oldukları için yaptıkları ve sadece yaratana istedikleri halde, âbid ve zâhidlerin bir nevi ticaret yapmaya çalıştıklarını, yani uhrevî de olsa bir karşılık beklediklerini anlatmaya çalışmaktadır. Onun hikmetindeki aşık tabiri arif yerine kullanılmıştır. Bu anlayış onun şeyhi Yusuf Hemedânî'de de vardır. Yesevî, kavramları bilinçli olarak kullanmakta ve muhabbet'in aşktan bir önceki aşama olduğunu belirtmekte ve tıpkı İbn Miskeveyh gibi, en üst düzey sevginin Allah'ı Allah için sevmek, yani aşk olduğunu ifade etmektedir. Ona göre aşk, insanı insan yapan ve onu hayvanlıktan kurtaran temel unsurdur. Ahmet Yesevî'nin bu görüşleri, insânî erdemlerin gerçek manada nasıl kazanılabileceğine en güzel örnektir. Onun şu hikmetleri bu fikirleri içeren en önemli delillerdir:

¹²² Necdet, Tosun, "Yesevîliğin İlk Dönemine Ait Bir Risâle: *Mir'âtü'l Kulûb*", (1997), *İLAM Araştırma Dergisi*, c. II, sayı: 2, s. 49-68.

¹²³ Aynı yer.

“Ey habersiz, aşk ehlinden beyan sorma
Dert iste, aşk derdine derman sorma
Aşık olsan, zâhidlerden nişan sorma
Bu yollarda âşık ölse, tavanı yok.

Zâhid olma, âbid olma, âşık ol
Mihnet çekip aşk yolunda sâdık ol
Nefsi tepip dergâhına lâayık ol
Aşksızların hem canı yok, imanı yok.

Aşk sevdası kime düşse, rezil eyler
Nur gönderip Hakk kendine tutkun eyler
Mecnun gibi aklını alıp Leylâ eyler
Allah tanık bu sözlerin yalanı yok.”¹²⁴

“Zahid kullar takva eyleyip namaz kılar,
Nasip eylese orada varıp huriler kucaklar,
Aşık kullar Mansur gibi candan geçer,
Kurban olur darağacı üstünde canan için.

Haramdır aşıklara başkası Huda’dan,
Hatadır talep eylese her iki cihan.
Muhabbetsiz tatların heves rüzgarı,
Mağrur olma dünya, ukba, rıdvan için.

Ya Rabbena, iyi bilirsın bütün sırları,
Çoktur burada suç ve isyan, etme izhar,
Kahreyleme ben asiye İzim Cebbar,
Bağışla o Furkan hürmeti için.

Kul Hoca Ahmet, laf vurarak dedin bunu,

¹²⁴ Hoca Ahmet Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, Haz. Hayati Bice, TDV yay., Ankara 2010, s. 300.

Laf vurursun muhabbetten, ahdin hani?

Ne erenler bu dünyadan oldu fani,

Nefs elinde oldun hayvan misali için.”¹²⁵

Farabi, her ne kadar abid, zahid ve arif veya aşık kavramlarını doğrudan kullanmasa da ona yakın terimlerden yararlanarak düşüncesini ifade etmeye çalışmıştır.

Tasavvuf kültürünün egemen olduğu süreçte, bu kültürün hoşgörüyü ve farklı düşüncelere açık dünya yapısı, aklın ve bilimin egemen olmasına yol açmıştır. Meselâ bu geleneğin gelişmesine hatırı sayılır katkısı olan Ahmet Yesevi, sadece bilginin önemini vurgulamakla kalmayıp onun ilâhî yönü ve ahlakın gelişimindeki rolünü de göstermeye çalışmıştır. Onun yazmış olduğu şiirsel ifadelerle “hikmet” demesi de bilginin değeri ve ilâhî yönüne atıf içindir. Hikmet geleneği olarak da bilinen Yesevilik bilgisi, geçmişte olduğu gibi, bugün de toplumun bir yığın ahlakî ve manevî problemleri karşısında müracaat edilen bir kaynak haline gelmiştir.¹²⁶ Çünkü “Yesevi ilminin” tamamıyla “ahlak ilkeleri” olduğu bilinmektedir. “Yesevi düşüncesinin” İslam Felsefesi ve Medeniyetinin ayrılmaz bir parçası olarak görülmesi de buna bağlı olarak değerlendirilmektedir.

İslam tasavvufunun her bir ekolünde olduğu gibi Yesevilik'te de "nefs terbiyesi" önemli bir hususiyettir. Her türlü ahlakî kötülüğü temsil eden nefis insanı Hakk yolundan alıkoymaktadır. Onu terbiye etmek, ahlaki kötülüklerden arıtmak, iradeyi geliştirip nefsin kontrolünü sağlamak gerekir. Yesevi'ye göre akıllı insan, nefsinin peşinde koşan değil onun isteklerini kontrol altına alan ve onu ahlaki pisliklerden arıttandır.

Nefsin sana bakıp dursan neler demez;

Ağlasan da Allah'a doğru yüz çevirmez;

Ele alsan yaban kuş gibi ele konmaz;

Ele alıp gece uykusunu kıl bidar.¹²⁷

¹²⁵ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 305.

¹²⁶ Dosay Kenjetay, *Hoca Ahmet Yesevi'nin Düşünce Sistemi*, Hoca Ahmet Yesevi Ocağı Yay., Ankara 2003, s. 9.

¹²⁷ İsmail Yakıt, *Hoca Ahmet Yesevi ve Türk Düşünce Tarihindeki Yeri*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1994, sayı 1, s. 5 - 6.

Bilindiği üzere, toplumu birlik ve beraberlik içerisinde ayakta tutan değerlerin başında ahlakî değerler gelmektedir. Ahlakî değerler, Yesevi düşüncesinin insani ilkeleri ve hikmet ilmi temelinde oluşan manevî değerlerin toplamıdır. İnsan, ahlak ile insanî zihniyete ve akla sahip olmakta ve can huzuruna, yani, saadetine kavuşmaktadır.¹²⁸ Gerek Farabi'nin gerekse mutasavvıfların en çok üzerinde durduğu da işte bu saadet kavramıdır. Saadetin aklî bir çaba sonucu elde edilmesi ve akıl gibi maddeden soyutlanarak izah edilmesi tamamen Kur'an kaynaklı olduğundan ortak olması tabiidir.

Yesevi, toplum huzurunun devamlılığı ile mutluluğu için nefsi tezkiye ve tasfiye yollarını gösterirken, insanın ilk önce şeriatı tam bilmesini talep etmektedir. “Gönlümü açıp, âgâh olayım, güzel sözden (Kur'an'dan)... Söz aslını bilene, manası cevherdir... Benim hikmetlerim, hemme mâani Kur'an'dır... demekle Yesevi, dinin gönderiliş sebebinin, insanı iç esaretten hürriyete ve Allah'a götüren yolun kendisi olduğunu, Kur'an'ın da, tüm hikmetlerine kaynaklık teşkil ettiğine işaret etmektedir.¹²⁹

Bu sözlerden insanın bilgi sahibi olması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Şeriatın tam bilinmesinden olduğu kadar ahlak ile insan zihniyetinin örtüşmesi doğru bilinen ya da öğrenilen “bilgiye” işaret edilir denilebilir. Nitekim Yesevi, cahilliği yermektedir ve cehaletten kurtulmak için Hak'tan yardım istediğini hikmetlerinde şöyle dizeleri ile anlatmaktadır: “Cahillerden kaçıp Hakk'a sığındım... Onun için fena olup, Hakk'a vardım, Daha bulamadığımdan utanıp yer altına girdim...”. Yesevinin üzerinde durduğu “hakîmlik, bilgelik” kavramı ise, tıpkı Farabi'de olduğu gibi bir anlam içeriğine sahiptir. Çünkü Farabi'de, ahlakî değerlerden biri olan erdem konusunu insanın nefsinin bilgi bakımından yükselmesiyle doğru orantılı olarak ele almakta ve erdemlerin ortaya çıkışını buna bağlamaktadır.

Farabi'ye göre, insanın kendisiyle iyi şeyler ve güzel fiiller yaptığı nefsi durumlar erdemlerdir, kötülükler ve çirkin fiiller yaptığı nefsi durumlar ise alçaklık,

¹²⁸ Kenjetay, *a.g.e.*, s. 157.

¹²⁹ Kenjetay, *a.g.e.*, s. 157.

noksanlık ve aşağılıklardır.¹³⁰ Farabi erdemi, ayrıca, Aristo geleneğine uyarak, aklı ve ahlâkî erdemler olmak üzere ikiye ayırmakta ve ilkini; hikmet, akıl, akıllılık, zeka, anlayış mükemmelliği gibi nefsin akli kısmının erdemleri olarak görmektedir. Ahlaki erdemler ise, iffet, şecaat, cömert, adalet gibi nefsin arzu etme kısmıyla ilgili faziletler olarak değerlendirilmektedir. Hatta Farabi, nefsin nazari ve fikri kısımlarının her birine karşılık gelecek bir faziletin olduğunu da söylemektedir. Buna göre nefsin nazari kısmının fazileti, nazari akıl, ilim ve hikmettir. Fikri kısmın fazileti ise, ameli akıl, ameli hikmet, zihin, fikir mükemmelliği ve görüş doğruluğudur.¹³¹

Farabi, ahlaki erdemlerin ancak belirli bir huydan doğan eylemlerin, belli bir zamanda defalarca tekrar edilmesi ve ona alışık hale gelinmesiyle, insanda meydana gelebileceğine ve onun nefsine yerleşebileceğine inanırken, bu durumu iki aşırı uç arasındaki orta durumu veya orta erdem kavramıyla izah etmektedir. Bu erdemi fikrî erdemden ayrı görmeyen düşünürümüz meseleyi teori-pratik veya düşünce-eylem bütünlüğü içerisinde görmekte ve bütün bunları nefsin aklî gücünün gelişimi ve tabii ki bu gelişimin olmazsa olmaz şartı olan bilgi temelli olarak düşünmektedir. O halde Farabi açısından da varlıkların ve onların içerdikleri hakkında bilgi edinmedikçe, fert, toplum ve ülke için en yararlı ve hayırlı olan şeylerin yollarını düşünmek ve ortaya koymak imkânsızdır.

Yukarıda izah edilen Farabi'nin aklın ahlâkî yönüyle ilgili izahlarının hepsini elbette aynı sistematiklikte sūfîlerde göremeyiz, ancak içerik olarak aynı düşünce çizgisini ve hatta bazı kavramları aynen görebiliriz. Meselâ Yesevî'nin bahsettiği; hakikate aşkla koşmak, Allah'a karşı şükredici olmak, cömertlik, cesaret, iffet, huşû, her zaman Allah'ı hazır bilmek, ihlas, kanaat, sabır vb. erdemlerin tümü içermektedir.¹³²

Yesevî düşüncesinde faziletli insan, “toprak sıfatlı” olarak değerlendirilirken, nefsinden tamamen arınmış olmasına dikkat edilir: “Başım toprak, özüm toprak, bedenim toprak, Hakk'a kavuşur muyum diye, ruhum müştak...” şeklindeki ıstılahta,

¹³⁰ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 27.

¹³¹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 31-41.

¹³² Kenjetay, *a.g.e.*, s. 167.

vuslat makamı bildirilmektedir. Yani, toprak olmak, nefsinden arınmanın ve Hakk’a doğru yol almanın işareti olarak bilinir.¹³³ Yukarıda sözü edilen ifadeler bir arada toplanacaksa, şu şekilde yorum yapılması mümkündür. İnsan öncelikle nefsani kirlikten kurtulmaya çalışmalıdır. Bunun için de şeriatın bilgisini öğrenmesi gerekmektedir. Bizzat kendisi başta olmak üzere, onun hizmetine sunulmuş bütün nimetlerin hikmetini doğru şekilde öğrenmesi lazımdır ki, Hakk’a giden yolu bulabilsin. Bu noktada “kamil insan” kavramına yaklaşılmış olmaktadır. Nitekim hem toplumun hem de kendisinin iç huzurunun oluşumunda önemli olan ahlaki değerler, “insan-ı kamilde” toplu halde olmalıdır ki, Yesevi görüşlerinde böylesi bir “kamil insanı” zikreder.

“Kamil İnsan” öğretisi Yesevi düşüncesinin temel ilkelerinin oluşturması boşu-boşuna değildir. Bilindiği kadar insanın yaratılış sebebi, Hakkı tanımak ve O’na ulaşmaya çalışmaktan ibarettir. Bu amaç Yesevi öğretisinde “Hak Olmak” tabiriyle ifade edilir. Yesevi, hikmetlerinde “ölmeden önce ölmeyi” ön plana çıkarırken, insanın olgunluğa ulaşması ile Hakikate ulaşmasının aynı anda olması gerektiğine ima eder. Bu da “kendini bilmek”le kuvvetlendirilmelidir. Artık sıra Hakk’a ulaşmakla kendini bilen ve olgunluğu amaç edinen kişi, ilahi aşka ulaşmayı da amaç edinmesinde kalır. Bu hususta Yesevi, kendine “Aşık olsan evvela Hakk’ı tanı” diyerek kendine amaç çizmiştir.¹³⁴ Kendini bil – ilkesi, insana kendi iç aleminin yedi boyutunu saptamak ve bilmekle Allah’a açılmayı amaç ediniyor ise, Ölmeden önce ölmek – ilkesi ise, tamamen insanın ahlaki ve psikoteknik tecrübeler çerçevesinde, Allah’ın sıfatlarıyla sıfatlanmayı hedeflemektedir.¹³⁵ Allah’a yönelmek olarak bilinen, vahdetin manası da “yakın bilgi” kategorisinde yer alırken, insanın kendi iç aleminin yedi boyutu ile tasavvufi risalelerde belirlenen “yedi yakın” ile ilişkilendirilmesi demektir.

Yesevide’ki “Birlik” amacı, Allah, insan ve toplumun birliği ile uyumunu bir bütün halinde ele alan hikmet ilminin oluşmasını sağlamıştır. Bunun yanında ahlakın vazgeçilmez koşul olarak bildirilmesi az önceki fikrin daha sağlamlaştırılmasına işarettir. Divan-ı Hikmet’te Yesevi, insanın ruhundaki epistemolojik makamlar olan

¹³³ Kenjetay, *a.g.e.*, s. 168.

¹³⁴ Kenjetay, *a.g.e.*, s. 171.

¹³⁵ Kenjetay, *a.g.e.*, s. 172.

yakin kategorilerini toplum hayatındaki, şariat, tarikat ve hakikat makamlarıyla bütünlük içerisinde ele almaktadır: “İlme’l-yakin Şeriatı, tutarak geçtim. Ayn’el-yakin Tarikatte, ağlayarak geçtim. Hakk’el-yakin Hakikatten söz söyledim, Kul Hoca Ahmet, Hakk Sözü’nü söyleyip geçti.”¹³⁶

Yesevi düşüncesine göre, insanın iç alemi kendi başına bir hikmettir. Onun için Yesevi, ilk başta, topluma Kur’an’ın insan ömrüne mânâ kazandırmak ve onun ruhi alemini olgunlaştırmak için Allah tarafından gönderilmiş en büyük hikmet olduğunu tanıtmak ister.¹³⁷ Sözlük anlamda, hikmet kelimesi, akıl, doğru sözler, din ilmi denmektedir. Kur’an-ı Kerim’de kullanılan hikmet kavramı ise, doğru inanç, doğru amel ve doğru düşünme kabiliyeti anlamlarına gelmektedir. Müslüman Filozoflarınca, akıl, din, kader ve yaratılış açısından sebep ve sonuç ilişkisini bilmek ve eşyanın içyüzüne vakıf olmak şeklinde tanımlanan hikmeti,¹³⁸ Yesevi “hal ilmi” veya “defter-i sani” ve “aşk defteri” olarak tarif eder. Aşıkların işinin, hakikat deryasında boğulmadan, Allah’ın Cemalini görmek için gece gündüz uyanık olup, her türlü zorluklar karşısında sabırla kendini “hu” sohbetine adayıp, kendini bildiği ölçüde amel eyleyip, Allah’ın her işinde hikmet bulup, ibret alarak, “ölmeden önce ölmek” ilkesinin mânâ ve önemini anlatmak olduğunu söylemektedir.¹³⁹

Yesevi’nin anlayışında iki tür ilimden söz edilmektedir. Canı besleyen ilim marifet veya hikmet ilmidir. Bedeni besleyen ilim ise, insanın akıl ve dış uzuvlarıyla elde ettiği teorik bilgidir. Bu da, Yesevi’ye göre gerçek ilim değildir. Sebebi, beden ilminin, Allah’ı tanıma yolunda ruhu tezkiye ve tasfiye ederek ayna haline getirmeye hizmet edememesidir. En hakiki ilim, hikmettir. Sebebi, hakiki ilmi, insan doğrudan Hakk sofrasından öğrenmektedir. Dolayısıyla, bir kişi, alimim diye çok sayıda kitap okuduğu halde mânâsını kavrayamıyor ise, bu kişi alim değildir. Hakikate çok kitap okumakla değil, mânâ okumakla ulaşılabilmektedir. İnsanın, Hakk’ın, varlığın hakikatini bilmesi için ilk önce kendi gerçeğini kavrayıp tanıması gerekmektedir.¹⁴⁰ Hakiki ilim insana marifetullah’ı, Hakk’a yakın olmayı öğretmesi gerekmektedir.

¹³⁶ Kenjetay, *a.g.e.*, s. 174.

¹³⁷ Kenjetay, *a.g.e.*, s. 183.

¹³⁸ Kenjetay, *a.g.e.*, s. 184.

¹³⁹ Kenjetay, *a.g.e.*, s. 186.

¹⁴⁰ Kenjetay, *a.g.e.*, s. 187.

“Hal ilmine” vakıf olmak için önce yüksek ahlaki değerleri ve faziletleri elde etmek şartını ekleyen Yesevi, diğer yandan bu ilmin sadece isteyenlere başka bir değişle “didar taleplere” mahsus bir ilim olduğunu vurgular. Çünkü “hikmetin sırrını, yeteneksizlere değil, sadece, onu tanıyabilenlere açmak mümkündür. Tasavvufun işte bu boyutu, mütekellimler ve fakihler tarafından zaman tenkid edilmiştir. Bu yapılmış eleştiri ve sorun, tasavvufun ilk safhasından bu güne dek cevabı verilemeyen meseledir. Buradan da “hal ilminin” en önemli özelliğinin onun insanı konu edinen hikmet olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁴¹

Yesevi, hikmetin, insanın hakikatini tanıtmaya yönelik bir ilim olduğunu söyler ve ona sadece “aşık olmak”, “riyazet çekmek” ve “kan yutmak” gibi haller yaşamakla ulaşmanın mümkün olabileceğini simgesel ve sembolik düşünce kategorileriyle göstermektedir.¹⁴² Tasavvuf terminolojisinde “fakir” sözü, insanın nefsinden kurtulmasını ve olgunluğa ulaşmasını ifade etmektedir. Görüldüğü gibi, Yesevi’nin hikmeti, insani olgunluğa ve ahlaki hürriyete erişmenin ilmidir. İnsanın olgunluğunun, hikmet ve Hakk’ın inayeti ile gerçekleşmesi mümkündür. Felsefe bu sezgisel veya vecdi yani keşfi bilgiyi, “araçsız kavrama ve anlama” olarak tarif eder. İlke olarak da hiçbir bilimin Mutlak Varlığı ve O’nun hakikatini ortaya koyamayacağını kabul ediyor ise, tasavvufta, sezgi hiçbir sebep ve sonuç zeminine dayanmayan bilgidir. Dolayısıyla bu bilgiyi, ispatlamak veya tahlil etmenin imkanı neredeyse yoktur.¹⁴³

Gerçekte hikmet ilmi, aleminden sebep-sonuç değil, amaç aramaktadır. Hikmet, düşünce sistemi açısından felsefeden de, bilimden de farklıdır. Hikmet, keşfi bilgi ile insanın Allah’a kavuşması ve bu süreci gerçekleştirmek için de tasavvufi psikoteknik eğitim tecrübesinden geçmesini zorunlu kılan bir dünya görüşüdür. Buradan hikmetin sadece bilmekle sınırlı kalmadığını, ayrıca bilinen bilginin gerçekliğe ulaştırılmasının örneği olduğu ortaya çıkmaktadır. Yesevi düşüncesinde Allah’ın hikmetini aramakla insanın kendini gerçekleştirebileceği görüldüğünden, hikmetin önemli olduğu kolayca anlaşılabilmektedir.¹⁴⁴

¹⁴¹ Kenjetay, *a.g.e.*, s. 189.

¹⁴² Kenjetay, *a.g.e.*, s. 190.

¹⁴³ Kenjetay, *a.g.e.*, s. 191.

¹⁴⁴ Kenjetay, *a.g.e.*, s. 192.

Genelde tasavvuf kültüründe, bilgi her taraftan insanı olgunlaştırması ve ahlakının güzelleştirilmesinde semeresini verecek şekilde kullanılmalıdır. Yesevi'yle hemen hemen aynı fikirleri paylaşan Mevlana, insanı olgunlaştıran bilgiyi mahiv (yokluk) bilgisi olarak niteler. Bu bilginin önemini anlatırken de, meşhur nahiv (dilbilgisi) alimi ile gemicinin hikayesine gönderilme var. Hikayeye göre bir nahiv bilgini bir gemiye biner ve kendini beğenmiş bir yüksek eda ile gemiciye hiç nahiv okuyup okumadığını sorar. Gemiciden hayır cevabı alınca, küstah bir tavırla ona: Yarı ömrün hiçe gitti - der. Bu söze kızan ve hatta gönlü epey kırılan gemici, edebi gereği cevap vermez. Suskunluğunu tercih eder derken ani bir rüzgar ve fırtınayla gemi sallanmaya başlar. Gemicisi, o nahiv bilgine: Peki sen yüzmesini bilir misin? - diye sorar. Nahivci şaşkınlık içinde bilmem derken, gemici: Ey nahiv bilgini, asıl senin bütün ömrün hiçe gitmiş oldu - der. Burada Mevlana "İyi bil, burada mahiv bilgisi lazım, nahiv bilgisi değil. Eğer mahiv bilgisinden haberdar isen, denize tehlikesizce dal!" diyerek bu yokluk makamının önemini vurgular.¹⁴⁵

Mevlana bilgi ve hikmetin, insana neyin doğru ve yanlış olduğunu ve ona hakikati göstermek için elzem olduğunu belirtir. Farklı bilgi tasnifleri sunulurken, beden; din; zahiri; batını; duygu; akıl ve gönül bilgisinden söz edilir.¹⁴⁶

Bilgi, insanı terbiye eden ve onu süsleyen bir hazinedir. Bilgi sayesinde hayvani ve azgın güdüler törpülenir ve eğitilerek, faydalı hale getirilir. Bu önemli dikkat çekerken ve aynı zamanda bilginin gücünü vurgulayan bir başka meşhur sûfî, Mevlana Celaleddin Rûmî, "köpek bile ilim öğrenince azgınlıktan kurtulur, ormanlarda helal hayvanlar avlar ve arif olur ve Eshab-ı Kehf'e katılır" demektedir.¹⁴⁷

Farabi de kendi çapında eserlerinde bu kültürleri yansıtmaya çalışmıştır. Zira Farabi'nin devlet ilkeleri ve zeminlerinin ahlakî, felsefî unsurları yeni boyutta inceleyerek, Orhun abidelerinde zikredilen devlet prensiplerini yeniden işleyip ortaya koyduğu söylenebilir. Bu bakımdan Farabi, felsefî çalışmalarında kullandığı terimleri Yunan düşünce sisteminden almıştır, demenin yerine o fikirleri eskiden beri

¹⁴⁵ Bilal, Kuşpınar, "Mevlana'da Bilgi ve Dereceleri", *İstem*, yıl 5, sayı 10, 2007, s. 26.

¹⁴⁶ Kuşpınar, *a.g.m.*, s. 16.

¹⁴⁷ Kuşpınar, *a.g.m.*, s. 23.

süregelen Türk-İslam Kùltürlerindeki terminolojiye uyarlamıştır denilebilir.¹⁴⁸ Aynı şekilde Yesevî, İslâmî ilimler hakkındaki engin bilgisine ve İran edebiyatına olan aşinalığına rağmen, düşüncelerini Türk kavimlerine anlatırken, Türk halk edebiyatından faydalanmış; tasavvuf hükümlerini açıklarken basit ve anlaşılır bir dil kullanmış, görüşlerini Türk halk edebiyatına uyan üslup ve nazım şekliyle ifade etmiştir.¹⁴⁹

Farabi'nin, felsefe ile ilgilenmek isteyenlere, felsefeyi okumadan önce dinin ruhunun kavranılmasını şart koştuğı bilinmektedir. Yesevi de, "... her kim önce, şeriatı bilmeden, tarikata girerse, yanlış yol seçmiştir" demektedir. İslam merkeziyetçiliğı açısından değerlendirildiğinde her iki alimin görüşleri birleşmektedir. Her ne kadar iki alimin de İslam Medeniyeti'nin çemberinde önemli yerde olduğı biliniyorsa da, he zaman bir soru oluşacaktır. O da: Farabi'nin yaşadığı zaman ve zemin bakımından ve düşüncesi itibarıyla Yesevi ile ne şekilde ilişki kurulabilir? Tarzındaki sorudur. Bunun cevabı, Farabi'nin de tasavvuf ile ilgili beyan ettiğı görüşlerinden ve hatta tasavvufi hayat sürdürdüğünü zikreden rivayetlerden anlaşılacaktır.¹⁵⁰ Gerçi iki alimin düşüncesindeki benzerlikten çok farklılıkları tartışmak araştırılmakta olan konu açısından daha uygundur. Yaşadıkları zaman açısından hemen hemen iki asırlık farkın olmasından ötürü bunun gayet normal olduğı da belirtilmelidir. Çünkü birinin daha çok teoriye diğ erinin de pratiğe yönelmiş olması açıktır. Örneğ in Farabi, bilgi almanın yolunun doğ rudan Allah'tan değil de "faal akıldan" yani Cebrail aracılığı ile gerçekleştiğini söylemektedir (burada söz konusu peygamberlerdir). Yesevi ise, Allah ile kul arasında perde veya engellerin olmadığını, insanın Hakk ile doğ rudan uyum ve vahdet içinde olduğunu savunmaktadır (burada vecd, vuslat kategorilerinden geçmiş velilerle ilgili bir vurgu vardır).¹⁵¹

Farabi düşüncesinde, insanın gerçek olgunluğu elde etmesi için onda teorik ve pratik bilgisinin eşit olması şarttır. Çünkü Farabi'nin yaşadığı zaman ve zeminde felsefenin görevi, insanlığın mutluluğ una hizmet etmekte olan din ile bilimin birliğini

¹⁴⁸ Kenjetay, *a.g.e.*, s. 119-120.

¹⁴⁹ <http://dinibil.com/default.asp?L=TR&mid=1322>, saat 14:57, 08.07.2013.

¹⁵⁰ Geniş bilgi için bkz: Bayraktar M., *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1997, TDV Yay., s. 156-176. Ayrıca bkz: Boyer T.J., *İslamda Felsefe Tarihi*, çev: Yaş ar Kutluay, Ankara 1960, s. 77.

¹⁵¹ Kenjetay, *a.g.e.*, s. 121-122.

sağlamak olmuştur. Yesevi'nin düşüncesinde insanın olgunluğa erişmesi için sadece teorik (şariat) ve pratik (tarikât) bilgiyle donanmak yeterli değildir. Bunları yaşaması ve haliyle ruhunda işlemesi ve gerçekleştirmesi şarttır. Yani teori ile pratik arasında bir bütünlük sağlanmalıdır, işte o zaman insanın tam manada bir olgunluğu söz konusudur. Bunun için de insan Allah'a aşkla sarılması lazımdır. Ancak burada Yesevi, Farabi gibi rasyonaliteye başvurmadan, hal ilminin doğası gereği kendi ruhunda işlemekle kuvvetlendireceğini ileri sürmektedir. Farabi ise aşkı Mutlak olgunluğun belirtisi olarak gösterse ve Hakk'a akılla değil ilahi aşkla ulaşmak mümkündür dese de, onun tasavvufî düşünceleri, belli bir düşünce sisteminden ziyade, ampirik-tecrübî bir hal olarak değerlendirilmektedir.¹⁵²

İslam kaynaklarında mutlak marifet, kalb, vahiy ve ilham yollarıyla, gayb aleminden bilgi verildiği belirtilir. Farabi bunu felsefe ile anlatmaya çabalamaktadır. Ona göre, marifet, insan akıyla tecrübesinden ve metafizik alemin kuvvetinden meydana gelmektedir. Yesevi düşüncesinde ise, insan akıyla gayb alemine geçmek zordur. Akıl, Allah'ı tanımakta çaresizdir. Yesevi düşüncesinde insanın amacı faal akıl aracılığıyla Mutlaktan bilgi edinmek değildir. Aksine, faal aklın Yaratıcısı ve tüm bilgilerin kaynağı olan Hakk'ın kendisiyle hemhal olmaktır.¹⁵³

Tasavvuf düşüncesinde ve özellikle Yesevî'de Allah'ı tanımanın merkezi objesi kalb, dil, sırdır. Yani kalb, zevk ve ilham yoluyla marifet ve batına önem vermektedir. Farabi düşüncesinde, insanın esas amacı Hakk'ı tanımak, ilahi alemlerle, yani faal akıl ile ittisal etmektir. Faal akıl ile ittisal eden insan gerçek saadeti yaşayan insandır. Bu amaç doğrultusunda çaba sarf edenler ise, fazilet sahibi insanlardır.¹⁵⁴

Son olarak da gerek diğer sufiler gerekse Ahmet Yesevi, genel olarak, ruhun bedenden önce yaratıldığını ve bedenden önce "misal-aleminde" olduğu kanaatinde. Yesevi'de ruhun olgunluğu, Hakk'a kavuşmakla gerçekleşmektedir. Farabi, ruhun olgunluğunu, insan akı ile faal aklın ittisali olarak değerlendirmektedir. Her ikisinin de, ahlaki hürriyet en önemli meseledir, dediği apaçık bilinmektedir. Her ikisinin de kalbi, bir bilgi objesi olarak nitelemeleri, İslami

¹⁵² Kenjetay, *a.g.e.*, s. 122-123.

¹⁵³ Kenjetay, *a.g.e.*, s. 125-126.

¹⁵⁴ Kenjetay, *a.g.e.*, s. 126.

Medeniyet ve Kur'an ayetlerini merkezi ve ilkesel dayanak olarak tanıdıklarını göstermektedir.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Kenjetay, *a.g.e.*, s. 130.

SONUÇ

Farabi'ye göre, insanda en üst mevkide olan akıl gücü, bütün güçleri kontrol etmektedir. Ona göre akıl, ameli ve nazari olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ameli akıl, insan davranışlarında dengeyi sağlamaktadır. Nazari akıl ise, nefis cevherinin kemale ermesi ve akıl cevherine dönüşmesinde etkisini göstermektedir. Akıl, hem varlık felsefesinin, dolayısıyla da yaratma anlayışının temeli olan sudur nazariyesinin, hem bilgi teorisinin, yani insanın anlam arayışının hem de ahlâk anlayışının, yani insan olabilmenin temeli yapan Farabi, buradan mutluluk temelli bir anlayışa yol açmaktadır.

Epistemolojik olarak en geniş manada akıl, insanın bir objeyi zihniyle kavramasına vasıta olan bir şeyi ifade ederken, asıl mana itibariyle, fiziki alemle metafizik alem arasındaki boşluğu ortadan kaldırmak ve bu iki alemin adeta birleştirebilmek adına kurulan sisteme denmektedir. Zira Farabi düşüncesindeki ilk aklın tarifinde olduğu gibi eylem odaklı bir akıl tanımı mevcuttur. Akıl, iyi ve kötüyü ayırt etmek suretiyle kullanıldığında en büyük gayelerden birisi olan ahlaki erdeme ve mutluluğa vasıta olmaktadır. Farabi'nin epistemolojisinde bilginin elde edilmesi duyulardan elde edilen verilerin bazı idrak süreçlerinden geçip akıl tarafından işlenip soyutlanması sonucu elde edilir. Ancak aklın bu soyutlamayı gerçekleştirmesi için bilkuvve ve bilmeleke aşamalarını geçip müstefâd akıl aşamasına geçmesi gerekir. Bu aşamaya gelen kişi ancak faal akılla ittisal kurabilir. Bu yüzden onun felsefesinde ittisal kavramı çok önemlidir ve onun bilgi anlayışı sezgici bir bilgi anlayışını da içermektedir.

Farabi'nin akıl hakkındaki görüşleri mutasavvıfların görüşleriyle kesişmektedir. Mutasavvıflar açısından da eşyanın hakikatini anlamada ve tüm ahlaki kötülüğün kaynağı olan nefsi terbiye edebilmede hikmete vurgu yapılmaktadır. Tarif itibariyle Farabi'nin görüşü ile tasavvufçuların görüşü farklı gibi gözükse de mana itibariyle aklın ve hikmetin işlevsel yönleri örtüşmektedir.

ÖZET

Yegenov, Nurali, Farabi’de Akıl ve Tasavvuf İlişkisi, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. İbrahim Maraş, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 70 s.

Hazır bulunan araştırmada öncelikle aklın tanımı ve onun özelliklerinden ayrıntılı bir şekilde bahsedilmiştir. Ardından da Farabi’nin akıl anlayışı ve onun tanım etmiş olduğu aklın tasavvufî yönü tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu tez, önsöz, giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmuştur. Birinci bölümde genel olarak aklın tanımına ve özellikle Farabi’nin Akıl nasıl tanım ettiğine ilişkin bilgiler sunulmuştur. Devamında ise Akıl, bilgi elde etme sürecindeki işlevini, gelişim aşamalarını ve hakikat karşısındaki konumu açıklanmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde Farabi’de sezgisel bilgiye ulaşmış aklın özellikleri ve tasavvufî kıyası sonrasında elde edilen sonuçları tanım edilmiştir. Burada daha çok ağırlık aklın tasavvuf kanalıyla değerlendirilmesi araştırıldığından, zaman zaman Başta Yesevi olmak üzere birkaç mutasavvufun görüşleri eklenmiştir. Mutasavvurların görüşlerine atıfta bulunurken tasavvufun da felsefe kadar akla önem verdiği anlaşılmıştır. Farabi’de aklın ahlaki yönü işlenirken, onun tasavvufî yakından ilişkili olduğu belirtilmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak aklın, iyi ve kötüyü ayırt etmek suretiyle kullanıldığında, en büyük gayelerden birisi olan ahlaki erdeme ve mutluluğa vasıta olacağı tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Farabi, akıl, ahlak, Yesevi, mutasavvuf, erdem.

ABSTRACT

Yegenov, Nurali, The relationship between reason and mysticism on Farabi's view, Master's Thesis, Advisor: Assoc. Prof. İbrahim Maraş, University Ankara, Faculty of Theology, 70 p.

First of all, in the minds of the study, there is a detailed description of the mind and its features. After that, goes Farabi thought, as he described his mental approach to the mind and tried to determine its direction of mystical consciousness. This thesis consists of a preface, introduction, two chapters and a conclusion. The first part is a description of the mind in general, and in particular the information Farabi mind that he described. In the sequel, the function of the data collection process, trying to explain the stages of development and the location of the mind in regard to the truth.

The second section is an intuitive knowledge of the mind Farabi and comparison of the features in Sufism and the results obtained are described. From time to time has been considered a greater emphasis on mysticism, in particular added comments from Yasavi and other Sufis. It was found that the Sufi mystic mind gives the same value as a philosophy. When processing Farabi moral aspect of the mind, it was stated that it is closely connected with Sufism. As a result, the value of time the mind has to distinguish between good and evil and used for finding happiness which is one of the greatest moral virtues.

Key words: Farabi, mind, moral, Yesevi, sufi, virtue.

KAYNAKÇA

- Aydınlı, Yaşar, *Farabi’de Tanrı İnsan İlişkisi*, İstanbul, 2000.
- Ağırakça Ahmed, “Akıl” *Şamil İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1990.
- Ateş, Süleyman, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul 1969.
- Alper, Hülya, *İmam Matüridi’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz yayıncılık, İstanbul 2008.
- , “Matüridi’nin Akıl ve Vahiy Algısı”, *Matüridi’nin Düşünce Dünyası*, Ed.
- Şaban Ali Düzgün, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011.
- Alper, Ömer Mahir, “İslam Felsefesinde Altın Çağın Başlangıcı: İbn Sina ve Felsefesi”, *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, Ed. Bayram Ali Çetinkaya.
- Altıntaş, Ramazan, Temel Bazı Hususlarda Mutezili Görüşler, *Kelam*, Ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker yayınları, Ankara 2012.
- Arslan, Ahmet, “Fârâbî Hakkında”, *el-Medînetü’l Fâzıla* çevirisinin başında, Ankara 1990.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yay, Ankara 1997, Ayrıca bkz:
- Boyer T.J., *İslamda Felsefe Tarihi*, çev: Yaşar Kutluay, Ankara 1960.
- Birand, Kamıran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1964.
- Boyer T.J., *İslamda Felsefe Tarihi*, çev: Yaşar Kutluay, Ankara 1960.
- Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitapevi, Bursa 1998.
- Canan, İbrahim, *Kütüb-I Sitte*, Muhtasarı Tercüme Ve Şerhi, Akçağ yayınları, Ankara 1992.
- Et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî’l-Fünûn*, İstanbul 1984.
- Farabi, *el-Medîne*, çev. A. Arslan.
- , *Kitâbu’l-Hurûf*, (Arapça-Türkçe metin), çev. Ömer Türker.

-----, *Fusûlü'l-Medenî*.

-----, *Fusulü'l- Medeni*, çev. Hanifi Özcan, İzmir, 1967.

-----, *Risale fi'l-Akıl*, II Baskı, Beyrut 1986.

-----, es-Siyasetül Medeniyye, çev. M.aydın, Abd. Şener, M.R.Ayas, İst. 1980.

-----, *es Siyase*

-----, *Dava-i Kalbiye*, Haydarabad, 1349.

-----, *el-Cem beyne Re'y el-Hakimeyn Eflatun el-İlâhî ve Aristotalis*, al-Samarat al-Mardiya fi ba'z er-Risâlat, al-Fârâbiya (içinde), nesr. Dietrici, London 1890.

-----, *Makaletü fi Agraz-i Mâba'de't-Tabia*, Haydarabad, 1349

Hamdi Yazır, Elmalılı M, *Hak Dini Kur'an Dili Meali*, Sadeleştirenler: Prof. Dr.

Lütfullah Cebeci-Sadık Kılıç, Akçağ yayınları, Ankara 2006.

Ian Richard, Netton, *Farabi ve Okulu*, çev: Mehmet Vural, Elis Yay., Ankara, 2005.

İz, Mahir, *Tasavvuf*, İstanbul 2001.

İzmirli, İsmail H. *Müslüman Türk Feylesofları*, İstanbul, tsz

Kuşpınar, Bilal, *Mevlana'da Bilgi ve Dereceleri*, İstem, 2007.

Kaya, Yalçın, *Antikçağ Felsefesine Genel Bakış*, İstanbul 1999.

Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin yayınları, İstanbul 1983.

-----, “Aklın anlamları (Risale fi me'ani'l-akl)”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik yayınları, İstanbul 2005.

-----, Kindi, “*Felsefi Risaleler*” Klasik yayınları, İstanbul 2002.

-----, “Farabi”, *DİA.*, XII. İstanbul, 1995.

Korkut, Şenol, *Farabi Düşüncesinde Enneadlar'ın Yeri*, A.Ü.S.B.E. Basılmamış

Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2000.

-----, “Meşşai Geleneğin Kurucu Filozofu: Farabi”, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, *İslam Felsefesi Tarihi*, Grafiker yayınları, Ankara, 2012.

Kenjetay, Dosay, *Hoca Ahmet Yesevi'nin Düşünce Sistemi*, Hoca Ahmet Yesevi Ocağı Yay., Ankara 2003.

Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, Çev. Süleyman Uludağ (tarihsiz)

Oğuzoğlu, Yusuf, *Tasavvuf Kültüründe Bilgi ve Akıl Olgusu*, Graphis Matbaa, Bursa 2002.

Özgen, Mehmet Kasım *Farabi'de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi*.

Sözen, Kemal, Farabi'de Akıl ve Aklın Önemi: *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998.

Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, İstanbul 1982.

Şahin, Eyüp, *Farabi'de Zihin Felsefesi*, Yayınevi, Ankara 2009.

Tosun, Necdet, “Yesevîliğin İlk Dönemine Ait Bir Risâle: *Mir'âtü'l Kulûb*”, 1997.

Uludağ, Süleyman, “*Akıl*” *DİA*, İstanbul 1989.

-----, Burhanettin Tatar, “*Akıl*” *Felsefe Ansiklopedisi*, Ed. Ahmet Cevizci, Etik yayınları, İstanbul 2003.

Uysal, Enver, “İlk İslam Filozofu: Kindî”, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, *İslam Felsefesi Tarihi*, Grafiker yayınları, Ankara 2012.

-----, “Kindî ve Farabi'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004.

Ülken, Hilmi z. Kıvameddin Burslan, *Farabi*, İstanbul, 1940.

Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2011,

Yeşilyurt, Temel, “Matürîdilik-Eş'arilik Karşılaştırması”, *Kelam*, Ed. Şaban Ali

Düzgün, Grafiker yayınları, Ankara 2012.

Yavuz, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, insan yayınları, İstanbul, tsz.

Yakıt, İsmail, *Hoca Ahmet Yesevi ve Türk Düşünce Tarihindeki Yeri*, Süleyman Demirel

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1994.

Yesevî, Ahmed, *Divan-ı Hikmetten Seçmeler*, Haz. Kemal Eraslan, I, 22

-----, *Divan-ı Hikmet*, Haz. Hayati Bice, TDV yay. Ankara 2010.

<http://dinibil.com/default.asp?L=TR&mid=1322>, saat 14:57, 08.07.2013.