



T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

PLOTİNUS VE FÂRÂBÎ'DE RUH/NEFS KAVRAMI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Besmir HALLAÇI

BURSA 2013



T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

PLOTİNUS VE FÂRÂBÎ'DE RUH/NEFS KAVRAMI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hazırlayan

Besmir HALLAÇI

Danışman

Yard.Doç. Dr. Hidayet PEKER


BURSA 2013

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

felsefe ve Din Bilimleri Anabilim/Anasanat Dalı,
İslam Felsefesi' Bilim Dalı'nda 37.011.21029..
numaralı Besmir Hallası 'nın
hazırladığı
"Platon ve İlahiyye'nin Hekim/Ruh Kavramı
..." konulu Y.L (Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik
Tezi/Çalışması) ile ilgili tez savunma sınavı, 4./11./ 2013... günü 11.00.12.00
.....saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın
tezinin/çalışmasının Başarılı (başarılı/başarısız) olduğuna
..... Oy birliği (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)
Yard.Doç. Dr. Hidayet Peker
U.Ü.İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D.


Üye
Prof Yaşar Aydın
U.Ü.İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D.

Üye
Doç.Dr. Abdullah Kartal
U.Ü.İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri A.B.D.

04./11./ 2013

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Besmir HALLAÇI
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : İslam Felsefesi
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı :
Mezuniyet Tarihi : / / 2013
Tez Danışman(lar)ı : Yard. Doç. Dr. Hidayet PEKER

TÜRKÇE TEZ BAŞLIĞI

Düşünce tarihinde hep bir problem olarak devam edegelen Ruh ve Nefs kavramı hakkında Plotinus ve Fârâbî'nin açıklama ve görüşlerini incelediğimiz 'Plotinus ve Fârâbî'de Ruh Kavramı' adlı çalışmamızı, konumuz açısından bizi ilgilendiren her iki filozofun konuyla alakalı felsefi düşünceleri üzerine yapmaya çalıştık. Bu bağlamda her iki filozofun düşüncelerinde ruh/nefs anlayışı, ruh-beden ilişkisi, ruhun mutluluğu ve saadeti, ruhun ölümsüzlüğü ve ölümden sonraki durumu gibi önemli hususlar ele alınmıştır. Aynı zamanda konuyla ilgili iki düşünür nefis le ilgili felsefi görüşlerini temellendirirken başvurdukları temel kavramlara da değinilmiştir.

Çalışmamızın birinci bölümünde önce Plotinus'un referans aldığı Platon ve Aristoteles'in görüşlerini aktararak daha sonra filozofumuzun ruhla ilgili görüş ve açıklamalarına yer verildi. Dolayısıyla çalışmamız yapılırken Plotinus'un felsefi görüşlerinin aktarıldığı mevcut eserleri tetkik edildi. Çalışmamızın ikinci bölümünde ise Fârâbî'ye göre ruh/nefs mahiyeti, varlığı ve mead açısından önemi ele alındı. Böylece konuyla ilgili felsefi görüşlerini incelerken, birinci el kaynaklardan yararlanılmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda filozofun ruhun varlığı, mahiyeti, nitelikleri gibi hususlarla ilgili felsefi kavramlara ait görüşlerine de değinilmiştir. Son olarak çalışmamızda her iki filozofumuzun konuyla ilgili görüşleri değerlendirilerek karşılaştırılmaya çalışıldı.

Anahtar Kavramlar:

Ruh, Plotinus, Akıl, Nefs, Beden, Fârâbî, Ölümsüzlük

ABSTRACT

Name and Surname : Besmir HALLAÇI
University : Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Study of Religion and Philosophy
Branch : İslamic Philosophy
Degree Awarded : Master
Page Number :
Degree Date : / / 2013
Supervisor (s) : Assoc. Prof. Hidayet PEKER

İNGİLİZCE TEZ BAŞLIĞI

The work that we have named " Plotinus' and al-Fârâbî's concept of Soul" is based on the analysis of the statements and concepts of Plotinus and al-Fârâbî about an ongoing problem of the Soul and Nafs concepts throughout the History of Thought. In this contest it is dealt with important issues of these two philosophers' thoughts like the conception of Soul/Nafs, the Soul-Body relation, the happiness and the well being of the Soul, the after death state and the immortality of the Soul etc. Basic concepts, upon which these two philosophers have appealed to when building the foundations of their philosophical views, are mentioned in this work.

In the first part after mentioning the views of Plato and Aristotle which Plotinus refers to, we have given place to the explanations and the views of our philosopher about the concept of Soul, and revised his philosophical works. In the second part we have worked on the importance of the nature, circumstance and the resurrection of the Soul according to al-Fârâbî and his thoughts about these philosophical issues. Thus while searching for the subject, first hand references have been utilized. In conclusion of this work the thoughts of both of the philosophers have been evaluated and compared. Special thanks to my supervisor docent dr. Hidayet Peker, who has supported me throughout this work.

Key Concepts: Soul, Plotinus, Fârâbî, mind, Nafs, Body, Immortality

ÖNSÖZ

İnsan varlığının maddi olmayan tarafı veya özü olarak tanımlanan Ruh kavramı, kültürden kültüre, felsefeden felsefeye, dinden dine geniş ölçüde çeşitlilik arzettiği görülmektedir. Dolayısıyla Ruh ve Nefs kavramını incelerken farklı kültürleri temsil eden ilk başta Plotinus'un konuyla alakalı görüşleri olmak üzere İslam düşünce dünyasında yetişmiş olan Fârâbî'nin de görüşleri esas alınmıştır. Bilindiği üzere felsefenin bir problemi olan ruh, Plotinus'un felsefi görüşünde ancak sezgisel olarak kavranabilecek akıl ötesi bir prensiptir. Bu bağlamda Plotinus, bir taraftan ruhun madde dışı olduğunu ve madde ile herhangi bir ilişki kurulması halinde saflığının bozulabileceğini söylerken, diğer taraftan da ruhun bedenle ve madde ile irtibat kurmasını iyi ve zorunlu bir ilişki olarak değerlendirmektedir. İleri bölümlerde ele alınacağı gibi bu, Plotinus'un ruhla ilgili çelişkili olan görüşleri aslında Platon'un felsefesiyle Aristoteles'in görüşlerinin uzlaştırılmasından kaynaklanmaktadır. Böylece Plotinus diğer konularda olduğu gibi ruh kuramında da kendisini derinden etkileyen Platon ve Aristo'dan istifade ederek bir filozof olarak kendine özgü görüşlerini temellendirebilmiştir. Bu sebeple bu iki büyük Yunan düşünürün sadece ruhla ilgili temel görüşlerine değinerek esas olan Plotinus'un konuyla alakalı görüş ve açıklamalarına geçilmiştir.

İslam dünyasına bu çizgide intikal eden Yunan düşüncesi tarzındaki geleneği ilk defa temsil eden filozof belki de Fârâbî'dir. Konumuz olan Ruh ve Nefs kavramı hakkındaki Fârâbî'nin esas felsefi görüşleri ve açıklamalarını aktararak İslam felsefesinin bir problemi olan ruhu aynı zamanda Fârâbî'nin dünya görüşü altında tartışmaya ve açıklamaya çalıştık. Fârâbî, çalışmamda anlatılanlardan anlaşılacağı gibi her mevzuda olduğu gibi Ruh/Nefs kuramında da fikirlerini temellendirirken Plotinus ve diğer filozoflardan yararlandığı görülmektedir. Bu şekilde Fârâbî, varlığı açıklamak için Plotinus'tan devraldığı sudur nazariyesi çerçevesinde tamamen kendine has bir Ruh anlayışı geliştirmiştir.

Bu çalışmamızda, İslam felsefesini ilgilendiren ve onun bir problemi olan ruh kavramını sadece Plotinus ve Fârâbî'nin görüşleri etrafında açıklamaya çalıştık. Konuyla ilgili birinci bölümde Plotinus ve Plotinus öncesi Filozofların ruh nazariyesi hakkındaki görüşleri ele alındı. Burada konumuz açısından önemli olan Plotinus'un ruhla ilgili açıklama ve görüşlerine daha geniş yer verilerek anahatlarıyla işlendi. Çalışmamızın ikinci bölümünde konuyu dağıtmamak amacıyla Fârâbî'nin doğrudan ruh nazariyesiyle ilgili görüşlerine başvurulmuştur. Son olarak Plotinus ve Fârâbî'nin Ruh kuramı hakkındaki görüşleri karşılaştırılarak değerlendirilmeye çalışıldı.

Bu çalışmamın hazırlanmasında ve meydana gelmesinde her türlü emeği geçen tez danışmanın Yard. Doç. Dr Hidayet PEKER hocama teşekkür ve minneti borç bilirim. Aynı zamanda gerek maddi gerek manevi desteklerini hiç esirgemeyen Prof. Dr. Yaşar AYDINLI'ya ayrıca teşekkür etmek istiyorum.

Besmir HALLAÇI

Bursa-2013

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ.....	10

BİRİNCİ BÖLÜM

PLOTİNUS'UN RUH/NEFS ANLAYIŞI

A. Plotinus felsefesi ve Yeni Platonculuk.....	10
B. Plotinus'un Üç Hipostazı ve Sudur Nazariyesi.....	16
1. Bir.....	18
2. Nous (Evrensel Akıl, Zihin).....	21
3. Küllî Ruh.....	23
C. Plotinus Öncesi Grek Düşüncesinde Ruh Anlayışı.....	26
1. Platon'un Ruh anlayışı	26
2. Aristoteles'in Ruh Anlayışı.....	29
D. Plotinus'un Ruh Anlayışı ve Hakkındaki Felsefi Görüşleri	33
1. Ruhun Bedene Girişi	35
2. Ruhun Bedenle olan İlişkisi	39
3. Ruhun Yetileri.....	42

4. Ruhun İlahi Âleme Dönüşü ve Yükselişi.....	46
5. Ruhun Bedenden Ayrılması Sonrası Hayatı ve Ölümsüzlüğü.....	49

İKİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ'NİN RUH VE NEFS ANLAYIŞI

A. Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde Ruh ve Nefs Kavramları.....	54
1. Fârâbî'de Genel Anlamıyla Ruh ve Nefs Kavramı.....	58
2. Nefsin Kuvvetleri ve Tabiatında İşlevleri.....	67
a. Nefs'in Besleyici Kuvveti (Kuvve-i el-Ğazii).....	68
b. Nefs'in Duyum Kuvveti (el-Hasse).....	69
c. Nefs'in Muhayyile Kuvveti (el-Mütehayyile).....	69
d. Nefs'in Arzu Etme Kuvveti (el-Kuvveyi Nuzuiye).....	71
e. Nefs'in Düşünme Kuvveti (el-Kuvve Natıka).....	72
3. Nefs-i Natıka ve Akıl İlişkisi.....	77
a. Bilkuvve Akıl.....	80
b. Bilfiil Akıl.....	81
c. Kazanılmış akıl anlamına gelen müstefad akıl.....	81
d. Faal Akıl,.....	83
4. Ruhun Bedenle olan İlişkisi.....	85
5. İnsani Nefsin Varlıklar Arasında Mertebesi ve Faal Akıl ile İlişkisi.....	89
B. Fârâbî'nin Ruhun Mutluluğu, Bedenden Ayrılması Ve Ölümsüzlüğüne Dair Görüşleri.....	91
1. Fârâbî'de Ruhun Nihai Amacı Olan Mutluluk ve Nefs İlişkisi.....	91
2. Fârâbî'de Eskatolojik Hayat ve Ölümsüzlük Düşüncesi.....	96
C. Plotinus ve Fârâbî'nin Ruh/ Nefs Kavramlarının Değerlendirilmesi.....	101
SONUÇ.....	111
BİBLİYOGRAFYA.....	113
ÖZGEÇMİŞ.....	117

KISALTMALAR

A.g.e	: adı geçen eser
İ. A	: İslam Ansiklopedisi
Bkz	: bakınız
C	: cilt
Çev	: çeviren
K.T.B.Y	: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları
M.E.B	: Milli Eğitim Basımevi
Nşr	: neşreden
S	: sayfa
S	: sayı
Ü.U.İ.F.D	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
S.B.E	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
A.Ü.İ.F.D	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A.g.t	: adı geçen tez
A.g.m.	: adı geçen makale
Vd.	: ve devamı
M.Ö	: Milattan önce
M.S:	Milattan sonra
(ts)	: tarihsiz
Yayın	: Yayınlar

GİRİŞ

BİRİNCİ BÖLÜM

PLOTİNUS'UN RUH/NEFS ANLAYIŞI

A. Plotinus felsefesi ve Yeni Platonculuk

İlkçağ Yunan felsefesinin son büyük akımı, hiç şüphesiz Yeni Platonculuk'tur. Bu okulun kurucusu olduğu kabul edilen ve milattan sonra 205-270 yılları arasında yaşamış olan Plotinus, Platon'un metafiziğini biraz daha farklı bir düzlemde yeniden yorumlayarak öne sürmüştür. Özellikle Platon'dan esinlenerek geliştirdiği felsefi öğretisi sayesinde, hem Hellenistik ve Ortaçağda, hem de Hıristiyan ve İslam felsefesinde etkili olmaya devam eden büyük Yunan filozoflarının sonuncusudur¹.

Hayatı hakkındaki özlü bilgiyi öğrencisi olan Porphyrius (M.S. 234-305)'den öğrendiğimiz “Yunanlı Şeyh” ya da “Yunanlı Üstad” diye de tanınan Plotinus Mısır'da Lycopolis'te doğmasına rağmen kendisinden hemen hemen hiç bahsetmediği için tam olarak nerede ve nasıl bir aile ortamında doğup yetiştiği bilinmemektedir. Plotinus, dönemin geleneğine uyarak yirmi yedi yaşında felsefe öğrenebilmek için önce İskenderiye'deki hocalara başvurmuş ve daha sonra “İşte bu benim aradığım adamdı” dediği Ammonius Saccas'la karşılaşarak onun yanında on bir yıl felsefe tahsili görmüştür².

-
- 1 Gökberk, Macit, “*Felsefe Tarihi*” , Remzi Kitabevi, 13. Basım, İstanbul 2002, sayfa 117; Arslan, Ahmet, “*İlkçağ Felsefe Tarihi 5*”, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010, s. 6 ; Hamdi Ragıp Atademir, “*Filozoflara Göre Felsefe*”, Konya 1947, sayfa 99; Köroğlu, Burhan, “*İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*”, MÜSBE., Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2001, s. 125
 - 2 C.A. Kadir “*İskenderiye ve Süryâni Düşüncesi*” (çev. Kasım Turhan), İslâm Düşüncesi Tarihi içinde (ed. M.M.Şerif), c.I, s.143 ;Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa 1998, s.195 ;Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1996, s.131

Plotinus İskenderiye’de, hocası konumunda olan Ammonius Saccas’ın denetimi altında yıllar boyunca yoğun bir şekilde felsefe üzerine çalışmalarda bulunmuştur. 243 yılında Roma’ya giderek orada kendisinden istifade etmek isteyenlere dersler vermesine rağmen elli yaşına kadar yazılarında kendi felsefesinden bahsetmemiştir. Ölümünden sonra öğrencisi Porphyrius, onun yazılarını gözden geçirerek yazdığı ve içinde öğretmeninin hayat hikâyesinin de bulunduğu, her birinde dokuz bölüm bulunan ve altı kitaptan oluşan *Ennead* (dokuzluklar)’ı günümüze kadar ulaştırmıştır³.

Plotinus’un felsefi sistemi, kendisinin de sık sık ifade ettiği gibi yeni bir felsefi sistem olmayıp, sadece Platon’un doğru bir yorumu olarak sunulmaktadır⁴. Bu bağlamda Plotinus, ortaya attığı bütün felsefi görüşlerinin başlangıcını ve kaynağını Platon’un felsefi sisteminde bulmaktadır. Bu yüzden Plotinus’un felsefesi, Platon felsefesine olan sıkı bağlılığından dolayı “Yeni Plâtonculuk” adını da almıştır.

Platon ve Stoacıların tasavvur ettikleri soyut Tanrı anlayışı, o dönemde somut Tanrı anlayışlarına alışmış olan kafalarda soru işaretlerini beraberinde getirmiş ve Plotinus, bu meseleyi Platon idealizmi ile doğunun mistisizmi arasında bir sentez kurmak suretiyle çözmeye çalışmıştır.

Stoacılığın son döneminde ortaya çıkan İlk çağ Yunan felsefesinin son büyük akımı olan Yeni Platonculuk’un, öncesinde hazırlayıcıları ve sonrasında da Porfirios, Proclus vb. gibi bu geleneği devam ettiren öğrencileri olsa da onu asıl sistematize eden Plotinus’un çalışmalarıyla doruk noktasına ulaştığı görülmektedir. Ömrünün son zamanlarını kırk yaşında geldiği Roma’da öğrenci yetiştirerek geçiren Plotinus, öğrencisi ve yakın dostu Porphyrius’un melankoli hastalığı için Roma’ya gittiği sırada, 270 yılında Sicilya’da ölmüştür. Plotinus’un, ‘Yeni Platonculuk’ adıyla anılan felsefi öğretisinin özünü anlamak için hiç şüphesiz onun yaşadığı çağı ve kendisinden önceki çağlarda yaşamış filozofların görüşlerini bilmek, çağının problemlerine nasıl çözüm bulduğunu ve bulmaya çalıştığını öğrenmemiz açısından bize önemli ipuçları verecektir.

Filozof’un rasyonel olan ve tüm Yunan felsefesini tinsel bir şekilde kucaklayan felsefi bir sistem kurmayı amaçladığını söylemek mümkündür. Ağırlıklı olarak Platon ve Aristoteles’in etkilerinin yanı sıra başlıca Pitagoras ve Orpheos’tan da etkilenmesiyle birlikte Stoacıların felsefesinin etkilerini de görmek mümkündür. Ayrıca Plotinus’un,

3 Gökberk, Macit, *a. g. e.*, s. 118; ayrıca bkz Arslan, Ahmet, “*İlkçağ Felsefe Tarihi 5*”, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010, s. 46

4 Arslan, Ahmet, *a. g. e.*, s. 16

Yunan felsefesi geleneğinden gelen etkilerle birlikte Doğu ve Hint bilgeliklerini gerçek yerinde öğrenebilmek için yolculuklar yaptığı da bilinmektedir⁵.

Plotinus, diğer klasik filozoflar gibi kendi çağını ve kendi çağının devralıp biçimlendirdiği problemleri kavramsal hale getirmeye çalışırken, zamansız kavramları vurgulamak ve bu kavramlar dolayısıyla gerçeklere ulaşmak isteyenlerin asıl gerçeği görmelerini sağlamak amacını gütmüştür. Buna bağlı olarak her ne kadar farklı ifadelerle aktarsalar da öz olarak aktarılanlar, gerçeğe, mükemmele, iyiye ve ilahi olana ulaşmaktır.

Plotinus'un sistemi, kendisinin de sık sık vurguladığı gibi tümüyle Platon'un devamı olan, kendi başına değeri ve özgünlüğü olmayan felsefi bir hareket olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü Plotinus, Plâtoncu geleneği esas almakla birlikte ondan bir çok yönden ayrılmakta ve hatta bazı yerlerde onu aşmaktadır. Dolayısıyla bazen Plotinusçuluk adıyla zikredilen Plotinus'un felsefi sistemi, felsefe tarihinde birçok özellikleri bakımından kendine özgü bir yer edinmiştir. Plotinus felsefesi, bir kurtuluş öğretisidir. Ona göre felsefe, özü itibarıyla ruhun özüne kavuşmasını, varlığın ana ilkesiyle birleşmesini sağlamak olan bir bilgi olmalıdır. Bu anlamda Plotinus mistik bir filozof olarak, felsefi mistisizmi savunmuştur. Çünkü Plotinus'un zihninde varlık akılsal değildir, tam tersine akıl üstü olduğu için ona göre normal, çıkarsamacı aklın ona ulaşmadaki değeri ve rolü sınırlıdır. Böylece Plotinus, Tanrı'ya ulaşmanın yolunun sezgisel görüden geçtiğini savunmuştur⁶.

Plotinus'a göre değişmeyen bir şey gerçek manada var olabilir. Dolayısıyla bu değişmeyen gerçeklik maddi dünyadan farklı ve ayrı olmalıdır. Aslında bu varlık Tanrı'dır. Plotinus Tanrı'nın duyularımız ve düşüncelerimizle sınırlanamayacağından insan diliyle ifade edilemez olduğu gerçeğinin kabul edilmesi gerektiğini söylemiş ve Tanrı'ya ulaşmanın tek yolunun mistik bir vecd haline girmekten geçeceğini ısrarla vurgulamıştır. Hatta bu konuda kendisi hayatında dört defa sezgisel görüden gelen bir deneyi yaşamış olduğunu ileri sürmüştür⁷.

Plotinus'un felsefesinin baş özelliği, her türlü materyalizme tam bir kesinlik ve kararlılıkla karşı koymasındır. Bu felsefeye göre asıl gerçeklik, salt tinsel niteliktedir. O tıpkı Platon gibi, maddi dünyanın, sürekli olarak değiştiği için, gerçek olamayacağını

⁵ Plotinus, "Dokuzluklar I", çev. Zeki Özcan, Alfa Aktüel Yayın., Bursa 2006, s.24; Gökberk, Macit, *a. g. e.*, s. 117

⁶ Plotinus, "Dokuzluklar I", s. 3-7; Arslan, Ahmet, *a. g. e.*, s.57; Köroğlu, Burhan "a. g. tez.", s. 28

⁷ Arslan, Ahmet, *a. g. e.*, s. 56;

düşünmektedir. Yalnızca değişmeyen ve değişmeye tabi olamayan bir şey gerçek manada var olabilir. Bundan dolayı bu değişmeyen gerçeklik, Platon'un da göstermiş olduğu gibi, maddi dünyadan farklı ve ayrı olmalıdır. Bu varlık ise mutlak surette Plotinos'a göre Tanrı'dır.

Ancak diğer filozoflardan farklı olarak Plotinus'u filozof yapan şey, tinsel ve dinsel amacından ziyade, varlığın nihai amacı olan Tanrı'ya ulaşmayı mümkün kılacak felsefi ve rasyonel bir varlık tasavvuru geliştirmiş ve bu bağlamda yeni bir metafizik anlayışı ortaya koymuş olmasıdır.

Plotinus, kendisine hareket noktası olarak gördüğü Platon'un idealarının en yücesi olan iyiyi Tanrı olarak görmüş ve ona 'Bir' adını vermiştir. O Bir'in hiç bir zaman değişmediğini, onun yaratılmadığını, tanımlanamaz ve bölünemez olduğu, aklın ötesinde bir varlık olduğunu savunmuştur. Çünkü ona göre Bir, değişseydi, bölünseydi veya yaratılmış olsaydı tamamen birliğini kaybetmiş olurdu⁸. Plotinus'a göre bu evrende var olan her şey, ezeli ve zorunlu olarak tanrıdan çıkmıştır ve bu süreç ebedi olarak varlığını sürdürmeye devam edecektir. Böylece Plotinus'un sisteminde Bir bütün varlıkların mutlak ilkesi olmuştur. Çünkü O bütün varlıklarda bulunmakta ve biz onunla birleşebilecek durumdayız. Dolayısıyla Tanrı ile birleşmek için Tanrı'ya benzer olmak yeterlidir.

Plotinus'ta her varlık aşkın olan Bir'den ilk varlık olarak çıkan Nous'tan meydana gelmiştir. Nous aynı zamanda akıl ve akılsal varlık olarak Bir'e en yakın ve en çok benzeyen tümel akıldır. O kendisinde tikel varlıkların idealarını taşımasına rağmen bireysel akıllar yine de ondan çıkar. Filozof'a göre Bir nasıl akılı var etmişse akıl da ruhu var eder ve böylece ruh mevcut her şeyin içinde var olarak çoklaşır. Bir'den ayrılan her şey kaynağından ayrılır ve ondan farklı olur. Genel olarak var olanlar, ayrıldıkları kaynağa, yani Tanrıya tekrar dönmek için özlem duyar ve hep birleşmek ister. Plotinus'un gerçeklik hakkındaki bu düşüncesi, Mükemmel Gerçeklik için uygun olabilecek madde, ruh, zekâ ve hatta Aristo'nun kullandığı faal akılı bile dışarıda bırakmaktadır⁹.

Plotinus'un varlık felsefesinde gerçek veya tözsel anlamda var olanlar, tanrı (Bir), Nous (akıl) ve Ruh'tur¹⁰. Bu yüzden Plotinus sisteminde en yüksek basamak Bir, daha sonra kendi bünyelerinde dualizmi taşıyan Nous ve Ruh.en sonuncusu da tanrıya en uzak

⁸ Plotinus, 'Dokuzluklar I', s. 12

⁹ Mohammed Noor Nabi, 'Plotinus ve İbn Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi', (Çev. Osman ELMALI ve H. Ömer ÖZDEN) Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:33, Erzurum 2010 s. 222

¹⁰ Arslan, Ahmet, a. g. e, s. 56

olan Madde'dir. Plotinus bu üç varlık aşaması veya varlık tarzını nesnel gerçeklikler olarak ele alıp incelemiştir.

Plotinus'ta Bir'den geri kalan şeylerin var oluşu, belli bir zaman diliminde gerçekleşmediği gibi onunla sonradan ortaya çıkan varlıklar arasındaki ilişkide de zaman bakımından bir öncelik-sonralık ilişkisi söz konusu değildir. Bu bağlamda O tanrının taşmasını, Akıl'a ve Ruh'a varlık vermesini veya başka bir deyişle 'onlar' olarak tezahür etmesini tamamen irade dışı, doğal ve zorunlu bir süreç olarak görmektedir¹¹.

Plotinus'un felsefesi, idealar dünyası ile görünen dünya arasındaki ilişkide, insanın kurtuluşa erişebilmesini sağlayacak dinamik ilişkiyi ön plana çıkartan bir metafiziktir. İdealar dünyası burada sadece gerçek dünya olarak değil, aynı zamanda "Bir"den aşağıya doğru inen ve dünyanın sahip olduğu gerçeklik türünün kendisinden doğduğu yaratıcı güç olarak görülür. Çünkü Plotinus'a göre Platon'un ideaları hareket ettiricidir.

Plotinus'un varlık düzenindeki varlık alanları, Platon'dakine benzer şekilde, aydınlanma yoluyla anlaşılabilir, kavranılır dünya ile maddî âleme tekabül eden duyulur dünya olarak ikiye ayrılmaktadır.

Varlık felsefesinde Plotinus, Platon'un 'idea'larla ilgili görüşlerinden yararlanmak suretiyle onun İyi ideasını tanrısal özellikler yükleyerek adeta tanrılaştırmıştır. Bilindiği gibi Platon, İyi ideasının, idealar dünyasının üstünde yer aldığını ve varlığın sebebi olması hasebiyle, varlık ve bilginin ötesinde yer aldığını belirtmiştir. Buna göre, İyi ideası, bir tür sezgiyle, matematik ve diyalektikle uzun yıllar uğraştıktan sonra ruha düşecek bir kıvılcımla, aydınlanma yoluyla bilinebilir¹². İşte bu noktada Plotinusçuluk'ta mutlak bir idealizm ortaya çıkmaktadır.

Plotinus, Platon'dan farklı olarak kararlı ve radikal bir biçimde varlığın ve gerçekliğin yalnızca ruh ve tin yani madde dışı bir töz olduğunu savunmaktadır. Burada ise mutlak anlamda spiritualizm ön plana çıkmaktadır. Yani maddi-duyusal dünya ile idealar dünyası arasında her hangi bir töz benzerliği veya ortaklığı yoktur. Ancak Platon için duyusal dünya ya düpedüz var olmayan bir şeydir ya da duyusal dünyada idealara bakarak biçim alan(bir) madde, boş uzaydır. Oysa durum Plotinus için çok farklıdır. Çünkü ona göre asıl var olan tek şeydir. O da tindir ve onun bütün görünüşleri, tezahürleri ve

¹¹ Arslan, Ahmet, *a. g. e.*, s. 58; Zerrin Kurtoğlu, "Plotinus'un Aşk Kavramı", Asa Kitapevi, Bursa 2000, sayfa 68

¹² Platon, *Mektuplar*' çev. İrfan Şahinbaş, Ankara 1962, s. 379a. ayrıca bkz; Cevdet KILIÇ "Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Analizi", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Araştırmaları 7:1 Ocak 2009, s. 41

tecellileridir¹³. Başka bir ifade ile Plotinus'ta Bir kavramı, kendini açmamış ve açılmamış Bir olarak, var olan her şeyin aslında tek bir şey olduğu anlamındadır.

Plotinus'un ana tezi olarak karşımıza çıkan şudur ki; Var olan tek, biricik şey Tanrıdır. Ondan sonra var olan herşeyi Tanrı'dan başlayan bir sudur süreciyle açıklamıştır. O da, tıpkı Platon gibi, maddi dünyanın, sürekli olarak değiştiği için, gerçek olamayacağını düşünür. Yalnızca değişmeyen bir şey gerçekten var olabilir. Bundan dolayı, bu değişmeyen gerçeklik, Platon'un da göstermiş olduğu gibi, maddi dünyadan farklı ve ayrı olmalıdır. Bu varlık ise, Plotinos'a göre Tanrı'dır. Plotinus'un zihninde tanrının kendisi her türlü varlığın, özün ve akılsallığın üzerindedir. Dolayısıyla onun hakkında özel, tikel varlıklara ait olan tikel özel nitelikler bir yana, güzellik, doğruluk, gerçeklik gibi en yüksek anlamda genel olumlu sıfatlar bile kullanılamaz. Ancak Plotinos bu olumlu sıfatların ancak ve ancak Nous düzeyinde kullanılmasına izin vermektedir. Şunu da hatırlatmakta fayda vardır ki tanrı hakkında bu sıfatların kullanılmaması, tanrının mükemmellikten yoksun olduğu anlamına gelmez, tam tersine bütün var olan şeylerin ana kaynağı olması bakımından tanrı her türlü mükemmelliğe sahiptir.

Genel olarak felsefi çerçeveden baktığımız zaman Plotinus'da monist bir varlık anlayışı bulunduğu görülmektedir. Onun felsefesinin ontolojik hiyerarşisinin ilkesi hem varlık, hem saf İyilik hem de Ulûhiyet olan Bir kavramıdır. Her şey zorunlu olarak ve irade söz konusu olmaksızın Bir'den südür eder. Bir'den İlk olarak Ruh veya içinde idealar dünyası olan Nous südür eder. Nous'un kendi kendine yönelişi ile ikilik ve dolayısıyla da tin, nefis ortaya çıkar. Ancak bu nefis tek tek fertlerin değil dünyanın nefsidir ve bireysel nefsleri olduğu gibi tüm dünyayı da canlandırır. Ortaya çıkan nefsler, Nous ile biçim aldıkları bedeninin arasındaki bir konumda bulunurlar. Bir'den en son südür eden şey maddedir. Madde Plotinus'un felsefi sisteminde ve özellikle bütün filozoflarda varlığın en düşük düzeyidir ki bu olabirlik ve gerçekleşmemişlik ifade eder.

Plotinus, bir yandan Yunan geleneğinin mirası olan gerçekliğin akılsal yöntemlerle kavranabileceği düşüncesine sahip çıkarken, öte yandan çokluğun tek bir ana kaynaktan meydana geldiğini ortaya koyan bir mistiğin görüşüne sahip olmaktadır. Başka bir ifade ile Plotinus'un sistemi ikili bir görünüm taşıdığı görülmektedir. Onun bu düalizmi, ruhsal dünyaya ilişkin tasarımında ortaya çıkmaktadır¹⁴. Çünkü filozof'ta ruh kavramı bir yandan bedenleri organize eden gücün konumuyken öte yandan da kaderin belirleyicisidir. Aslında

¹³ Arslan, Ahmet, *a. g. e.*, s. 58

¹⁴ Zerrin Kurtoglu, ‘‘ Plotinus'un Aşk Kavramı ’’, Asa Kitapevi, Bursa 2000, s. 61

Plotinus'un sisteminde var olan bu problem, Platon'un ruha farklı biçimde görevler vermiş olmasından kaynaklanmaktadır¹⁵. Bu nedenle Plotinus'un bütün çabası, akılsal gerçekliğin bütün düzeylerinin rasyonel bir açıklamasını vermeye yönelik olmuştur.

Fakat daha genel olarak baktığımız zaman Plotinus'un sisteminin sadece felsefi bir sistem değil aynı zamanda dinsel bir sistem olduğu da söylenebilir. Çünkü onun yaşadığı zaman diliminde felsefe de din de aynı kavram üzerinde yoğunlaşmış, özellikle de felsefe popüler anlamda dinin ele alıp cevap vermeye çalıştığı bütün problemlere sisteminde yer vermiştir. Böylelikle Plotinus, bir yandan sistemini Platon ile Aristo'nun arasındaki çatışmayı uzlaştırma çabası olarak konumlarken, diğer yandan felsefi ve dinsel öğeler arasında çatışmayı uzlaştırma çabası olarak gerek batı dünyasında gerekse İslam dünyasında teolojinin ve felsefenin gelişmesinde büyük rol oynamıştır.

Plotinus'un felsefesini özetlemek gerekirse Plotinus'da monist bir varlık anlayışı bulunur. Onun felsefesinin ontolojik hiyerarşisinin ilkesi hem varlık, hem de İyilik olan Bir'dir. Her şey Bir'den sudur eder. İlk olarak ruh, idealar dünyası olan nous sudur eder. Nous'un kendi kendine yönelmesi ile ikilik dolayısıyla da tin, nefis ortaya çıkmaktadır. Ancak bu nefis bireysel varlıkların nefsi değil dünyanın nefsidir ve bireysel nefsleri olduğu gibi tüm dünyayı da içinde barındırmaktadır. Ortaya çıkan nefsler, Nous ile biçim aldıkları beden arasında bir konumda bulunur. Bir'den en son sudur eden şey maddedir ki madde de varlığın en düşük düzeyidir.

B. Plotinus'un Üç Hipostazı ve Sudur Nazariyesi

Bilindiği gibi Yunan felsefi düşünce tarihinin Plotinus'a kadar olan döneminde tanrı ile evren arasındaki ilişkisi konusunda çok farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşlerden biri, tanrı ile evren arasında herhangi bir ilişkinin olmadığını savunan atomcuların görüşüdür. Bu görüşte Tanrı'nın, evrenin ne fail nedeni nede ereksel nedeni konumunda olduğu kabul edilir. Plotinus döneminden önce Tanrı ile evren ilişkisi hakkında ortaya atılan bir diğer görüşünde Tanrı'nın, evrenin ereksel nedeni olduğunu ve evrenin faili olmadığını savunan Aristo'nun görüşü olduğunu görüyoruz¹⁶.

Yine Tanrı ile evren arasındaki ilişkisi konusunda bir başka önemli görüşün de Tanrı'nın, evreni yaratmamakla birlikte onun mevcut şeklinin sorumlusu olduğunu

¹⁵ Zerrin Kurtoğlu, 'a. g. e', s. 59

¹⁶ David Ross, "Aristoteles",

savunan Platon'nun görüşü olduğunu görüyoruz. Yani bu görüşteki Tanrı, maddeye ve kaosa düzen ve şekil veren Demiorgos olarak tasarlanmıştır¹⁷. Son olarak bu konu ile alakalı önemli olan diğer bir görüş de panteizmin görüşüdür. Yani buna göre Tanrı evrenin ve doğanın içindedir ve evreni düzene koyma ve onu akılsallaştırma yetkisine sahiptir¹⁸.

Plotinus döneminden önceki Yunan düşüncesinde Tanrı ile evren arasındaki ilişki konusunda filozofların ortak paydası veya ortak tasarımı, ezeli olan bir Tanrı tasavvuruna sahip olmamalarıdır. Başka bir deyişle yukarıda görüşleri sıralanan filozofların, maddeyi yoktan var eden yaratıcı Tanrı kavramının olmadığını şiddetle savunmuş oldukları gerçeği gözden kaçmıyor. O halde bütün filozoflarda şu veya bu şekilde Tanrı-evren ayrımı ve Tanrı-evren ikiliği görüşü mevcuttur. Ancak Plotinus'tan önceki antikçağ felsefesi dönemi filozoflarının Tanrı ile evren ikiliği problemine ilişkin görüşlerine sert bir biçimde karşılık verildiği dönemde yaşayan Plotinus'un görüşlerinde, gerek tanrı gerekse tanrı ile evren arasındaki ilişkiler öğretisinde Yunan felsefi dünya görüşüyle Yahudi-Hıristiyan dinsel dünya görüşü arasında bulunan çatışmanın izlerini görmek mümkündür¹⁹. Çünkü bu noktada Plotinus, bir yandan Tanrı ile evren ilişkisi konusunda yoktan bir yaratım düşüncesine karşı çıkarken, diğer taraftan Hıristiyanlığın dünya görüşünün etkisi altında kalarak Yunan teolojik geleneğine aykırı olarak Tanrı-evren düalizmini reddetmektedir. Plotinus'ta Tanrının doğası üzerine yapılan bu iki farklı dünya görüşünün etkisi, O'nu ne akıl olarak ne de mutlak İrade olarak kabul etmemesinde ortaya çıkmaktadır.

Plotinus bu konuda daha önceki ilkçağ Yunan felsefesinde mevcut olmayan bir model teklif etmiştir. Bu Yahudi ve Hıristiyan metafiziğinin kabul edeceği bir açıklama modeli değildi. Çünkü yukarıda değinildiği gibi Plotinus yoktan yaratma fikrine de karşı çıkmaktadır. Yani ona göre Tanrı, ne Platon ve Aristo'nun düşündüğü gibi evrenin dışında ne de Staocuların düşündüğü gibi evrenin içinde yer alandır. O bu konuda Tanrı ve evrenin bir ve aynı şey olduğunu, başka bir ifade ile evren'nin Tanrı'nın taşması ve Bir'in çoklaşması olduğunu söyler²⁰. Plotinus, Âlemin Tanrı'nın iyiliğinden dolayı var olduğunu kabul eder ve onun Tanrı'dan özde değil, fiilde farklı olduğunu söyler. Âlem Tanrı'dır,

17Gökberk, Macit, *a. g. e.*, s. 65; Arslan, Ahmet, *a. g. e.*, s. 81

18Arslan, Ahmet, *a. g. e.*, s. 58; ayrıca geniş bilgi için bkz; Mehmed S. Aydın "Din Felsefesi", İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2007, s. 184

19Arslan, Ahmet, *a. g. e.*, s. 83

²⁰ KADİR, C. A., "İskenderiye ve Süryani Düşüncesi", (çev. Kasım Turhan), İslâm Düşüncesi Tarihi (I-IV), (ed. M. M. Şerif), C.I içinde, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, sayfa 144-145; Arslan, Ahmet, *a. g. e.*, s. 83

fakat Tanrı Âlem değildir. Şayet Tanrı Âlem olsaydı âlemdeki varlığın çokluğundan dolayı Tanrı'nın birliği bozulacaktı. Filozof, bu konuyu sudur teorisiyle açıklamaya çalışmaktadır.

Plotinu'a göre sudur doktrini, her şeyin Bir'den taşması hiyerarşisidir. Fakat bu hiyerarşi mantıksal bir sıralama olup, varlığın zamansal ve kronolojik bir sıralaması değildir. Plotinus bunu, ışık ve taşma analogisiyle açıklamaktadır²¹. Plotinus'unsudûr nazariyesindeki varlık mertebeleri düşüncesinin temeli şu cümleyle izah edilebilir: Varlığın temelini İlk Varlık olan Mutlak Bir oluşturur. Diğer varlıklar da Bir'den zorunlu olarak sudûr eden varlıklardır. Plotinus'un bütün felsefesinin temeli bu iki cümlenin izahına dayanmaktadır²². Bu cümlelerdeki anahtar kavramlar, "Bir", "zorunluluk" ve "sudûr" kavramlarıdır.

Plotinus'un varlık felsefesinde, biri inen diğeri yükselen olmak üzere iki tür hareket vardır. Yani Bir'likten çokluğa doğru ve çokluktan Bir'liğedogru çift kutuplu bir anlayış mevcuttur²³. Şimdi Plotinus, Bir'den çok'a geçişin nasıl sağlanacağı konusu ile ilgili soruya cevap vermek için önce Bir'in doğası nedir? Sorusunu cevaplamaya çalışır. Çünkü Plotinus'un Tanrı'sı safBir olmasına rağmen söz konusu çokluğun kaynağı nasıl olmaktadır?

Plotinus'un metafiziği ve varlık felsefesinin temelini oluşturan üç hipostaz olan Bir, Nous ve Ruh kavramları üzerinde durarak aralarında bulunan varlık mertebelerini ele alıp incelemeye çalışacağız.

1. Bir

Plotinus, aslında yeni bir felsefi ekol kurucusu olmaktan çok, kendisini felsefesinin bütün hakikati ihata ettiğine inandığı Platon'un bir yorumcusu ve takipçisi olarak görüyordu²⁴. Bu yüzden Plotinus'un, geliştirdiği "Bir" felsefesi aslında Platon'un İyi idesiyle ilgili görüşlerinden yararlandığı görülmektedir. Başka bir ifade ile Plotinus'un felsefesinde Bir kavramı, Platon'un 'İyi idesi'nin tanrılaştırılmış şekli olarak karşımıza çıkmaktadır.

²¹ MohammedNoor Nabi, "Plotinus ve İbn Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi", (Çev. Osman ELMALI ve H. Ömer ÖZDEN)Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:33, Erzurum 2010 s. 220

²² Cevdet Kılıç "a. g. m'", s. 40; ayrıca bkz; Plotinus, "Enneadlar", çev. Zeki Özcan, Bursa 1996, V, II(2), s. 39

²³ Arslan, Ahmet, a. g. e, s. 101; Cevdet Kılıç "a. g. m'", s. 40; Zerrin Kurtoğlu, a. g. e, s. 65

²⁴ Köroğlu, "a. g. tez'", s. 28.

Plotinus, felsefesini bütünüyle İlk varlığın birliği üzerine kurduğundan, bu birlik, yalnızca realitede değil, zihnî tasarımda da bir olması, bu belirgin özelliğinin her yönden bulunmasının gereğidir. Plotinus'un Bir'i, varlıkların ilk kademesi, “*En Üstün Doğa*”, “*İlk Varlık*” diye adlandırdığı varoluş aşamasını ifade etmek için kullandığı felsefi terimdir. O, Tanrı'yı ne ilahi dinlerde vasıflandırıldığı gibi âlemi yoktan var eden bir güç olarak ne de Aristoteles'in tasarladığı gibi ezeli-ebedi olan maddeye hareket şekil ve düzen veren bir güç olarak tanımlamamaktadır²⁵. Plotinus'un Tanrısı bu iki anlayışın dışında olup tamamen kendisine özgü vasıflara sahip bir Tanrı'dır. Bu Tanrı hareketsiz, durgun, iradesiz ve kendisi dışında başka hiç bir şeyi bilmeyen bir özelliğe sahip tümüyle aşkın olarak düşünülen İyidir.

Plotinus'a göre Bir veya “Tanrı”; “İlk Olan” ve “Tek Olan” bir varlıktır. Bir'in başlangıcı ve sonu yoktur ve zorunlu olarak âlemi oluşturur²⁶. Plotinus'a göre Tanrı vardır ve O her şeyin kaynağı olup kendisinden sudûr edilendir. Çünkü sahip olması gereken doğa, böyledir. Ona göre Bir, esasında adsız olandır. O, dile getirebildiğimiz daha çoğudur ve daha büyüğüdür. Biz O'nun hakkında ne olmadığı konusunda konuşabiliriz ama onun ne olduğunu dile getiremeyiz²⁷.

Plotinus'a göre “En Üstün Tabiat” veya “İlk Varlık” olarak adlandırdığı Tanrı, her bakımdan hem gerçekte hem de zihnî tasarımda Bir'dir, Tek'tir. Hiçbir açıdan onda çokluk bulunmaz. “Bir” filozofumuz için her şeyin var oluşunun nedenidir, ancak nedeni olduğu bütün şeylerden farklı olmalıdır²⁸.

Plotinus, Bir'in hakkında ifade edilecek her şeyin onun birliğini bozacağını düşünmektedir. O Bir'in sıkça dil ve düşünceye aşkınlığını vurgular. Çünkü filozof Bir'in, aklın konusu olamayacağını belirtmiş bu durumu felsefesinde Bir'le birleşmenin ancak mistik bir yolla gerçekleşebileceğini haber vererek ortaya koymuştur. Böylece Plotinus'un Biri, sadece dil ve düşünceye aşkın değil, aynı zamanda o varlığın ötesindedir. Bu yüzden Plotinus'ta Tanrı hiç bir şekilde hiç bir olumlu veya olumsuz sıfat ile belirlenmemiş, hep niteliksiz kalmıştır. Hatta o kadar ileri gider ki bir dahi O'na uygun olmaz demektir.

Ancak şunun açıklığa kavuşturulması gerekir ki Tanrı'nın, ‘varlığın ötesinde’ veya ‘varlıktan başka olma’sını söylerken bu onun var olmaması anlamına gelmez. Ona göre o,

²⁵ Zerrin Kurtoğlu, *a. g. e.*, s. 67

²⁶ Plotinus, ‘*Enneadlar*’, çev. Zeki Özcan, s. 21

²⁷ Plotinus, ‘*Enneadlar*’, çev., s. 39-40

²⁸ Zerrin Kurtoğlu, ‘*a. g. e.*’, s. 67

denilenlerin aksinevar olan bütün varlıkların var oluşunun nedeni olmasına rağmen onun var olması için her hangi bir şeye, düşünceye gerek duymayan aşkınsal varlık, kendi kendine yeten ilk hipostaz tanımlanmalıdır. Çünkü Bir'e herhangi bir sıfat yüklemenin ona ikilik katmak demek olduğunun farkındadır²⁹. Bu yüzden ona göre bilgide en uygun olanı, onun ne olduğunu değil, tersine ne olmadığını göstermektir.

İlk varlık gerçek anlamda sadedir ve her bakımdan kesinlikle Bir'dir, Tek'tir. En üstün tabiat veya ilk varlık her yönden tek olduğuna göre, kendisine çokluk'u gerektiren bir nitelik verilemez. O'na ne akıldır, ne makuldür denilebilir. Aynı şekilde Bir, cevher ve araz diye de nitelenemez. Çünkü cevherlik ve arazlık nispi şeylerdir. Buna göre onun cevher olarak nitelenmesi zihnin onun bir cevher olarak tasarladığı anda onunla birlikte bir araz tasarısını gerektirir. Zira zihin yalnızca onun cevher olmasını tasarlamaz, fakat onun karşıtı olan arazı da tasarlamaya yönelir. Bu durum ise, kuşkusuz onun düzeyinde çokluk'u gerektirir. Onun her yönden bir olduğunu varsaymak, onun gerçekte tasarımda da bir olmasını zorunlu kılar. Yani zihin onu tasarladığı anda, kesinlikle onda bir çokluk tasarlayamaz. Aynı şekilde onu araz olarak nitelemek de onun varlığının nedeni olan bir çokluğu onda gerekli kılmak anlamına gelir.

Bu nedenle Tanrı, gerçekte dile getirilemez olandır. Varlığın, zamanın ve niteliğin ötesindedir. Akıl ve ruh da değildir. Çünkü bütün bu kavramları insan kendi denemesinden elde eder. O'na atfedilecek her sıfat onu sınırlandıracağından, O'na sıfatlar vermekten kaçınılmalıdır. Plotinus'a göre Bir'e ilişkin bilgide uygun olan Bir'in ne olduğu değil, ne olmadığını göstermektir. Bu nedenle Plotinus'un dile getirilemez olanı dile getirme çabası negatif yönde ilerler³⁰.

Plotinus felsefesinde Bir aynı zamanda formsuzdur. Bu form, bir tek şeyin değil, her şeyin formu olduğu ve onun dışında başka hiçbir şeyin formu olmadığı için Bir formsuz olmalıdır.³¹ Bu noktadan sonra Plotinus, oluşu açıklarken güçlüğü farkındadır. Çünkü ona göre form, Tanrı'dan gelen bir öz, tikel bir şey olarak belirlemektedir. Dolayısıyla tikel olarak Tanrı'yı kavramak mümkün değildir, zira tikel şey, sınırlı ve belirli şey anlamındadır³².

²⁹ Zerrin Kurtoğlu, *a. g. e.*, s. 65

³⁰ Plotinus, "*Enneadlar*", çev., s. 82-83; Kurtoğlu, *a.g.e.*, s. 66

³¹ Kurtoğlu, *a.g.e.*, s. 43, 67-68; C. A. Kadir, "*İskenderiye ve Süryânî Düşüncesi*", çev. Kasım Turhan, C. I, s. 143-144

³² Zerrin Kurtoğlu, "*a. g. e.*", s. 68

Plotinus, çokluğun Tanrı'dan gelmekte olduğunun idrakindedir ancak söz konusu bu çokluk, onun özgür yaratım vasıtasıyla değildir çünkü yaratma, başlı başına bir bilinç ve irade gerektirir, bu durum Bir'i sınırlamak demektir. Dolayısıyla ona göre bu çokluk, Tanrı'dan zorunlu olarak meydana geldiğini ya da bundan sonra daha önce felsefe tarihinde olmayan yeni bir kavram kullanmak üzere sudur ettiğini savunmaktadır³³. Bu sudur veya taşma, Plotinus'a yaratan ile yaratıklar arasında oluşan mesafeyi kapatmasına yardımcı olacaktır. Buna bağlı olarak Plotinus'ta Bir'in zorunlu taşması, onun her yerde olması demektir. Bu da her yerde her şeyin birlikte mevcut olması anlamına gelmektedir. Yine Plotinus düşüncesinde Tanrı'nın zorunlu taşması problemi, onun başka türlü şey olmaması ve ona her hengi bir zorlama getirilemez olduğu anlamında anlaşılmıştır. Burada Plotinus kavramların yetersizliğini anlamıştır ve bunu sembolik bir ifade ile anlatmaya çalışmaktadır. Bir, taşan, ama bu taşmada azalmayan bir ırmak, ya da ışık gönderen ama ışığı yaymada azalmayan güneş diye adlandırmaktadır³⁴. Plotinus, sudur öğretisinde hep tinsel oluştan bahseder. Ona göre Nous, Bir'den, Ruh ise Nou'dan kaynağını etkilemeksizin sudur eder.

Şimdi Plotinus'un, felsefesinin temelini oluşturan Bir'den temaşa sonucu olarak meydana gelen, mükemmellik bakımından kendisine en yakın olan ikinci büyük tinsel gerçeklik Nous hakkındaki felsefi görüşünü aktardıktan sonra Nous'tan temaşa sonucunda meydana gelen üçüncü tinsel gerçeklik olan Ruh'u ayrıntılı bir biçimde incelemeye çalışacağız.

2. Nous (Evrensel Akıl, Zihin)

Plotinus'un felsefi sisteminde mutlak Bir olan en yüce İlke'den, onun mutlak mükemmelliğinin ve iyiliğinin sonucu olarak taşan ilk varlık, Nous'tur³⁵. Nous kavramının Türkçedeki tam karşılığı olmadığı için ona en yakın kavram 'zihin, akıl ve entellektüel sezgi' olarak önerilmektedir.³⁶Plotinus'un Tanrı'sı yetkin olduğu ve başka bir şeye muhtaç olmadığı için kendini bilmesi sonucunda, özünde çokluk bulunan ve kendinden farklı bir varlık olan Nous meydana gelmektedir. Plotinus'un tinsel gerçeklikler hiyerarşisindeki her varlık hem temaşa edendir hem de temaşa edilendir. Böylece Plotinus felsefesinde

³³ Zerrin Kurtoğlu, "a. g. e", s. 69

³⁴ Cevdet kılıç, "a. g. m", s. 43; Zerrin Kurtoğlu, "a. g. e", s. 69

³⁵ Zerrin Kurtoğlu, "a. g. e", s. 78-79

³⁶ Cevdet kılıç, "a. g. m", s. 46; Zerrin Kurtoğlu, "a. g. e", s. 81

meydana gelen her varlık, geldiği kaynağının temaşasına bağlı olmaktadır. Bu yüzden her varlık kendi kaynağını temaşa ederek kendinden daha aşağıda bir varlığı meydana getirmektedir.

Bir'i temaşa eden Nous da bu temaşa sırasında üretmek için herhangi bir çabası, isteği ya da eğilimi olmaksızın, zorunlu olarak üretmektedir³⁷. Onun bu temaşa ya da düşünme sonucu olarak bir başka varlığı meydana getirmesi, herhangi bir hareket ya da zorlama olmaksızın gerçekleşmektedir.

Plotinus'un Nous'u, hakiki varlığın bütünü olarak, Platoncu ideaların ve Aristotelesçi formların dünyası olan ilahî Zihin'dir. Nous teorisi, aynı zamanda evreni yöneten Akıl olarak tanımlanan tanrılık ilkelerinden de izler taşımaktadır³⁸. Nous, Plotinus'un varlık düşüncesinde karmaşık bir kavram olup Tanrı'daki birliğin yerini Çokluğa bıraktığı sürecin ilk adımındır. Çünkü ona göre Nousta Platoncu İdealar bulunmakta ve onda hep içkin olarak vardır. Böylece Nous, Plato'nun sisteminin fail nedeni olan Demiurgos'una karşılık gelir. Çünkü Plotinus'a göre, Demiurgos maddi dünyaya şekil verirken ideaları başka yerden alır. Oysa Plotinus, başka yerden değil, Nousta içkin olan ideaları alır. Çünkü filozofa göre duyuşal dünyada ne kadar varlıklar varsa da Nous'ta onların her birinin ideası vardır. Böylece idealar başka yerde değil Nousta var olur. Aynı zamanda Nous, ideaları sezgisel anlamda temaşa eder. Böylece duyuşal dünyanın alacağı formları da içeren saf düşünce Nous, Aristo'nun tanrı anlayışına karşılık gelir³⁹. Çünkü Aristoteles'in İlk Harektiricisi evrenin fail nedeni değildir, o sadece ereksel nedenidir ve evrenle hiç bir ilgisi yoktur. Oysa Plotinus'un Nous'u, duyuşal dünyanın modelidir. Böylelikle Plotinus sudur anlayışında İdealar ya da Formlar dünyası olarak anlaşılan Nous'un temel hareket prensibi, temaşa ya da başka bir ifade ile düşünme etkinliğidir. Çünkü Plotinus'un felsefi sisteminde düşünme ve varlık bir ve aynı şey olduğu için Nous, kendinde hareketsiz olarak her şeye sahiptir. Buna bağlı olarak Plotinus, var olan şeylerin her birinin Nous ve evrensel varlık olduğunu düşünmektedir. Ona göre Nous, varlığı onu düşünerek var kılar.

Nous'un özelliklerine bakıldığında hem Tanrısal özellikler taşır hem de çokluğun ilkesi durumunda olduğundan maddî nitelikleri kendinde barındırmaktadır. O, Bir'in

³⁷ Burhan Köroğlu, "a. g. t", s.71; Zerrin Kurtoğlu, a. g. e, s. 76

³⁸ Zerrin Kurtoğlu, "a. g. e", s. 79

³⁹ Bayram Ali Çetinkaya, "İlkçağ Felsefesi Tarihi", İnanan Yayın. İstanbul 2010, s. 286-7; Ahmet Arslan, "İlkçağ Felsefe Tarihi", Asa kitapevi, Bursa 1998, s. 199-201; Karl Vorlander, "Felsefe Tarihi", İz Yayın. İstanbul 2004, s. 216

sureti'dir. Âlem'de sürekli oluş halinde vücut bulan bütün varlıkların en büyüğüdür. Böylece Plotinus, ilahi Akılda birliğin ve çokluğun birlikte bulunduğunu savunmuştur. Bütün varlıkların temel çıkış yerlerinden ilk sudur eden bu 'Akıl' ya da 'tanrısal zihin' olan Nous, Plotinus'a göre daha bu aşamadayken bile ikilikle karışmış vaziyettedir. Çünkü ona göre bu durum, bir bilen ile bilinenin konularının varlığını gerektirmektedir⁴⁰.

Nous, kendisinden çıktığı ilk Bir'i temaşa ederken, temasasının eyleme taşması sonucu bir başka varlığın ilkesi durumuna gelir. Nous'tan bir sonraki varlığın sudur etmesi ve bunun da Nous sebebiyle olması herhangi bir hareket ya da zorlama olmaksızın gerçekleştiğini yukarıdaki pasajda belirtmiştik. Nous, Bir'e yakınlık ve mükemmellik noktasında en çok benzeyen varlıktır. Bir de olduğu gibi o'ndan da, kendisinden hiçbir şey eksilmeksizin, hareket etmeksizin kendisinin bir benzeri olan Ruh sudûr eder. Ruh'un Nous'tan taşması da Nous'un Bir'den taşması gibi aynı zorunlulukla gerçekleşmektedir⁴¹. Bu bağlamda Nous ve Ruh, her ikisi de kendi mükemmelliklerini ve kendilerinin üstündeki ilkeye borçludur. Çünkü hiçbir varlık en mükemmel gerçeğin şartlarını kendinde bulamaz. Ancak burada belirtmemiz gerekir ki Nous, kendisinden türeyen Ruh'tan farklı olarak konumu gereği mükemmellikte Bir'e en yakın varlıktır.

3. Küllî Ruh

Plotinus'un Tanrı'dan başlayan sudur sürecinin ilk adımında saf sezgi, düşünce olarak Nous'tan sonra üçüncü aşamayı teşkil eden Ruh, Evrensel Ruh ya da Külli Ruh'un meydana gelişi, Nous'un kendi kendisini düşünmesinden kaynaklanmaktadır⁴². Zira Nous, hem Tanrıyı hem de kendisini düşünmektedir. Dolayısıyla Nous, kendisinin sebebi olan Tanrı'nın malulü ve kendisinden sonra gelen Külli Ruh'un illeti durumundadır. Nous'un kendi kendisini düşünmesi sonucu olarak meydana gelen Ruh, hem kendisinin illeti durumunda olan Nous'un kendisini temaşa etmekte hem de bu âlemi örnek olarak duyuşal dünyanın oluşmasına sebep olmaktadır⁴³.

Plotinus'un varlık mertebeleri düzeninde, akılsal dünyanın altında varlık mertebelerinin en alt aşamasını teşkil eden, maddî varlıktaki düzenin gerçekleşmesi ve

⁴⁰ Bayram Ali Çetinkaya, "a. g. e'", s. 286-7; Ahmet Arslan, "a. g. e'", s. 199-201; Karl Vorlander, "a. g. e' s.216

⁴¹ Plotinus, "Enneadlar", çev., s. 70

⁴² Ahmet Arslan, "a. g. e'", 92; Karl Vorlander, "a. g. e' s.216

⁴³ İsmail Erdoğan, "Yeni Eflatunculuğun İslam Tasavvufuna Te'siri", F. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 5. Sayı, Elazığ 2000, s. 598

duyusal dünyanın varlığının ortaya çıkması için maddenin kabul edebildiği ölçüde, Nous ile Madde arasında yayılan aktif ve hareketli bir varlığa ihtiyaç vardır⁴⁴. İşte Nous'tansudûr eden üçüncü esas, hayat ve hareketin prensibi olan âlemin nefsi olan Külli Ruh, birlik içinde çokluk ve çokluk içindeki birlik olarak tasarlanan Nous'tan zorunlu olarak taşmaktadır.

Böylece kaynağı olan Nous'tan çıkar çıkmaz evrensel Ruh, kendisinden geldiği kaynağını seyretmek ve temaşa etmek istemektedir. O halde Ruh'a varlığını veren asıl şey, Akıl'ı temaşa eyleminin kendisidir.

Plotinus'a göre Ruh, varlık mertebeleri düzeninde akıllar dünyasında var olan nedenlerin sonuncusu ve duyusal dünyadaki nedenlerin ilkidir. Başka bir ifade ile Plotinus, Ruh'un maddi-duyusal dünyadaki nesnelere varlık vermesini bu temaşa eyleminin sonucu olarak açıklamaktadır⁴⁵. Görüleceği üzere Plotinus, Ruh'a bulunduğu düzey ne olursa olsun her zaman tinsel yaşamın daha yüksek bir düzeyine yükselme gücü atfetmektedir. Buna göre, Ruh bu iki varlık alanı arasında orta yerde yani ara aşamadır. Bu bağlamda Ruh'un icra ettiği fonksiyon itibariyle iki yönü bulunmaktadır. Biri; kendi ilkesi ve sebebi olan Nous ile olan ilişkisi, diğeri; kendisinin ilke durumunda olduğu duyusal dünya ile olan canlı ilişkisidir. Çünkü Plotinus'a göre Ruh, âlem içindedir ve her canlı varlık ondan pay almaktadır⁴⁶. Ruh, kendi üstündeki Nous'ta içkin olan ideaları düşündüğünde gerçek ilke olmuş olur. Bundan sonra ruhtan sudûr eden cisimler, ebedîlik vasfından tamamen yoksun olup zaman içinde doğup ölmektedirler. Kendisinin üstündeki Nous'u düşündüğünde gerçek ve üstün ruh yani aşkın ilke olmuş olur. Ancak kendinden aşağı seviyedeki maddeyi düşündüğünde, o zaman aşağı ruh olmuş olur. Plotinus'un 'Doğa' adını verdiği şey, maddî şeyleri meydana getirip düzenleyen, daha alt kısmı ise hayatın ve gelişmenin içkin ilkesidir⁴⁷. Böylece Ruh, bir yandan kendi ilkesi veya sebebi olan Nous'u, öte yandan kendisinin ilkesi olduğu duyusal dünya ile sıkı bir ilişki içinde olmaktadır.

Plotinus'un varlık hiyerarşisinde biri aşağı doğru gelen ve diğeri yukarıya doğru giden iki süreç olduğunu görmüştük. Ancak aşağıya doğru inen süreç açısından Ruh, kendisinden türediği kaynağı olan Bir'e yabancılaşmış ve kendini maddeye kaptırmış durumdadır. Fakat inen sürecin tersinden yani Bir'e doğru yükselen süreç açısından Ruh,

⁴⁴ Zerrin Kurtoğlu, "a. g. e'", s. 103;

⁴⁵ Ahmet Arslan, "a. g. e'", s. 92; Zerrin Kurtoğlu, a. g. e, s. 102

⁴⁶ Birand, Kamran, "İlkçağ Felsefesi Tarihi", A.Ü, İlahiyat Fakültesi Yayın. Ankara 1987, s. 123; Atay, Hüseyin, "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma", Ankara 1974, s.106

⁴⁷ Cevdet kılıç, "a. g. m'", s. 50

ancak temaşa sonucunda Nous aracılığıyla mutlak Bir'e erişmektedir. Çünkü Ruhta, her ne kadar kendisinde birlik bulursa da yine Nous'takine göre daha aşağı bir mertebeden bir birlik olduğu aşikârdır. Ruh'un, Bir'e dönme sürecinde Nous'un rolü olmalıdır. Bu sebeple Ruh, için düştüğü maddî dünyadan kurtularak önce Nous'a, onun vasıtasıyla da mutlak Bir'e yükselmektedir.

Aynı zamanda Ruh, kavranılır dünyayı ezeli-ebedî olarak temaşa etmekte ve bu temaşadan dolayı duyusal dünyayı biçimlendirmektedir. Plotinus, Evrensel Ruh'un yanında, bedene giren ve bedenle birleşen bireysel ruhların varlığını kabul ederek bu ruhların evrensel olduğunu söylemektedir⁴⁸.

Plotinus, bu konuda Evrensel Ruh'un her zaman bütün, bölünmez, değişmez ve ezeli olduğunu vurgulamaktadır. Plotinus'a göre Evrensel Ruh' canlandığı fiziki bedenlere girerek onları güzelleştiriyor. Evrensel Ruh, güneşi ve sınırsız gökyüzünü yaratıp bir düzene koyduktan sonra onlara düzenli bir dönüş hareketi verdi. Dolayısıyla Külli Ruh'un düzenlediği, hareket ettirdiği ve yaşattığı varlıklardan farklı bir doğası vardır ve Ozorunlu olarak varlıklardan daha değerli olmak durumundadır. Çünkü söz konusu bu varlıklar, Ruh kendilerine hayat verdiği takdirde doğar ve hareket ederler, ancak Ruh onları terk ettiği zaman yok olup gitmektedir. Oysa Plotinus öğretisinde Ruh, kendisini terk etmediğinden her zaman vardır ve sonsuzdur⁴⁹.

Dolayısıyla bireysel ruhlar, Evrensel Ruh'u düşünmek veya Plotinus'un ifadesiyle temaşa etmek zorundadır. Aslında Plotinus'un öğretisinde temaşa, içsel hayatın gerçek ihtiyacıdır. Doğru bir deyişle mutlak bir olan Tanrı'yla birleşmeyi mümkün kılan hayatın sonucudur. Bu yüzden Plotinus'a göre temaşanın objesi, gerçek düşüncenin objesidir⁵⁰. Plotinus'a göre duyusal dünyada var olan her varlığın, Nous'un sureti olan Ruh tarafından meydana getirildiği ve biçimlendirildiği için düşünce gücüne sahip olmanın yanı sıra yaratıcı bir güce sahip olduğu gerçektir. Böylece cisimsel olmayan ve bölünmez olan Ruh, maddi-duyusal dünya ile akılsal dünya arasında köprü vazifesi görmektedir.

Buraya kadar erken veya patristik dönem denilen Hıristiyan felsefesinin yavaş yavaş şekillenmeye başladığı dönemde yaşayan Plotinu'nun üç Hipostaz olan varlık aşamalarına temas ederken bu çerçevede olmak üzere sırasıyla Bir, Nous ve Evrensel Akıl'a(Zihin. Zeka) ilişkin felsefi görüşlerini sergilemeye çalıştık.

48 Plotinus, “*Dokuzluklar I*”, s. 16

49 Plotinus, “*Dokuzluklar I*”, s. 19

50 Plotinus, “*Dokuzluklar I*”, s. 21

Ancak tüm bunları ayrıntılı bir biçimde ortaya koyduktan sonra asıl konumuz olan Plotinus'un, var olan ve gerçek olan dünya olarak kabul ettiği 'Ruh Kavramı'na geçmeden önce şunu belirtmek isteriz ki Plotinus, Ruh hakkında felsefi görüşlerini temellendirmeye çalışırken onun en çok etkilendiği Yunan filozofu olan Platon ve Aristoteles'i hep referans olarak görmüştür. Bu yüzden Plotinus'un ruh kavramı hakkındaki görüşlerini anlamak ve konu ile ilgili bir ipucu yakalamak için bize yardımcı olacak bu iki düşünürün sadece Ruh kavramı hakkındaki açıklamalarına dayanarak felsefi görüşlerine yer vermeyi uygun bulduk.

Çünkü hatırlanacağı üzere Plotinos, genel olarak öğretisini ve özel olarak düşünülürün ve duyulurun birbirinden ayrı olması, ruhun doğası ve ölümsüzlüğü gibi temel tezlerini Platon'a dayanarak açıklamaya büyük önem vermiştir. Plotinus aynı zamanda ortaya koyduğu kendi düşüncelerini hep Platon'undiyaloglarındaki belli temel noktalara dayatarak yorumlamaya çalışmıştır. Bununla beraber O ayrıntılarında bile Platon'un bir öğrencisi olduğunu vurgulardı. Bu nedenle de kendisinin açmış olduğu bu çığır Yeni-Plâtonculuk adını aldı. Bütün bunlara ilaveten şunu da belirtmek gerekir ki, Plotinos'un öğretisinde ve felsefi sisteminde Aristo ve Stoacılığın da büyük etkileri olduğunu görmek mümkündür.

C. Plotinus Öncesi Grek Düşüncesinde Ruh Anlayışı

1. Platon'un Ruh anlayışı

Düşünce tarihinde bütün zamanlarda etkisini hissettiren, Sokrates ile başlayan sorgulama dönemini sistematik hale getiren iki büyük Yunan düşünürü Platon ve öğrencisi Aristoteles olmuştur. İlkçağ felsefesinde bir problem düşünürü olan Platon, yaşadığı dönem itibariyle tabiat ve insan ilişkisini konu alan bir felsefi dönemde yaşamıştır⁵¹.

Platon, felsefi öğretisinde dini ve mistik bir renk taşıyan ruh anlayışını temellendirirken, Orphik-Putagorasçı öğretiden yararlanmış olduğunu görmekteyiz. Aynı zamanda filozof, bu öğretinin ana tasavvurlarını 'idea' öğretisinin çerçevesine yerleştirmeye çalışmıştır⁵². Ancak Platon'un, hocası olan Sokrates'in felsefi görüşlerinden

⁵¹ Macit, Gökberk, "a. g. e'", s. 52-54

⁵² Macit, Gökberk, "a. g. e'", s. 56

esinlenmiş olmasına rağmen onu aştığını gördüğümüz konulardan biri de Ruh hakkında geliştirmiş olduğu kendine özgü bu yeni felsefi görüşleridir.

Böylece Platon, kendisinden önce gelen bütün doğa filozoflarından bilinçli olarak kesin bir biçimde ayrılarak ruhun maddi, fiziksel ve duyuşal olmadığını, gayri-maddi, tinsel bir töz olduğunu ısrarla vurgulamıştır⁵³. Çünkü bilindiği gibi kendisinden önceki filozoflara göre ruh, temele aldıkları maddi ilke ile aynı yapıda bir şey olarak görülmüş ya da ince bir olarak tasvir edilmiştir. Bu konuda Platon ne savunduğunun farkında olarak varlık felsefesinde nasıl tinsel nitelikte ideaları kabul etmişse, ruh anlayışında da onun cisimden ve bedenden farklı tamamen tinsel bir töz olduğunu ileri sürmüştür⁵⁴. Bu şekilde Platon, kendisi maddenin ötesinde var olabilen bir ruh kavramını benimsemiştir. Platon'a göre ruh hakkında konuşmak hakikaten çok zor bir konuyu konuşmak demektir. Çünkü ona göre bunu yapmak için özel bir çaba gerektirir, başka bir deyişle ruhun ve doğasının ne olduğunu anlamak için uzun ve tanrısal bir uğraş gerektiği konusunda hiç şüphesi yoktur.

Platon ruhu, doğası ve özü bakımından bir hareket ilkesi olarak ele almaktadır. Dolayısıyla ona göre “ruh, tanrılıktır”⁵⁵. Yani insan ruhu Tanrısal bir mahiyete sahiptir. Bu durumda Platon ruhun yaratılmışlığından hiç bir zaman söz etmez. Yani ruh, evrensel ruhun bir parçası olup Tanrı kadar ezeli olduğundan onun hakkında herhangi bir yaratma veya sonradan meydana gelme gibi bir durum asla söz konusu olamaz. Bu bağlamda olmak üzere Platon'un felsefesinde gerek Tanrı gerekse ruh her ikisi ezelden beri vardır. Şurası bir gerçektir ki Platon, hareketten kalkarak ruhun ezeli varlığını ve ölümsüzlüğünü kanıtlamaya çalışmaktadır. Ona göre ruh kendiliğinden hareketi olan, cansız cismin hareketini veren şeydir.

Genel olarak Platon'un felsefi doktrininde tasarladığı ruh, özü gereği değişimin ve dönüşümün, kendiliğinden hareketin, kendi kendine hareket eden her varlığın hareketinin ilkesidir⁵⁶. Ancak burada belirtmemiz gereken bir konu vardır ki Platon'un hareketten kastettiği şey aslında her türlü değişmeyi kapsamaktadır. Çünkü hareket olmasaydı evren hiç bir zaman meydana gelmezdi. Buna bağlı olarak Platon, ruhun hareketsiz olan cisimden veya maddeden önce gelmiş olmasını, birincil şey olması gerektiğini söyler⁵⁷. Platon'a

⁵³ Ahmet, Arslan “ *İlkçağ Felsefe Tarihi II* ”, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayın. 3. Baskı, İstanbul 2010, s. 366

⁵⁴ Ahmet, Arslan “ *a. g. e II* ”, s. 367

⁵⁵ Macit, Gökberk, “ *a. g. e* ”, s. 64

⁵⁶ Ahmet, Arslan “ *a. g. e II* ”, s. 363

⁵⁷ Ahmet, Arslan “ *a. g. e II* ”, s. 364

göre, ruhun kendiliğinden hareketin ilkesi olması, birincil varlığa gelmesi ve yokluğa gitmesi mümkün olmayan bir şey olması, özü itibariyle ölümsüz olduğunu açıkça göstermektedir. Demek ki sürekli hareket halinde olduklarını gördüğümüz yıldızlar ve gök cisimlerinin sahip oldukları bir ruhun olması gerekir. Bu durumda Platon, bütün olup bitenlerin temelinde, her hareketin ve oluşun kaynağının ruh olduğunu savunmaktadır.

Platon'a göre ruh, İdealar dünyasında bulunmakta ve daha sonra buradan yeryüzüne inip bedenle birleşmiştir⁵⁸. Böylece ruh mantıklı olarak, bütün gerçekliği net bir şekilde görebiliyordu. Platon, Ruhun her ne kadar soyut bir madde olsa da, tıpkı somut maddeler gibi asla evrende yok edilemez ancak onun içinde bulunduğu bedenin bir hapisane olduğunu belirtmiştir. Bu yüzden ruh için ölüm veya benden ayrılma bir kötülük ya da yok olma değil bir kurtuluş olmaktadır. Tanrısal âlemde son derece mutlu bir hayat süren ruhun dünyada insanla ilişki kurmasını Platon, ruhun maddeye karşı tutkusunu tatmin şeklinde yorumlamaktadır. Ancak ruh kendisini gerçekleştirmemesine asıl engel madde olup sürekli onu aşağıya doğru sürüklemek istediği için gerçekliği veya ideaları görmekten alıkoymuştur. Bu anlamda ruhun kurtuluşu ancak Platon'un söylediği gibi ideaları bilmesiyle mümkün olmaktadır⁵⁹. Platon, ezeli olan idealar âleminden yeryüzüne inen ve bedene konuk olan ruhun insanın meydana gelmesine sebep olduğunu belirtmek istemiştir. Bir başka deyişle bedenle birleşen ruh ona hayat kazandırmış ve şekil vermiştir. Buradaki şekil vermekten maksat, ruhun form ile özdeş kılındığını sunmaktır. Şimdi ruh, kendiliğinden hareket edebilme yeteneğine sahip olduğu ve bedenden üstün olduğuna göre, bedeni yönetmesi gerektiği ve nihayet yönetebileceği aktif bir şeydir.

Platon ruhun üç kısmı bulunduğundan bahsetmektedir. Biri, ruhun idealara yönelmiş olan, güdücü, akıllı bir kısmı ile iki tane de isteyen ve duyusal kısmı vardır. Bu sonunculardan bir tanesi akla uyarak soylu, güçlü, istençli eyleme, öteki de akla karşı gelerek bayağı, maddi-duyusal isteklere, iştaha götürür⁶⁰. O bu konudaki ölümsüzlüğü diğer iki kısmı değil sadece ruhun akıllı olan kısmına layık gördüğünü açıklamaktadır. Yine ona göre burada açıklığa kavuşturulması gereken bir konu var ki üç farklı ruh veya ruhun üç ayrı türünün olduğunu değil, onun icra ettiği eylemleri ve işlevleri bakımından üç kısmı olduğunu anlamamızı istemiştir.

⁵⁸ Macit, Gökberk, “*a. g. e*”, s. 58

⁵⁹ Macit, Gökberk, “*a. g. e*”, s. 58

⁶⁰ Ahmet, Arslan “*a. g. e II*”, s. 373; Macit, Gökberk, “*a. g. e*”, s. 58-60

Son olarak Platon, bir bedende olması nedeniyle ruhun bozulacağını, kirleneceğini fakat her şeye rağmen yok edilemeyeceğini ve ölümsüz olduğunu söylemiştir. Platon ruhu doğası gereği saf, değişmez, yalın, tinsel, tutarlı, duyusal dünyaya ait olmayan, bir an önce özyurduna dönmek isteyen ve ölümsüz olarak tanımlarken ruh ile tanrı arasında benzerliklerin var olduğu da açıkça görülmektedir.

Böylece Platon, özetleyerek söylemek gerekirse ruh anlayışını, akıl gücüyle birleştirmeye çalışırken nefsin üç kısmı bulunduğunu ifade ederek onu, akıl veya zihin, ruh ve istek ile izah ediyordu. Ona göre akıl bendenin ölümünden sonra yaşayan ölümsüz bir özün özelliğidir. Oysa ruh ve istek ona göre beden ölümüyle yok olup gider. Söz konusu bu nefis, bedenden önce vardı ve sonrasında da varlığını sürdürecektir. Çünkü ona göre nefis, basittir ve sabit bir özdür. Daha önce idealar dünyasında bulunuyordu fakat oradan yeryüzüne inmiştir. Platon'un tasarladığı nefis anlayışı, sonu ve başlangıcı olmayan, değişikliğe uğramayan, bileşik ve karmaşık olmayan bir öz olarak ortaya çıkmaktadır.

2. Aristoteles'in Ruh Anlayışı

Platon'dan sonra Yunan düşüncesini kendine özgü yöntemi ve düşünceleriyle daha sistematik hale getiren ve aynı zamanda İslam dünyasının 'ilk öğretmen' olarak tanıdığı Aristoteles, ruh hakkında kendinden önce filozofların görüşlerinden istifade etmekle birlikte, bu hususta kendi felsefi görüşlerini de ortaya koymuştur.

Aristoteles, ruh hakkındaki görüşlerine, öncelikle kendisinden önce gelen düşünürlerin fikirlerine ilişkin bir tartışmayla başlamaktadır. Aristoteles'e göre, kendinden önceki bazı filozoflar ruhun ayırıcı özelliği olarak "doyum ve hareket"i kabul etmişlerdir⁶¹. Aristoteles'e göre filozofların böyle bir fikri kabul etmelerinin sebebi, kendisi hareket edemeyip kendinden başka bir şeyi de hareket ettiremeyeceğidir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak ruhu, hareket eden nesnelere sınıftan kabul eden bu filozoflar, hareketin ruhun doğasına en yakın şey olduğunu düşünmektedirler. Oysa Aristoteles bu konuda hem ruhun özünün hareket olduğunu tasarlayanın başlı başına bir yanlış olduğunu, hem de ruhun hareket etmesinin imkânsız olduğunu iddia etmektedir⁶². Her şey ya başka bir şeyden

⁶¹ Aristoteles, '*Ruh Üzerine*', Çev: Zeki Özcan, Alfa Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul 2001, s. 14

⁶² Ahmet, Arslan "*İlkçağ Felsefe Tarihi III*", İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayın. 3. Baskı, İstanbul 2011, s. 211

dolayı ya da kendiliğinden hareket edebilir. Fakat nesnelere dolaylı olarak yani bir hareket ettirici tarafından hareket etmekte oldukları bilinmektedir⁶³.

Aristoteles, ruh kavramı hakkında görüşlerini temellendirirken, kendinden önceki filozofların ruh ile ilgili görüşlerine eleştirel tutumuyla yaklaşır. Bu konuda O dini geleneklerden farklı olarak ruhu ele alırken idealist olmaktan çok realist bir yaklaşım sergilemektedir. O halde onun ruh kavramında ortaya koyduğu görüşler dolayısıyla ruhun, varlığın özü olduğunu tanımlamış olmakla birlikte ayrı bir cevher oluşuna şiddetle karşı çıkmıştır. Başka bir ifade ile Aristoteles için, “ Ruh, bilmüve hayata sahip organik bir cismin entelekeia’sıdır ”⁶⁴. Bu şekilde filozofumuz, ruh kavramını işlerken ruh-beden ilişkisi çerçevesinde ele alınması gerektiğini söylemektedir. Çünkü ona göre ruh ve beden iki ayrı gerçek varlık değil ancak tek bir cevherdir. O zaman buradan çıkacak sonuç ruhun bedenden ayrı bir töz olmayıp ruh, formdur, beden ise onun maddesi veya kuvvedir⁶⁵. Aristoteles’in tasarlamış olduğu ruh anlayışı, kendisi hareket etmese de bedenini eylemlerini belirleme ve kontrol etme gücüne sahiptir. Fakat beden potansiyel olarak aktif, gerçekte ise hareketsizdir. Ancak ruhun yönetimiyle hareket eder ve eylemlerde bulunmaktadır. Beden, ruh olmaksızın hiç bir şey ifade etmeyen yoğunlaşmış büyük bir enerji kütlesi olduğunu söyleyebiliriz.

Böylece Aristoteles, ruhun var olduğunu kabul etmekte ve kendisi hareket etmediği halde tüm canlıların hareket etmesinin bir nedeni olduğunu savunmaktadır. Aristoteles felsefesinde ruhun bedenle olan ilişkisi, formun maddeyle olan ilişkisi gibidir. Beden, madde veya kuvve, ruh da formdur. O halde ruh organizmayı canlı yapmakla birlikte aynı zamanda ona şekil de kazandırmış olmaktadır. Aristoteles, ruhun bedenle olan ilişkisini görme yeteneğinin gözle olan ilişkisi örneği ile açıklamaktadır⁶⁶.

Ruhların doğumdan önce var olduklarına, can verdikleri bedenlerin ölümünden sonra da hayatta kalmayı sürdürdüklerine ve başka bedenlere göç ettiklerine inanan⁶⁷ Platon’dan farklı olarak Aristoteles’e göre, her vücudun bir tek entelekeiası olması sebebiyle ruhların bedenden bedene geçmesi düşünülemez. Çünkü ona göre her bir ruhun sadece bir tek bedeni vardır⁶⁸. Böylece Aristoteles’e göre, her ruh kendi bedeni her beden

⁶³ Aristoteles, ‘a. g. e’ çev. Zeki Özcan, s. 26

⁶⁴ Aristoteles, ‘a. g. e’, çev. Zeki Özcan, s. 65; Ahmet, Arslan “ a. g. e III “; s. 213

⁶⁵ Macit, Gökberk, “a. g. e’’, s. 78

⁶⁶ Ahmet, Arslan “ a. g. e III “; s. 214

⁶⁷ Barnes, J., ‘Aristoteles’, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1999, s. 100.

⁶⁸ Barnes, J., ‘a. g. e’, s. 38.

de kendi ruhu için özeldir. O halde Aristoteles, ölümle sonuçlanan olayda ruhun bedeni terk ettiğini ve beden formunu kaybettikten sonra yok olduğunu düşünür.

Aristoteles'in, "Organik ve canlı hayatın, bedeninin ilk yetkinliği" olarak tanımlamış olduğu ruh, derece bakımından üç tabakalı olup her alt tabaka bir üst tabaka için madde konumunda bulunmaktadır. Böylece ona göre ruh da en aşağı dereceden en yüksek dereceye doğru giderek yetkinleşir. En aşağı derecede bitkisel ruh yer almaktadır ki bu ruh genel olarak hayatın, özellikle üreme ve beslenmenin ilkesidir.⁶⁹ Ancak henüz onun hayati merkezi yoktur. Bitkisel ruhtan sonra hayvansal ruh gelir ki onun dokunma duyusu, haz ve acı belirtisi, eğilim ve iştah, mekan içinde hareket meydana gelir. Başka bir deyişle hayvan ruhundaki tasavvurların kaynağı duyumdur.⁷⁰ Bundan sonra bitki ve hayvan ruhlarının üstünde yer alan en yüksek insani ruh, akli ruh veya nefi-natika yani konuşan ruh gelir⁷¹. Bu ruh, yüksek ruhsal faaliyet olarak kendinden daha aşağı dereceler faaliyetlerini içermektedir. Aristoteles algı ve duyumun üstünde yer alan insani ruhun sahip olduğu tayahülün hemen üstünde düşünce ve akli yerleştirmektedir⁷². Çünkü ona göre akıl, sadece insani ruhun ayırıcı özelliğidir.⁷³

Aristoteles, akli, etkin ve edilgin olmak üzere ikiye ayırarak açıklamıştır. Etkin akıl, aklın kendi kendine olan salt çalışmasıdır. Edilgin akıl ise kendi kendine işleyemez. Bedenin aracılığı ile edinilen duyu verilerini işleyip biçimlendirir. Etkin akıl meydana gelmemiştir ve yok da olmayacaktır. Edilgin akıl ise, bağlı olduğu bireylerle ortaya çıkar ve onlarla da yok olur.⁷⁴ Buna karşılık Aristoteles, etkin aklın meydana getirilmiş olacağını kabul etmeyip ruha herhangi bir köken tanımamaya çalışmaktadır. Bu yüzden insani ruhta bulunan bu akıl daima bilfiil olan bir akıldır. Bunun için etkin akıl olmadan insanlar hiçbir şey düşünemezler. Etkin akıl bilfiil olmakla maddeden ayrıdır, hiçbir şeyle karışmış değil, ezeli ve ölümsüzdür.⁷⁵ Ancak burada Aristoteles'in açıklığa kavuşturulması gereken, muhtemelen faal akıl ile Tanrıyı bir ve aynı şey olarak görmediği şeklindeki düşüncesidir.

⁶⁹ Aristoteles, 'a. g. e', çev. Zeki Özcan, s. 82- 83; Ahmet, Arslan " a. g. e III ", s. 219; Macit, Gökberk, "a. g. e", s. 78

⁷⁰ Aristoteles, 'a. g. e', çev. Zeki Özcan, s. 73-75

⁷¹ Ahmet, Arslan " a. g. e III ", s. 219-221; Macit, Gökberk, "a. g. e", s. 78

⁷² Ahmet, Arslan " a. g. e III ", s. 221; Macit, Gökberk, "a. g. e", s. 79

⁷³ Aristoteles, 'a. g. e', çev. Zeki Özcan, s. 115; ayrıca; Ross, David "Aristoteles", Çev; Ahmet Arslan, Kabalcı

Yayınevi, İstanbul 2002, 2. 155-6.

⁷⁴ Macit, Gökberk, "a. g. e", s. 79; Ahmet, Arslan " a. g. e III ", s. 223-9

⁷⁵ Türker, Mübahat, "Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri", A.Ü. D. T. C. F. Yayınları, Ankara 1959, s. 50.

Bütün bu açıklamalardan yola çıkarak Aristoteles, ruh anlayışını ezeli bir madde temelli olarak ortaya koyarken, ruh ile beden arasındaki ilişkiyi madde ve form ilişkisi açısından ele almaktadır. Filozofa göre, beden madde, ruh da formdur. Bedendeki değişimler, formun ortaya çıkması amacına yönelmiştir. Bundan ötürü, bedendeki değişme ve gelişmeleri belirleyen ruhtur yani Aristo'nun kendi ifadesiyle formdur. Kısaca Aristoteles'in düşüncesinin temelinde biçimsiz madde, tepesinde ise maddesiz biçim vardır, diyebiliriz.

Özetle söylemek gerekirse Aristoteles, kendisinden önceki filozofların ruh kavramı hakkındaki görüşlerini, anlayışlarını özetleyerek gerekli gördüğünde eleştirmekle beraber ruh veya nefsin tanımını yapmanın, özellikle de onun ne olduğunu tam bilmenin çok zor olduğunu vurgulamıştır. Aristoteles, hakkında müstakil eser yazdığı ruhu anlatmak ve onu tanımlamak için girişimde bulunmuştur. Böylece Aristoteles, yukarıda değinildiği gibi nefsi “ *kuvve halinde canlı olan tabii bir cismin sureti anlamında cevher, öz olmak zorundadır*” olarak tanımlayarak aynı zamanda cismin ilk yetkinliği olduğunu savunmuştur⁷⁶. Aristoteles'in en çok üzerinde durduğu tanım bu olsa gerek. Bundan kastedilen ruh anlayışı, özü bakımından hareket ve sükûn ilkesi olmakla birlikte şekillenmiş bir cevher olarak organik bir cismin mahiyeti durumunda olduğu genel bir anlayış ortaya çıkmaktadır.

Dolayısıyla Aristoteles düşüncesinde ruh, bedeninde değişimleri ve hareketleri içinde kendisini olgunlaştırıp gerçekleştiren formdur. Bununla beraber ruh maddi değildir ve kendisine hayat verdiği bedenin varlığının amacıdır. Bu yüzden Aristoteles nefsi, akıl yürüten veya akıl sahibi olan bölüm diğeri akıl yürütmeyen veya akıl sahibi olmayan bölüm olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Akıl sahibi olan bölümün niteliği ise zihinsel olup tanrısal nitelikler taşımaktadır. Fakat akıl sahibi olmayan bölümün niteliği ise iştaha yönelik olur ki akıldan yoksundur. Akıldan yoksun olan bölümün ise bir kısmı bitkilerle, bir kısmı diğeri canlılarla ortaktır. İşte Aristoteles, insanı insan yapan akıl, ruhun son yetkinliğidir. Bu yüzden Aristoteles hep ruhun akıl sahibi olan tarafını övmektedir.

Buraya kadar insanoğlunun hayata gözlerini açtığı günden beri tartışılmalı ruh kavramı, ruhun doğası ve işlevleri, ilkçağ Yunan düşüncesinin sistematik döneminin

⁷⁶ Aristoteles, ‘ *Ruh Üzerine* ’, çev. Zeki Özcan, s. 63-65; David Ross, “ *Aristoteles* ”, s. 160; Ahmet, Arslan “ *a. g. e III* ”, s. 213; Süleyman Hayri Bolay, “ *Aristo ile Gazali Metafiziği'nin Karşılaştırılması* ”, MEB Yayın. İstanbul 1993, s. 84; Hüsamettin Erdem, “ *İlkçağ Felsefesi Tarihi* ”, Hü-Er Yayın. Konya 2000, s. 269

temsilcileri olan Platon ve Aristoteles tarafından sistematik bir şekilde ele alınarak nasıl incelendiğini gördük. Özellikle ruh/nefs anlayışında günümüzde de etkisi devam eden bu iki büyük düşünür burada yer vermemizin sebebi de sistematik olarak ruhun varlığını, ruh beden ilişkisini ve her ikisinin işlevlerini incelerken sonraki gelenleri derinden etkilemiş olmalarıdır.

Biz de bunu göz önünde bulundurarak ruh kavramı hakkındaki görüşlerini incelemekte olduğumuz Plotinus'u daha iyi anlamak için kendisini derinden etkileyen, hatta kendisine hareket noktası olarak gördüğü Platon ve Aristoteles'in bu konu ile ilgili felsefi görüşlerine başvurma ihtiyacını hissettik. Böylece ruh kavramıyla ilgili önemli ipuçları elde ettikten sonra bizi ilgilendiren 'Plotinus'un Ruh Kavramı' konumuza geçebiliriz.

D. Plotinus'un Ruh Anlayışı ve Hakkındaki Felsefi Görüşleri

Yeni Plâtonculuğun ilk sistem kurucusu olduğu kabul edilen Plotinus ve sisteminin mistik ve felsefi görünümünü metafizik anlamda onun ortaya koyduğu Ruh anlayışı çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Bu sistem için, tinsel dünya ile ilgili olarak yapacağımız ilk şey, insanın düşünülür ve kavranılır dünya ile duysal dünya arasında aracı rolü olan, bireysellikle evrenselliği neredeyse özdeşleştiren 'ruh'a sahip olan varlık olduğudur⁷⁷. Burada sözü edilen ruh, özel olarak insanı, kendisi için iyi olana yönelmek üzere harekete geçiren evrensel bir güçtür. Bu şekilde Plotinus felsefesinin temelini teşkil eden tinsel bir güç, bizi Bir'e ulaştıran bir rehber olarak karşımıza çıkan ruh, insanı erdemli insan yapan ve daha sonra da asıl varlıkla birleşmesini ve asıl varlıkta yok olarak gerçek anlamda varlık olmasını sağlayan güçtür.⁷⁸

Bilindiği gibi Plotinus, ontolojik olarak gerçekte var olanın " Bir olan" olduğunu söylemiştir. Platondan farklı olarak öğrencisi Plotinus ise bunun ontolojik açıdan açıklamasını da yapmıştır. Plotinus'a göre bütün tinsel güçleri kendinde toplayan, saf ve basit bir cevher, tek ve mutlak varlık olan Bir, bütün varlığın temelidir'. Bu tek ve mutlak varlıktan taşma ve sudur yoluyla akıl veya evrensel ruh, sonra yine evrensel ruhun teması sonucu olarak insan ruhu olmak üzere bireysel ruhlar, daha sonra en sonunda da insan

⁷⁷ Plotinus, " Dokuzluklar I", s. 39

⁷⁸ Plotinus, " Dokuzluklar I", s. 164-174

ruhunun üzerinde etkide bulunacağı madde âlemi çıktığını ve bu çırkış ona göre sürekli ve zorunlu olduğunu biliyoruz.

Plotinus, hocası olan Platondan miras aldığı Akıl'da(Nous) içkin idealar tasavvur ve hareket ettirici güçlerdir. Dolayısıyla ideaların içkin buldukları bu Akıl, kendi kopyası olarak yine taşma ve sudur yoluyla ruhu meydana getirmektedir. Bu ruh, Plotinus sisteminde tinse dünya ile duyusal dünya arasında geçişi sağlayan ilahi güç olma durumundadır. Böylece aklın içeriği olan ideaları bakışla kavrariken duyusal dünyayı meydana getirmektedir. Başka bir deyişle ruh, bir taraftan kendi ilkesi olan Nous'u temaşa ederken diğer taraftan cisimsel olanı oluşturup onunla sıkı bir ilişki içinde olmaktadır. Bu anlamda Plotinus tarafından tasarlanan ruh anlayışı ciddi problemler yaratmaktadır. Çünkü söz konusu ruh, akılsal ve düşünülür dünyada var olan nedenlerin sonuncusu ve duyusal dünyadaki nedenlerin ilki olmaktadır. Böylece Plotinus sisteminde ruh ikili bir görünüm arz etmektedir. Plotinus'a göre ruh, kendisi eksilmeksizin her yere yayılıp öyle hareket etmektedir. Bu şekilde ruh metafiziksel ilkeleri kendi içinde temsil etmektedir.

Plotinusun bu şekilde tasarladığı ruh, üçüncü hipostaz olup konumu dolayısıyla doğası gereği Noustan taşan enerji olup hayatın ve hareketin ilkesidir. Bununla birlikte Plotinus, Nous olduğu gibi ruha da birbiriyle çelişen iki fonksiyon verdiği için ikili görünüm ortaya çıkmaktadır. Bu fonksiyonlardan biri, kendi ilkesi olan Nous'u temaşa etme ve diğeri duyusal dünyayı biçimlendirme gücüne sahiptir. Bu durumda Plotinus, Nous'u temaşa eden ruhun üst kısmına düşünülür dünyada bulunan saf veya Evrensel ruh demektedir. Demek ki Plotinus'un ayrı bir hipostaz olarak gördüğü ruhun Nousta bulunduğu açıkça görülmektedir. Bir yönüyle ruha, duyusal dünyayı biçimlendiren, organize eden ilahi güç olarak Doğa adını vermiştir. Böylece ruh, kendisini meydana getiren Akıl'a yaklaşırken, kendisi biçimlendirdiği maddeye de yaklaşmaktadır. Canlı ve tinsel bir güç olan ruh, kavranılır dünyayı ezeli ebedi temaşa edip bu temaşadan dolayı duyusal dünyayı biçimlendirir.

Ancak tinsel güç olarak ruh kavramı hakkında açıklamalardan hareketle anlaşılan Plotinus'un asıl kaygısı, ruhun iki kısım olup icra ettiği iki fonksiyonu bulunduğunu vurgulamaktan ziyade bununla beraber ruhun bedene girişi sürecini açıklamak olduğu göze çarpmaktadır. Çünkü Plotinus'un evrensel ruhun yanında bedene giren bireysel ruhların varlığını kabul ettiği yukarıdaki paragraflarda belirtilmiştir. Bunun cevabını Plotinusun ruhun doğasına ve ruhun bedene girişi ve ruh beden ilişkisine ilişkin yapacağımız aşağıda

açıklamalarda bulmaya çalışacağız. Çünkü Plotinus'un ruh ve ruhun mahiyeti ile ilgili görüşleri incelendiğinde, onun düşünce sisteminin önemli bir kısmının açıklığa kavuşacağı kanatine varılacaktır. Plotinus'un ruha verdiği birçok özelliği, birçok görevi ve birden fazla fonksiyonu vardır.

1. Ruhun Bedene Girişi

Plotinus, ruha ilişkin önceki filozofların açıklamalarını, tasniflerini yeniden ele alır ve ortaya çıkan problemleri tümüyle kendine özgü yöntemleriyle çözmeye çalışmaktadır. Çünkü onun asıl hedefi metafizik problemlere ruhsal yaşantılar dolayısıyla çözüm getirmektir⁷⁹. Bu konuda kendinden önceki filozoflardan farklı olarak ruha ilişkin ' bireysel ruh evrensel ruhtan nasıl çıkmıştır? Nasıl ayrı bir merkez olmuştur? gibi yeni sorular sormak suretiyle söz konusu problemleri çözüme kavuşturma noktasında Stoacılar ve Pythagoraslılar'dan gelen etki ile karşı karşıya kalmıştır⁸⁰.

Yukarıdaki sorulara cevap olarak Plotinusun en iyi bulduğu çözüm, evrensel ruh ile bireysel ruhlar arasında doğa ortaklığı ve form birliği mevcut olduğu için bunlar aynı olmak zorundadır. Burada Plotinus bir adım ileri atarak evrensel ruh ile bireysel ruhlar arasındaki farklılık sadece onların işlediği işlevler bakımından olduğu dikkat çekmektedir.⁸¹ Çünkü ona göre gerek evrensel ruh gerekse bireysel ruhlar aynı kökten yani aynı Akıl'dan geldiklerini şiddetle savunmuştur. Bu sebeple bireysel ruhlar, evrensel akıldan meydana gelmiş ve yine kendilerine verilen görevleri yaparken kendi bireysel akıllarını temaşa etmektedir. Fakat evrensel ruh ise kendine verilen görevleri yerine getirirken Akıl'ı temaşa etmektedir. İşte Âlem ruhu, kendine yakın olan akılsal varlıkları temaşa ederken madde ile hiçbir ilişkisi olmaz. Ancak bireysel ruhlar kendine yakın olan akılsalları temaşa ederken kendilerine birlik verdikleri bedenler tarafından aşağıya doğru çekilmektedirler. Bu sorulara cevap verirken Plotinus kendisi de ikili davrandığı görülmektedir.

Bu durumda Plotinus'un ruh öğretisi karmaşık olup ikilik arz etmesinin sebebi, ruha birbiriyle çelişen farklı işlevler vermesidir. Plotinusa göre ruh, Bir ve Nous gibi tinsel dünyaya aittir ama onlardan farklı olarak maddi dünya ile ilişki içinde olmaktadır. Böylece Plotinusun ruhu, akılsalları temaşa ederek maddi-duyusal dünyayı biçimlendiren, ona hayat

⁷⁹ Plotinus, " *Dokuzluklar I* ", çev. Zeki Özcan, s. 38; Ahmet, Arslan " *a. g. e III* ", s. 127

⁸⁰ Ahmet, Arslan " *a. g. e III* ", s. 133

⁸¹ Ahmet, Arslan " *a. g. e III* ", s. 135-7

ve birlik kazandıran tinsel güçtür. Buna bağlı olarak ruh, aynı zamanda duyuşal dünya ile düşünülür dünya arasında sürekliliği sağlamaktadır. Bu yüzden Plotinus'un iki bakış açısı ortaya çıkmaktadır. Birincisi, ruhun madde ve cisimle ilişkisini doğal ve zorunlu bir ilişki olarak tanımlarken, ikincisi ise ruhun duyuşal dünya ile ilişkisi sonucunda düşeceği, kirlenebileceği ve hatta mahvolabileceği anlamını vermektedir. Böylelikle ruh Plotinus için bu dünyada garip ve kendine yabancılaşmış olarak yaşar fakat bundan kurtulması için bir an önce kendi özüne yani ilkesi olan Bir'e yönelmesi gerekmektedir.

Plotinus ruhun akısal dünyaya ait olduğunu çok açıkça belirttikten sonra Akıl'a yakın olup ondan taşmıştır. Ama aynı zamanda madde ile ilişkisi, bedene girmesi ve özü bakımından sahip olmadığı bölünmeye maruz kalmasına neden olmaktadır. Bu şekilde ruh duyuşal varlıkların kaynağı olup bunların üstünde konumlandırıldığı açıkça görülmektedir. Başka bir ifade ile ruh, akıldan taşıdığı için bir ve birliktir fakat madde ile ilişkisi neticesinde çok ve çokluk ifade eder. Böylece çokluğa birlik, yokluğa varlık kazandırmaktadır⁸². Fakat burada belirtilmesi gereken önemli bir konu var ki Plotinus, kendinden önceki filozofların ruh kavramı hakkındaki görüşlerini tenkide tabi tutarak ruhun maddi olmadığını radikal bir biçimde savunmak istemiştir. Özellikle ruhun, bilkuvve halinde var olan cismin ilk yetkinliği' olduğunu ileri süren Aristotelesin bu konudaki görüşüne sert bir dille karşı çıkmaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre ruhun bedenle birlikte aynı deneyi paylaşması gerekir ve ruh beden ayrımı kabul edilemez olduğunu ileri sürmüştür. Ancak bu noktada Plotinus, bedeninin dağılımıyla ruhun da yok olup gitmesi söz konusu olmaktadır. Oysa bu Plotinus için mümkün değildir. Çünkü ruh, her ne kadar bedenle birlikte olsa da madde yani beden çözüldükten sonra varlığını sürdürme yetkisine sahiptir ve o ölümsüzdür.

Aynı şekilde Plotinus, ruhu maddi bir şey olarak ele alan stoacıların görüşlerini gözden geçirerek eleştirmiştir. Buna göre ruhun, maddenin ince bir türü olduğunu reddederek Pythagoracıların görüşüne yine eleştirel tutumuyla yaklaşır. Çünkü Plotinus, onların tasarladığı ruh anlayışı gerçeği yansıtmaktan uzak olup bedeninin, birçok şeylerin bir araya gelmesinden meydana geldiğini, hayat veren ruh da bunların büyük bir kısmına uygun olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla bu görüş Plotinus tarafından kolay kabulü olmayan bir öneriydi⁸³.

⁸² Ahmet, Arslan “*a. g. e III*”, s. 127

⁸³ Ahmet, Arslan “*a. g. e III*”, s. 133

Şimdi Plotinus, ruhun bedene inmesi veya girmesi olarak ifade edilen olay aslında doğru bir ifade değildir. Çünkü ona göre bedenin ruha sahip olmadığı hiç zaman veya dönem söz konusu olamaz. Plotinus buna dikkat çekerek maddenin ruh tarafından yaratıldığı şeklindeki teze dayanarak ruh tarafından meydana gelen bu maddenin ruhtan bağımsız bir gerçekliğe sahip olmadığını savunmuştur⁸⁴.

Ancak bu durumda madde olmasaydı Plotinusun sistemindeki tanrısal taşma ve sudur ruhta dururdu. Ruhun ötesinde bu defa karanlık söz konusu olacak ve ruhun üzerinde etkide bulunacağı malzeme veya nesne var olmamış olurdu. Oysa bu durum Plotinus'a göre ruh için gerçekten adaletsizlik ve haksızlık olur. Bu sebeple özü bakımından canlılık ve hayat olan ruh, kendine benzer varlıkları meydana getirmektedir. Başka bir deyişle ruh kendine uygun bedene girmektedir⁸⁵. Bu şekilde cevap veren Plotinus'un, ruh cismin veya bedeninin birlik ilkesi konumunda olduğunu söylemektedir. Bu noktada Plotinus, ruhun kendilerine birlik verdikleri duyuşsal varlıklardan hareketle onların sahip olduğu bu birlik sayesinde var olduklarını savunmaktadır. Dolayısıyla ona göre beden, ruhun verdiği birlik sayesinde var olur. Yoksa aksi takdirde bedenler birliklerini kaybettiklerinde ortadan kalkarlardı⁸⁶. Ancak bu konuya daha sonra tekrar değinilecektir.

Bütün bunlara rağmen Plotinus'un ruhun bedene girmesi veya düşmesi gibi ifadeleri kullanmaktan son derece rahatsız olmakta ve bu konuda teklif ettiği çözüm 'ruhun, duyuşsal dünyayı kendine doğru çekmesi, yokluğu varlığa, karanlığı aydınlığa çekmesi'⁸⁷ şeklindeki bir çözüm olduğu görülmektedir. Burada esas olan madde, eğer ruh tarafından yaratılmamış olsaydı kendi kendini var edemezdi. Çünkü madde bir defa edilgi olduğu için dolaylı olarak var olmaktadır. Burada Plotinus, Aristoteles ve Platon gibi, madde şekil almaya hazır olan ve belirlenmişlikten yoksun olarak değerlendirmektedir.

Plotinus bireysel ruhların bireysel bedenlerle ilişkisini, aslında Âlem ruhu tarafından meydana getirilen kozmik düzen ile ilişkisine benzetmektedir. Bireysel ruhlar bireysel bedenlerle birleşirken, Plotinus'un varlık düşüncesinde genel olarak varlığın hareketi iradi değildir yasanına göre her hangi bir irade veya seçmeye sahip değildir. Dolayısıyla bireysel ruhlar zorunlu olarak gönderilirken hep uygun bir zamana dikkat çekmektedir. Böylece her varlık türünün kendine özel bir kaderi ve bir zamanı vardır⁸⁸.

⁸⁴ Hüseyin Atay, "Nefis", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 37, s. 39

⁸⁵ Hüseyin Atay, "Nefis", c. 37, s. 39

⁸⁶ Plotinus, "Dokuzluklar I", çev. Zeki Özcan, s. 39; Ahmet, Arslan "a. g. e III", s. 180

⁸⁷ Ahmet, Arslan "a. g. e III", s. 138

⁸⁸ Hüseyin Atay, "Nefis", c. 37, s. 39; Plotinus, "Dokuzluklar I", çev. Zeki Özcan, s. 36-37

Plotinus, felsefi sisteminde ruh akılsal ve Akıl'dan çıktığı için maddeye akılsal düzen veren tinsel güç olduğunu kabul etmiştir. Ancak burada Plotinus, ruhlar arasında değer ve derece bakımından birbirinden üstün veya aşağı olabileceği imkânını tartışıyor. Göksel cisimlerin ruhları ay üstü âlemde yer alıp Akıl'a daha yakın oldukları için duyuşal dünyadaki varlıkların ruhlarına göre daha tanrısal ve daha akılsaldır. Duyusal dünyada yer alan bireysel ruhların grubuna insan ruhları da dâhil edilmektedir. Burada önemli bir noktaya değinmek gerekir ki Plotinus, ruh nazariyesini Âlem ruhu diğeri de insan ruhu, diğeri bir ifade ile küllî ruh ile ferdî ruh olmak üzere iki başlık altında incelemeye çalıştığını görmekteyiz. Ayrıca Plotinus, zaman bakımından, ilk sıraya âlem ruhunu yerleştirip daha sonra ise bireysel ruhların grubuna dahil olan insan ruhlarının ise tek tek bu âlem ruhundan ayrıldıklarını ve insan vücuduna hayat, hareket ve düzenlilik verdiklerini belirtmiştir⁸⁹. Böylelikle ruh, Plotinus'un varlık anlayışına bağlı olarak Tanrının evrende ve bedendeki organize edici gücü olmaktadır. Bu durumda ruhun bedene girişi veya düşüş süreci, Plotinus'a göre iyi ve zorunlu olarak gerçekleşmektedir. Ancak ruhun bedenle veya olabilirlik ifade eden madde ile birleşmesi sonucunda ruhun kusurlu olduğu anlamını taşımakta ve böylece bedene girişi onun için kötüdür. Plotinus, ruhun bedene ve maddeye iniş sürecini açıklarken, sık sık ruhun iki kısmından bahsettiği ortaya çıkar. Ona göre ruhun üst kısmı madde ile hiçbir ilişkisi olmaz ancak ruhun alt kısmı madde ile ilişkilidir. Çünkü filozofumuz, ruhun üst kısmı, oluşa tabi olan cisimlerin sona erdiği yerde olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla ruhun alt kısmı da tinsel güç olup aşağıya doğru inerek doğurgan ve cisimlere ait olan bölünmeyi kabul etmeyen ilkedir. O zaman Plotinus'un "ruh aşağıda, dünyadadır, nerde beden varsa orada ruh da vardır, ancak yukarıyı hep özler"⁹⁰ ifadesinden anlaşılacağı gibi ruh, kendini maddeye kaptırmış ve sürekli kendine hayat verdiği bedeninden kurtulması için Plotinus, Platondan farklı olarak onun tekrar özyurduna dönebileceği konusunda kararludur.

Böylece Plotinus, ruhun doğasından ve madde ile ilişkisinden bahsederken ruh, bir yönüyle bir olup ilahi olana bakarken diğeri yönüyle ise çok olan madde ile birleşmesi sonucunda bedenle birlikte yayılabilir. Başka bir ifade ile ruh bedenle birlikte yayılma bakımından bir kapasiteye sahiptir. Fakat bu parçalanma veya bölünme gibi bir şey değildir. Bu durum Plotinus'un ruh anlayışı için doğadaki her şey aktif ise bir ruha sahip

⁸⁹ Hüsameddin Erdem, "İlkçağ Felsefesi Tarihi", Sebati Ofset Matbaacılık, Konya 1998, s. 262; Bayram Ali Çetinkaya, "a. g. e'", s. 286

⁹⁰ Plotinus, "Dokuzluklar I", çev. Zeki Özcan, s. 34-35; Zerrin Kurtoğlu, "a. g. e'", s. 112

olduğunu göstermektedir⁹¹. Buna bağılı olarak ruhun altında bulunan cisimler dünyası için çokluk veya parçalan, bölünme veya dağılma söz konusu olabilir. Çünkü beden veya maddi varlıklar birçok unsuların bir araya gelmesinden teşekkül etmiştir. Son olarak Plotinus, ruh maddi her şeyi bir ve aynı güçte içine alabilmektedir. Burada da sistemi gereği Plotinus'un ruhun doğası ve ruhun maddeye düşüşüne ilişkin açıklamaları ikili olması, stoacıların ve animistlerin etkisi altında kaldığı bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Bundan sonra ruhun bedenle olan ilişkisi çerçevesinde onun ruh nazariyesini biraz daha açmayı deneyeceğiz.

2. Ruhun Bedenle olan İlişkisi

Plotinus'un, tanrısal nitelikler taşıyan ruhun bedenle nasıl bir ilişki içinde olduğu problemini ele alırken hareket noktası olarak daima tinsel gerçeklikleri seçtiğini görmekteyiz. Aslına bakıldığında Plotinus'ta ruh-beden ilişkisi problemi, bir bakıma daha çok insanın doğasını incelemeye dayalı bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Bu vesile ile Plotinus'un ruh kavramı hakkında incelenen bütün görüşlerinin neticesi olarak ruh, kendi özü gereği hayata sahip olan bir cevher olduğu söylenebilir. Buna bağılı olarak Plotinus'un ruh anlayışı, tanrısal niteliklere sahip, ezeli ebedi ve ölümsüzdür şeklinde tanımlanabilir. Ruh hakkında bütün bu tariflerden hareketle Plotinus, her şeyden önce ruhu maddi unsur olarak tanımlayanlara karşı bir ruh anlayışı geliştirmek istemektedir⁹². Bu sebeple ilk önce Plotinus, önceki filozofların ruha, ruhun doğasına ve ruh-beden ilişkisine ilişkin görüşlerini etraflıca eleştirerek uzlaştırmaya ve yorumlamaya çalışırken kendisi de bu defa onlardan etkilenmiştir. Şimdi Plotinus'un ruh-beden ilişkisi problemine ilişkin görüşlerini daha iyi anlamak için onun nasıl bir insan tasavvuru tasarladığını gözden geçirmemiz gerekmektedir. İnsan doğasının madde ve ruh olarak birbirlerinden ayrı iki cevherden mi, yoksa bir tek maddi cevherden mi oluştuğu sorunu, aslında bütün çağlarda hep tartışma konusu olmuştur. Bu bağlamda Plotinus'un hocası olan Platon, ruhun maddeden ayrı bir cevher olduğunu savunan ilk filozof olmuştur⁹³. Platon bunu, ruhun ezeli olarak var olmasıyla ve önceden öğrendiği bilgileri unutmuşsa da gelecek hayatta ruhun girdiği yeni bedenlerle buluşunca hatırlamasıyla açıklamaktadır.

⁹¹ Zerrin Kurtoğlu, "a. g. e", s. 113-120

⁹² Hüsameddin Erdem, "a. g. e", Konya 1998, s. 262-3

⁹³ Platon, 'Phaidon', çev. Kemal Yetkin, Sosyal Yayınları, İstanbul 2001, s. 35-42

Platon'un insan anlayışı etrafında oluşan görüşlerinden yararlanan Plotinus, insanın düşünülür dünya ile duyusal dünya arasında bir köprü olan ve bireysellikten evrenselliğe neredeyse özdeşleştiren tinsel gerçeklik olan 'ruh'a sahip bir varlık olduğunu ortaya koymuştur. Bundan anlaşılacağı üzere Plotinus, maddeyi de tamamen inkâr etmemekle insanı metafizik anlamda anlamlandırmaya çalışmaktadır. Böylece Plotinus'un varlık felsefesinde insan, ruh ve bedenden meydana gelmiştir⁹⁴. Dolayısıyla birbirine zıt olan biri madde ile ilgisi olmayan tinsel gerçek, diğeri madde ile sıkı ilişki içinde olan beden arasındaki ilişki problemini çözenin ne kadar zor olduğunun farkında olan Plotinus, ruhun kendi imajını meydana getirirken tamamen kendi mekânını terk etmediğini ısrarla ifade etmiştir⁹⁵.

Bununla birlikte Plotinus, ruhun bedenle ilişkisini evrensel düzenin bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Çünkü ona göre nasıl Âlem ruhu kendi bedeniyle sıkı bir ilişki içindeyse insan ruhu da bedeniyle o derece ilişki içindedir. Plotinus, burada bedene düşen ruhun evrensel ruh olmadığını vurgulamaktadır. Zira evrensel ruh hiçbir zaman madde ile ilişki içinde olamaz ve doğrudan madde üzerinde bulunmaz. Başka bir ifade ile Plotinus, evrensel ruh ile bireysel ruhlar arasında bir ayırım yapılması gerektiğini uyarılmaktadır. Evrensel ruh hep yukarıda yani kavranılır dünyada kaldığını, madde ile birleşen bireysel ruhlar olduğunu söylemiştir. Böylece Plotinus'ta Ruh, kendini açarken maddeye düşmüş gibi görünse de bu nihai noktada bir tekâmül hareketinin başlangıcı olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Ruh maddeye düşer ancak bu düşüş sırasında Ruh'un daha yüksek kısmı kavranılır ve dünyada kalır. Ruh'un aşağı kısımları maddeye iner⁹⁶. Bu iniş ya da düşüş ilk bakışta, hiç değilse Ruh için kötü bir şey gibi görünse de bütünü iyiliği için gerekli gibidir. Çünkü bu Ruh'un kozmik düzende oynaması gereken rolün kaçınılmaz sonucudur. Ruh'un bu aşağı doğru düşüşünde, onu tekâmül hareketine dâhil edebilecek olan tek durum, onun "insan"da tekrar Nous'la birleşerek Bir'e geri dönebilme şansını yakalamasıdır.⁹⁷

Böylece Plotinus sisteminde ruhun bedene girmesi, daha mükemmel dünyadan bir aşağı dünyaya veya kötülüğe düşmesi olarak tasarlanmaktadır. Ancak öte yandan ruhun

⁹⁴ Plotinus, "Dokuzluklar I", çev. Zeki Özcan, s. 151; Macit, Gökberk, "a. g. e", s. 121

⁹⁵ Zerrin Kurtoğlu, "a. g. e", s. 125

⁹⁶ Zerrin Kurtoğlu, "a. g. e", s. 124-5

⁹⁷ Hüsameddin Erdem, "a. g. e", Konya 1998, s. 263

bedene düşüşünün zorunlu olarak gerçekleştiği de görülmektedir. Dolayısıyla Plotinus'a göre, ruhun bedene düşmesi, ruhun kendisinde bir kusur veya bir eksiklik taşıdığı anlamına gelmez. Ruhun bedene doğru hareket etmesi eksiklikten değil, Nousu temaşa etkinliğinin ve kendi mükemmelliğinin sonucudur⁹⁸. Çünkü Plotinus'un sistemi gereği olarak ruh, kendi ilkesi olanı temaşa ederken kendinden bir derece aşağıda olan cisimler üzerine etkiye bulunmaktadır. Böylelikle ruh, Nousu temaşa ederken taşarak maddi dünyayı yaratıp düzenler. Bundan anlaşılacağı üzere ruh maddeye şekil kazandırma gücüne sahiptir. Dolayısıyla Ruh bedeni araç olarak kullanmaktadır⁹⁹.

Plotinus, ruh basit olduğu için kendi kendine yeterli olup onun özü değişmeden olduğu gibi kaldığını iddia etmiştir. Bu sebeple ruh bir töz olduğu için aydınlandığı bedenden ayrı bir form olacaktır¹⁰⁰. Beden ise bileşik bir nesnedir. Sürekli değişikliğe uğramaktadır. Böylece Plotinus'a göre beden çürüme, bozulma ve dağılma halinde olarak gelip geçicidir. Ancak beden organik canlılığını ve güzelliğini ruhtan almaktadır. Dolayısıyla ruh, bedeni canlı ayakta tutan ilke olduğuna göre cisimden daha yüksek bir realite olması lazımdır¹⁰¹.

Böylelikle ruhun doğası duyuşal olmayıp tanrısalıdır. Plotinus'a göre ruh bedene girmeden önce de kendi içinde olan bir edim vardır. Başka bir ifade ile ruh daha madde ile ilişkiye girmeden önce 'Plotinus'un ifadesiyle hem birdir hem de çoktur' ikilikle karışmıştır. Dolayısıyla cisimlere varlık verip onları harekete geçirirken irade sahibi olabilmektedirler. Plotinus burada ruhun üç kısmı olduğunu ortaya koymuştur. Birincisi madde ile hiçbir zaman karışmamış olan ruhun üst kısmı daima kavranılır dünyada bulunmaktadır. İkincisi cisimle ilişkili olan, cisme hayat ve hareket veren form, bir diğeri ise bunlar arasında aracı rolü üstlenendir¹⁰². Başka bir deyişle ruhun bu üç kısmı; Tinselliğe, İrasyonelliğe ve son olarak Rasyonelliğe işaret edilmektedir. Bu durum insan ruhu için de söz konusu ve Plotinus'a göre her birey bu üç dereceye sahiptir.

Aynı zaman Plotinus'a göre ruh zekidir ve zeki olduğuna göre Zekâ'nın fiili ve en mükemmel hayatıdır¹⁰³. Bütün bunlara rağmen Plotinus ruhun canlandırdığı bedeni ve bedensel arzuları terk etmesi gerektiğini, çünkü onun bedene girmesi, düşmesi onun için

⁹⁸ Zerrin Kurtoğlu, "a. g. e'", s. 124

⁹⁹ Plotinus, "Dokuzluklar I", s. 151; Hüsameddin Erdem, "a. g. e'", Konya 1998, s. 263

¹⁰⁰ Plotinus, "Dokuzluklar I", s. 153

¹⁰¹ Plotinus, "Dokuzluklar I", s. 160

¹⁰² Ahmet Çevizci, "Felsefe Tarihi", Say Yayınları 3. baskı İstanbul 2011, s. 168; Zerrin Kurtoğlu, "a. g. e'", s. 129

¹⁰³ Plotinus, "Dokuzluklar I", çev. Zeki Özcan, s. 161

bir kötülük, bir ceza, bir hapisane ve bir mezar olduğunu ifade etmiştir¹⁰⁴. Bir Plâtoncu filozof olan Plotinus, ruhun beden olmaksızın daha iyi olacağını, kavranılır dünyada kalmasının ruh için daha iyi olduğunu söylemiştir. Ruh ve beden birleşmesinde, Ruh'a kendinde, özünde olmayan yabancı bir öge eklenir. Bu birleşmeyle kötü eleman olan beden iyileşmesine karşılık, Ruh kötüleşir. Beden yaşama katılmakla iyileşirken de Ruh ölüme ve akılsızlığa katılmakla kötüleşir. Plotinus'a göre madde Ruh'un bu anlamda zayıflığının, kötülüğünün ve duyuşal dünyanın eksikliğinin nedenidir¹⁰⁵. Bu durumda madde şekil ve belirlenmişlikten yoksundur.

Bu anlamda Plotinus'a göre ruhta her hangi bir düşme veya hareket söz konusu olmaz. Çünkü ruh tarafından aydınlatılmak üzere ona doğru hareket eden cisim veya bedendir. Bu sebeple ruhun düşü, beden hayata katılması olduğu anlaşılmalıdır. Böylece beden tinsel hayata katılması ruh beden ilişkisi gerçekleştiğinden sonra mümkün olmaktadır. Çünkü Plotinus, bedeni de tamamen inkâr etmemekle beraber ruhla temasından sonra başka bir ifade ile ruhtan dolayı güzeldir ama öte yandan tözünden dolayı kötüdür diye ifade etmektedir.¹⁰⁶ Burada bireysel ruhun iradi edimi ortaya çıkmaktadır. Ancak Plotinus sisteminde ruhun bedenle birleşmesi, ister zorunluluk olsun ister iradi olsun burada ruh maddi olanla temas halinde olduğu sürece kavranılır dünyanın bir üyesi olduğunu kendisi de unutturmuştur. Dolayısıyla madde ile temas halinde olarak gerçekleştirdiğimiz bireysel etkinlikler ruhun alt kısmına aittir.

Ruh ve beden ilişkisini bu şekilde ele alan filozofumuzun konu ile ilgili felsefi görüşlerini aktardıktan sonra ruhun içine düştüğü maddi dünyadan ve trajik durumdan nasıl kurtulması gerektiği ile ilgili görüşlerine sadık kalarak bu problemi açıklığa kavuşturmaya çalışacağız.

3. Ruhun Yetileri

Buraya kadar Plotinus'un ruh kuramıyla ilgili işlenen bütün görüşlerinin temelinde ruhun içine düştüğü ve ilişki içinde bulunduğu, aynı zamanda kendisinin akılsal varlık olmasına engel teşkil eden maddeyi nasıl aşacağı yönündeki açıklamaları son derece önemlidir. Aslında ruh ve beden ilişkisi probleminin bir devamı olarak görülen ruhun

¹⁰⁴ Hüsameddin Erdem, “*a. g. e*”, Konya 1998, s. 263

¹⁰⁵ Ahmet Çevizci, “*Felsefe Tarihi*”, s. 166

¹⁰⁶ Zerrin Kurtoğlu, “*a. g. e*”, s. 130; Ahmet Çevizci, “*Felsefe Tarihi*”, s. 167

yetileri veya ruhun güçleri konusunda araştırma yapmak bir bakıma Plotinus'un psikolojisini bütünüyle ele almak gerektiğini bize söylemektedir.

Plotinus'un sıkça vurgulamak istediği, ruhun maddeye bağımlı olmadığı yönündeki tezin desteklenmesidir. Ona göre ruh, tinsel varlıklar dünyasına aittir ve mümkün olduğunca içine düştüğü bedeninden kurtulamaya çalışmalıdır. Fakat ruhun bedenden kurtuluşu da uzamsal olmadığı için kelimenin tam anlamıyla tinsel bir kurtuluş olacaktır¹⁰⁷.

Plotinus'un psikolojisinin temel kavramları olan duyum, algı, hafıza, hayal gücü ve hatırlama gibi zihinsel süreçler hep ruhta meydana gelen şeylerdir. Ruhun beden ilişkisinden sonra ortak kısımda yaşanan acı, istek ve öfke gibi duygusal süreçler de zikretmek mümkündür. Burada tekrar etmek gerekirse Plotinus, ruhu akılsal varlıkların soncusu ve duyusal dünyanın ilk ilkesi olarak görmektedir. Dolayısıyla bu anlamda birbirinden tamamen farklı iki dünya arasında bir yerde bulunan ruha çok önemli görevler verilmiş olduğu görülmektedir. Böylesi bir konumda bulunan ruhun temel işlevi, bilindiği gibi kendinden yukarıda bulunan Nous' ve Akıllı temaşa etmektir¹⁰⁸. Ancak burada yine belirtilmesi gereken bir şey daha vardır ki ruhun, etkinlikleri iki türlü ortaya çıkmaktadır. İlki, Plotinus'a göre ruh, kendine, kendi doğasına ve kendinden daha mükemmel olan tanrısal veya akılsal varlıklara yönelik bir faaliyetidir. İkincisi ise ruhun altı kısmı olan, sürekli madde ile ilişki içinde olan veya başka bir ifade ile söylenecekse kendisine hayat ve düzenlilik kazandırdığı duyusal dünya ile temas halindeki faaliyeti söz konusudur.

Plotinus'a göre psikolojinin konuları olan bu zihinsel süreçler, ruhun üst kısmına ait değil, bir hipostaz olarak ruhun duyusal dünya ile ilişkisi olan alt kısmına ait olduğunu savunur. Çünkü ruhun bedenle ilişkisi neticesi olarak ortaya çıkan ilineklerin olduğu görülmektedir¹⁰⁹. Bu bakımdan ona göre yaşanan bütün ruhsal olaylarda düşünen ruh, birinci rol üstlenmekte ve beden artık ruhun bir aleti durumundadır. Bu anlatılanlardan çıkan sonuç, ruhsal olaylarda beden etkilenen, ruh ise etkileyen veya etkiyi bilen akılsal varlıktır.

Plotinus, ruhsal olayların bu ikili boyutunu, bütün psikolojik olayların ana unsuru olarak beliren duyum öğretisinde yerleştirmektedir. Esasen duyum burada ruh asıl karakteri veya yetisi olarak değerlendirilmektedir. Bu durumda Plotinus, ruhun bedenle ortak kısmında ortaya çıkan bu yeti, aslında ruha ait olmadığını, eğer ruha ait olduğu

¹⁰⁷ Zerrin Kurtoğlu, "a. g. e", s. 146

¹⁰⁸ Ahmet Arslan, "a. g. e V", 146

¹⁰⁹ Ahmet Arslan, "a. g. e V", 147

düşülürse o zaman ruh da etkilenir denilmesi gerektiğini düşünür¹¹⁰. Zira sistemi gereği aşağıda olan, yukarıda bulunanın üzerinde etkide bulunamaz. Bu sebeple duyum, Plotinus'un yaptığı hiyerarşik düzene göre en bulanık ve bilginin en alt aşamasını teşkil etmektedir.

Plotinus'un düşüncesinde duyum, ruhun bedenle ilişki kurmasından sonra ortaya çıkan bir yeti olup duyular tarafında algılanan nesne, tinsel gerçekliğin bir imgesi olduğunu görmekteyiz. Çünkü Plotinus'a göre ilk önce duyu algısı, bize algılanan nesnenin kendisini değil, imgesini vermektedir. Bu yüzden de duyular algısı, kendi başına yeterli ve saf bilgi meydana getirmezler. Zira duyulardan alınan izlenimlerin bir takım akıl yürütmelerden geçmesi gerekir¹¹¹.

Plotinus psikolojisinde hafızaya da geniş yer vermiştir. Duyumdan farklı olarak ruh, hafıza yetisinde kendi rolünü duyuma nispetle bedene daha az ihtiyaç duymak suretiyle icra etmektedir¹¹². Plotinus'un hafıza yetisine verdiği asıl işlev, duyum aracılığıyla alınan bütün algıların izlenimlerini saklamak ve ruhta tutmaktır. Böylece her şey akış içinde olduğu için her ihtimale karşı hafıza gücü bunlara kalıcılık ve değişmezlik sağlamaktadır. Plotinus'un da belirttiği gibi hafıza gücü bütün etkinliklerini zaman içinde yerine getirmektedir. Bu açıdan duyum ve duyu algılarıyla aynı derecede yer almaktadır. Buna ilave olarak Plotinus, ruhun bir hafıza gücüne sahip olmasını, ayrıca ruhun madde ile ilişkide bulunması neticesi olarak değerlendirmektedir¹¹³.

Plotinus'un ruh kuramında gerçekten çok önemli yere sahip olan hafıza gücü duyum üstünde yer almaktadır. Bu şekilde Plotinus, hafızanın ruha ait bir etkinlik olarak var olduğunu kabul etmiştir. Dolayısıyla ruh, akılsal dünyayı tamamen unuttuğu zaman hafıza ortaya çıkar. Ancak duyuşal dünya ile bağlarını kaparan ruh, kendinde ne hafıza var ne de bir duyum vardır¹¹⁴. Çünkü ruh, artık akılsal dünyaya yerleşmiş ve hiç bir bir geçmişinden hatırlayamaz. Burada Plotinus, hafıza ile hatırlama arasında bir ayrım yapmayı uygun görür. Ona göre hafıza, aslında duyuşal bir nesnenin kalıcı bir temsili olurken, hatırlama gücü ise bir araştırma ve çabalamadır. Buradaki hatırlama, Platonun iddia ettiği gibi değildir, Plotinus'un ruhun kendisinde potansiyel olarak var olan kavramları fiil durumuna getirmesi anlamında olduğunu vurgulamıştır.

¹¹⁰ Plotinus, “*Dokuzluklar I*”, s. 155; Zerrin Kurtoğlu, “*a. g. e*”, s. 147

¹¹¹ Plotinus, “*Dokuzluklar I*”, s. 155-156

¹¹² Ahmet Arslan, “*a. g. e V*”, s. 150

¹¹³ Ahmet Arslan, “*a. g. e V*”, s. 151

¹¹⁴ Zerrin Kurtoğlu, “*a. g. e*”, s. 152

Plotinus, psikolojisinde bunlara ilaveten bir de haya gücünü özel olarak ele alarak incelemiştir. Onu ruhun sahip olduğu duyum ve düşünme yetisi arasında bir yere yerleştirir. Böylece haya gücü, hem duyuşsal nesnelere hem düşünme etkinliğinin neticesi olan düşünce ile ilgilidir. Dolayısıyla Plotinus'un ona verdiği ana işlevi, duyu algıları ve düşünme etkinlikleri neticesinde ortaya çıkan şeyleri, zihinsel imgelere ve hayallere çevirmek¹¹⁵. Plotinus, ona verilen işlevi dolayısıyla onun iki kısmından bahsetmiştir. İlki , duyuşsal olanla ilişki içinde olarak buradan gelen duyuşsal izlenimleri zihinsel tasarımlara çevirmesine karşılık, düşünceleri imgeler biçiminde temsil etme yetisidir¹¹⁶. Bunu daha sonra İslam Filozofları benimsemişlerdir. Özellikle Fârâbî, nübüvvet nazariyesinde hayal veya tahayyül gücünü, dini açıklamanın temel bir kavramı olarak ele almaktadır.

Plotinus, psikolojisinin ve ruhun en yüksek yetisi olan akıl ve anlık olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu akıl, mutlak Bir'e temaşa yoluyla erme gücüne sahip olduğu değil de onun çıkarsama ve diskürsif akıldır. Başka bir ifade ile söyleyecek olursak bu akıl, duyuşsal nesnelere elde edilen izlenimleri, imajları birleştirerek veya ayırarak onlar hakkında hüküm vermek suretiyle yeni izlenimleri oluşturmaktadır¹¹⁷. Böylece bu çıkarsamacı akıl duyuşsal nesnelere gelen imajları alarak onları yukarıdan veya kendinde potansiyel olarak bulunan kavramlarla birleştirerek hüküm veren yeti olarak anlaşılmaktadır. Bu aynı zamanda ruhun en üst yetisi olan çıkarsamacı akıldır. Bu şekilde söz konusu bu akıl ruh ile duyuşsal nesne arasında aracı bir varlık olması sebebiyle esas bilgiyi sağlar¹¹⁸.

Plotinus, insanın duyduğu ve hissettiği acı, istek, öfke gibi heyecansal ve duyuşsal süreçler aslında ne ruha ne de bedene ait olduğu yönündeki teziyle konuya başlar¹¹⁹. Fakat tekrarlamak gerekirse eğer bu duygulanımlar, tek başına bedene ait ise veya kendisine hareket ve hayat veren ruh yoksa beden tek başına bir şey hissetmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü bedenin cansız olması bir defa düşünülemezken beden, ruh sayesinde güzellik, yetkinlik ve hareket kazanmaktadır. Bu yüzden Plotinus'un söylediği gibi fiziksel acı, haz, arzu veya öfke ruhun bedenle ortak varlığını gerektirir¹²⁰. Söz konusu bu fiziksel acılar ve zevkler hep bedeni etkiler, ruh etkilenmeyip sadece onu tarafından

¹¹⁵ Ahmet Arslan, "a. g. e V", s. 151

¹¹⁶ Ahmet Arslan, "a. g. e V", s. 151

¹¹⁷ Ahmet Arslan, "a. g. e V", s. 152; Zerrin Kurtoğlu, "a. g. e", s. 153

¹¹⁸ Ahmet Arslan, "a. g. e V", s. 159

¹¹⁹ Plotinus, "Dokuzluklar I", s. 154

¹²⁰ Ahmet Arslan, "a. g. e V", s. 154; Zerrin Kurtoğlu, "a. g. e", s. 152

algılanır ve öylece bilinir. Çünkü bütün bunlar, ruhun etkinlikleri olup onu her hangi bir biçimde etkileyemez¹²¹.

Yukarıda ruhun yetileri konusunda yapılan Plotinus'un açıklamalarından görüldüğü gibi ruh, sahip olduğu bu yetilerle adım adım Nous'a doğru ilerlemede konumlanır. Plotinus'un ifadelerinden anlaşılan ruh, bu yetiler sayesinde akılsal dünyanın en yüksek aşamasına ulaştınca artık duyum, algı, hayal gücü gibi yardımcı güçlere ihtiyaç duymayı bir yana, bunları dahi hatırlayamaz, çünkü akılsal varlıkları temaşa eder¹²². Bu sebeple ruhun yapması gereken, hakiki bilgi ile erişmek ve kendi özüne öz bilinç olarak dönmektir¹²³.

4. Ruhun İlahi Âleme Dönüşü ve Yükselişi

Plotinus, Ruhun bedenle birleşmesi sonucunda saflığını bozacağını ve kendi özünde olmayan hazların, acıların ve korkuların ekleneceğinin altını çizmiştir. Bu durumdan anlaşılan bedenle birleşen Ruh çamura saplanan ve artık sahip olduğu güzelliği değil, yalnızca üzerine sıvanan çamuru gösteren bir insana benzetilmiştir¹²⁴. Onun çirkinliği, ona yabancı bir ögenin eklenmesinden dolayıdır. Kendini tinsel gerçeklik haline getirmek için kendini arındırmakla ve temizlemekle mümkündür. Çünkü Plotinus'un ifadesiyle madde, ruhun saflığını yitirmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla Plotinus'un felsefesinde insan bizatihi kâmil olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Zira Plotinus'un varlık anlayışında kendisine ahlaksal görev verilen insan, Bir'in kendisini temaşa edebildiği ve kendisinde Bir'i temaşa edebilecek olan bir varlık olduğu görülmektedir. Bu sebeple söz konusu seviyeye ulaşması için insanın fert olarak tekâmül hareketine katılmasıyla mümkün olabileceğini savunmuştur.

Plotinus, felsefi öğretisinde ruhun saflaşmasının içine hapsedildiği madde ve maddi arzulardan kurtulmakla mümkün olacağını ve tinsel varlık alanına çıkması için yukarıya doğru birkaç aşamalardan geçmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Ancak her şeyin kaynağı olan Tanrı'ya doğru yükselen hareket, Bir'den sudûr eden varlıkların tekrar Bir'e dönme ile ilgili bir durum olduğu aşikârdır. Bu da, daha önce belirtilen ruhun yüksek, irrasyonel ve rasyonel durumundan hareketle, Ruh'un Tanrı'ya yönelme ve ona kavuşma iştiağıdır.

¹²¹ Plotinus, “*Dokuzluklar I*”, s. 155

¹²² Plotinus, “*Dokuzluklar I*”, s. 171

¹²³ Plotinus, “*Dokuzluklar I*”, s. 43

¹²⁴ Plotinus, “*Dokuzluklar I*”, s. 224

Ruhun bu üç kısmına bağlı olarak, tinsel, rasyonel ya da irrasyonel insan türünden, farklı yapı ya da karakterlere sahip insanlar ortaya çıkar¹²⁵. Bu bağlamda insanlar, söz konusu bu üç ayrı ruhtan pay almaktadırlar. Böylece her insan, ruhun söz konusu bu üç kısmın belirlediği varoluş doğrultusundaki seçimine uygun bir tarzda yaşamaktadır.

Plotinus'un tekrar kaynağına ulaşmak için temaşa nesnesi olduğunu düşündüğü ve aynı zamanda içinde bunu mümkün kılacak metafizik unsurların bulunduğu insan, ya duyulara dayalı, maddeye düşkün, bedensel hazlarla belirlenen irrasyonel bir hayat, ya da akıyla uyumlu rasyonel bir hayat yahut da saf düşünce faaliyeti olan Nous'un hayatını sürebilir¹²⁶. Ancak burada kendini maddeye kaptırmış olan ruhun bütün çabası ve iradesi, temaşa ve derin düşünme etkinliği olan sezgisel düşünce sonucunda Nous'a ve onun ötesinde olan Bir'e bakmanın temelinde yatmaktadır¹²⁷. Çünkü tamamıyla aşağıda bulunan bir varlık kendisinden bir üst kademede olan varlığa baktığında kendisi olduğunu anlayacaktır. Bu sebeple Bir'e yükselen hakikat açısından bakıldığında ruh, kötülüğün kaynağı ve iyiliğin zıttı olan maddenin kirinden hakiki anlamda kendini temizledikten sonra Nous'a, Nous aracılığıyla doğrudan Bir'e çıkmaktadır. Burada Plotinus için esas olan varlıkta Bir, Akıl (Nous), Ruh, ve Duyusal dünyanın kaynağı Madde gibi dört aşama bulunmaktadır.

Plotinus'un geliştirdiği kurtuluş öğretisinde bir önceki varlığın, bir sonraki varlığa nazaran daha mükemmel olması ve sonraki varlığın ilkesi olması kuralı gereğince, sonraki varlık kendinden önceki varlığı temaşa etmektedir. Aslında temaşa, Plotinus felsefesinde Nous'un kendine özgü kavrama biçimi olan entelektüel veya sezgisel düşüncedir¹²⁸. Bu durumda ruh, tümüyle kendini içine düştüğü duyusal dünyadan uzaklaştırıp Tanrıya yükselmesi için aracı rolü oynayan Nous'a yönelmelidir. Ancak ruhun bunu gerçekleştirmesi için temaşa ve sezgisel düşüncenin temelinde yatan, tinsel güç olarak Birle birleşmeyi mümkün kılan ve aynı zamanda kendini harekete geçiren tinsel güç niteliğine sahip aşka ihtiyacı vardır. Plotinus, insan ruhu doğası itibarıyla akılsal ve tanrısal dünyaya ait olduğu için maddi durumdan kurtulma yönünde bir arzu ve güce sahip olduğunu söylemektedir.

¹²⁵ Ahmet Cevizci, “*Felsefe Tarihi*”, s. 168

¹²⁶ Zerrin Kurtoğlu, “*a. g. e*”, s. 129; Ahmet Cevizci, “*a. g. e*”, s. 167; geniş bilgi için bkz; Gündüz, Şinasi, Sarıkçıoğlu, Ekrem, “*Dinlerde Yükseliş Motifleri*”, İstanbul 1996, s. 41 vd.

¹²⁷ Plotinus, “*Dokuzluklar I*”, s. 195

¹²⁸ Ahmet Arslan, “*a. g. e*”, s. 160

Plotinus, ruhun gerçekliğin her düzeyinde var olan tinsel güç olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla ruhun bedenden kurtuluğu uzamsal bir hareket değil de tinsel bir hareket sonucunda gerçekleşecektir. Bu durumda Plotinus için ruhun nihai amacı bireysel olandan evrensel olana geçiştir¹²⁹. Filozofumuza göre ruhun Bir'e yükselişi sürecinde ilk aşama arınma olarak tanımlanan temaşadır. Başka bir ifade ile bu şamada ruh, beden baskısından kurtulup kendi özüne odaklanır. Ruh, tümüyle içe dönmek için dış dünya ile ilişkisini kesmelidir. Aynı zamanda ruh kendine mistik bir kavrayışla döndüğünde ilkesi Tanrı'da olduğunu hissedecektir. Çünkü Plotinus'a göre ruhun sahip olduğu yetiler, tanrısal ve akılsal dünyanın hakiki bilgisini değil sadece kavranılır dünyanın imajını vermektedir. Bu yüzden ruh, Birle birleşmek için zaman içinde duyusal yetileri bırakarak Nous'a yönelmelidir¹³⁰. Böylece Plotinus sisteminde ruh ve bedenin ortak kısmında ortaya çıkan bu yetiler ruhun bedenden çözülmesinden sonra sadece ruhun Nous'a yükselmesi için birer adım veya basamak olarak konumlanır. Bu durumda ruh Platon'un idealar âlemine ulaşmış ve sürekli ideaları seyreder. Artık ruh bu yetiler vasıtasıyla tinsel dünyanın en yüksek aşamasına geldiğinde duyusal dünya ile hiçbir ilişkisi kalmamıştır¹³¹. Çünkü filozofa göre duyum, hafıza, akıl yürütme söz konusu ideaların dışında kalır ve ruhun bedenle ilişkisi sonucu olarak zaman içinde ortaya çıkmaktadır.

Plotinus, ruhun kurtuluşunun mutlak anlamda Tanrıya benzer olmak olduğunu söylemiştir. Çünkü tanrısal varlık tüm bedenden ve bedenin hareketinden arınmıştır. Söz konusu bu arınma ruhun kurtulması ve Tanrıya yükselmesi için gereklidir¹³². Tanrısal varlığı taklit eden varlık erdemler ve ihtiyata sahiptir. Plotinus'a göre bu erdemler bedene değil ruha ait olduğunu savunmuştur. Tanrıya bedenden daha yakın olan ruh bu erdemler sayesinde kendi saflığını korumaktadır. Buna bağlı olarak Plotinus yine erdem ne Zekâ'da ne de Zekâ'nın ötesindeki ilkede değil ruhun doğasında olduğunu düşünür. Bu sebeple ruh bazen Tanrıya öyle katılır ki kendinin tanrı olduğunu hissederek yanılığya düşer¹³³. Bu mistik deneyimde duyusallık ve kavramsal düşünme aşılır, aynı zamanda zihnin tam bir birliği oluşturularak bireysel sınırlamalar geride bırakılmaktadır.

¹²⁹ Plotinus, “*Dokuzluklar I*”, s. 37-39

¹³⁰ Zerrin Kurtoğlu, “*a. g. e*”, s. 152

¹³¹ Plotinus, “*Dokuzluklar I*”, s. 154-8

¹³² Plotinus, “*Dokuzluklar I*”, s. 168-9

¹³³ Plotinus, “*Dokuzluklar I*”, s. 168

Sonuç olarak Plotinus sistemindeki merkezi konumda olan ruh Nous'a bakışlarını çevirdiğinde Nous'un kendisi olduğunu anlayacaktır. Böylece ruhun duyusal dünyadan kurtulması için kendisine ait asıl vatanını hatırlatacak bir uyarıcıya ihtiyacı olduğunu altını çizmektedir. Çünkü ruh bir uyarıcı olmadan unuttuğu asıl varoluş nedenini hatırlayamaz. Ruhun yukarıya doğru manevi yolculuğunda arınmanın sonucunda erdem ortaya çıkar. Aslında akılsal erdem ruhta fiil halinde bulunan temaşa ve düşünülür objelerin derin etkileridir. Bu sebeple akılsa erdemler bizi Tanrıya benzer kıldığı söylenmektedir¹³⁴.

5. Ruhun Bedenden Ayrılması Sonrası Hayatı ve Ölümsüzlüğü

Plotinus ruhun bedene düşmüşlüğünden kurtuluşunu her şeyden önce duyusal ve zamansal olanı unutarak kendisinden taşıdığı Nous'u temaşa edip Nous'tan mistik kavrayışla doğrudan ve dolaysız bir biçimde mutlak Bir'e yükselmesiyle açıklamaktadır. Fakat Plotinus ruhun kurtuluşunu sağlayan bilginin peşine düşer ve iki tür bilgiden bahseder. Bunlardan ilki İyi'ye ilişkin rasyonel bilgidir. Ancak Plotinus her ne kadar hocasından faydalanmışsa da burada ondan ayrılıp farklı düşünmektedir. Çünkü o rasyonel bilginin sadece varlıkların yukarıya yükselme derecelerinin bilgisini verdiğini düşünür. İkincisi ise Plotinus'un Tanrısı olan İyi'nin görüsüdür¹³⁵. Bu durumda görü ruhun Nous'u geride bırakarak İyi'yi doğrudan ve dolaysız bir şekilde kavramasını sağlayan bireysel bir kendinden geçme deneyidir¹³⁶.

Plotinus bu şekilde ruhun kurtuluşunu açıklarken “ temaşa anında dış dünyadan geri çekilip içe dönelim, nesnelere ilişkimizi keselim ve temaşa ederken her şeyi unutalım”¹³⁷ ifadeleriyle bize içselleşmekle beraber mistik sezgiyi sunmaktadır. Çünkü filozofa göre içselleşen insan dirkürsif bilginin üstünde yükselerek sezgisel bir vizyonu gerçekleştirir. Buna bağlı olarak Plotinus, manevi deneyim ve züht Bir'in son derece olumlu deneyimini vereceğine inanmaktadır. Özetle söylemek gerekirse ruhun manevi yolculuğunun iki aşamadan geçtiği görülmektedir. Bunlardan ilki ruhun duyusal dünyadan başlayarak tedrici olarak Nous'a yükselir. İkinci aşama ise Nous'tan itibaren tinsel yaşamın en yüksek noktasında Plotinus'un Bir'inde son bulmaktadır. Bu şekilde Plotinus, ruhun ve Bir'in birleşmesiyle sonuçlanan bu dönüş yolculuğuna ‘vecd’ adını verdiğini müşahede

¹³⁴ Plotinus, “ *Dokuzluklar I*”, s. 171-4

¹³⁵ Plotinus, “ *Dokuzluklar I*”, s. 49; Zerrin Kurtoglu, “*a. g. e*”, s. 153

¹³⁶ Plotinus, “ *Dokuzluklar I*”, s. 50

¹³⁷ Plotinus, “ *Dokuzluklar I*”, s. 39

etmekteyiz¹³⁸. Plotinus da ifade ettiği gibi vecd, ruhun kendini arıtmasıdır. Bu bağlamda Plotinus mutlak Bir'e nasıl ulaşılacağı konusunda üç insan grubuna uygun olarak üç yol bulunduğunu ortaya koymuştur¹³⁹. Bunlar başta akıl olmak üzere aşk ve estetik duyarlılıktır. Başka bir ifade ile bundan filozof, âşık ve sanatçı kastedilmiştir. Plotinus burada aşkı, diğer iki yolun üstünde yerleştirerek onların rehberi olduğunu vurgulamıştır.

Plotinus, 'temaşa ettinse, her şeyi at' ifadesiyle temaşa etmeyi başaranın bundan sonra hiçbir araca gerek duymayacağını söylemektedir¹⁴⁰. Çünkü hatırlanacağı üzere Plotinus sisteminde temaşa ve mistik kavrayış en yüksek ilke ile doğrudan irtibat kurmayı sağlıyor idi. Bu açıdan Plotinus için manevi hayat ve aşk, Bir'i temaşaya götüren insanın doğasında var olan tinsel güçtür. Çünkü sonuçta onun ifade ettiği gibi ruh züht sayesinde kendi düşmüşlüğünden kurtulup Tanrı ile birleşecektir¹⁴¹. Bu durum Plotinus'a göre bir aydınlanma sonucunda gerçekleşmektedir. Plotinus için aydınlanma, ruhun diyalektiğin ötesinde kendini Bir olarak düşündüğünde gerçekleşmiş sayılmaktadır¹⁴². Ancak burada Plotinus konuyu başka bir bakış açısıyla tartışmak ister. O ruh- beden ilişkisini ortaya koyarken ruhu organize edici ve bedeni kullanan güç olarak tanımlamıştır. Bu bağlamda Plotinus'a göre beden de ruhtan pay aldığı oranda güzeldir ve akla uydundur. Bunun terinse ise ruh bedenle ilişki içinde olduğu müddetçe hep azap çekecektir. Fakat Plotinus sisteminin gereği olarak insanın en son amacı her şeyin üstünde olan Tanrıyla mistik bir birleşme olmalıdır. Filozofa göre insan bu yüce erdeme ancak esrime yoluyla erişebilir. Esrime esnasında çokluktan ve kişilikten kurtulan ruh, tanrı ile birleşir. Hatta her zamanki hallerde bedeni yöneten ve aydınlatan ruh kendi vatanına gider. Esrime zamansız bir ölümdür ya da daha doğrusu zamansız bir hayattır¹⁴³. Ancak bu durum Plotinus'a göre sadece ruhun üst bölümü için mümkün olur çünkü ruhun üst kısmı hep Nous' ile ilişki içindedir. Fakat ruhun irrasyonel kısmı, maalesef kendini maddeye kaptırmakta ve böylece maddi zevklerle yetinmektedir¹⁴⁴. Aynı zamanda Plotinus'a göre bu çirkin ruh, bir ruhun sahip olması ve yaşaması gerekenleri dikkate almamaktadır. İşte felsefenin amacı, ruhun bu bölümünü hep yukarıya doğru yönlendirmeye çalışmaktır. Zira ruhun bu bölümü, bedenle karışmış ve organlaşmıştır.

¹³⁸ Plotinus, "Dokuzluklar I", s. 33; Ahmet Cevizci, "a. g. e", s. 169

¹³⁹ Zerrin Kurtoğlu, "a. g. e", s. 156; Plotinus, "Dokuzluklar I", s. 177-182

¹⁴⁰ Plotinus, "Dokuzluklar I", s. 44

¹⁴¹ Plotinus, "Dokuzluklar I", s. 5

¹⁴² Plotinus, "Dokuzluklar I", s. 178

¹⁴³ Plotinus, "Dokuzluklar I", s. 213

¹⁴⁴ Plotinus, "Dokuzluklar I", s. 203, 224

Plotinus'un evrensel ruhun yanında var olduğunu kabul ettiği ferdi ruhların da her biri diğerinden farklı ve ayrı olmak zorunda olduklarını söyler. Bütün bireysel ruhlar birbiriyle ilgilidir ve genel anlamda ruhun aynı doğasını paylaşırlar. Plotinus, bireysel ruhların ölümsüzlüğünü vurgular. O, ruhun yalnızca akli yönünün değil aynı zamanda duysal ve bitkisel yönlerinin de ölümsüz olduğunu ve ölümün, ruhların asıl kaynaklarına dönmesi olduğunu ifade eder¹⁴⁵. Ruh bedende var olan çirkinliklerin izlenimini keşfedip tümüyle arandıktan sonra bunun sonucunda bir akıl olur. Akıl olduktan sonra tanrısal alana geçer ve burada cisimsiz olarak bütün tanrısal varlıklarda güzelliğin kaynağıdır. Ruhların ölümsüz olduklarına ilişkin düşünceler ilk defa felsefi anlamda Platon tarafından ele alınıp tartışılmıştır¹⁴⁶. Platonun başlatmış olduğu ölümsüzlük düşüncesiyle ilgili kanıt ve görüşlerine katılan Plotinus, bireysel ruhların bedenden ayrıldıktan sonra varlıklarını 'külli ruh'a katılarak sürdüreceği yönündeki görüşlerini ortaya koymuştur. Ölümsüzlüğü kabul eden Plotinus'ta ruhun kaderi ve ölüm sonrası hayatı, ruh-beden ilişkisi problemi bakımından belirlenmektedir.

Plotinus, ruhların ölümsüzlüğüne ilişkin görüşlerini açıklamak için 'Tenasuh' teorisine başvurmuştur. Bu açıdan cisimden ayrılan ruh eğer tanrısal niteliklerini korumamışsa tekrar yeni bir beden kalıbı arar. Başka bir ifade ile bu şekilde devam eden ruh çeşitli bedenlere bürünür¹⁴⁷. İşte Plotinus, akılsal dünyayı temaşa eden ruhların bir kısmı aşağı dünyada bulunan bedenleriyle birlikte olduğu ve kendilerini kurtaracak bir güce sahip olmadıkları için sürekli bedenden bedene geçmek zorunda kalmalarıyla ruh göçünü açıklarken Hint düşüncesinin etkilerinden kurtulamamıştır¹⁴⁸. Böylece bazı ruhlar bu dünyanın kaderine teslim olurlar. Fakat bir arınma sonucunda tekrar yukarıya çıkma imkânı bulurlar. Plotinus'a göre bireysel ruhlar kötü veya iyi olarak yaşayabilirler ama özü gereği hayat olduğundan ölümsüz cevherlerdir.

Aynı zamanda yeni Plâtoncu olarak Plotinus, ruhların ölümden sonra var oldukları gibi doğumdan önce de var olmak zorunda olduklarını savunmaktadır¹⁴⁹. Bunun için Plotinus'a göre ölüm bir ceza değil de bir mükâfattır. Zira ölüm, ruhun bedenden ayrılması ve çözülmesinden başka bir değildir. Yine bu bağlamda kalmak üzere söylenebilir ki ruh

¹⁴⁵ Plotinus, "Dokuzluklar I", s. 225

¹⁴⁶ Turan Koç, "Ölümsüzlük Düşüncesi", İz Yayıncılık 2. Baskı İstanbul 2005, s. 13 ve 26

¹⁴⁷ Hüsamettin Erdem, "a. g. e", ilaveli 4. Baskı, Konya 2000, s. 327

¹⁴⁸ Ahmet Arslan, "a. g. e V", s. 140

¹⁴⁹ Hüsamettin Erdem, "a. g. e", s. 328; Mohammed Noor NABİ, "a. g. m", (Çev.: Osman Elmalı, H. Ömer Özden), s. 223;

için ölüm, öz yurdu olan Tanrı'ya dönmekten başka bir şey değildir. Yani bireysel ruhlar, özünde evrensel ruhun parçasıdır. Bu nedenle ölümsüz bireysel ruhlar hayat verdikleri bedenlerinden ayrıldıktan sonra tinsel varlık alanına ulaşır ve burada ruh kendi başına varlığını sürdürebilir.

Böylece Plotinus'ta nefis-beden ilişkisi sona erdiğinde ruhun bedenle ve maddi nesnelere doğrudan ilgili fonksiyonları tamamen duracaktır. Başka bir ifade ile ruh canlandırdığı bedenden ayrılarak seçkin bir yere sahip bütün bölümleriyle beraber duyuşal dünyadan etkilenmez bir duruma gelmiştir¹⁵⁰. Bu şekilde ölümsüz ruh basit ve yok olmaz bir cevher olduğundan ölümlü bedeninin edilgilerini duymayacaktır. Çünkü Plotinus'a göre basit bir varlık kendi kendine yeterlidir ve olduğu gibi kalır. Plotinus'un kurtuluş problemi ve ruhun bedenden kurtuluşu, 'kendi kendini arındırma ve sıradan ahlaki yaşamın uygulamasıdır. Bu uygulamayı, ruhun bütün bedensel arzularından ve dünyasal faydalardan kurtulması takip eder ve insan kendini Nous a yoğunlaştırır ki bunu anlamak felsefi analizle mümkündür. Bu felsefi analiz sayesinde ruh, bizzat kendini önce ruh olarak, sonra Nous olarak fark eder ve nihayet kendini mutlak Bir olarak görür' şeklinde tanımlanabilir.

Yalnız burada bizi ilgilendiren ölümsüzlük problemi ve ruh-beden ilişkisi problemi bakımından bir başka önemli meseleye değinmek gerekir. Plotinus 'ruh bedenden çıkmak istemiyorsa onu zorlama' ifadeleriyle herhangi bir intihara ve ruhu bedenden zorla çıkartmaya karşı olduğu açıkça anlaşılmaktadır¹⁵¹. Çünkü ona göre ruhun bedenden ayrılıp kendi öz vatanına gitmesi için henüz gerekli erdemlere sahip değildir. Burada ruh irade sahibi olarak iyiliği için bedeni kullanacak, ruhun ve bedeninin ortak kısmında ortaya çıkan fonksiyonları icra edecek ve böylece nihai anlamda gayesini gerçekleştirmiş olacaktır. Dolayısıyla ruh, birkaç maddi unsurların bir araya gelmesinden oluşan bedeni terk etmek istediği anda beden zaten ruhun tanrısal ışığın kaynağına gitmesine izin verecektir. Burada Plotinus, kader konusundaki görüşlerinin bir devamı olarak irade özgürlüğü ve ilahi takdir yönündeki ana fikrine ulaşmıştır. Bu şekilde Plotinus, ruhu bedenden çıkartmaya zorlayan her türlü alet veya zehirli maddenin kullanılması sonucu olarak meydana gelen intihara karşı felsefi anlamda sert bir tavır takınmıştır.

Ölüm ve ondan sonraki hayatın mahiyetini birbirinden ayırmak gerekmektedir. Çünkü Plotinus bu problemi hem felsefi açıdan hem de dinsel bir perspektiften bakarak

¹⁵⁰ Plotinus, "Dokuzluklar I", s. 171

¹⁵¹ Plotinus, "Dokuzluklar I", s. 265; Metin Bal, "Roma'da Yeni Plâtonculuğun Kurucusu Plotinus ve Öğretisi", Doğu Batı Düşünce Dergisi, Adıyaman Üniversitesi 2009, s. 93

belli bir çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Ancak ölümden sonra hayat veya bedeni terk ettikten sonra ruhun var oluşu, kelimenin tam anlamıyla deneysel çalışmaların dışına çıkıp metafizik bir konu olarak karşımızda durmaktadır. Söz konusu bu metafizik probleme filozofumuz, sahip olduğu dinsel ve felsefi bakış açısıyla uygun cevaplar bulmaya çalışırken ölüm ve ölümden sonraki hayatla ilgili kendinden önceki filozofların ilgili görüşlerini dikkate almak suretiyle eleştirerek uzlaştırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Son olarak ruhun tinsel varlık alanına veya başka bir deyişle ilk önce *Nous*'a, onun vasıtasıyla mutlak Bir'e yükselmesi ölümün ruh için kötü bir şey olduğu anlamına gelmemelidir. Zira Plotinus'a göre hayat ve ölüm ruh açısından eşit derecededir.

Ölümden sonra yaşam ve bedenden ayrılan ruhun varlığı devam ediyorsa ölüm ruh için bir kötülük değil tam tersine bir iyiliktir. Çünkü ruh ölümden de yaşamda da kendini tanrısal niteliklere sahip manevi bir cevher olarak görmelidir. Yine buna bağlı olarak İyi'ye doğru yol alacak olan ruhtur. Bu İyi'ye doğru ulaştıran yol ise erdemdir. Erdemin başında akıl ve her akılsal varlıkların üstünde mutlak Bir vardır¹⁵². Bu nedenle Plotinus, ruhun bedenle birlikte olduğu sürece mümkün olduğunca maddi ve bedensel hazlardan uzak durmaya çalışmalı şeklinde kurtuluş öğretisini ortaya koyarken ruhun ölümden sonraki hayatına ve kadere ilişkin dini ve felsefi karakterli görüşlerini temellendirmiştir. Aynı zamanda Plotinus, ruhun kurtuluşu ve mutluluğunu bir tür arınma sonucunda ortaya çıkacak bir temaşa veya mistik kavrama olarak ortaya koymaktadır.

¹⁵² Plotinus, “*Dokuzluklar I*”, s. 168-174; Ahmet Arslan, “*a. g. e*”, s. 224

İKİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ'NİN RUH VE NEFS ANLAYIŞI

A. Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde Ruh ve Nefs Kavramları

Fârâbî'nin ruh ve nefis hakkındaki görüşlerine girmeden önce biraz da hayatından bazı kesitler aktarmakta fayda vardır. Çünkü geçmişten günümüze kadar tarihi sürece baktığımız zaman gerçekten başarılı insanların, ilim ve fikir adamlarının öz geçmişi ve hayat hikayeleri bazen inanılmaz etki ve sonuçlara yol açabilmektedir. Bu sebeple bunu gözönünde bulundurarak konumuz çerçevesinde filozofumuzun hayatından, kendisini yetiştiren ilmi çevre ve onun genel felsefi karakterinden biraz bahsetmek istiyorum.

Yeni Platoncu felsefe geleneğinin İslam kültüründeki temsilcilerinden biri olan Fârâbî, 870-950 yılları arasında yaşamış olan Türk asıllı İslam Felsefecisi'dir. Asıl adı Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed bin Tarhin bin Uzlug'dur. Fakat Batı kaynaklarında Filozof, Türkistan'ın Farab kasabasında doğduğu için 'Farablı' olarak anılmaktadır¹⁵³. Büyük İslam düşünürü Fârâbî, 950 tarihinde yaklaşık 80 yaşlarındayken Şam'da vefat ettiği kaynaklarda kaydedilmektedir¹⁵⁴. Fârâbî, ilk öğrenimini Farab kasabasında, medrese öğrenimini Tahran ve Bağdat'ta tamamladıktan sonra, Harran'da felsefe araştırmaları yaptığı yıllarda Yuhanna bin Haylan'la tanıştı. Bu yıllarda tanıştığı zamanın önde gelen üstadı Yuhanna'dan Aristoteles'in yapıtlarını okuyarak Meşai okulunun ilkelerini iyice öğrendi¹⁵⁵.

Böylece Fârâbî felsefe, mantık, matematik ve müzik gibi akli ilimlerdeki öğrenimini o dönemin ilmi ve felsefi merkezlerinden olan Bağdat'ta gerçekleştirmiştir.

¹⁵³ Fahrettin Olguner, 'Farabi', Ötüken Neşriyat, 3. Baskı İstanbul 1999, s. 13; Yaşar Aydın, 'Farabi', İSAM Yayınları, İstanbul 2008, s. 23

¹⁵⁴ İbrahim Hakkı Aydın, 'Farabi'de Metafizik Düşünce', BİL Yayınları, İstanbul 2000, s. 21; Macit Fahri, 'İslam Felsefesi Tarihi', Bayrak Matbaası, 7. Baskı İstanbul 2008, s. 136

¹⁵⁵ Macit Fahri, 'a. g. e', s. 137;

Ancak Fârâbî, Bağdat'a gelmeden önce sadece lisan ve dini ilimlerde değil aynı zamanda akli ve felsefi ilimlerde önemli ölçüde tahsil görerek sağlam bir altyapı oluşturmuştur. Dolayısıyla onun felsefesi ve ortaya attığı tutarlı felsefi görüşleri oldukça sistematik ve uyumlu haldedir. Bu çerçevede olmak üzere Fârâbî'nin İslam dünyasında entellektualizmi ilk kuran müsliman filozof olduğunu söylemek mümkündür¹⁵⁶. Daha geniş bir perspektiften bakıldığında Doğa filozoflarının düşüncelerini bir yana bırakarak Aristoteles mantığını ve kavramcılığını benimseyen Fârâbî, zihinci felsefeye yönelmiş ve ona göre bu felsefenin en güvenilir ilkesi şüphesiz akıl olduğunu ifade etmiştir. Felsefi ilimlerdeki yetenek ve büyük mertebesi sebebiyle Aristo'dan sonra kendisine İslam dünyasında 'el-Muallimu's-Sani' ve aynı anlama gelmek üzere Latin dünyasında da 'Magister Secundus' lakabı verilmiştir¹⁵⁷. Bir felsefe sistemi kuran mümtaz şahsiyet Fârâbî, kendisini tamamiyle temmüle ve tefekküre vermiş, toplumsal ve sosyal çalkantıların dışında kalmış, genellikle münzevi bir hayat yaşamayı seven, mal mülk ednimemiş, şöret ve gösterişten nefret eden, ruh ve ahlak temizliğini ön plana çıkaran zahid bir kişiliğe sahiptir¹⁵⁸.

Filozofumuz bir metafizikçi olarak Kindi zamanında başlayan din ve felsefe arasındaki çelişkileri çözümlenmede, Aristoteles mantığının ilkelerini kullanmaktadır¹⁵⁹. Fârâbî sisteminde Din, felsefesinin değişmez özü olduğunu vurgulamıştır. Buradan hareket ederek İslam dininin felsefe açısından tartışmasını yaparken, dini felsefeden soyutlamak değil, tam tersine İslam dinine felsefi bir nitelik kazandırmak niyetinde bulunmuştur. Çünkü filozofumuza göre İnsan, ele aldığı konuları ancak aklın ilkeleriyle ve mantığın kurallarıyla çözümlenebilir. Bu anlamda Fârâbî'ye göre gerçek felsefenin, konularını tartışmak ve yorumlamak için de tek aydınlatıcı kaynağı akıl olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Görüldüğü üzere Fârâbî, felsefesinde mantık yoluyla girdikten sonra metafizik temeller oluşturmuştur¹⁶⁰.

Sistemi Aristoteles mantığına dayanan akılcı bir metafizikten oluşan, Aristoteles'in sistemini Plotinos'un görüşleri yardımıyla, İslam inancı ile uzlaştırmaya çalışan Fârâbî, Tanrı'nın varoluşunu kanıtlarken, Aristoteles'in akıl yürütme çizgisini takip etmiştir¹⁶¹. Ona

¹⁵⁶ İbrahim Hakkı Aydın, "a. g. e.", s. 39

¹⁵⁷ Mehmed Bayraktar, "İslam Felsefesine Giriş", Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001, s. 174

¹⁵⁸ Mahmut Kaya, "Farabi" Maddesi, C. 12, s. 147 (Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, İstanbul 1995)

¹⁵⁹ Yaşar Aydın, "a. g. e.", s. 8-15; İbrahim Hakkı Aydın, "a. g. e.", s. 36;

¹⁶⁰ İbrahim Hakkı Aydın, "a. g. e.", s. 41

¹⁶¹ Yaşar Aydın, "a. g. e.", s. 14

göre, bu dünyadaki nesnelere hareket etmekte ve sürekli değişmektedirler. Maddi dünyadaki nesnelere hareketlerini bir ilk Hareket Ettiriciden almak durumundadırlar. Bu şekilde Fârâbî, Yunan filozofların görüşlerinden etkilenecek kendi ortamında tamamen kendine özgü Tanrı anlayışı ortaya koymuştur. Buradan hareketle Fârâbî, İslam dünyasında doğmuş ve yetişmiş olmasına rağmen İslam düşünce alemine intikal eden Yunan felsefe geleneğine sadık kalarak söz konusu bu felsefenin yöntem ve kavramlarını kullanmıştır¹⁶².

Şu da bir gerçektir ki filozofumuz, İslam düşüncesine yeni intikal eden Yunan felsefe geleneğini yeni Platoncu bir çizgide tanımıştır. Bu nedenle Fârâbî döneminde karşılaşılan gerek fizik gerek metafizik problemleri Yeni Platoncu geleneğinin yöntemler ve kavramlarıyla ele almaktaydı. Burada denilebilir ki Fârâbî sadece Grek düşünce geleneğine bağlı bir filozof değildir aynı zamanda bir din mensubu olarak kendini tanımlamaktadır¹⁶³. Çünkü Fârâbî dini gelenekle felsefi gelenek arasında bir konumda bulunmaktadır. Bunu filozofun sisteminde dini ve felsefi geleneğin kesiştiği noktalarda görmekteyiz. Başka bir ifade ile söylenecek olursa Fârâbî, hem bir felsefe meraklısı hem de bir din mensubu olarak uzlaştırmacı bir tavır sergilemek mecburiyetinde kalmıştır. Dolayısıyla Fârâbî, problemlere felsefenin ilkeleriyle yaklaşırken kendisinin yetişmiş ve mensubu olduğu İslam kültürünün değerlerini göz önünde bulunduruyordu.

Yukarıda ifade edildiği gibi Fârâbî'nin önemli ölçüde Helenistik kültürden istifade ettiği bir gerçektir. Ancak burada belirtilmesi gereken şey, mutlak anlamda İslam dünyasında Aristocu veya Platonculuk asla söz konusu olmamıştır. Bu sebeple Fârâbî, iyi bir filozof olmak için gerekli gördüğü hususlar arasında birinci derecede İslam dinine önem verdiğini görmekteyiz. Buna bağlı olarak denilebilir ki Fârâbî'nin fikirleri sadece saf felsefe ile sınırlı değildir aynı zamanda gerek felsefi sisteminde gerek görüşlerinde İslami prensiplerin mevcut olduğu görülür. Fârâbî, Aristo'nun fikirleriyle birlikte Plotinus fikirlerinden esinlenerek felekler nazariyesini, İslamiyet vesilesiyle nübüvvet nazariyesini ortaya koymuştur¹⁶⁴. Yine bu bağlamda olmak üzere filozof bütün bunları Plotinus'un 'sudur' nazariyesi etrafında toplamıştır. Fârâbî'de sudur nazariyesi gereğince ilk akıldan itibaren bir takım akıllar, nefisler ve felekler aracılık eder¹⁶⁵. Bu şekilde Fârâbî'nin felsefi

¹⁶² Aynı yer.....

¹⁶³ Yaşar Aydın, "Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi", İz Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 14

¹⁶⁴ Mübahat Türker, "Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti", Ankara 1956, s. 35; İbrahim Hakkı Aydın, "a. g. e.", s. 40

¹⁶⁵ Türker-Küyel, Mübahat, "Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri", Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1969, s. 109-111, 139-165

sistemi dikkate alındığında genel olarak eklektik bir mahiyet arz ettiğini müşahade ederiz. Filozof Yeni Eflatoncu fikirlerle İslami prensipleri uzlaştırmaya çalışmak suretiyle eklektizm yolunu takip etmiştir. Fârâbî bu eklektik izah içinde ilimleri nazari ve ameli olarak da tasnif etmiştir.

Genel olarak Fârâbî'nin eklektik sisteminin dayandığı şu üç unsur; a) felsefi fikir ve prensipler, b) munsubu olduğu İslam dini prensipleri, c) felsefe ve dinin uzlaştırılması hususundaki çalışmalar bulunmaktadır¹⁶⁶. Fârâbî'nin asıl düşüncesi metafizik ve siyaset olmak üzere iki ana bölüme ayrılabilir. Metafiziğini kozmoloji ve psikoloji ile akıllar nazariyesine bağlamak suretiyle birleştirmeye çalışmıştır. Allah ile kozmik akıllar ve akılların mertebeleri ile insani akıl arasında sıkı bir ilişki kurabilmiştir¹⁶⁷. Bundan dolayı Fârâbî'nin tabiat , metafizik ve ruh anlayışlarını birbirinden ayırmakta güçlük vardır. Bunlardan anlaşılan Fârâbî, metafiziğinde Allah'ın zatı ve sıfatları, Alemlle olan ilişkisi, akıllar nazariyesi, ruh anlayışı ve sudur nazariyelerini bahis konusu etmektedir.

İslam dünyasının fazilet ve ilmiyle öğündükleri Batılıların da büyük ilminden faydalandıkları ilk Türk İslam filozofu olan Fârâbî'nin felsefi görüşlerini anlamak için onun sistemini bir bütün olarak ele alınması gerekmektedir. Bir siyaset ve ahlak filozofu olan Fârâbî'nin sistemi insan ve insanı ilgili temel meseleler etrafında bina edilmektedir. Dolayısıyla Fârâbî'nin, psikolojinin konusu olan insan nefsiyle ilgili olarak nihai anlamda ulaştığı neticeler, siyasetin özünü oluşturan ahlaki ve fikri erdemlere temel teşkil etmektedir.

Fârâbî'de nefis kavramının arz ettiği ahlâkî nitelik, temelinde hem ontolojik, hem psikolojik, hem de siyasal bir zemin bulmaktadır. Bundan dolayı, Fârâbî'de nefis kavramını incelerken de, onun ontolojisinin, metafiziğinin, psikolojisinin, siyaset ve ahlâk anlayışının iç içe ve birbirinin devamı olduğunu görmekteyiz. Şimdi asıl bizi ilgilendiren Fârâbî'nin metafizik mefhum olan ruh/nefs hakkındaki felsefi görüşlerine geçeceğiz.

¹⁶⁶ Sayılı, Adnan, “ *Farabi ve Türk Tefekkür Tarihindeki Yeri*”, Belleten, C. XV, Sayı 57, 1951, s. 48; Bayraktar Bayraklı, “ *Farabi'de Devlet Felsefesi*”, Şehir Yayınları, İstanbul 2000, s. 14

¹⁶⁷ Macit Fahri, “*a. g. e*”, s. 145; İbrahim Hakkı Aydın, “*a. g. e*”, s. 44

1. Fârâbi’de Genel Anlamıyla Ruh ve Nefs Kavramı

Fârâbi düşünce sistemi, Aristo ve Eflatun merkezli eklektik bir yapıdadır ama onun genel düşünce yapısı içerisinde, kendi inanç ve kültürünün temelini oluşturan islami terimler olan uluhiyet, nübüvvet, mead, akidesinde Eflatun ve yani-Platonculuğun sentezini taşıdığı yukarıda ifade edilmiştir. Fârâbi, etkisi altında kaldığı bütün bu kültürleri ve felsefi gelenekleri tamamen mantıksal tutarlılık içinde oturtabilmiştir. Aynı zamanda ruh kuramı örneğinde olduğu gibi diğer metafizik ve fizik konularda da islam düşünce dünyasına yeni girmiş bulunan Yunan ve Hint geleneklerinin etkisiyle beraber kendisinin mensubu olduğu islam kültürünün etkilerini daima hesaba katmıştır. Bu sebeple düşünce tarihi boyunca insanın mahiyeti ve hakikati ile ilgili değişik görüşler ileri sürülmüştür.

Metafizik kavramlar olan ruh ve nefis eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Ancak Nefs ve Ruhun sözlük ve ıstılah anlamlarına bakıldığında Nefs, kelime olarak ‘ *ruh, özün bir parçası, hayatiyet, canlılık hareket ettiren ilke ve şahıs* ’ anlamlarını taşımaktadır. Terim olarak ise Nefs, kendisinde bulunduğu şeye, hayat, his, hareket ve irade veren latîf bir cevher olarak ifade edilmektedir¹⁶⁸. Bütün bu tanımlara ilaveten olarak ruh, rahatlık, istirahat ve hafif esinti gibi anlamlara gelmektedir¹⁶⁹.

Aynı zamanda felsefi terim olarak ruh, bedeni harekete geçiren aktif ilke, pasif ve cansız olan beden üzerinde etkide bulunan güçtür. Canlı ile bir tutulan tinden ayrı bir yaşam ilkesi¹⁷⁰. Ruh çoğu kez maneviyat ve nefsi natıka içinde kullanılır. Ruh daha çok somut bir mana ifade etmekte ve maneviyat için kullanılmaktadır. Gerçekte filozofumuz düşüncesinde İnsanın manevi yönünü teşkil eden ruh, nefis ve akıl gibi kavramları incelerken aslında bir anlamda insanı incelemiş bulunuyoruz. Çünkü insan denilen varlığın bilinmesinde adı geçen kavramların da Fârâbi’nin felsefi sisteminde bir bütün olarak ele alınıp o şekilde incelenmesi gerekir. Zira Fârâbi düşüncesinde bu metafizik mefhumlar bir bütünlük arz etmektedir. Dolayısıyla ruh Fârâbi’nin felsefi sisteminde tek başına bir şey ifade etmez.

Filozofumuz da bu konuda büyük filozofların görüşlerini ele alıp gerekli gördüğünü tenkid ederek ruh kuramında kendine özgü başarılı bir biçimde görüşlerini ortaya

¹⁶⁸ Süleyman Uludağ, “*Nefs*”, DİA, İstanbul 2006, c. 32, s. 526; Ömer Türker, “*Nefs*”, DİA, İstanbul 2006, c.32 s. 529-531; Hüseyin Atay, “*Nefs*”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 37, s. 3

¹⁶⁹ İbn Kayyim el-Cevzi, “*Kitabu’r-Ruh*”, İz Yayıncılık İstanbul 2012, 5. baskı Türkçesi; Şaban Haklı, s. 303-305

¹⁷⁰ Ahmet Cevizci, “*Felsefe Terimleri Sözlüğü*”, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003 s. 346

koyabilmiştir. Fârâbi'nin, her ne kadar nefis konusunda müstakil eser yazan Aristoteles ve İbn Sina gibi eser yazmamışsa da yine ruh/nefsin varlığı ve nefsin yetileriyle ilgili felsefi görüşlerini yine kendi eserlerinden öğrenmekteyiz. Bu, Fârâbi'nin hakkında eser yazmadığı nefis ve ruha ilişkin müstakil eser yazan filozofların taklitçisi olduğu anlamına asla gelmemelidir. Çünkü o 'es-Siyaset'ul-Medeniyye, Medinet'ul-Fazila' gibi felsefi görüşlerini yansıtan önemli eserlerinde açıkça beyan etmiştir.

Fârâbi, felsefi sistemi içinde nefisle ilgili bir tanım yapmamışsa da nefsin varlığına ve yetilerine ilişkin detaylı bilgiler vermiştir. Ayrıca nefsin tanımı ve mahiyeti konusunda Aristo'yu ve onun nefis hakkında yazmış olduğu 'Kitab'u Nefs' adlı eserin Yeni Platoncu yorumlarını hareket noktası olarak kabul etmiştir¹⁷¹. Bu sebeple filozofumuz nefsin tanımını yaparken kendisinden önceki filozofların nefis tanımlarını gözden geçirerek Aristo'nun 'nefsin, kuvvet halinde olan tabii bir cismin entellekyası'¹⁷² olduğu şeklindeki tanımına katılmıştır. Bu çerçevede Fârâbi, Aristo'nun nefis tanımına katılarak nefsi 'bilkuvve hayat sahibi organik tabii cismin ilk yetkinliği veya kemalidir' olarak tanımlamıştır¹⁷³. Bu bağlamda müslüman filozof olan Fârâbi, nefsin girdiği bedene hayat veren, maddeye suret veren ilke konumunda olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla felsefi sisteminde hayat ilkesi olarak tanımlanan ruhu Fârâbi, nefsten ayrı bir cevher olarak değerlendirmekte ve birbirinden ayırmaktadır. Çünkü ona göre ruh, emr aleminden olup bedeninin hayatına ve canlanmasına sebep kılınmıştır¹⁷⁴. Ancak burada belirtilmesi gereken önemli bir husus var ki Fârâbi'nin ruh ile nefis arasında yaptığı ayırım onun tasavvufi görüşlerinde ortaya çıkmaktadır. Ona göre ruh, nefsten daha latif olup hayvani bir mahiyet taşımaktadır. Bundan dolayıdır ki hayat ve hareket onun tabiatı gereğidir. Böylece Fârâbi, ruhun ilham aldığı ve meydana getirdiği fiillerin kaynağı akıl olurken onun konumlandırıldığı meskeni ise kalp olduğunu savunmuştur¹⁷⁵.

Ayrıca yukarıda verilen ruhla ilgili bütün açıklamalarından sonra Fârâbi'nin, ruha insanın bedeninde bir yer tahsis ettiği kanaati oluşmaktadır. Fakat filozofun ' ruhun, bedeninin hayatına ve canlanmasına sebep kılındığı' şeklindeki ifadesi, ilk olarak bedene hayat veren fiziki anlamda kalp olduğundan dolayı ruha merkez olarak kalbi vermiştir.

¹⁷¹ Mehmed Aydın, "Din Felsefesi", İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayın. X. Baskı, İzmir 2002, s. 256

¹⁷² Hüseyin Atay, "a. g. m", s. 4

¹⁷³ Yaşar Aydın, "a. g. e", s. 91

¹⁷⁴ Farabi, "Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler", çev. Necati Lugal- Aydın Sayılı, Belleten, sayı 57, C. 15, s. 86

¹⁷⁵ Farabi, "a. g. m", çev. Necati Lugal- Aydın Sayılı, Belleten, sayı 57, C. 15, s. 86

Çünkü bedenın hayatiyeti bedenın hareketlenmesine bağlıdır. Böyle filozofumuz bedene hayat veren manevi seviyede ruh olduğunu vurgulamak istemiştir. Bu bağlamda hayat ilkesi olan ruh, fiziki seviyede icraatı ve fonksiyonlarını kalp ile yerine getirmektedir.

Fârâbî'nin nefsin mahiyetiyle ilgili görüşlerine gelince onun mahiyetini bilemeyeceğimizi ancak varlığını idrak edeceğimizi belirten filozofumuz nefsi, 'cismi kemale, olgunluğa erdiren ilahi ilke' şeklinde deęerlendirmektedir¹⁷⁶. Başka bir ifade ile nefis, cismin olgunluğa ermiş şeklidir. Fârâbî, yine nefis hakkında daha kapsamlı olarak şunları kaydetmektedir: nefis latif ve hareketlidir, çünkü nefsin hareketi müfrittir. Allah onu ilk akıl'dan halk etmiştir. Onun vucuttaki meskeni beyindir (dimağ) ¹⁷⁷. Bu açıklamalarından hareketle Fârâbî, ruha nasıl vucutta bir merkez tayin etmişe burada ifadelerinde görüldüğü gibi nefse de merkez olarak beyini düşünmektedir. Çünkü açıklamalarının devamında Fârâbî dimağı, beş duyunun toplandığı ve içinde bulunduğu mekan olarak görmektedir. Dolayısıyla nefis, kendisine mekan olarak tayin edilen ve aynı zamanda duyuların ve nefsanî hareketlerin menşei ve kaynağı olan beyin ile fonksiyonlarını icra etmektedir. Bu konuda denilebilir ki nefis duyuların kökünü teskil eder.

Fârâbî, yine ruh kavramı konusunda olduğu gibi nefsin de beyinle birlikte fonksiyonlarını yerine getirirken fiziki anlamda olmayıp tamamen manevi seviyede bunları gerçekleştirdiğini belirtmektedir. Böylece filozofun kendi ifadelerinden hareketle anlaşılan Tanrı, nefsi ruh ile beden arasında vasıta olarak yaratmıřtır¹⁷⁸. Bu şekilde tasarlanan nefste fârâbî'ye göre güç, yetkinlik ve suret olmak üzere üç nitelik bulunmaktadır. Bu sebeple nefis, hayat ruhu vasıtasıyla duyular üzerinde etki ederek sürekli tekamül arzusu içinde bulunur. Bu çerçevede fârâbî, nefse ilham geldiğinde veya Tanrı ona ilham vermek istediğinde önce akıl vasıtasıyla ruha ondan sonra ruh vasıtasıyla nefse intikal ettiğini savunmaktadır. Böylece filozof nefsin iki yönü var olduğunu ortaya koymuştur. Nefis, birinci kısmıyla cisim veya bedenle, ikincisi manevi ve ilahi cevher olan ruh ile irtibat kurmaktadır. Bu şekilde nefsin ikinci kısmı bazen ruha katılmak istemesiyle hareket ettirici olur. Burada nefsin iradesi ancak Tanrı'nın iradesinden sudur etmektedir¹⁷⁹. Neticesinde

¹⁷⁶ T. J. De Boer, "İslam'da Felsefe Tarihi", çev. Yaşar Kutluay, 4. Baskı Anka Yayınları, İstanbul 2004, s. 147; İbrahim Hakkı Aydın, "a. g. e'", s. 200

¹⁷⁷ Farabi, "a. g. m", çev. Necati Lugal- Aydın Sayılı, Belleten, sayı 57, C. 15, s. 88

¹⁷⁸ Farabi, "a. g. m", çev. Necati Lugal- Aydın Sayılı, Belleten, sayı 57, C. 15, s. 89

¹⁷⁹ Farabi, "a. g. m", çev. Necati Lugal- Aydın Sayılı, Belleten, sayı 57, C. 15, s. 88

nefs ikinci kısmıyla, ruha katılmakla hareketlilik meydana getirmekte ve böylece süreklilik sağlayan ilke konumunda olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle Fârâbî'ye göre nefis baki kaldığı sürece ruh da hep hareket halinde olacaktır.

Fârâbî, nefsin hayat ve hareket ruhu vasıtasıyla duyular ve beden üzerinde etkiye bulunacağı zaman Tanrı'nın iradesinden sonra kendi iradesini kullandığından dolayı onun fiilleri mahluk olduğunu ifade etmiştir. Zira yukarıda da bahsedildiği gibi Tanrı iradesiyle önce Akıl, akıl da ruhu, hayat prensibi ruh da nefsi, nefis ise bedeni hareket geçirir¹⁸⁰. Ancak yukarıdan aşağı doğru gelen bu sıralama dikkate alındığında Fârâbî'nin varlığı açıklamak için Yeni Eflatuncu sudur nazariyesinden ne kadar istifade ettiği gerçeği ortaya çıkmaktadır. Demek ki Fârâbî, nefis nazariyesinde kendi felsefi görüşlerini temellendirirken büyük ölçüde Aristo ve Plotinus'un nefis hakkındaki görüşlerinden etkilenmiştir. Ancak sık sık vurgulandığı gibi Fârâbî, hiç bir zaman onların sık takipçisi veya taklitçisi olmamıştır.

Yukarıdaki nefisle ilgili açıklamalarında görüldüğü üzere Fârâbî, nefsi manevi ruhani bir cevher olarak kabul etmektedir. Ona göre nefis, kudretin sebeplere taalluk etmeden yarattığı emir âlemindeydir. Bu sebeple o, nurani bir cevher olup maddeye bağlı değildir. Dolayısıyla Fârâbî'nin nefsi, bedenden bağımsız tinsel bir cevher olduğunu kabul ettiği hususundaki görüşleri, kendisinin nefis kuramında Yeni Platoncu düşüncelere daha yakın olduğu izlenimi vermektedir.

Ruh ve Nefs kuramı ile ilgili yaptığı bütün açıklamalarından anlaşılacağı üzere filozof, ruh ve nefsi birbirinden ayırmış olmakla birlikte işleyiş ve fonksiyonları bakımından iç içe olduklarını da sık sık vurgulamaktadır. Fârâbî, ruh ve nefis kavramları arasında ayırım yapan filozofları destekler mahiyette açıklamaları delil olarak getirmektedir. Fakat fârâbî, ruh ile nefis arasında ayırım yaparken zat ile ilgili olmayıp onların sahip olduğu bir takım sıfatlar sebebiyle daha çok birbirinden ayrıldığını ifade etmektedir. Çünkü ona göre nefis ve ruh ayrı ayrı cisimlerde bulunan cevherlerdir. Dolayısıyla ruh ile nefis ayırımını desteklemeyenler veya aynı şey olduklarını kabul edenler için makul deliller getirmektedir¹⁸¹. Ancak bu meselenin daha anlaşılması için Fârâbî'nin kendi ifadesiyle söylenecek olursa ruh, nefis ve bunlara ilave olarak akıl kavramlarının bir ve aynı şeyler olduğu kanaati, sadece letafet, işleyiş ve fonksiyonları bakımından mümkündür. Çünkü

¹⁸⁰ Farabi, "a. g. m", çev. Necati Lugal- Aydın Sayılı, Belleten, sayı 57, C. 15, s. 92

¹⁸¹ İbrahim Hakkı Aydın, 'a. g. e', s. 201; Farabi, "a. g. m", çev. Necati Lugal- Aydın Sayılı, Belleten, sayı 57, C. 15, s. 90

ona göre her biri ayrı cisimde bulunur. Şunu da eklemek gerekir ki buraya kadar düşünür ve filozofumuzun nefs/ruh hakkındaki fikir ve ifadelerini mümkün olduğu kadar bir anlam verecek şekilde ele alarak incelemiş bulunuyoruz.

Ancak nefis arapça bir kelime olup türkçe felsefi eserlerde yine arapça bir kelime olan ruh ile karşılanmaktadır. Bu yüzden tartışmasını yaptığımız nefis kelimesi aslında ruh kelimesidir. Bunun gerekçesi de bütün felsefi metinlerde ruh kelimesi değil de nefis kavramının çokça tartışılmasıdır. Dolayısıyla her ne kadar nefsin mahiyeti ne olduğu bilinmiyorsa da onun varlığı ve kendisi var olduğu bilinmektedir. Daha geniş bir perspektiften bakıldığında, Fârâbî filozof olarak nefis problemine hep teolojik, metafizik ve felsefi yaklaşımlarıyla yanaşmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî, bir metafizikçi filozof olarak ruh kavramını daha çok nefsi natika içinde işlemektedir. Buna karşılık o, nefsi daha çok bedene ait yetileri kullanan metafiziki ilke olarak ele almaktadır. Başka bir deyişle Fârâbî düşüncesinde nefis, bedenle ve bedene ait yetilerle ruh kavramından daha sık bir ilişki içindedir. Bundan kast edilen asıl mana, nefis insanın veya bedenin sureti durumunda olduğudur. Burada şunu da ifade etmek istiyorum ki düşünce ve görüşlerini işlediğimiz İslam kültüründe yetişmiş olan Fârâbî'den önceki düşünür ve filozofların nefis/ruh hakkındaki fikirleri, görüşleri ve açıklamaları aslında nefsin ne olduğunu anlamaya uğraşmaları, hep sonrakilere nefsin metafizik bir boyut olduğu ve gerçekte nefsin mahiyetini bilinemeyeceği konusunda bir kanaat oluşturmuştur. Dolayısıyla Fârâbî ile birlikte bu filozoflar, nefis ne olduğunu değil de onun ne yaptığı noktasında bilgi elde etmeye ve etkileri ne biçimde tezahür ettiğini tespit etmeye önem vermişlerdir. İşte Fârâbî, daha net bir anlam vermek üzere nefis, mahiyeti itibariyle manevi cehver bedenle ilişkisi bakımından ise suret olduğunu kabul etmektedir¹⁸².

Aslında yukarıda yapılan bütün değerlendirmelerden hareketle şunu kaydetmek yerinde olacaktır ki, Fârâbî, ay altı ve ay üstü alemlerdeki cisimler arasında hiç bir ayırım yapmaksızın genel olarak nefsten bahsetmektedir. Çünkü ona göre nefis, özü gereği maddeden soyut değil ve aynı zamanda ölümsüz de değildir. O muhakak bir maddi taşıyıcı veya mevzu üzerinde kendini gerçekleştirmektedir¹⁸³.

¹⁸² Mahmut Kaya, “*Farabi*”, Diyanet Ansiklopedisi, C. XII, s. 151-152.

¹⁸³ Yaşar Aydın, “*Farabi'de Tanrı ve İnsan İlişkisi*”, s. 108; Hasan Hüseyin Bircan, “*İslam Felsefesinde Mutluluk*”, İz Yayınları, İstanbul 2003, s. 213-214

Şimdi burada fârâbi, nefsi genelde üç kategoride ele alarak incelemektedir. Bunların ilki semavi varlıkların nefsleri, düşünen canlı varlıkların nefsleri ve son düşünmeyen varlıkların nefsleridir¹⁸⁴. Burada filozofumuz nefs anlayışında nedenselci olmakla birlikte mistik felsefecilerin usullerini kullanmıştır. Buna daha iyi anlamamız açısından Fârâbi'nin düşüncesinde varlıklar hiyerarşisini bilmek gerek. Fârâbi'nin, konumuz olan nefsin de içinde bulunduğu ay üstü alemde yer alan semavi cevherlerle ay altı alemde bulunanları, hareket, nitelik ve yetkinlikleri bakımından birbirinden ayırdığını biraz aşağıda göstereceği.

Fârâbi, felsefî sistemi gereği Aristocu ilkelerden hareketle Yeni Platoncu geleneği izleyerek evreni iki kategoride incelemiştir. Çünkü mütefekkirimiz, evreni dünyamıza en yakın küre olan ay ekseninde ay üstü evren ve ay altı avren şeklinde ayırmıştır¹⁸⁵. Bunlardan ilki akledilir, semâvi, değişmez, ay-üstü âlem gibi isimlerle ifade edilen ulvî alem; ikincisi ise duyulur, cismani veya maddi, oluş ve bozuluşa tabi ve ay-altı âlem gibi isimlerle anılan süflî alemdir. Burada Fârâbi, varlıkları oluşturan ilkeleri altı gruba ayırmak suretiyle ele almaktadır. Bunlar; İlk Neden, İkinci dereceden Nedenler, Fa'al Akıl, Nefs, Suret ve Madde'dir¹⁸⁶. Ancak ay üstü alemdeki her şeyin sebebi olan İlk Neden, kozmik Akıllar ve Fa'al Akıl ulvi alemde yer almaktadır. Fakat ikinci bölümde ise somut varlığını üst aleme borçlu olan oluşup bozulan değişken varlıklar ki Nefs başta olmak üzere Suret ve Madde bulunmaktadır.

Burada açıklığa kavuşturulması gereken önemli bir husus daha vardır ki Fârâbi'ye göre ay üstü alemde bulunan maddeden soyut ruhani varlıkların nefsleri kendileri cisimsel varlıklar olmadıkları gibi hiç bir zaman cisimle ilişki içinde de bulunmazlardır. Ayrıca ay altı alemde bulunan diğer varlıklar ise cisimsel değildir ama cisimde bulunur ve cisimle ilişki içine girmektedir. Dolayısıyla bu ay altı alemde yer alan varlıkların arasında nefs de bulunmaktadır. Bununla ilgili olarak diyebiliriz ki Fârâbi, nefs, suret ve maddenin cisimde bulunabileceklerini, fakat kendilerinin cisim olmadıklarını açıkça belirtmiştir¹⁸⁷.

¹⁸⁴ Farabi, “*es-Siyaset'ul-Medeniyye*”, (çev: Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas), Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s. 2

¹⁸⁵ Yaşar Aydın, “*Farabi*”, s. 86

¹⁸⁶ Farabi, “*es-Siyaset'ul-Medeniyye*”, s. 1; Mehmet Dağ, “*Farabi'nin İki Yapıtı*”, OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 14-15. Sayı, Samsun 2003, s. 28

¹⁸⁷ Roger Arnaldez, “*Farabi'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Alem*”, çev. Hayrani ALTINTAŞ, s. 350; not; Bu makale "STUDIA İSLAMİCA" dergisinin 4.3. sayısında (s.53-63, Paris 1976) "L'ilme et le Monde dans le systeme philosophique de Farabi" adıyla yayınlanmıştır.

Fârâbî'nin varlığı açıklamak için benimsediği sudur nazariyesindeki ilk akıldan sonuncu akıl olan faal akla kadar bütün akıllar ve bu kozmik akılların nefsleri, ay altı alemdeki akıl ve nefslere karıştırılmamalıdır. Çünkü ona göre semavi cisimlerin nefslerinin tür ve nevi bakımından ay altı alemdeki varlıkların nefslerinin neticelerinden tamamen farklı olduklarını ifade etmiştir¹⁸⁸. Bu çerçevede kalmak üzere Fârâbî, semavi cisimlerin nefsleri hiçbir zaman güç halinde olmamış ve olmazlar. Fakat sürekli olarak fiil halinde olmuşlardır. Maddi dünyada varlıkların en üst kademesinde yer alan insanın bildiği ilk düşünürlerin çoğunu semavi nefsler bilmez; çünkü semavi nefsler, cevherleri bakımından kendilerinden daha aşağıdaki düşünürleri bilemeyecek yüksek bir mertebededirler¹⁸⁹.

Fârâbî metafiziğinde semavi cisimlerin nefslerinin hareketleri dairevi olduğu için her tür hareketlerin en üstününe sahiptir. Aynı zamanda sözü edilen nefsler, madde ve surette bulunan eksikliklerden uzaktır. Ancak Fârâbî burada söz konusu semavi nefslerin konuları olduğundan dolayı suretlere benzediklerini ifade etmiştir. Fakat semavi nefslerin sahip olduğu konuları maddeye ait veya maddi bir özellik taşımazlar. Bu sebeple bunlar madde değildir. Onlar, başka bir varlığa konu olması mümkün olmayan sadece kendilerine özgü konulara sahip olduklarından bahseden Fârâbî, işte bu yönüyle semavi nefsler suretlerden ayrıldığını ortaya koymuş ve devamlı akleden nefisler olduğunu ifade etmiştir¹⁹⁰.

Ay üstü aleme ait akıllar ve nefsler ay altı alemde tasarruf yetkisine sahiptirler. Ay altı alem, faal akıldan taşmıştır. Bu alemde bulunan nefsler, tabiatları gereği mükemmellik yoktur. Zaten varlıklar hiyerarşisi yukarıdan aşağıya doğrudur. Bu hiyerarşide aşağı doğru inildikçe yetkinlik kaybolur ve aynı zamanda bunlar bilmuvve halindedirler¹⁹¹. İlk mertebeye tanrı ve ilk sebeptir ve bu mertebeden madde veya basitliğe doğru bir inme vardır. ikinci varlık mertebesi, maddeden ayrı akıllar, üçüncü mertebeye, Cebrail veya Ruhu'l kudüs adı verilen mertebedir. Dördüncü mertebeye yine manevi ve basit bir varlık olan nefis bulunmaktadır. Nefis, gök cisimlerinin dairevi hareketi, insan, hayvan ve bitkilerde ise,

¹⁸⁸ Farabi, ‘‘es-Siyaset’ul-Medeniyye’’, s. 3; Yaşar Aydın, ‘‘Farabi’’, s. 87-89; İbrahim Hakkı Aydın, ‘‘a. g. e’’, s. 203

¹⁸⁹ Farabi, ‘‘es-Siyaset’ul-Medeniyye’’, s. 4

¹⁹⁰ Farabi, ‘‘es-Siyaset’ul-Medeniyye’’, s. 5-10

¹⁹¹ Farabi, ‘‘el-Medinet’ul-Fazila’’, (İdeal Devlet) 3. baskı çev: Ahmet Arslan, Divan Kitap Yayınları, İstanbul 2011, s. 51-53. Not bu eser bundan sonraki dipnotlarda İdeal Devlet olarak zikredilecektir.

biyolojik, fizyolojik, fizyonomik ve psikolojik her türlü aktiviteyi ifade eder. Beşinci ve altıncı mertebede, madde ve suret bulunur. Bu iki ilkenin birleşmesiyle ay-altı alemde bulunan cisimlerin varlığa gelmelerine neden olan öncelikle dört unsur(toprak, su, hava, ates) meydana gelir¹⁹².

Fârâbî, ay altı alemde meydana gelen her türlü varlık ve yok oluşu, ay üstü aleme bağladığından dolayı metafizik bir determinizm ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla İslam filozofu aynı zamanda nefis anlayışında determinist olduğu söylenebilir. Semavi nefsler, dairevi hareket yapan cevher olmakla birlikte devalı surette akletmektedirler. Zaten bu nefsleri diğerlerden ayıran ve en üstün kılan özellik de buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü semavi varlıkların nefsleri fiil halinde olup dairesel hareketler yaptıklarından dolayı her hangi bir tahayyüle ve her hangi bir duyuma ihtiyaç duymamaktadırlar¹⁹³.

Fârâbî, sevami cisimlerin sadece düşünen kuvvete sahip nefsleri olduğunu kabul etmiştir. Çünkü ona göre yukarıda ifade edildiği gibi dairesel hareketler yapan semavi cisimlerin duyan ve hayal eden nefsleri yoktur. Aynı zamanda bunlar ancak kendi özlerini, ikincileri ve ilk Nedeni düşünmekle meşgul olur. Böyle bir düşünme neticesinde sözü edilen nefsler, hem yetkinlik hem de güzellik kazanmaktadırlar. Bu sebeple semavi nefsler, cevherleri bakımından düşünülürleri bilmektedirler.

Fârâbî'nin bu şekilde tasarladığı semavi cisimlerin nefsleri, maddeden ayrı ve maddi özellik taşımayan cevherler olarak kabul etmektedir. Söz konusu nefslerden her biri, birinciyi, kendi özünü ve ikincilerden kendisine cevherini vereni bilir¹⁹⁴. Dolayısıyla semavi nefsler, oluş ve bozuluş, nitelik ve nicelik değişiminden muhafaza edilmiş olduğundan semavi olan, sadece mekan bakımından değil, aynı zamanda niteliksel olarak da dünyavi olanın üstünde olduğunu kabul eden filozof, ay üstü alemde oluş sürecini doğrudan doğruya Tanrı ile irtibatlandırmaya çalışmıştır.

Fârâbî, metafiziğinin en temel kavramlarından biri olan ve aynı zamanda soyut akılların sonuncusu faal akla hem kozmik hem de epistemik görevler vermektedir. Fârâbî sisteminde faal akıl, ay altı alemde var olan varlıkları bilkuvve halinden bilfiil haline geçiren metafizik ilkedir. Buna bağlı olarak aynı zamanda faal akıl maddi dünyada varlıkları bireysel anlamda var eden ilke durumundadır. Ay altı alemde var olan nesnelere

¹⁹² Farabi, ‘‘es-Siyaset’ul-Medeniyye’’, s. 12; Mahmut Kaya, ‘‘Farabi’’, DİA, c. XII, s. 149

¹⁹³ Farabi, ‘‘es-Siyaset’ul-Medeniyye’’, s. 4; ayrıca bkz; İbrahim Hakkı Aydın, ‘‘Farabi’de Metafizik Düşünce’’, s. 203; Yaşar Aydın, ‘‘Farabi’’, s. 91

¹⁹⁴ Farabi, ‘‘es-Siyaset’ul-Medeniyye’’, s. 4

suret vermesi, gök cisimlerinin yardımı sayesinde gerçekleşmektedir. Kısacası faal akıl, bir yönüyle dört unsurun diğer yönüyle de dünyadaki nefislerin var oluşunun sebebi olmaktadır¹⁹⁵. Böylece denilebilir ki faal akıl ay altı alemdeki varlıkların kendisinden taşıdığı kozmik akıldır.

Daha genel olarak ay altı dünyasındaki oluş, gök cisimleriyle faal aklın faaliyetinin sonucunda meydana gelir. Çünkü Fârâbî'nin faal akla verdiği işlevlerden biri de maddi varlıklara suret vererek onları varlık alanına çıkarmaktır. Dolayısıyla faal akıl, ay altı alemde yer alan maddi varlıklara verdiği suretleri bilfiil ve bölünmez olarak kendisinde barındırmaktadır. Bu sebeple o Fârâbî'nin sisteminde makullerin 'kozmojik kopyası' olarak tasvir edilmektedir¹⁹⁶.

Fârâbî'nin felsefesinde Ay altı alemini oluşturan nefis, suret ve madde aslında cisimsel olmamakla birlikte insan, hayvan, bitki, maden ve dört unsurun meydana getirdiği cisimsel ve maddi varlıklarda bulunur¹⁹⁷. Başka bir deyişle ay altı dünyası mümkün varlıkların oluşturduğu bir dünyadır. Ay altı dünyada var olanların sıradüzeni, en noksan olandan en mükemmel olana doğru çıkan mertebeler şeklinde tasvir edilmektedir. Fârâbî, Ay altı alemdeki varlık sıralamasının en üstün varlığı olan insanı, ruhi ve manevi yönüyle ulvi aleme, bedeni yönüyle maddeye veya süfli aleme bağlamaktadır. Ruhuyla ilahi aleme, bedeniyle maddi aleme bağlı olan insan gerçekten her iki dünyayı kendi bünyesinde toplamaktadır. Bu sebeple ay altı alemde bulunan varlıkların en şerefli olan insan ulvi aleme gittikçe mükemmelleşir ve tam olur, aksine aşağıya doğru geldiği sürece yetkinleşme süreci olumsuz işler ve neticesinde maddeye bağımlı kalır. Bu durum insan nefsi veya ruhu için şekavet ve bunun neticesinde madde ile birlikte yok olma ile karşı karşıya geldiğini göstermektedir.

Ay altı varlıklarının en üstünü olan insanın, 'varlığa gelişini, ruhun kuvvetlerinin nasıl oluştuğunu, faal aklın ilk düşünülürler, irade ve seçme kuvvetinin verileceği bir şekilde nasıl ışık gönderdiğini veya aydınlattığını' bilmesi ve bunun farkında olması gerektiğini söyleyen Fârâbî sisteminde onu diğer tabiat varlıklarından ayıran temel özellik, canlı tabiatın bir üyesi olmasıdır. Çünkü hayat ilkesi olarak ruh/nefis aslında bu canlı tabiatın cansız tabiatından ayrıldığı noktada ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla da insanın sahip olduğu psikolojik yetileri kullanan nefsin tabiatı icra ettiği işlev ve fonksiyonunu elbette

¹⁹⁵ Yaşar Aydın, "Farabi", s. 89

¹⁹⁶ Macit Fahri, "İslam Felsefesi Tarihi", s. 114

¹⁹⁷ Yaşar Aydın, "Farabi'de Tanrı – İnsan İlişkisi", s. 69

ki Faal aklın etkisi ve yardımıyla gerçekleştirmektedir. Aslında bizi ilgilendiren asıl konu burada başlamaktadır.

2. Nefsin Kuvvetleri ve Tabiatında İşlevleri

Fârâbî'nin felsefi sisteminde insan hakikaten tam bir bütünlük arzeden alem oluşturur. Çünkü fiziki bedeniyle maddi dünyayı temsil eden insan aynı zamanda ruhu ve nefsi-natika ile metafizik alemini temsil etmektedir. Böylece insanın ay altı varlıkları hiyerarşisinde konumu da belirlenmiş olur.

Fârâbî, mahiyeti bilinemeyeceğini kabul ettiği hayat prensibi olan ruh veya nefsin her hangi bir tanımını yapmanın ne kadar zor olduğunu farkındadır. Filozof hemen hemen hiç bir eserinde nefisle ilgili bir tanım vermemekte ama nefsin yetileri üzerinde durmuştur. Onun felsefi sisteminde nefsin varlığı, altı ilkedен bir tanesi olup varlıklar hiyerarşisinin bir basmağını oluşturmaktadır. Söz konusu bu nefis Fârâbî'nin sisteminde semavi, insani ve hayvani olmak üzere üç kadedoride incelendiğini görmekteyiz¹⁹⁸.

Fârâbî'nin felsefi düşüncelerinde nefis veya ruh gerçekten tek başına bir anlam ifade etmez. Çünkü ona göre ruh ancak bir takım güçleri ve özgün ilkeleriyle kendine ait işlev ve faksiyonlarını gerçekleştirmektedir. Bunlar göz önüne alındığında ancak bir anlam ifade eder. Bu konuda Fârâbî, Aristo gibi pratik ve teorik fonksiyonlarını tetkik etmek suretiyle ruhu veya nefsi açıklamaya gayret etmiştir. Zira nefsin vazifeleri bazen fiili, bazen fehm ve idraki tazammun eder. Fiili tazammun eden vazifeler de nebati, hayvani ve insani bölümlere ayrıldığı takdirde fehm ve idraki tazammun eden vazifeler, yalnız hayvani ve insani olur¹⁹⁹. Yalnız nefsin nebati işlevi, ferdin beslenme ve büyümesini sağlamaktır. Nefsin hayvani işlevi ise iyiyi kötüden ayırt etmekten ibarettir. Nefsin insani vazifesi ise aklın idaresi altında güzeli ve faydalıyı iradeli olarak seçmektir²⁰⁰.

Yukarıda nefis kendini gerçekleştirmek için üzerinde etkide bulunacağı madde veya bedene ait yetileri kullanmak zorundadır. Dolayısıyla Fârâbî burada Aristo'nun belirttiği gibi ruh kuvvetleri ve yetilerle işlev ve fonksiyonlarını yerine getirmektedir. Bu bakımdan nefis, semavi nefslerden farklı olarak gelişmeye yetenekli bir güç veya kuvvet ve

¹⁹⁸ Yaşar Aydın, ‘‘Farabi’de Tanrı-İnsan İlişkisi’’, s. 82

¹⁹⁹ Farabi, ‘‘İhsâ-ül-ulûm’’, (İlimlerin Sayımı) çev: Ahmed Ateş, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s. 40; Not; bu eser bundan sonra ‘İlimlerin Sayımı’ olarak zikredilecektir. Adnan Adıvar, ‘‘Farabi’’, maddesi. İslam Ansiklopesi, C. IV, s. 446;

²⁰⁰ Farabi, ‘‘İlimlerin Sayımı’’,s. 41

yatkınlıktan ibaret olduğu sunucu ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda Fârâbî'nin felsefesinde nefis insan, hayvan ve bitkilerde biyolojik, fiziolojik ve psikolojik her türlü faaliyeti ifade eder. Burada nefis hakkında şunu da ilave etmek gerekir ki nefsin ay altı alemde yer almasıyla bir anlamda cisimsel varlıklarda bulunduğu için bir dereceye kadar onların kaderini de paylaşması mümkündür²⁰¹. Çünkü filozofa göre ruhsal olanın varlığı zorunlu olarak maddi olanın varlığı şarttır. Böylece ruh varlıklar dünyasının bir parçası olarak ortaya çıkmakta ve aynı özelliği paylaşmaktadır.

Fârâbî, hasasiyetle üzerine durduğu hem tabii hem de iradi şeylerden oluşan, dolayısıyla hem nefsi natıka hem de kendisine özgü iradesi sayesinde bu alemin en üstün varlığı olan insan nefsinin beş temel gücü olduğunu ifade etmiştir. Bu şekilde ruh, hayatiyet verdiği bedene ait güçleri kullanarak tanrısal bir varlık olma kademesine yükselmektedir.

Tekrar etmek gerekir flozofumuz, mahiyetinin belinemeyeceğini benimsediği ve varlığını idrak edebileceğimizi kabul ettiği nefsin bir takım kuvveleri olduğunu belirtmiştir. Ona göre bunlar nebati, hayvani ve insani olmak üzere üç kısım olduğunu vurgulamıştır. Şimdi bunları işlev ve fonksiyonlarıyla birlikte işlemeye gayret edeceğiz.

a. Nefs'in Besleyici Kuvveti (Kuvve-i el-Ğazii)

Fârâbî, insanın ilk varlık sahasına çıktığında kendisiyle beslendiği beslenme gücü ortaya çıktığını söylemiştir²⁰². Söz konusu bu beslenme kuvveti, aslında beslenme, büyüme ve üreme fonksiyonlarını düzenlerken, nefsin diğer yetileri için gerekli şartları oluşturarak ontik olarak bedenın muhafaza edilmesine yöneliktir. Bu sebeple denilebilir ki bütün canlılarda ortak bulunduğu için calılığın ilk belirtisi olduğu söylenebilir. İlave olarak şunu da eklemek mümkündür ki beslenme kuvveti, bedenın zayıflayıp yok olmasını önlemekte ve besinleri alıp bedende kullanılır duruma getirmektedir.

Fârâbî'ye göre beslenme kuvvetinin merkezi kalpte bulunan âmir kuvvetle onun bedenın organlarına dağılmış çok sayıda yardımcı ve hizmetçi kuvvetlerinden ibarettir²⁰³. Bu yetiyle ilgili aynı zamanda Fârâbî, çeşitli unsurların karışımıyla meydana gelen cisimsel oluşum üzerinde ilk ruhsal belirti olduğunu ifade etmektedir. Bu yetinin yardımcı ve

²⁰¹ Yaşar, Aydınlı, '*Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*', s. 83

²⁰² Farabi, '*İdeal Devlet*', s. 73

²⁰³ Farabi, '*İdeal Devlet*', s. 73; ayrıca bkz; Yaşar, Aydınlı, '*Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*', s. 86

hizmetçileri yönetici kuvvetin tabi amacına uygun olarak işleri ayarlamaktadır²⁰⁴. Her bir ruhsal yetide yardımcı ve hizmetçi yetiler, bir alttakine göre amir (yönetici), bir üsttekine ise memur olarak bulunmaktadır. Bütün bu yardımcı ve hizmetçi kuvvetler, her biri belli organlarda bulunur ve bunlar bir amir kuvvet tarafından yönetilir.

b. Nefs'in Duyum Kuvveti (el-Hasse)

Beslenme gücünden hemen sonra gelen duyu gücünün asıl işlevi, beş duyudan biriyle herkesçe bilinen şeyleri duyumsamaktır. Başka bir ifade ile söylenecek olursa o herkesçe bilinen beş duyu organıyla nesnelere algılar. O zevk ve acı veren şeyleri aynı zamanda algılamakta, ancak zararlı ile faydalıyı ve iyi ile kötüyü ayıredemez²⁰⁵.

Duyu organları tarafından gerçekleştirilen algı ve idrak verileri kalpte bulunan bir amir ilkede toplanmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre duyu kuvvetinin de bir amiri ve yardımcıları vardır. Söz konusu bu yardımcı kuvvetler, herkesçe bilinen, gözle görülen göz, kulak ve diğer duyu organlarına dağılmış olan beş duyudur²⁰⁶. Bu beş duyudan her biri kendine özgü olan cinsi idrak eder. Buna ilave olarak şunu eklemek mümkündür, cismin genişlik, uzunluk gibi gelişmeleri bu kuvvetin sayesinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla söylemek gerekirse kendi fiziki varlığının büyümesine ve gelişmesine yardımcı olan güçtür²⁰⁷.

c. Nefs'in Muhayyile Kuvveti (el-Mütehayyile)

Ruhsal gelişimin duyudan sonra gelen aşamasında ve görüleceği gibi duyu kuvvetinin sureti durumunda bulunan muhayyile yetisi ortaya çıkmaktadır. Muhayyile kuvvetinin başka organlara dağılmış yardımcı ve hizmetçileri yoktur²⁰⁸. Bu yeti, Fârâbî'nin ifade ettiği gibi tektir ve onun meskeni kalptir. Muhayyile kuvvetinin asıl işlevi, tabiatı gereği duyu verilerini, duyulur objenin ortadan kalkmasından sonra muhafaza etmektir.

Nefsin muhayyile gücü, duyu kuvvetiyle natıka kuvvetlerinin ara yerinde bulunan bir orta kuvvettir. Aynı zamanda bu yeti, duyu gücünün bitiminden sonra natıka kuvvetinin

²⁰⁴ Farabi, ‘*İdeal Devlet*’, s. 74; ayrıca bkz; İbrahim Hakkı Aydın, ‘*Farabi’de Metafizik Düşünce*’, s. 208

²⁰⁵ Farabi, ‘*es-Siyaset’ul-Medeniyye*’, s. 3

²⁰⁶ Farabi, ‘*İdeal Devlet*’, s. 74

²⁰⁷ Farabi, ‘*Uyun’ul-Mesa’il*’, (Felsefenin Temel Meseleleri) çev; Mahmut Kaya, ‘*İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde*’, Klasik Yayınları, 7. Baskı İstanbul 2010, s. 125

²⁰⁸ Farabi, ‘*İdeal Devlet*’, s. 74

maddesi veya düşünme gücünün idaresi altında kalpte bulunmaktadır²⁰⁹. Muhayyile yetisi, muhafaza ettiği ve denetimi altında tuttuğu bütün duyusalları birbirinden ayırıştırma ve onları birbiriyle birleştirme etkinliğinde bulunabilir.

Mutehayyile kuvveti, Fârâbî'ye göre batını kuvvetlerin en önemlisidir. Çünkü o algılanan ve idrak edilen duyusal veya duyguları duyularımızdan silindikten sonra da saklamaktadır. Başka bir ifade ile söylenecekse dış dünyadan duyulur aracılığıyla amir kuvvete gelen algılamalar neticesinde muhayyile kuvvetinde tahayyülün konusu olan izlenimler veya tasavvurlar oluşmaktadır. Dolayısıyla tasavvur edilenler muhayyile kuvvetinde saklıdır. Bu şekilde tasarlanan muhayyile kuvveti, duyular vasıtasıyla elde ettiği izlenimleri veya tasavvurları değerlendirmek üzere aklın kullanımına verir. Böylece bir anlamda muhayyile gücü, icra ettiği bu işlev dolayısıyla akla, akılsal olana ve arzu etme kuvvetine hizmet etmiş olur.

Fârâbî, diğer kuvvetler olduğu gibi muhayyile kuvvetinin görevleri ve işlevleri hakkında açıklama yaparak şöyle devam eder; 'muhayyile kuvvetinin temel işlevi, mahsusların resimlerini veya izlenimlerini veya başka bir ifade ile duyusalların imgelerini muhafaza etmek, onları birleştirmek ve bunun dışında bir üçüncü rolü daha vardır ki o da benzetme ve taklit etmek'tir²¹⁰. Şu halde muhayyile kuvvetinin insan nefsinde gördüğü üç önemli görevlerdendir. 'Muhaka' olarak tanımlanan nefsin taklit işlevi, aslında Fârâbî'nin düşüncesinde ruhun diğer kuvvetlerinden farklı olan bir özelliğidir. Çünkü ona göre muhayyile bu özellik sayesinde dış dünyamızdan silinen objelerin veya duyusalların imgelerini ve aynı zamanda kendisinde sakladığı duyusalları taklit etme gücüne sahiptir²¹¹.

Muhayyile kuvvetinin kendisinde muhafaza ettiği algı ve imajları taklit edebildiği gibi makulleri, besleyici kuvvetini, arzu kuvvetini de taklit edebilir. Bu konuda muhayyile kuvvetinin üç görevi ile ilgili olarak şunu ilave etmek yerinde olacaktır;

1- Akılsalların imgelerini muhafaza etmek görevi, genellikle duyu organlarının kendisine getirdikleri algılanan imajları veya akılsalları kaydetmek ve resimlemekle meşgu olur. Aynı zamanda natık kuvvetin hizmetini görüp arzu etme kuvvetini harekete geçirir. Bu sebeple duyumun bitiminden sonra ister uykuda ister uyanıkken duyulur nesnelere resimlerini muhafaza eder. O, duyusalları duyu

²⁰⁹ Farabi, 'İdeal Devlet', s. 89; ayrıca bkz; Yaşar, Aydın, 'Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi', s. 87;

²¹⁰ Farabi, 'İdeal Devlet', s. 89

²¹¹ Farabi, 'İdeal Devlet', s. 90

roganlarımızdan silindikten sonra da korur. Dolayısıyla tabiatı gereği duygularımıza hakim olup onların üzerinde tasarruf eder²¹².

2- Mahsusleri veya akılsalları birleştirme ya da onları birbirinden ayırmak görevi, muhayyile kuvveti, duyuların verdiği izlenim ve imajları muhafaza ettikten sonra onlara hakim olma ve onları kullanma, özellikle ‘akıl kullanımı’ yetkisine sahip olur. Sahip olduğu bu yetki sayesinde muhayyile kuvveti, Onların bir kısmını bir kısmıyla birleştirir veya ayırır. Fakat bu birleştirmenin bir kısmı doğru bir kısmı da yanlış ve ayırma da farklı şekiller alacak tarzda olabilir.

3- Muhayyile kuvvetinin üçüncü görevi ise benzetme ve taklit, bilindiği gibi bu kuvvetin nefste oynadığı üçüncü rol hiç şüphesiz benzetme ve taklittir. Bu hal nefis kuvvetleri arasında yalnız muhayyile gücüne ait olan bir özelliktir. Öyle ki kendisinde saklı bulunan duyusalları ilgili buldukları beş duyuya benzetir. Bazen de akılsalları beslenme gücünü, bazen de arzu etme gücünü taklit eder. Bazen de cismizin tesiri altında kaldığı mizacı taklit eder. Burada cismimizi önemli bulursa eğer su veya yüzme gibi nemle ilgili duyusalları taklid eder, cismimizin kuru bulursa kuraklıkla ilgili duyusalları taklid eder. Aynı şekilde soğuk ya da sıcak bulduğu cismimizin soğukluk veya sıcaklıkla ilgili şeyleri taklid eder²¹³.

Nefsin muhayyile kuvvetinin meskeni kalp olduğuna göre muhayyile kuvvetinin, tahayyül etme görevini tam yapabilmesi için kalp hareketinin belli bir oranda olması gerekir. Natıka kuvvetin tefekkür etmesi için de kalbin aynı durumu sözkonusudur²¹⁴. Görüldüğü üzere buraya kadar görevleri işlenen kuvvetlerin her biri beden ve bedenin organlarına bağlı olarak işlev ve fonksiyonlarını yerine getirmektedir. Dolayısıyla söz konusu bu kuvvetlerden hiç biri bedenden ayrı ve bağımsız değildir.

d. Nefs'in Arzu Etme Kuvveti (el-Kuvveyi Nuzuiye)

Fârâbî, insanda her tür bedensel ve ruhsal gelişimin iradi boyutuyla bağlantılı olarak duyum, tahayyül ve düşünme yetileriyle sıkı bir ilişki içinde görevini yerine getiren nefsin arzu etme melekesinden bahsetmektedir. Nefsin arzu etme melekesi, aslında nefis bu

²¹² Farabi, ‘*İdeal Devlet*’, s. 89-91

²¹³ Farabi, ‘*İdeal Devlet*’, s. 91-93

²¹⁴ Farabi, ‘*İdeal Devlet*’, s. 77

kuvvetle bir şeyi ister veya ondan kaçar nefret eder, bir şeyi özler ya da ondan hoşlanmaz²¹⁵.

Bu kuvvetin reisliği altında kendisine hizmet eden yardımcı ve hizmetçileri bulunmaktadır. Aynı zamanda bir de onun amir kuvveti vardır. Fârâbî'ye göre iradenin meydana gelmesine birincil sebep olan nefsin bu kuvvetidir. Bu yüzden bizim bir şeyi istememiz veya onu reddetmemiz konusunda irade olayı belirleyici olmaktadır. Yukarıda ifade edildiği gibi bu kuvvet, Fârâbî'ye göre insanın bedensel fiillerinde bulunmaktadır. Bu açıdan irade idrak edilen şeye arzu ile yönelmez. Çünkü iradeyi ortaya çıkaran arzudur. Dolayısıyla bu kuvvet, duyum, tahayyül ve akıl gücüne hizmet etmektedir²¹⁶. Bu çerçevede nefsin arzu etme kuvveti, kin ve sevgi, dostlukve düşmanlık, katılık ve acıma gibi nefse ait duyguları oluşturur.

e. Nefs'in Düşünme Kuvveti (el-Kuvve Natıka)

Akıl gücüne gelince insani nefsin veya insan ruhunun en yüksek foksiyonunu yerine getiren düşünme yetisi, nefsin sahip olduğu diğer kuvvetlerin en başında yer almaktadır. ²¹⁷. Bu çerçevede nefsin arzu etme kuvveti, kin ve sevgi, dostlukve düşmanlık, katılık ve acıma gibi nefse ait duyguları oluşturur. Nefsin düşünme kuvveti, insanın kendisiyle düşündüğü, ilim ve felsefe yaptığı, eylemlerin güzel ve çirkinini onunla ayırdığı, neyi yapması veya kaçınması gerektiğini anladığı, faydalı ve zararlıyı, acı ve zevk veren şeyleri yine kendisiyle kavradığı bir melekedir²¹⁸.

Fârâbî, insanın nefsin düşünme kuvvetiyle ilimler ve sanatları elde ettiği, fiillerin ve ahlâkî eylemlerin iyi ve kötü olanlarını, mutluluğu ve mutsuzluğu onunla idrak edip kavradığını ifade etmiştir.

Ay altı alemde yer alan bütün varlıkların en yüksek kademesindeki yerini muhafaza eden insan, Fârâbî'nin felsefesinde düşünen ve bilen varlık olarak tasarlanmıştır. Zira onun sahip olduğu nefsi mücerred olduğu için düşünmekte ve akletmektedir. Hayvanlarda ve bitkisel nefslerde düşünme yetisi ve akıl yoktur. Dolayısıyla onların sahip olduğu nefsler mücerred olmadığını söylemek mümkündür. Ancak hayvani nefslerde idrak gücü mevcuttur. Şimdi mücerred olmayınca kendi nefsslerini maddeden tecrid edemezler. Oysa

²¹⁵ Farabi, 'İdeal Devlet', s. 75

²¹⁶ Yaşar, Aydınli, 'Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi', s. 88

²¹⁷ Yaşar, Aydınli, 'Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi', s. 88

²¹⁸ Farabi, 'İdeal Devlet', s. 75, 85 vd. Ayrıca bkz; Yaşar aydınlı, 'Farabi', s. 102 vd

insan, bunlardan farklı olarak bilen ve düşünen bir varlık olma özelliğine sahiptir. Böylece insani nefsin düşünen kısmı, olgunlaşmış bilfiil akıl haline gelince başka bir deyişle maddeden tamamen soyutlandığı zaman gayri-maddi varlıklara benzer²¹⁹. Bu noktada insan, sahip olduğu nefsin düşünen kısmı dolayısıyla cisimden bağımsız maddeden soyutlanmış varlıklar sınıfına dahil olur ve ebediyen de bu durumda kalır.

Nâtıka kuvveti, diğer ruhun kuvvetleri gibi kendisine hizmet eden beden diğer organlarına dağılmış olan yardımcı ve hizmetçi kuvvetleri yoktur. Aksine nefsin diğer kuvvetleri, terkip içinde bir düzen takip ederek düşünme kuvveti'nin reisliği altında sıralanırlar²²⁰. Böylece nefsin düşünen kısmı, tahayyül kuvvetine, duyu kuvvetine ve besleyici kuvvetine emreder, denilebilir.

İnsani nefste en son ortaya çıkan bu kuvve ile insan, akli şeyleri bilme ve kavrama imkanına kavuşur. Fârâbî'ye göre insani nefsin en önemli özelliklerinden biri de kendini idrak etmesidir. Nitekim insani nefis mücerred olduğu için bu özelliğe sahiptir²²¹. Bu şekilde ruhsal gelişim ve yetkinlik süreci çerçevesinde nâtıka, ruhun en yüksek fonksiyonunu yerine getirmektedir. Aynı zamanda o, hiç bir şeyin maddesi olmaksızın mütehayyile yetisinin sureti durumundadır²²².

Fârâbî'ye göre beslenme, duyu ve arzu gücünün birer yöneteni (âmir) ve beden diğer organlarına dağılmış çok sayıda hizmetçi kuvvetleri vardır. Tahayyül gücünün ise başka organlara dağılmış yardımcıları yoktur; o tektir. Akıl gücünün de kendi türünden diğer organlara dağılmış yardımcıları da hizmetçileri de yoktur. Ancak diğer güçlerin hepsi belli bir hiyerarşiye uygun olarak akıl gücüne hizmet etmektedirler. Akıl da tahayyül gücüne, duyu ve besleyici güçteki amir kuvvete emretmek konumundadır. Nefsin güçleri arasındaki tabii hiyerarşiye göre besleyici güç bedene hizmet için, duyu ve tahayyül güçleri ise hem bedene hem de akli güce hizmet eder. Ancak bu güçlerin bedene hizmetleri, sonuç itibarıyla akla hizmet demektir, çünkü beden aklın dayanağı olup akıl da beden dolayısıyla ayakta durmaktadır. Fârâbî, çeşitli kuvvetlere sahip nefsin en yüce gücü olan Nâtıkayı akıl olarak adlandırmakta ve nazari (teorik) ve ameli (pratik) olarak ikiye ayırdığını belirtmektedir. Nazari akıl, insanın kendisiyle bilgiyi oluşturduğu güç iken, ameli akıl

²¹⁹ Farabi, ‘‘es-Siyaset’ul Medeniyye’’, s. 10; Farabi, ‘‘Risale fi İsbati’l Mufarraka’’, türkçesi; ‘‘Soyut Varlıkların İspatı’’, çev; Hüseyin Aydın, U.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı 1, 1. Cilt, 1986, s. 12

²²⁰ Farabi, ‘‘İdeal Devlet’’, s. 75; ; Yaşar aydınlı, ‘‘Farabi’’, s. 103

²²¹ Farabi, ‘‘Soyut Varlıkların İspatı’’, s. 12

²²² Farabi, ‘‘İdeal Devlet’’, s. 76; Yaşar Aydınlı, ‘‘Farabi’de Tanrı-İnsan İlişkisi’’, s. 87

sanatlar ve pratik birtakım işlerle ilgilidir²²³. Ancak konumuz açısından her ikisi önemli olduğu için üzerinde durulması gerekir.

Fârâbi'nin felsefi sistemi gereği olarak kainatın özeti olan insan, organik varlık tabakasının en üst seviyesini teşkil eder ve diğer canlılardan sahip olduğu düşünme gücüyle ayrılır. Bir imkanlar varlığı olan insanın entellektüel ve ruhsal gelişimi de ancak bu imkanlar üzerinden açığa çıkabilir. Dolayısıyla insanı diğer canlılardan ayıran ve onun bir akıl varlığı olarak varlık sahasına çıkmasının nedeni olan düşünme gücü, varlığının başlangıcında düşünülür formları kabul edecek yatkınlıktan başka bir şey değildir.

Buna göre güçler arasındaki ilişkide hâkim olan güç olarak akıl, mutluluğu veya mutsuzluğu, doğruyu ve yanlış, iyiyi ve kötüyü belirlemekte, teorik ve pratik ilimleri elde etmektedir²²⁴. İnsandaki düşünme yetisi, akılla yakından ilgili olduğu ve aslında insanda düşünmeyi akıl doğurduğu için nefsin düşünme kuvvetinden doğan her güç aynı zamanda akıldan doğan güç olarak kabul edilir. Zira nefsin düşünme kuvvetinin bölümleri olan ameli güç aynı zamanda ameli akıl olarak adlandırılmakta ve bu şekilde diğer nefsin bölümü için de geçerli olmak üzere nazari akıl olarak adlandırılmaktadır²²⁵.

1- Ameli akıl, nefsin ameli kısmı şimdi ve gelecekteki cüz'iyatı akletmekle meşguldür. İnsan, ameli güçle iradeli olarak isteyerek yaptığı veya yapacağı şeyi bilir. Dolayısıyla insani irade kapsamına girer. Ameli akıl, aslında eylemler açısından nebati, hayvani ve insani olmak üzere üç durumda değerlendirilebilir. Nebati nefste ortaya çıkan eylem, sadece bedeninin korunması ve yetişip büyümesi, üremesini temin eder. Hayvani nefste eylem, nebati nefsin özelliklerine ilaveten iyi ve kötüyü, güzel ve çirkini veya faydalı ve zararlıyı birbirinden ayırır. Ancak insani nefste eylem ise kendine faydalı olanı zararlı olandan ayırıp bunların seçimini ve alınmasını temin eder. Böyle insan için ve insana özgü bütün davranışlar bu ameli akıl sayesinde gerçekleşir²²⁶. Bu durumda insan, fikir ile ilgili olması bakımından yapılma ya da terk edilmesi gereken şeyler hakkında ayrı ayrı düşünüp taşınır. Şu halde ameli güç de sanatlar ve pratik

²²³ Farabi, "İdeal Devlet", s. 88; Mahmut Kaya, "İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri", s. 125; Yaşar Aydın, "Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi", s. 89; İbrahim Hakkı Aydın, "a. g. e", s. 212

²²⁴ De Boer, "a. g. e", s. 147; Yaşar Aydın, "Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi", s. 89

²²⁵ Farabi, "es-Siyaset'ul Medeniyye", s. 2; İ. Agah, Çubukçu, "İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar", Ankara 1983, s. 47

²²⁶ Mahmut Kaya, "a. g. e", s. 125

düşünme ile ilgili olarak iki yön arz etmektedir²²⁷. Dolayısıyla pratik akıl, sadece teknik ile ilgili insani başarıları değil aynı zamanda birey, aile ve devlet yönetimiyle ilgili önemli görevler ifa etmektedir.

İnsan, Fârâbî'nin felsefesinde daha geniş bir perspektiften bakılırsa Amelî akıl sayesinde sanatlar ve pratik işler yapmayı başarmaktadır. Bu yönüyle amelî akıl aslında insana 'yaratıcılık' vasfını kazandırmaktadır. Aynı zamanda amelî akıl, Fârâbî'nin düşünce sisteminde amelî hikmet, zihin, mükemmel düşünme ve doğru zandan oluştuğu söylenebilir. Fârâbî, amelî aklın, bazı öncülleri elde etmesinde bir vasıta olduğunu ve bu manada insana, tecrübesinden, müşahaddesinden gücü nispetinde tercih edilmesi veya kaçınılması gerekenleri öğreten bir meleke olduğunu ifade etmiştir.

Akıl ile ilişkisi bakımından, fikir gücü fikirleri birleştirme ve ayırma, yani olumlu ya da olumsuz hüküm verme işlevi görür. Mütehayyile ile ilişkisi bakımından, mütehayyilenin sunduğu imajları birleştirme ve ayırma işlevine sahiptir. Bu işlevi sayesinde mevcut şeylerin formlarından mevcut olmayan şeylerin yeni formlarını oluşturabilir.³⁰ Diğer taraftan, Fârâbî, akılla ilişkisi bakımından fikir gücünün fonksiyonuna işaret etmek için "akılla idrak edilme özelliğine sahip olan bir şeyin bilinmesi arzuedildiğinde, arzu edilen şeyin elde edilmesini sağlayan fiilin, fikrî kuvvetten doğduğunu" ifade eder. Buna göre "fikrî kuvvet, düşünmeyi (el-fikr), ölçüp biçmeyi (er-reviyye), dikkatle incelemeyi (et-teemmül) ve çıkarsama yapmayı (el-istidlâl) meydana getiren kuvvettir"²²⁸.

Genel olarak pratik hayatın düşünülmesi ve düzenlenmesi ya da Fârâbî'nin düşüncesinde birbirine bağlı olan ruhsal ve akli gelişim çerçevesinde değerlendirilen ahlak ve siyaset, amelî aklın etkinlikleri içinde bulunur. Zira çeşitli sanatlar ve arzulanan gayeye ulaştırılan vasıtalar üzerinde düşünme ya da fikir yürütme pratik aklın alanına girer. Amelî akıl gücü ile elde etmek için yapması gereken şeyleri düşünürken irade gücünün araç gereçlerini ya da başka bir deyişle bedene ait yetileri kullanarak, amelî aklın düşünme melekesi ile belirlediği fiilleri yapar ama duyu ve tahayyül güçleri de bir bakıma akla yardımcı olur²²⁹.

²²⁷ Yaşar Aydın, 'Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi', s. 89

²²⁸ Farabi, 'İdeal Devlet', s. 75; Yaşar Aydın, 'Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi', s. 89; ayrıca geniş bilgi için bkz; Mehmet S. Aydın, 'Farabi'de Pratik Akıl Yürütme', D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı XXI, İzmir 2005, s. 156

²²⁹ Mehmet S. Aydın, 'Farabi'de Pratik Akıl Yürütme', s. 160

Ancak ameli güçle ilgili bütün bu açıklamalardan sonra Fârâbî'nin düşüncesinde açıkça görüldüğü gibi ahlakî ve siyasi bilgi pratik aklın faaliyetine dayandığı, ama pratik akıl bizatihi aklın tamamından ibaret olmadığı, o, bedeninin bozulup yok olmasıyla bozulup yok olan aklın bir gücü olduğu kabul edilmiştir. Bundan dolayı ahlakî ve siyasi bilgi, bir kimsenin gerçek gayesinin bir parçasını oluşturmaz ama daha çok bu gayeyi veya öncülleri kazanmada bir araç, bir vasıta olabilir. Bu öncüllerden bazıları tercih edilmesi veya kaçınılması gereken şeyleri kapsayarak külli hale gelir. Bu akıl tecrübe meydana gelmediği sürece hep bilkuvve halinde kalır. Ancak tecrübe meydana geldiğinde o bilfiil akıl olur. Bilfiil akıl olan bu akıl, insanın hayatında tecrübelerin artmasıyla da artar²³⁰.

1- **Nazari Güç veya Nazari Akıl**, Natık kuvvetinin nazari kısmı, yukarıda da ifa edildiği gibi insanın nihai mutluluğa ulaşması için faaliyette bulunur. Bilgi elde etmekle ilgili olan düşünümleri akleder²³¹. İnsan, bu akıl ile herhangi bir insanın hiç bilmediği bir şeyin bilgisini elde eder. Ancak Fârâbî'ye göre insanda ilk akılsallar onun ilk mükemmelliğini teşkil eder.

Fârâbî'ye göre zaten insanda bulunan bu akılsallar var olduğunda onda tabiatı gereği derin düşünce, düşünüp taşınma, pratik düşünce ve keşfetme arzusu meydana gelir. Natık kuvvetinin ameli ve nazari bölümleri, bu arzu kuvvetiyle birlikte bulunurlar²³². Natık kuvvetinin nazari bölümü, teorik akıl diye de adlandırılmaktadır. Aslında Fârâbî'nin nefis nazariyesinde bu akıl, nefsin olgunlaşmış bilfiil akıl haline gelmesinden ibarettir²³³. Dolayısıyla nefsin teorik tarafını teşkil etmektedir. Fârâbî'nin bu akla yüklediği asıl işlevi, maddeden soyut olan külli formları alıp onları olduğu şekliyle kavrar.

Genel olarak Natık kuvvetinin nazari kısmı ile insan “ Tanrı'nın bir olduğu, mücerred varlıklar ve ilk düşünümler ” gibi sadece bilebildiği, fakat değiştirmesi ve yapması elinde olmayan külli şeylerin bilgisini elde eder.

Bir ahlak ve siyaset filozofu olan Fârâbî'ye göre insanın psikolojik yetkinliğini ve nefsin mutluluğunu temin eden ruhsal ve akli gelişme, nazari akıldan dolayı nefsin natık kuvvetinden doğar. Bundan hareketle aslına bakılırsa Fârâbî'nin felsefesinde psikoloji, bir yetiler psikolojisidir. Bu yüzden onun düşünce sisteminde görüldüğü üzere nefis, ruh ve

²³⁰ Mehmet S. Aydın, “*Farabi’de Pratik Akıl Yürütme*”, s. 161

²³¹ Farabi, “*Medinet’ul-Fazila*”, s. 88

²³² Farabi, “*Medinet’ul-Fazila*”, s. 88

²³³ Mahmut Kaya, “*a. g. e*”, s. 125

akıl kavramları iç içe olduğu için birinden bahsederken muhakkak bir şekilde diğerini anlatmış oluruz. Bu durum aslında ruh ve nefsin yetileri için de söz konusu olmaktadır. Nazari akıl vasıtasıyla insan ruhu, ilahi feyzen nasibini alır. Böylece insan ahlaken olgunlaşarak İlk Nedene yükselebilir. Bilgiler, bir aynaya akseder gibi ilahi kaynaktan ruha gelince bu şekilde insan en yüksek manevi zevke ulaşabilir. Zira insan iradesinden bağımsız olarak teorik alanlarla ilgili kesin bilgiyi araştırır. Örneğin fizik, matematik ve metafizik teorik bilimlerle ilgilidir. Bu anlamda nazari akıl, insanı gerçek saadete ulaştıran birmelekedir. Bu melekeye gelen bütün bilgiler kesinlik ifade eden bilgilerdir.

Ancak buraya kadar nefsin yetileri hakkında yapılan açıklamalarında Fârâbî insan, sadece kuramsal etkinliği gerçekleştiren bir yana sahip değildir, aynı zamanda insanda ruhun arzulayan yanını oluşturan “duyum”, “arzu” ve “tahayyül” gibi yetilerin olduğunu savunmuştur. Böylece Fârâbî’ye göre bu yetiler, insanın kuramsal düşünmesinin başlangıcını oluşturur. Dolayısıyla ruhun düşünen kısmı, ancak böyle bir donanım üzerinde ortaya çıkabilir. Çünkü Fârâbî, ilk öncüllerle ilk düşünülürlerin ancak bu yetilerin oluşmasından sonra ve faal akıl tarafından düşünen ruhta ortaya çıkarılacağını ifade etmektedir²³⁴. İşte bu meselenin daha iyi anlaşılması için nefs-akıl ilişkisi bağlamında değerlendirilecek olan Fârâbî’nin açıklamalar ve konuyla ilgili görüşlerine başvurulacaktır.

3. Nefs-i Natıka ve Akıl İlişkisi

Fârâbî’nin sisteminde insan nebati ve hayvani nefslere donatılmasının yanı sıra kendine has ilmi ve ameli yönlerini oluşturan natıka nefs ya da aşağıda görüleceği gibi akıl denilen en büyük kuvvet ile donatılmıştır. Başlangıçta akıl veya düşünme yetisi, bir tür nefs ya da nefsin bir parçası olarak suretleri maddelerinden soyutlayıp ayıran ilkedir. Başka bir ifade ile Fârâbî’ye göre insandaki bu düşünme yetisi, makul suretlerin haznesi olduğu ifade edilir²³⁵. Bu durumda insan nefsinin düşünme yetisi, önce güç halinde daha sonra faal akıl tarafından ruhun düşünen kısmında verilen ilk düşünülürleri bilmeye ve idrak etmeye başlamasıyla fiil akıl halinde olur. Fârâbî’ye göre nefsin düşünme yetisi olan bu akıl, hatırlama ve hayal gibi iç kuvvetleriyle eşyayı idrak ede ede öyle bir hale gelir ki artık eşyayı dış kuvvetleriyle görmeden de onu idrak ve tahayyül edebilir²³⁶.

²³⁴ Yaşar Aydın, ‘‘Farabi’de Tanrı-İnsan İlişkisi’’, s. 96

²³⁵ Macit Fahri, ‘‘İslam Felsefesi Tarihi’’, s. 148

²³⁶ Çubukçu, ‘a. g. e’’, s. 47

Fârâbî, kuvve halinde olan akı, bir nevi nefis olduğunu belirtmiştir. Şöyle ki güç halindeki akıl eşyayı suretlerin sureti olarak kavramaktadır, fakat bu akıl kavrayıştan önce bilkuvv olarak bulunuyordu. Dolayısıyla bu akıl bilkuvve haldeyken nefis ya da nefsin kuvvetlerinden bir kuvvettir. Ona göre bu kuvvet, öyle bir kuvvettir ki varlıkların mahiyetlerini ve suretlerini kavramaya elverişli olmaya yatkındır²³⁷. Şu halde Fârâbî, nefis kuramını akıl nazariyesinde de ele alıp incelemektedir. Ona göre cismin kemale ermiş hali olan nefse yetkinliğini veren akıl'dır. Böylece özetle söylemek gerekirse Fârâbî düşüncesinde insan aslında akıl sahibi bir varlık olmaktan başka bir şey değildir²³⁸.

Böylece görüldüğü gibi fârâbî'nin felsefesinde insan nefsinin güçlerinden her biri, kendilerine özgü işlevleriyle yetkinlik sürecinin vazgeçilemeyecek birer unsuru olarak felsefî sistem içine dahil edilmektedir. Buna göre yetkinlik, ne sadece bilmektir ne de sadece akıl gücü kendi başına yetkinliğini elde edebilmektedir. Şu halde insanın bilgisi aslında aklın çalışması veya kendi çabaları sonucunda elde edilmiş değildir, bu bilgi faal akıl tarafından ilk defa verilmiştir. Dolayısıyla faal aklın ışığı altında aklımız, varlıkların suretlerini idrak ederek maddelerinden soyutlayabilir. Fârâbî'nin belirttiği gibi insanda ilk akılsallar bilkuvvedir ancak bilfiil akıl tarafından düşünöldüğünde bilfiil akılsallar olur²³⁹.

Fârâbî, insan nefsinin en üstün ve en değerli cüz'ü gördüğü ve özü itibariyle bir bütün olarak saydığı akıl gücünü yetkinlik derecesine göre bilkuvve, bilfiil ve müstefâd akıl olarak isimlendirmektedir²⁴⁰. Ancak burada Fârâbî, akıl hakkında felsefî görüşlerini temellendirirken hep görüldüğü gibi hocası konumunda olan Aristo'nun 'De Anima, Nikhomakos' gibi eserinde nefis ve akılla ilgili dile getirdiği açıklama ve görüşlerine başvurmuştur. Bu sebeple Fârâbî, Aristo'nun akıl ile ilgili görüşlerini tespit ettikten sonra onlara katılarak aklın birçok manalarda kullanıldığını ifade etmiştir. Tek cevher olan insani akıl, aslında insana insan olma özelliğini kazandıran ilkedir²⁴¹.

Fârâbî, akla verilen bu muhtelif manaları, Aristo'nun akıl hakkındaki görüşlerine sadık kalarak altı kategoride incelemiştir. Fârâbî ruhsal ve akli gelişme süreci gösteren aklın ne olduğuna geçmeden önce "Maan-ül Akl" adlı eserinde akı şu şekilde belirtmiştir. İlk olarak genellikle halkın konuşmasında akıllı ve erdemli insan derken kastettiği ve

²³⁷ Mübahat, Türker Kuyel, "Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri", A. Ü. D. T. C. F. Yayınları, Ankara 1969, s. 188

²³⁸ Farabi, "İlimlerin Sayımı", çev; s. 40; De Boer, "a. g. e", s. 147

²³⁹ Farabi, "İdeal Devlet", s. 85

²⁴⁰ Farabi, "İdeal Devlet", s. 87

²⁴¹ İbrahim Hakkı Aydın, "a. g. e", s. 214

Aristoteles'in "Phronesis" dediği akıl, bu akıl kelimesiyle halktan bir insanın akıllı olduğunu veya bir adamın akli başında olduğunu kasteder²⁴². Halkın akıllı olma hakkındaki genel kanaati, düşünen ve akleden anlamı etrafında oluşur.

İkinci olarak ise kelamcıların akıl bunu emreder veya inkar eder derken, kastettikleri ve kısmen sağduyu ile aynı manada olan akıl. "Burada akıl şunu kabul eder veya reddeder" şeklinde ifadesi, herkesçe yalnız doğru diye kabul edilen şeyi gösterir. Bu durumda herkesçe veya insanların ekseriyetince bir "kanıya" akıl denilmektedir²⁴³.

Üçüncü olarak Aristoteles'in Kitab el-Burhan (İkinci Analitikler)'da doğuştan ve sezgiyle, ilk ilkeleri kavrama yetisi olarak tanımladığı akıl. Burada akıl, insanın tümel, gerçek ve zorunlu akıl yürütmelerin kesinliğini, başka hiçbir kanıt olmaksızın, doğal bir durumda ve bir tür insanın kendisinden gelen bir yetenekle kazanmasına yardım eden ruhun yetisi olarak anlaşılır. İlk bilgi ve hiçbir şekilde kanıtlama yapmaksızın bahsettiğimiz akilyürütmelerin kesinliği ondan gelir.

Dördüncü olarak Aristoteles'in 'Ethika' adlı eserinin altıncı makalesinde deneyimde kökleşen bir eğilim olarak işaret ettiği akıl söz konusudur. Bu akıl eylemlerimiz alanında, bir çeşit sezgi, doğru ve yanlışın ilkeleri hakkında yanılmadan hüküm vermemizi sağlar. Fârâbî'ye göre, buradaki akıl, ruhun parçası olarak anlaşılır ki, zamanla bütün cinslerin de dahil olduğu konular hakkında devamlı bir deney sayesinde, istemeden ortaya çıkan şeylere bağlı olan önermeler ve yargıların kesinliği ona bağlı olur. Bu ruhun özü öyledir ki onları ya ister ya da redder. Sözü edieln akıl, ömür boyu insanla birlikte gelişip artar. Çünkü bu ilkeler onda kök salar ve onun henüz sahip olmadığı hükümler sayesinde insanlar birbirinden ayrılır.

Fârâbî, beşinci anlamdaki akli Aristoteles'in 'De Anima III' de dört anlamda kullandığı akıl biçiminde belirtir. Ona göre bu akıl, ilk olarak Edilgin akıl (Bilkuvve Akıl), ikinci olarak Etkin Akıl (Bil Fiil Akıl), üçüncü olarak Kazanılmış Akıl (Müstefad Akıl) ve dördüncü olarak ise Faal Akıl olarak ayrılır. İşte bu akıl insanın teorik bilmesini gerçekleştiren akıldır²⁴⁴. Altıncı manada kullanılan akıl, yine Aristoteles'in 'Metafizika'sındaki akıl manasındadır. Fârâbî'ye göre bu akıl, hem kendi varlığını hem de

²⁴² Farabi, "Risale fi Me'ani'l-akıl", çev; Mahmut Kaya, "Akıl Anlamları" İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde, s. 127

²⁴³ Farabi, "Risale fi Me'ani'l-akıl", çev, s. 128

²⁴⁴ Farabi, "Risale fi Me'ani'l-akıl", çev, s. 129-130; ayrıca bkz; İbrahim Hakkı Aydın, "a. g. e", s. 214

varlığının ilkesi olan şeyi akleder. Bundan öyle anlaşılmalıdır ki bu akıl, bütün varlıkların ilkesi ve var olanların ilkesidir²⁴⁵.

Fârâbî, bu şekilde aklın birçok anlamlara geldiğini belirtmekle beraber Aritotelesçi geleneği izlemiştir. Bu bakımdan filozof, islam düşünce dünyasında ilk defa bu kadar bağlantılı ve ayrıntılı olarak nefis anlayışını akıl nazariyesi çerçevesi içinde incelemiştir. Filozofumuzun nefsin düşünme yetisi olan aklın anlamlarını ortaya koyduktan sonra yine insanı, duyulur alemde maddeden soyut aleme doğru yüksetecek olan ruhsal gelişme sürecinde yetkinleşmeyi sağlayan aklın ne olduğu üzerinde durmaktadır. Tekrar etmek gerekir Fârâbî, insan nefsinin en üstün ve en değerli cüz'ü gördüğü ve özü itibariyle bir bütün olarak saydığı akıl gücünü ya da kuvvetü'n-nâtıkayı, yetkinlik derecesine göre bilkuvve, bilfiil ve müstefâd akıl olarak ele alıp incelemektedir.

a. Bilkuvve Akıl

Bu seviyedeki akıl, filozofun belirttiği gibi heyûlânî ve münfail olan akıl, bütün varlıkların mahiyet ve sûretlerini maddelerinden soyutlama ve onları kendisi için birer bilgi haline getirme gücü ve istidadına sahip bir özdür. Her insanda baştan itibaren tabiatı gereği bulunur. Böylece bilkuvve akıl, insan aklının ilk halini anlatan bir kavramdır ve Fârâbî'nin ifadeleriyle insanın “insan” olması itibariyle ilk derecesi akletmeye yatkın olan bu gücün; kabul edici, alıcı tabîi istidadın meydana gelmesidir. Bu istidat bütün insanlarda ortak olup suretleri kabul etmek üzere hazır halde bekleyen maddi bir istidattır²⁴⁶.

Fârâbî, bilkuvve halindeki aklı, ‘bilkuvve akıl, nefis ya da nefsin bir parçası olabileceği gibi nefsin kuvvetlerinden biridir’ şeklinde tanımlamaktadır²⁴⁷. Aslında Fârâbî'ye göre nefsin bu gücü, insanın doğuştan getirdiği maddi akıldır. Aynı zamanda insandaki ilk akıl da edilgin olarak varolan düşünülürlerdendir. Bu durumda edilgin akılda kavranılanlar veya düşünülürler olarak nitelendirilebilecek olan fikirler ve bilgiler mevcuttur. Fârâbî, kuvve halindeki aklı, insanların paylaştıkları ilk ve temel beşeri özellik, genellikle bir yatkınlık olarak değerlendirmektedir.

²⁴⁵ Farabi, ‘*Risale fi Me’ani'l-akıl*’, çev, s. 136; Macit Fahri, ‘*a. g. e*’, s. 148-9

²⁴⁶ Farabi, ‘*İdeal Devlet*’, s. 85

²⁴⁷ Farabi, ‘*Risale fi Me’ani'l-akıl*’, çev, s. 130; Macit Fahri, ‘*a. g. e*’, s. 149; İbrahim Hakkı Aydın, ‘*a. g. e*’, s. 215

b. Bilfiil Akıl

Bilkuvve akledilir olan şeyler de bu aktif akıl tarafından idrak edildiklerinde bilfiil akledilir hale gelmektedir. Daha genel bir ifade ile bilfiil akıl, güç halinden hareket haline, işler hâle geçmiş akıl denilebilir.

Bu durumda bilfiil akıl, güç halinde akılda bulunan bilkuvve kavramlar suretler olarak ortaya çıkarsa o zaman bilfiil kavramlar olur veya bilfiil akıl kuvve halinde olan kavramları maddelerinden soyutlatınca bilfiil kavram haline gelir. Bu şekilde bilfiil kavramlar sayesinde güç halinde akıl da fiil hale gelir²⁴⁸.

Nitekim insandaki tabî istidat ya da münfail güç, yani bilkuvve akıl ilk akledilirleri aldığı anda ya da bunları Faal Akıl ona verdiği anda o artık bilfiil akıl adını alır. Böylece bilfiil akıl veya Fârâbi'nin bazen kullandığı diğer bir isimle meleke halindeki akıl, ilk akledilirleri ve maddelerinde kuvve halinde bulunan belli bir grup sûreti kavrayarak insan aklının yükseldiği mertebelerden birini göstermektedir²⁴⁹.

Bu süreç içinde akıl tarafından kavranılmış olan suretler önceden maddelerindeki varlığı gibi değildir, çünkü akıl tarafından kavranmakla aslında onlar için yeni bir var oluş statüsü söz konusudur. Bu şekilde devam eden süreçte akıl kavramış olduğu düşünüülere göre bilfiil akıl iken, kavramamış olduğu suretlere göre de bilkuvve akıldır. Aynı zamanda bu düşünme olayında düşünülen ile düşünen aynı şey olduğu görülmektedir²⁵⁰. İnsani akıl, bütün suretleri kavradıktan sonra tamamen bilfiil akıl olunca yeni bir kavrayış aşamasına yükselir.

c. Kazanılmış akıl anlamına gelen müstefad akıl

İle ilgili olarak Fârâbi şöyle der; 'bilfiil akıl, bilfiil akledilirleri idrak ettiğinde kazanılmış (müstefad) akıl adını almaktadır²⁵¹. Müstefad akıl sadece maddî nesnelere sûretlerini değil, maddeden mücerret varlıkları yani maddeyle hiçbir ilişkisi olmayan soyut (mufârik) varlıkları da idrak edebilen akıldır.

²⁴⁸ Farabi, '*Risale fi Me'ani'l-akıl*', çev, s. 132

²⁴⁹ Macit Fahri, '*a. g. e*', s. 149

²⁵⁰ Farabi, '*Risale fi Me'ani'l-akıl*', çev, s. 132; Macit Fahri, '*a. g. e*', s. 149; Yaşar Aydın, '*Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*', s. 97

²⁵¹ Farabi, '*Risale fi Me'ani'l-akıl*', çev, s. 132; Yaşar Aydın, '*Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*', s. 97

Bu seviyedeki akıl, artık makulleri kavrayabilecek duruma gelmiştir. Başka bir deyişle bilfiil akıl, faal aklın kendisine verdiği düşünülürleri akledince müstefad akıl olmuş olur. Bu akıl maddeden daha tam ve kat'î bir surette ayrıdır ve aynı zamanda faal akla daha yakındır. Bu şekilde denilebilir ki müstefad akıl ile faal akıl arasında her hangi bir aracı olmaz²⁵². Fârâbî'ye göre faal akıl ile ittisal etmek için müstefad akıl seviyesine gelmek şarttır. Demek oluyor ki müstefad akla ulaşıldığında madde ve surete ilişkin varlıkların son sınırına varmış olur.

Buna göre anlaşılacağı üzere Fârâbî'nin nazarında insan aklının ulaşabileceği en yüksek seviye müstefâd akıl derecesidir ki, bu derece insan aklının Faal Akıl ile ittisal kurduğu ve ondan aldığı bilgilerle aydınlandığı seviyesidir. Hiyerarşik bir düzen takip eden bu akıllar, aşağıdakinin maddesi olurken, yukarıda olan aşağıda olanın sureti olacak şekilde bir sıraya tabi tutulmaktadır²⁵³. Buna göre suretin ay altı alemdeki en mükemmel düzeyini müstefad akıl mertebesi teşkil etmektedir. Zira bir anlamda onun ötesinde ayrıklıklar ve maddeden soyut ezeli ebedi varlıkların dünyası bulunmaktadır.

İnsani nefsin en alt mertebesini oluşturan kuvve halinde akıl, bilfiil aklın maddesi, bilfiil akıl, kuvve halinde olan aklın sureti; bilfiil akıl mertebesindeki akıl müstefad aklın maddesi, müstefad akıl da bilfiil aklın sureti konumundadır. Böylece insanın düşünen kısmı, yetkinleşip bütün düşünülürleri bilfiil kavrayınca artık maddi olana hiç bir gereksinim duymadan fiilini kendi üzerinde gerçekleştirecek müstefad akıl konumuna gelir. Müstefad akıl mertebesindeki akıl, kendinde var olan Faal akıl tarafından verilen ilk makulatı her hangi bir şeye ihtiyaç duymaksızın kavramaktadır²⁵⁴.

Fârâbî'ye göre netice itibariyle insani nefsin kendi çabalarıyla ulaşabileceği en yüksek merteye hiç şüphesiz müstefad akıl mertebesidir. Ancak müstefad akıl seviyesine ulaşan insan, faal akılla irtibat kurabilmektedir. Bu ittisal neticesinde de faal akıl bilgileri müstefad akla verir. Aynı zamanda faal akıl ile bu birleşmede nefsin hem bilgi elde etmesi hem de mutluluğa ulaşması gerçekleşmiş olur.

Buraya kadar işlemeye çalıştığımız nefsin kuvvetleri ve nefsin düşünen kısmı konumundan olan akıldan bahsedip hep Fârâbî'nin konu ile ilgili açıklama ve görüşlerini felsefi bakış açısıyla ele alıp incelemeye çalıştık. Fakat bizim nefsin düşünen kısmı olan üç nevi akıldan başka bir de faal akıl vardır ki bu akıl aslında Fârâbî'nin felsefesinde varlıklar

²⁵² Farabi, 'İdeal Devlet', s. 86

²⁵³ Yaşar Aydın, 'Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi', s. 98

²⁵⁴ Farabi, 'Risale fi Me'ani'l-akıl', çev, s. 133 ; Yaşar Aydın, 'Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi', s. 98-9

hierarchyisinde önemli bir konum işgal edip ay alt alemde oluşu başta olmak üzere sürekli insanın nefsi ve nefsinin düşünen kısmını kontrol ve gözetimi altında tuttuğu için konumuz açısından bu akıldan da söz etmek faydalı olacağı düşüncesindeyim. Aslında Fârâbî, faal akı daha çok nübüvvet nazariyesinde ele alıp işlemektedir. Nübüvvet, konumuzla ilgili olmadığı için burada nübüvvetle olan ilişkisini değil de burada daha çok insani nefsin düşünen kısmı olan akıl yada başka bir ifade ile insani akıl ile ilişkisi üzerine yoğunlaşmaya çalışılacaktır. Aynı zamanda faal akıl ile insani akıl arasındaki ilişki de konumuz önemiyeti açısından önem arz etmektedir. Çünkü faal akıl, Fârâbî felsefesinde ayrıklıkların sonucusu olup bir yönüyle yeryüzündeki nefslerin ve canlıların bir başka yönüyle de gökler aracılığıyla dört unsurun var oluşunun sebebi durumundadır. Bu yüzden Fârâbî'nin faal akla yüklediği anlamlar ve fonksiyonları incelemek bir bakıma fiziksel dünya ile metafiziksel dünya arasında var olan ilişkinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

d. Faal Akıl,

Fârâbî Aristoteles'in söz ettiği, maddede bulunmayan ve maddede asla bulunmayacak olan mufârik akıl olarak surettir²⁵⁵.

Fârâbî'ye göre bir çeşit bilfiil akıl olan ve baştan itibaren yetkinliğine sahip bulunan Faal akıl, mücerred akıllardan biridir. Mufârik akıllar hierarchyisinde en son sıradadır. Aslına bakılırsa Fârâbî burada fizik ötesi dünya ile fiziksel dünya arasında bağlantı kurmasını sağlayan metafiziksel ilke konumunda Faal aklın olduğunu vurgulamıştır²⁵⁶. Bu bağlamda Faal akıl insani akıl ile Tanrısal akıl arasında bir köprüdür. Bu akıl maddeden arınmış olan, maddeden bağımsız olan varlıkların birinci basamağını meydana getirir.

Faal akıl, müstefad akıl ile her an irtibata geçebilecek bir durumda bulunmaktadır. Dolayısıyla bilkuvve akıldan ibaret olan insan aklını bilfiil akıl haline getiren, bilkuvve makulu bilfiil makul haline getiren mufârik akıldır. Müstefad akıl türünden olan faal akıl, kendi üstünde bulunan ayrıklıkların suretleri ezelden ebede onda bulunmaktadır²⁵⁷. Böylece ay altı aleme konu olan akılların sıra düzeni en eksik olandan en yüksek olana doğru ilerlerken faal akılda ise bu düzen tam tersine işler. Çünkü faal akıl düşünmeye ve

²⁵⁵ Farabi, '*Risale fi Me'ani'l-akıl*', çev, s. 133

²⁵⁶ Yaşar Aydın, '*Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*', s. 92

²⁵⁷ Farabi, '*Risale fi Me'ani'l-akıl*', çev, s. 134

akletmeye başladığı zaman en mükemmelden başlar. Dolayısıyla şu anda maddi varlıkların sahip olduğu suretler faal akılda bilfiil soyut suretlerdir²⁵⁸.

İşte Fârâbî'ye göre özü itibariyle bilfiil olmayan insan aklını fiil hale getiren; diğer şeyleri de akıl gücü için bilfiil akledilir kılan haricî sebep Faal Akıl'dır. Ona göre Faal Akıl'ın bilkuvve akla nispeti güneşin göze nispeti gibidir. Nasıl ki güneş, ışığıyla; gözü bilfiil görür, bilkuvve görünür olanları da bilfiil görünür kılıyorsa, Faal Akıl da bilkuvve akıllı bilfiil akıl, bilkuvve ma'kulleri de bilfiil ma'kul hale getirmektedir²⁵⁹. Faal akıl sayesinde insan aklı etkin akıl ve düşünme veya akledebilme yeteneği kazanmış olur. Fa'al akıl insan aklını etkin akıl durumuna getirir ve ayrıca edilgin olarak düşünülür olanları da etkin olarak düşünülür durumuna getirir. Faal akıl varlıksal olarak insan üzerinde ve insanın evrenine en yakın varlıktır, maddelerin üzerine şekillerini yansıtarak ve edilgin olan insan kavrayışına bu şekillerin bilgisini yansıtır. Fârâbî'ye göre faal akıl, maddeden sıyrılmış olarak ezelden beri mevcut bulunmaktadır, sonradan maddesinden sıyrılmış değildir.

Yukarıda faal aklın mahiyeti ve zâtı ile ilgili bilgiler veren Fârâbî'nin açıklamalarına bakıldığında aslında faal aklın görevi ve temel amacı ortaya çıkar. Ona göre faal aklın görevi, düşünen canlıyı görüp gözetmek ve insan için ulaşılması mümkün olan olgunluk mertebesinin en yükseğine ulaştırmaktır²⁶⁰. Bu durum müstefad akıl seviyesine gelen insan için söz konusudur. Zira faal akıl, insana yetkinlikleri elde etmesi için onu araştırma gücü ve ilkeleri verir. Faal akıl tarafında insana verilen bu ilke aslında Fârâbî'ye göre ilk bilgilerden ve nefsin düşünen kısmında ortaya çıkan ilk makullerden ibarettir. Fârâbî, burada faal akla yüklediği epistemolojik işlevi ortaya çıkmaktadır.

Faal aklın faaliyeti ve etkinlikte bulunduğu konu ya cisimlerdir veya cisimlerdeki kuvvetlerdir. Bu konular ve maddeler faal akla göksel cisimler tarafından verilmektedir. Daha doğrusu faal akıl insana bilgiyi veren insan ruhuyla ilişkide bulunan bir akıldır, aksi halde insanın bilgisi, kendi aklının çalışmasıyla meydana gelmiş değildir. Dolayısıyla bundan kasıt, faal aklın, özünde düşünülür olmayan varlıklara suret vererek onları gerçek varlık alanına çıkarmasıdır. Demek oluyor ki Fârâbî burada faal akla yüklediği epistemolojik işlevinin yanı sıra bir de kozmolojik işlevi belirlemektedir²⁶¹.

²⁵⁸ Aynı Yer.

²⁵⁹ Farabi, '*Felsefenin Temel Meseleleri*', çev; s. 120

²⁶⁰ Farabi, '*Risale fi Me'ani'l-akıl*', çev, s. 135

²⁶¹ Macit Fahri, '*İslam Felsefesi Tarihi*', s. 141; Yaşar Aydın, '*Farabi*', s. 90

Faal akla takdim edilen epistemolojik ve kozmik işlevleri, Fârâbî sisteminde hep insani nefis ve nefsin düşünen kısmı olan akıl ile olan ilişkisi içinde ele alıp incelemektedir. Bu şekilde tasarlanan faal akıl, kendisine ait bu işlevleriyle maddi dünyada oluşu gözetmektedir. Fakat maddi dünyada söz konusu oluşun akıl sahibi olan insana kadar sürecinde entellektüel bir gelişme kaydedilmediğine göre tek boyutlu ve pasif bir ilişkiden bahsedilmektedir. İnsani varlıkta ise bu durum söz konusu asla değildir, çünkü düşünme yetisi olan aklın insanda belirmesiyle entellektüel gelişme başlar. İnsanın sahip olduğu bu akıl ve psikolojik yetiler sayesinde faal akıl ile ittisal kurmak mümkün görünmektedir. Başka bir deyişle faal aklın, insan aklına verdiği ilke veya gücü kullanarak insan akli faal akılla ittisal olunca da asıl mutluluk ortaya çıkmış olur²⁶².

Bu süreç esnasında aklın kendisini kavrayarak ortaya koyduğu, kendisinin bilincine erişerek başka bir deyişle etkinleşerek yetkinleştiği söylenebilir. Çünkü aklın kavradığı düşünümler aklın kendisiyle aynı olmaktadır ve dolayısıyla akıl kendi kendini kavramaktadır.

Netice itibarıyla Fârâbî, felsefi sisteminde bütünlüğü oluşturmak daha doğrusu insanın varlığını bir yönüyle maddi dünyaya bağlı olduğunu bir yanıyla da akıllar dünyasına bağlı olduğunu göstermek için, akli varlıksal olarak da iki dünya arasına yerleştirir. Bu durumda akıl, insanın teorik düşünmesinin gerçekleşmesini sağlayarak, maddi olmayan bir başka deyişle ay-üstü dünyaya ulaşmasını sağlar ki, bu akıl da faal akıldır. Bu yüzden faal akıl herşeyin üstünde bir akıl olarak hem varlıksal hem de bilgisel bir belirlenimi gösterir. Faal akıl varlıksal olarak maddi dünya ile maddi olmayan dünya arasında bir köprüdür; aynı zamanda da ilkeleri ortaya koyan, onların kavranmasını sağlayan genel bir akıldır.

4. Ruhun Bedenle olan İlişkisi

Fârâbî, insanın tanım gereği olarak entellektüel bir varlıktır, dolayısıyla onun bilfiil varlık olarak ortaya çıkması için muhakkak meddeye ihtiyacı olduğunu ifade etmiştir. Bu yüzden filozofumuz, ruh beden ilişkisini suret medde ilişkisi çerçevesinde Aristotelesçi geleneği takip ederek tartışmaktadır.

²⁶² Farabi, ‘‘Risale fi Me’ani’l-akıl’’, çev, s. 135

Bilindiği üzere Fârâbî'ye göre nefis, özü gereği maddeden soyut değildir ve yine özü gereği ölümsüz de değildir. Aksine nefis, varlığını zorunlu olarak maddi taşıyıcı veya mevzuu üzerinde gerçekleştirmektedir²⁶³. Fârâbî'nin felsefi sisteminde insan nefis ve bedenden oluşmuş bir bütündür. Böylece ay altı evrende insan başta olmak üzere bütün cisimler, bir suret ile maddenin karışımından meydana gelmişlerdir.

Fârâbî'ye göre suretin varlığı ancak maddede mümkün olur. Zaten madde, tabiatı gereği başka bir şey için değil sadece suret için ve sureti kabul etmesi için vardır. Bu yüzden suret var olmayınca artık madde de tek başına var olacağı düşünülemez. Suret, madde kendisiyle birlikte bulunduğu için var değildir. O, madde için de yaratılmış değildir. Bunun tam aksine söylenecek olursa madde, suret için vardır. Böylece suret varlığını madde ile birlikte sürdürür. Bu sebeple madde, konuya mohtaç olan suretten üstün olduğu kabul edilir²⁶⁴. Ruh ve beden ilişkisine baktığımız zaman da aynı durum söz konusu olmaktadır. Çünkü nefis, varlığını gerçekleştirmek için suret gibi mutlaka bir konuya ihtiyaç duymaktadır.

Nefis ile beden arasındaki ilişkiyi madde-suret ilişkisi açısından ele alınırsa nefis, bedene bağlı olup yine konusu olan bedenle ortaya çıkar. Form nasıl maddeye ihtiyaç duyarsa aynı şekilde akıldan ibaret olan nefis de bedene ihtiyaç duyduğunu dile getiren Fârâbî, beden nefsin varlığı için şart olduğunu da vurgulamıştır²⁶⁵. Ancak yukarıda nefsin akıldan ibaret olduğu şeklindeki ifadesinin kullanılmasının sebebi, bedeninin kemali ve olgunluğunu nefsten alması ve nefsin kemalini akıldan almasıdır. O halde diyebiliriz ki Fârâbî'nin tasarladığı şekildeki hakiki insanı nefis ve bedeniyle birlikte akıl teşkil etmektedir²⁶⁶. O zaman insan gerçekten akıl varlığı olarak Fârâbî düşüncesindeki fizik ve metafiziksel konumunu muhafaza etmektedir.

Fârâbî'nin nefis ve beden, suret ve madde ilişkisine dair açıklama ve görüşlerini incelediğimizde Eflatuncu görüşe karşı çıkarak bu konuyla ilgili olarak hocası konumunda olan Aristoteles'in görüşlerine katılarak madde ve suretten oluşan bütünü gerçek olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla madde ve suret arasındaki ilişki amaçlı olduğuna dikkat çeken Fârâbî, gerek madde gerekse suret aslında birbirleri için var edilmiş, birinin olmaması

²⁶³ Yaşar Aydın, ‘‘Farabi’de Tanrı-İnsan İlişkisi’’, s. 109; Hasan Hüseyin Bircan, ‘‘İslam Felsefesinde Mutluluk’’, s. 213

²⁶⁴ Farabi, ‘‘es-Siyaset’ul-Medeniyye’’, s. 8; Farabi, ‘‘İdeal Devlet’’, s. 54

²⁶⁵ Mehmet Aydın, ‘‘Din Felsefesi’’, s. 199

²⁶⁶ Farabi, ‘‘İlimlerin Sayımı’’, s. 50; De Boer, ‘‘a. g. e’’, s. 147

halinde diğ erinin var olması da anlamsız bir şey olduğunu ifade etmiştir²⁶⁷. Böylelikle Fârâbî, nefsin bedenle olan yakın bir ilişki içinde olduğunu ifade etmiştir. Ona göre nefis, girdiği bedene hayat, duyu, idrak ve hayatla ilgili bir takım sıfatları kazandırırken hayatın ilkesi olmaktadır. Nefsin, gerçekte bedende kaim değildir, fakat kendi başına kaim ise de kullandığı güç ve psikolojik yetileri bedene aittir. Nefsin kullandığı bu güçler de nefis ve beden arasında ortaktır. Çünkü her nefsin özelliği kendi bedeniyle ortaya çıkmaktadır²⁶⁸. Dolayısıyla nefsin güçleri bedenden bedene geçemeyeceği açıktır. Beden, akıl varlığı olarak insanın tabii varlığıdır.

Ruh, bedeni etkisi altına aldığı için Fârâbî felsefesinde ağırlıklı olarak işlenmektedir. Aynı zamanda beden, ruh için onun fksyonlarını yerine getirdiği bir mekan olarak tasarlanmaktadır. Bu yüzden ruh-beden ilişkisi konusunda Fârâbî determinist bir anlayış sergilemiştir. Bedende bulunan bu güçleri kullanan nefsiyle insan, düşünür, hisseder, arzular ve bu şekilde beyni canlılık kazanır. Dolayısıyla bu güçlerin her biri mutlaka bir bedenin organına bağlı olarak fksyonlarını yerine getirmektedir²⁶⁹.

Filozofumuz, Aristoteles'in nefis tanımı hakkındaki görüşlerinden etkilenerek nefsi, 'tabii-organik cismin ilk yetkinliği' olarak değerlendirirken, organik cisim dediği beden madde, onun yetkinliği olan nefis ise sureti olduğunu vurgulamak istemiştir. Bundan hareketle nefsin, bedenin sureti olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifade ile nefsin suret konumunda bulunması, veya bedenin ilk yetkinliği olması, ayrıca o olmaksızın bedenin varlığını sürdürememesinden ileri gelmektedir, denilebilir. Buraya kadar nefis ve beden arasındaki ilişki hakkında verilen bilgilerden yola çıkarak nefsin sahip olması gereken güç ve işlevleriyle birlikte bir bütün oluşturması gerektiği üzerinde Fârâbî, fikir beyan etmiştir. Fakat ruh ve beden ilişkisiyle ilgili olarak anlaşılması güç olan mesele, düalist insan anlayışının bir zorunluluğu olarak ruhun bedenden önce mi ya da bedenle birlikte mi var olduğu meselesidir. Hemen söylemek gerekirse Fârâbî, bu soruya Efatun'un konuyla ilgili görüşlerine karşı çıkararak olumsuz yanıt vermiştir. Yani ona göre Eflatun'un iddia ettiği gibi ruhun bedenden önce var olduğu fikri reddedilmesi gerekir²⁷⁰.

Genel islam felsefesi düşüncesi içerisinde nefsin bedenle birlikte yaratıldığı düşüncesi hakimdir. Fakat sudur ya da feyz metafizigine dayalı anlayışın bir parçası olarak,

²⁶⁷ Farabi, 'es-Siyaset ul-Medeniyye', s. 8; Farabi, 'İdeal Devlet', s. 54; Yaşar Aydın, 'Farabi', s. 92

²⁶⁸ Farabi, 'Ta'likat', çev; Hilmi Ziya Ülken, (İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri içinde), Cem Yayınevi, İstanbul 1993, s. 86; Fahrettin Olguner, 'Farabi', s. 106

²⁶⁹ Farabi, 'Risale fi Me'ani'l-akıl', çev, s. 125

²⁷⁰ Geniş bilgi için bkz; Farabi, 'Risale fi Me'ani'l-akıl', çev, s. 125

maddi alem faal akıldan sudur ettiği için ruh bedenden önce var olduğu düşüncesi ön plana çıkmaktadır. Böylece sudur düşüncesine bağlı filozoflar nefsin bilkuvve de olsa bedenden önce var olduğunu kabul etmek zorundadırlar. Fakat bizim filozofumuz buna çıkarak Aristo'nun 'ruh, bedenin formudur' görüşüne katılmıştır.

Fârâbî, ruh ve beden ilişkisi açısından son derece önemli olan bir başka mesele üzerine yoğunlaşmaktadır. Ona göre ruh nasıl bedenden önce var olmamışsa aynı şekilde ruh, bedenden bedene geçemezdir. Burada Fârâbî, Plotinuscu konuyla ilgili görüşlerine karşı çıkarak reddetmiştir²⁷¹. Böylece ruh göcünü savunanların görüşlerine itibar etmemiştir. Kanaatimizce reddetmesinin bir nedeni de kendi fikir ve düşüncelerinde etkili olan islam dininin etkileri ve kültürünü taşımış olmasıdır. Çünkü Fârâbî, mensubu olduğu İslam dininin kendisine sunduğu imkanların şuur ve idrakindedir, elbette.

Messai düşüncede Sudur nazariyesinin bir sonucu olarak bir üst varlık bir alt varlığa etki edebilmektedir. Bu sebeple nefis, bedene etki edebilir ve etmektedir. Nefsin hareket için bedene ihtiyacı yoktur, bedeni sadece tekamül için kullanılır. Hatta beden, nefis için bir kafestir. Fârâbî başta olmak üzere İslam filozofları, sistemleri içinde tutarlı gözükmemektedirler.

Fârâbî, nefsin yetkinleşmesi için mutlaka bedene ihtiyacı olduğunu ifade etmiştir. Beden nefsin varlığı için şarttır. Fakat nefis, kendi devamı için bedene ihtiyaç duymaz. Nefis yetkin olmayan bedenden ayrılırsa, bedensiz yetkinlik elde etmesi mümkün olabilir. Öyle ise beden nefsin varlığı için şart olduğu halde yetkinliği için şart değildir²⁷².

Nefis ile beden birbirine duydukları ihtiyaç dolayısıyla birlikte bulunurlar. Çünkü nefsin iç ve dış kuvvetleri aynı zamanda bedenin aletleridir. Bu şekilde nefis bedenin organlarını kullanarak duyular alır ve dış alemi algılayarak yetkinleşme sürecine girer. Fârâbî, bedene göre daha yetkin olan nefsin de beden gibi hasta olabileceğini söyler. Beden için sağlık ve hastalık olduğu gibi nefis için de geçerlidir. Çünkü beden hareketlerinin temelinde nefis vardır ve bedenle birlikte bulunan nefis, bedenin yaptığı fiillerden olumlu veya olumsuz etkilenmektedir. İyi ve güzel işler yapılıncı nefis de ondan memnuniyet duyar ve mutlu olur, aksine kötü ve çirkin işler, davranışlar yapılıncı ondan nefret edince hasta, rahatsız ve mutsuz olur²⁷³.

²⁷¹ Farabi, '*Risale fi Me'ani'l-akıl*', çev, s. 125

²⁷² Hilmi Ziya Ülken, '*İslam Felsefesi*', İstanbul 1983, s. 69

²⁷³ Farabi, '*Fusulü'l Medeni*', (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler) çev; Hanifi Özcan Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, I. Baskı İzmir 1987, s. 27

Yukarıda nefis ve beden arasındaki ilişki hakkında verilen Fârâbî'nin açıklamalar ve görüşlerinden anlaşılacağı üzere nefis ve beden arasında sıkı bir ilişki olduğu kesindir. Fârâbî'nin de ifade ettiği gibi nefsin manevi bir cevher olması dolayısıyla ruh, insanın hem fenomenal varlıkları dünyasıyla hem de kozmik akıllar dünyasıyla irtibatı sağlayan manevi bir ilke konumundadır.

5. İnsani Nefsin Varlıklar Arasında Mertebesi ve Faal Akıl ile İlişkisi

Fârâbî'nin sisteminde, varolan her şeyin Varlık içindeki yeri tek tek tespit edilmekte ve yerli yerine koyulmaktadır. Fârâbî, insani nefsin yer aldığı ay altı alemdeki varolanların düzeninden bahsederken en aşağıya “ortak ilk madde” dediği dört unsurun kaynağını koymaktadır. Heyula halindeki maddeden ilk olarak dört unsur, ardından madeni cisimler, bitkiler, dil ve düşünceye sahip olmayan hayvanlar ve nihayet dil ve düşünceye sahip olan hayvanlar ortaya çıkmaktadır. Yukarıya doğru olan bu süreçte insan, varlıkların en son basamağında yer almaktadır²⁷⁴.

Sudur nedeniyle ay üstü dünyada yukarıdan aşağı doğru olan derecelenme, ay altı dünyada şeklen yukarıdan aşağı gibi gözükse de, kuvveden fiile geçme nedeniyle aşağıdan yukarı doğrudur. Başka bir ifadeyle, Faal Akıl'la birlikte kozmik akıllar zinciri sona ermiş, zincirin son halkasını madde dünyası teşkil etmiştir. Akıl sahibi olan insan, doğrudan akıllar dünyasına dahil olmayıp, esas olarak ay altı dünyaya, yani madde dünyasına dahil olduğu için, varlık içinde derecelendirilirken potansiyel olarak Faal Akıl'a en yakın olan varlık olmakla birlikte, maddeden de tümüyle uzak değildir. İşte bu yüzden insanın Faal Akıl'la doğrudan bir bağı yoktur. İnsani nefis, maddeden uzaklaştığı ölçüde Faal Akıl'a yakındır. İnsan, düşünen kısma sahibi olması dolayısıyla ay altı alemde bulunan varlıklar içinde en mükemmel olandır. Bununla birlikte o da bilkuvve akıl sahibi olmasına rağmen maddi bir varlıktır²⁷⁵.

Tanrı'dan uzaklaşmış olan varlık, tekrar Tanrı'ya yönelme ve dönme arzusu içindedir. İnsan, bu arzunun zirveye çıktığı varlıktır. Son tahlilde, sadece insan değil, bir bakıma bütün varlık özüne dönme eğilimi içindedir. Fârâbî'ye göre prensip olarak “akıl da kendi sırasına göre daima arzu içindedir. Aşağı olan üstün olana ve hepsi birden kendisi hareket etmediği halde ilk hareket ettirici olan Bir'e arzu duyarlar.

²⁷⁴ Farabi, ‘İdeal Devlet’, s. 53-55

²⁷⁵ Farabi, ‘İdeal Devlet’, s. 85

Fârâbî'nin ay altı alemdeki tabii oluşum sürecinin bir aşaması olarak ele aldığı insani nefslere, semavi nefslere farklı olarak her zaman etkin halde olmayıp gelişmeye yetenekli bir kuvve ve yatkınlıktan ibarettir²⁷⁶. Bu bakımdan insani nefslerin, ay altı dünyasında yer alan mümkün varlıklarla bir dereceye kadar aynı kaderi paylaştıkları söylenebilir. Bu bağlamda nefis, insanın düşünen gücü bilfiil akıl haline gelince artık düşünülür olmakla beraber aynı zamanda düşünülen bir cevher olur. Bunu sayesinde insan faal akıl seviyesine ulaşır ve böylece nihai anlamda mutluluğu tamamlamış olur. Görüldüğü üzere insanda faal aklın yeri ve görevini açıklamaya üzere benzetmelere başvurmuştur. Ona göre nasıl güneşin göze verdiği ışıkla bilkuvve halinden bilfiil görücü haline gelirse aynı şekilde insani nefis ile faal akıl arasında bir ilişkisi söz konusudur²⁷⁷.

Daha önce bilkuvve halinde bulunan insani nefsi bilfiil akıl haline gelince artık tefekkür, hatırlama ve tahayyül gibi iç kuvveleriyle eşyayı idrak eder, tahayyül eder. Böylece maddi boyutunu aşan insanın düşünen gücü, faal akıl derecesine ulaşır ve onu bilme ve kavrama imkanına sahip olmuştur²⁷⁸. Fârâbî'ye göre, insan tahayyül kuvvetiyle zihnini ve aklını kendisine yöneltmek suretiyle ay üstü ezeli ebedi alemle bir ilişki de kurabilir ve böylece ezeli-ebedi tanrısal varlıkla temas geçebilir. Bu durumda insani akıl, faal aklın yardımıyla bilfiil akıllar ve makulat haline dönüşür. Faal aklın insani akıl verdiği ışık sayesinde bilkuvve haldeyken bilfiil hale gelir. Böylece Fârâbî'ye göre insani akıl bilfiil akıl olmadığı halde bilfiil akıl, daha önce kendi başına düşünülür olmadığı halde şimdi bilfiil düşünür, yine daha önce maddi düzeydeken şimdi ilahi bir akıl olur²⁷⁹.

Netice itibariyle kuvve halindeki akıl, fiil halindeki aklın maddesi olurken, bilfiil akıl, bilkuvve aklın suretidir. Yine aynı şekilde bilfiil durumundaki akıl müstefad aklın maddesi olurken, müstefad akıl ise bilfiil aklın suretidir. Dolayısıyla insani nefsin ulaşabileceği en üst merteye, her halde müstefad akıl mertebesidir. Bu yüzden müstefad akıl seviyesine gelmiş insani nefis, kendisini gözetimi altında tutan faal akıl ile birleşme imkanına sahip olmuştur. Bu çerçevede gerçekleşen ittisal sonucunda faal akıl, bilgileri müstefad akla verir. Bu manada insani akıl, faal aklın yardımıyla gereken bilgileri elde

²⁷⁶ Farabi, “*es-Siyaset’ul Medeniyye*”, s. 4

²⁷⁷ Farabi, “*es-Siyaset’ul Medeniyye*”, s. 5

²⁷⁸ Farabi, “*es-Siyaset’ul Medeniyye*”, s. 4, 10-11; ayrıca bkz; Mehmet Bayraktar, “*İslam Felsefesine Giriş*”, s. 179

²⁷⁹ Farabi, “*es-Siyaset’ul Medeniyye*”, s. 5

etmesi neticesinde gerçek anlamda bir mutluluğa ulaşmış olur. Fârâbî, bu ittisal neticesinde meydana gelen bilgiye ‘vahiy’ adını da vermektedir²⁸⁰.

B. Fârâbî’nin Ruhun Mutluluğu, Bedenden ayrılması ve Ölümsüzlüğüne Dair Görüşleri

1. Fârâbî’de Ruhun Nihai Amacı Olan Mutluluk ve Nefs İlişkisi

Fârâbî’nin sisteminde insan, bir akıl varlığı olması hasebiyle kendine has yetkinliği veya mutluluğu akla dayalı olarak ruhsal gelişme evreleri ve akli yetkinleşme süreci içerisinde gerçekleşmektedir. Bu durumda Fârâbî, insanın nihai amacı olan mutluluğu tamamlamak üzere kendisine güçler verilmiştir ki ona göre insanın nefsi bu güçleri kullanmak suretiyle yetkinleşecektir. Nefs akledilirlerden, düşünülürlerden olmasına karşın cisimde de bulunması onun bilmeye ve gelişmeye yetenekli bir ilke olduğunu göstermektedir²⁸¹.

Nefsin cisimsel olmayıp ancak bedende var olduğunu kabul eden Fârâbî, beden nefis için, nefis ise son mükemmellik, yani fazilet olan saadet içindir. O halde nefis hikmet ve fazilet içindir diyerek, insanın beden ve nefis bütünlüğü içerisinde belli bir süreç içinde maddesinden yani bedeninden soyutlanarak nefsi yönünün yetkinleşmesi ile mutluluğa ulaşabileceğini düşünmektedir²⁸².

Fârâbî’ye göre mutluluk ve saadetin elde edilmesi insanın varoluş sebebini teşkil etmektedir. Dolayısıyla insanın varoluşundaki nihai amacı, mutluluğu elde etmesi kaçınılmaz olur²⁸³. Başka bir ifade ile Fârâbî, gerçek mutluluk insanın maddi yönünün yetkinleşme süreci içinde yok edilmesi ve ruhun söz konusu ruhsal gelişme esnasında maddeye karşı tam bir bağımsızlık kazanması şeklinde tanımlamaktadır²⁸⁴.

Burada Fârâbî’nin asıl bahsettiği mutluluk, insanın psikolojik ve biyolojik ihtiyaçlarını yerine getirmek değil de özellikle aklın ve akla uygun olarak yaşamının sağlayacağı bilgi, tefekkür ve ahlak donanımıyla kazanabilecek akli ve ruhi yetkinlik olan

²⁸⁰ Farabi, “*es-Siyaset’ul Medeniyye*”, s. 45

²⁸¹ Farabi, “*es-Siyaset’ul Medeniyye*”, s. 5

²⁸² Farabi, “*Fusul’ul Medeni*”, çev; s. 74

²⁸³ Farabi, “*es-Siyaset’ul Medeniyye*”, s. 40; Mehmet Aydın, “*İslam Felsefesi Yazıları*”, Ufuk Kitapları Yayın. İstanbul 2000, s. 9

²⁸⁴ Yaşar Aydın, “*Farabi*”, s. 111

bir mutluluk söz konusu olur. Çünkü Fârâbî'ye göre kendisiyle mutluluk elde edilen fiillerin veya mutluluğa giden yollara engel teşkil eden fiilleri yapmamanın bir karşılığı yoktur²⁸⁵, mutluluk insan için bir amaçtır.

Buraya kadar biz, Fârâbî'nin genel olarak mutluluk hakkında düşünce ve açıklamalarını değerlendirip konuya giriş mahiyetindeki bu bilgileri verdikten sonra ağırlıklı olarak filozofumuzun mutluluk açısından nefsin varlığı ve nefsin yetileri etrafında oluşan düşünce, açıklama ve felsefi görüşlerine başvuracağız.

Fârâbî'ye göre nefsin yetkinleşmesi bakımından teorik olarak insanın mutlak gayesi mutluluktur. İnsan, kuvve halindeki aklın fiil haline geçmesinin ardından müstefad akıl seviyesine yükselerek, insan aklının çıkabileceği en yüksek seviyeye çıkmasıyla mutluluğa ulaşabilir. Yalnız bütün bunlar faal aklın yardımıyla gerçekleşecektir.

Kazanılmış akıl haline gelen İnsan, kozmik akılların soncusu olan faal akıl ile yakın bir merteye başka bir ifade ile tanrısal olanla ittisal ederek tecrübe eder. Bu bağlamda Fârâbî, insanın kazanılmış akıl haline ulaşması için bir takım evreleri geçmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Yurkarıda değinildiği gibi Fârâbî, nefsi mutluluk açısından değerlendirirken, teorik olarak mutluluk, heyulani aklın müstefad akıl seviyesine çıkarak faal akılla, akletme ve tahayyül vasıtasıyla birleşmesi anlamındaki ittisalidir. Faal akılla ittisal eden akıl, maddeden sıyrılıp faal akılda beka bulur. Bu insanın maddi yönünün yok oluş mahiyeti tamamen maddeden sıyrılmadır. Maddi akıldan maddi olmayan akla (faal akıl) bir geçiştir²⁸⁶. Bu nefisler/akıllar maddi boyutlarını aştıktan sonra mutlu olurlar. Çünkü maddeden kurtuldukları için maddi acılar ve elemelerden de kurtulmuş olurlar. Burada tekrar ifade etmek gerekirse Fârâbî tamamen rasyonel içerikli akli ve ruhi gelişmeyi ve bunun neticesinde elde edilen bir saadeti amaçlamaktadır.

Görüldüğü gibi Fârâbî'nin mutluluk düşüncesi, aslında medde-suret veya nefis-beden ilişkisi çerçevesinde ele alınmaktadır. Zira bilindiği gibi insanın, ay altı varlıklar dünyasına katılması için ilk olarak maddeyi şart koşan Fârâbî, şimdi aşağıdan yukarıya doğru giden süreçte ise tamamen ruhun yetilerini kullanarak faal akıl tarafından ruhun düşünen kısmında ortaya çıkan ilk bilgileri ya da ilk düşünülürleri kullanıp yetkinleşerek tanrısal olanla ittisal edebilir. Çünkü Fârâbî'ye göre insanın, tabii olarak doğuştan getirdiği akli veya ruhi donanımlar söz konusudur. İnsan, bunlar vasıtasıyla kozmik akıllara benzer

²⁸⁵ Farabi, “*es-Siyaset’ul Medeniyye*”, s. 61

²⁸⁶ Yaşar Aydın, “*Farabi’de Tanrı-İnsan İlişkisi*”, s. 103

bir varlık statüsü kazanacaktır. Dolayısıyla Fârâbî'nin metafizik bakımından kaderi olan insanın ruhi gelişme ve yetkinleşme süreciyle ilgili teorik olarak nefis açısından mutluluğu “insan ruhunun varlık bakımından her hangi bir maddeye muhtaç olmayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır” şeklinde tasvir etmiş olduğu görülmektedir²⁸⁷. Daha basit bir ifade ile söylemek gerekirse insanı meydana getiren temel iki ögenin yani ruhun bedenden ayrılması söz konusu olmaktadır.

Pratik anlamda tasarlanan Fârâbî'nin mutluluk kuramı, insan görüşünde ortaya attığı felsefi görüşleriyle ilgili olarak nefsin pratikte iradeli olarak yaptığı, meydana getirdiği iyi ve güzel, çirkin ve hoş olmayan fiiller gibi doğrudan doğruya insan nefsinin ilgilendiren akli gelişme ve bunun pratikte yansımaları etrafında oluşmaktadır.

Burada ameli güçle insanın isteyerek yapacağı fiilleri bilir. Başka bir deyişle neyin yapıp yapılmaması konusunda derin düşünüp taşınır²⁸⁸. Fârâbî'nin, mutluluğun teorik ve pratik mahiyeti hakkındaki kısca görüşlerini belirttiikten sonra esas konumuz açısından ehemmiyeti olan nefislerin mutluluğa ulaşip, ulaşamayacağı ya da hangi nefislerin mutlu hangilerinin mutsuz olacağıyla ilgili sorulara Fârâbî'nin rasyonel çerçevesinden cevap bulmaya çalışacağız.

Genel olarak batığımız zaman Fârâbî, sisteminde nefisleri üç başlık altında toplamaktadır. Bunlar sırasıyla; 1. Mutluluğu elde etmiş olanların nefisleri 2. Fasıkların nefisleri 3. Varlıktaki mertebeleri maddi seviyeyi aşmamış cahillerin nefisleridir²⁸⁹.

1. İnsanın en yüce mutluluğa ulaşmak için yaratılmış olduğunu ifade eden Fârâbî, söz konusu mutluluğu elde etmiş nefisleri, mutluluğa ermiş ya da ruhi gelişim bakımında tam yetkinliğini kazanmış ve tamamlamış olan nefisler olarak tarif eder²⁹⁰. Söz konusu cisimden bağımsız bu nefisler artık hiç bir maddi dayanağa ihtiyaç duymaksızın kendi varlıklarını sürdüreceklerdir. Fârâbî'ye göre en yüce mutluluğa ulaşmış nefisler aynı zamanda Tanrıyı idrak etme yetkinliği de kazanmışlardır²⁹¹. Erdemli nefisler hem ameli hem de nazari yetkinliğe sahip nefislerdir. Kısaca bu nefisler Fârâbî'ye göre az veya çok

²⁸⁷ Farabi, ‘İdeal Devlet’, s. 87

²⁸⁸ Farabi, ‘es-Siyaset’ul Medeniyye’, s. 2-3

²⁸⁹ Farabi, ‘es-Siyaset’ul Medeniyye’, s. 52; Farabi, ‘İdeal Devlet’, s. 107; Mehmet Aydın, ‘İslam Felsefesi Yazıları’, s. 30

²⁹⁰ Farabi, ‘es-Siyaset’ul Medeniyye’, s. 43, 47-48

²⁹¹ Farabi, ‘es-Siyaset’ul Medeniyye’, s. 47

mutluluğu öteki âlemde yaşayacaklardır. Onlar ölümsüzlüğü kazanmış nefslerdir. Mutluluğa erişmiş nefsler, faziletli toplumdaki faziletli insanların nefsleridir. Bu nefsler akletme ile, ilk sebebi, ikinci dereceden akılları, göksel cisimleri ve ay altı evrendeki varlıkların cisimleri dışındaki suretlerini kavrayabilen nefslerdir. İşte bu varlıkları akledebilen nefsler de onların mutluluğuna benzer bir mutluluk derecesine ulaşmaktadır.

2. Fasıkların nefsleri, Fârâbî'ye göre bu nefsler, aslında ruhani varlıklar gibi varlıkların ilkelerini bilir, tasavvur eder ve onlara inanır²⁹².

Dolayısıyla gerçek mutluluğun ne olduğu ve nasıl elde edileceği konusunda bilgiye sahiptirler. Fakat kendilerini gerçek mutluluğa ulaştırarak iyi ve güzel fiillere yönelmez. Bu durumda Fârâbî'nin ifade ettiği gibi belli ölçüde nazari mutluluğa sahip oldukları halde ameli mutluluktan mahrumdurlar. Çünkü söz konusu bu nefsler, aslında mutlu nefsler olduğu gibi ilk nedeni ruhani varlıkları akletme imkanına sahip olurken onlardan farklı olarak mükemmelliğe götüren iyi işler yapmamaktadırlar. Bu yüzden onlar her ne kadar ölümsüzlüğü kazanmış olsalar da hep acı çekeceklerdir. Başka bir ifade ile bu fasıkların nefsleri mevki, şeref ve benzeri şeylere yöneldiğinden dolayı bildikleriyle amel etmeyip olgunlaşamayan, yetkinliğini tamamlayamayan, mutluluğun teorikle pratik bütünlüğünü yakalamayan nefslerdir²⁹³.

3. Cahillerin nefslerine gelince, Fârâbî'ye göre bu nefsler ne nazari ne de ameli mutluluğa sahiptir.

Çünkü maddeye sıkı sıkıya bağlı oldukları için cisimden bağımsız olarak varlıklarını sürdüremez hatta bunun ötesinde ruhani varlıkları bile tasavvur edemezler²⁹⁴. Dolayısıyla bir varlık, kopmaz bir şekilde maddeye bağlıysa onun yok olması mantıklıdır, zira yok olması maddenin mahiyeti gereğidir²⁹⁵.

İşte cahil halkının nefsleri madde düzeyinde olup maddeden bağımsız olarak bir yetkinlik kazanamadıkları için madde yok olunca onlarda yok olup gideceklerdir. Diğer bir deyişle ne nazari ne de ameli yetkinliğe sahip olan bu nefsler maddeye bağımlı

²⁹² Farabi, '*İdeal Devlet*', s. 108

²⁹³ Farabi, '*es-Siyaset'ul Medeniyye*', s. 68

²⁹⁴ Farabi, '*es-Siyaset'ul Medeniyye*', s. 53

²⁹⁵ Farabi, '*İdeal Devlet*', s. 114; Mehmet Aydın, '*İslam Felsefesi Yazıları*', s. 34

kaldıkları ve öz benliklerini idrak edemediklerinden dolayı tıpkı vahsi hayvanlar gibi yokluğa gideceklerdir²⁹⁶. Çünkü onlarda sadece ilk akılsallar dışında hiçbir hakikatin bilgisi mevcut değildir. Netice itibariyle Fârâbî'nin ölümsüzlüğe layık görmediği cahil nefslerin ahirette de her hangi bir yeri olmadığını ifade ettiğini görmekteyiz.

Mutluluk, nefsin bütün kuvvetleriyle ulaştığı bir yetkinlik mertebesidir. Bu merteye, ancak insanın düşüneceği ve idrakinde olacağı bir mutluluğu nazari güçle tasavvur eder. Fakat bu durum gerçekleştikten sonra insan, mutluluğu faal akıl tarafından kendisine verilmiş olan ilkeleri ve ilk bilgileri kullanmakla bilir. Böylece insan arzu gücüyle onu ister ve ameli güçle onu elde etmek için gerekeni yapmayı akleder. Bu şekilde irade varlığı olarak insan, nefsin düşünen kısmının nazari ve ameli gücünü kullanmakla pratik ve teorik bütünlüğü sağlamak suretiyle nihai amacı olan saadete ulaşmaktadır²⁹⁷.

Buraya kadar mutluluk ve nefis ilişkisi çerçevesi içinde ele alınan Fârâbî'nin açıklamaları ve felsefi görüşlerinden hareketle denilebilir ki insan, Fârâbî sisteminde düşünen ve bilen bir varlık olmasının yanısıra irade varlığı olarak da yapıp eden bir varlık olarak tasvir edilmektedir. Dolayısıyla Fârâbî'nin ifade ettiği gibi insanın bütün ruhsal yetileri, nazari akla hizmet için vardır ve nazari akıl da başka bir şeye değil nihai anlamda gerçek mutluluğa ulaştırmak için vardır²⁹⁸.

Fârâbî, mutluluk insanın amacı olunca onu kendine amaç edinmesi ve ona ulaşmanın yollarının ne olduğunu bilmesi için mutlaka bir öğretmen ve kılavuza ihtiyacı olduğunu belirtmektedir. Çünkü insan esasen mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini tek başına bilemez. Bu yüzden insana bu konularda kılavuluk edlse de dışarıdan bir gelen bir etki ve itici güç olmadan kendisine öğretilenleri yapma husunda tembellik gösterebilir²⁹⁹.

İşte Fârâbî'ye göre kişiye mutluluğu amaç kılmada ve ona ulaşmak için yapılacak faaliyetlerde kılavuzluk eden kişi, aslında faal akıl ile ittisal etmiş olan yöneticidir. Zira ona göre bu yönetici de filozof veya Peygamber olmalıdır ki ancak bu kişinin nefsi faal akıl ile bitişiktir³⁰⁰. Burada Fârâbî, özellikle elde edilebileceği en son mutluluk düzeyine ulaşmış ideal insan tipi filozofu kastetmektedir. Buna bağlı olarak etkinlik ve yetkinlik bakımından en son mutluluk düzeyine ulaşan insanı bilfiil akılsal veya tanrısal varlık

²⁹⁶ Farabi, ‘*İdeal Devlet*’, s. 114, 119

²⁹⁷ Farabi, ‘*es-Siyaset’ul Medeniyye*’, s. 39; Yaşar Aydın, ‘*Farabi’de Tanrı-İnsan İlişkisi*’, s. 124

²⁹⁸ Farabi, ‘*İdeal Devlet*’, s. 88; Yaşar Aydın, ‘*Farabi’de Tanrı-İnsan İlişkisi*’, s. 123

²⁹⁹ Farabi, ‘*es-Siyaset’ul Medeniyye*’, s. 43

³⁰⁰ Farabi, ‘*İdeal Devlet*’, s. 104

olarak nitelendirilmektedir. Kısacası Fârâbî de en yüksek, en ideal mutluluk (saadetü'l Kusva) ancak erdemli yöneticilerin ve erdemli halkın yaşadığı toplumda mümkündür. Bu toplumda insanlar iyi bir yaşam için ve mutluluğu elde etmek için bir birine yardım etmeyi amaç haline getirmişlerdir³⁰¹. Bu kişiler dünyada mutludurlar. Ölüm sonrası akılları, müstefad akıl seviyesinde olduğu için faal akla karışır ve sonsuz mutluluk duyarlar.

2. Fârâbî'de Eskatolojik Hayat ve Ölümsüzlük Düşüncesi

Meşaii felsefesine mensup olan Fârâbî, etkilendiği Yunan düşüncesine sadık kalarak dualist insan anlayışını benimser. insanın, beden ve ruh gibi iki ayrı şeyden oluştuğu hükmünden yola çıkılırsa, eskatolojik hayat problemi ile doğrudan iç içe bulunduğu açıktır. Bu konu genel olarak felsefe tarihinde “ölüm” ya da “ruhun ölümsüzlüğü” adı altında ele alınmaktadır. İslam felsefesinde ise “dönülen yer” anlamına gelen “mead” sözcüğü ile ifade edilir ki, bu insanın dönüp varacağı ikinci bir alem, başka bir ifade ile Ahiret yurdu demektir³⁰². Bu durumda, mead konusunun ruhun ölümsüzlüğü ile doğrudan doğruya bir ilişkisi vardır.

Fârâbî, ruhun bedenden ayrılmasından meydana gelen ölümle ilgili görüşlerini ortaya koyarken, onun en çok faydalandığı başta Plotinos olmak üzere geç antik dönem Yunanlı ve Müslüman takipçilerinin görüşlerini ele alarak incelemiştir. Onlara göre ölüm iki türdür. Birincisi iradi ölüm ikinci ise tabi ölümdür³⁰³. Her iki ölümden de insanın maddi hazlardan, maddeden ve bedenden kendini iradi ya da tabi olarak soyutlaması esastır. İradi ölümden insan, daha bedenle beraberken ruhi bir tekamül ve saadet için bedenden ve bedene ait hazlardan vaz geçmeli, öfke, şehvet gibi arzular ortadan kaldırılmalıdır³⁰⁴. Çünkü bu dünya insanı kendi öz benliğinden koparmaktadır. Bu sebeple bu dünyadaki hayat insanın tabi durumu değildir, ruhun bedenle birliği tabiata aykırıdır³⁰⁵. Tabii ölüm, ruhla beden keskin bir şekilde bir birinden ayrılmasıdır. Tabii varlıklarla ilgili bu gözlem ret ve inkar olunamayacak kadar açıktır. Fârâbî, bunları bozuk ve hatalı düşünceler olarak görmektedir. Fârâbî'ye göre, tutum ve düşünceler ve akıl dışı olanlar ortadan kaldırılmamalı, beden küçümsenmemeli, ondan nefret edilmemeli ancak

³⁰¹ Farabi, ‘*İdeal Devlet*’, s. 98

³⁰² Mehmet Aydın, ‘*İslam Felsefesi Yazıları*’, s. 243

³⁰³ Farabi, ‘*İdeal Devlet*’, s. 135-6

³⁰⁴ Farabi, ‘*İdeal Devlet*’, s. 323

³⁰⁵ Farabi, ‘*İdeal Devlet*’, s. 321

düşünceler bastırılmalı ve kontrol altına alınmalıdır³⁰⁶. Dolayısıyla Fârâbî için insan hayatta olduğu müddetçe akli melekelerini güçlendirir ve diğer erdemlerde yetkinleşir ve ruhun bedenden ayrılmasıyla gerçekleşen ölümden sonraki mutluluğunu artırır³⁰⁷.

Fârâbî’de eskatoloji konusu, ruhun ölümsüzlüğü kavramına dayanılarak çözülmeye çalışılır. Tekrar söylemek gerekirse Ruh-beden ilişkisi konusunda Fârâbî, beden ruhun varlığı için şart olduğu, ama bekası için bedene muhtaç olmadığını söyler. Dolayısıyla bu duruma gelen insani nefis, kendi kendine yeterli olan ahiret hayatında son yetkinliği yaşayacaktır. Çünkü ona göre ilk yetkinliği henüz ölümle sonuçlanmamış bu dünyada yaşayacaktır³⁰⁸. Görüldüğü gibi çok genel çerçeve içinde Fârâbî, ruhun ölümsüzlüğünü temel bir ilke olarak kabul eder. Ruhun ölümsüzlüğü ve öteki dünyadaki durumu meselesini mutluluk anlayışı etrafında tartışmaktadır³⁰⁹. Ölümsüzlük düşüncesi, Fârâbî’de daha çok siyaset ve ahlak felsefesi ve bu düşüncenin metafizik boyutu ile alakalıdır.

Ölüm, hakkında korku ve şüphe edilen bir olaydır. Bu korku ve şüphenin temelinde çeşitli sebepler ileri sürmek mümkündür. Örneğin insan, ölümün acı veren bir hadise olmasından ve sahip olduğu maddi ve manevi değerleri yitirmesinden dolayı korku ve endişe duyabilir. Fârâbî’ye göre ölümden cahiller ve fasıklar korkarlar. O bu konuda şöyle der; ‘ölüm hakkında ancak cahil şehirlerin halkı ve fasıklar endişe ederler. Cahil insanlar bu dünyanın ölüm vasıtasıyla geride bıraktıkları iyiliklerinden veya başka bir deyişle onlar zevk veren şeyler, servet, mevki gibi cahillik iyiliklerinden kaybedeceği şeyleri için endişe ederler. Fasık insan ise birisi dünyevi iyiliklerinden geride bıraktığı şeylerin kaybı, diğeri de ölümüyle mutluluğu kaydedeceği düşüncesi olmak üzere iki sebepten dolayı ölüm hakkında endişe eder³¹⁰.

Ölümden korkması için hiç bir sebebi olmayan insan tipine gelince Fârâbî’ye göre aslında bu insan faziletli insandır. Zira faziletli insan, ‘ölümle sadece ölümden sonraki mutluluğunun artırılmasına vesile olan iyi fiilleri yapmayı kaybeder. Bu şekilde faziletli insanın ölüm hakkındaki endişesi, ölümle kendisine gerçekten çok büyük bir kötülüğün ulaşacağını düşünen kişinin endişesi olmadığı gibi daha önce de kendisine gelmiş olan ve şimdi ölüm vasıtasıyla elinden çıkacak olan büyük bir iyiliği kaybedeceğini düşünen insan endişesi de olmadığından o asla korkmaz. Bilakis mutluluğu artırmak için faziletli insan

³⁰⁶ Farabi, ‘*İdeal Devlet*’, s. 323

³⁰⁷ Farabi, ‘*Fusulu’l Medeni*’, s. 64

³⁰⁸ Farabi, ‘*Fusul’ul Medeni*’, s. 39

³⁰⁹ Farabi, ‘*İdeal Devlet*’, s. 269

³¹⁰ Farabi, ‘*Fusul’ul Medeni*’, s. 63

hep hayatta kalmayı sevdiğini ifade eden Fârâbî, söz konusu bu insan ölümden acele etmemeli, çünkü kendisine mutluluk veren şeyleri gittikçe daha da artırmak için ve fazileti vasıtasıyla şehir halkına dokunan yararını, onları kaybetmeleri için mümkün olduğu kadar hayatta kalmanın yollarını aramalıdır. Ancak ölümü, şehir halkına hayatta kalmasından daha yararlı olduğunda ölüme koşarak gitmelidir. Kendisi istemediği halde ölümle karşılaşarsa endişe etmemeli çünkü faziletli insan fazileti dolayısıyla hazır olmalıdır³¹¹.

Yukarıda ölüm hakkında verilen bilgilerden sonra artık Fârâbî'ye göre insanlar için dünya hayatı sona ermiş ve ahiret hayatı başlamıştır. İnsani nefslerin ahiretteki durumu, insanların bu dünyadaki yapıp ettikleriyle beraber ahlaki davranışlarıdır³¹². Bu şekilde Fârâbî'nin felsefi sisteminde insani metafizik kaderi bakımından sorumlu bir varlık olarak değerlendirilmektedir. Bu bakımdan insan, sadece akıl varlığı olarak ele alınır gibi bir izlenim verilmektedir. Fârâbî'ye göre insani nefis, veya nazari akıl faal aklın yardımı sayesinde kuvve durumundan fiil durumuna, buradan müstefad akıl seviyesinde yükselince nefsin düşünen gücü olarak bu akıl artık ilahi alemle temas kurabilir. Bu birleşme, Fârâbî'nin ifadesiyle insani nefsin müstefad akıl seviyesine çıkmasıyla insani mutluluğun en üst seviyesini göstermektedir. İşte en üst seviyedeki mutluluğun elde edilmesi demek, aynı zamanda nefsin ölümsüzlüğünü kazanması demektir³¹³.

Şimdi konumuz açısından önemli olan insani nefsin, ruh-beden çözümlenmesinden sonraki hayatta durumu ne olacağı ve ölümsüzlük nasıl kazanacakları konusunda Fârâbî'nin görüşleridir. Tekrar edilecek olursa Fârâbî'nin 'özün gereği maddeden soyut olmayıp yine özün gereği de ölümsüz bir cevher değildir' şeklinde tanımlamıştır³¹⁴. Fârâbî felsefesinde bu şekilde tanımlanan nefis, aslında varlığını gerçekleştirilebilmek için zorunlu olarak maddi bir taşıyıcıya ihtiyaç duymaktadır. Yine bu bağlamda kalmak üzere denilebilir ki nefsin özünde her hangi bir ölümsüzlük mevcut değildir. Bu sebeple nefis veya genel olarak insanın da ölümsüz bir varlık olarak doğmadığı sonucu çıkmaktadır. Zira Fârâbî'nin ısrarla söylemeye çalıştığı şey, insanın ölümsüz olma ve onu kazanma kapasitesine sahip akıllı bir varlık olarak yaratılmıştır. Aynı zamanda bu aklın, hep gelişmeye ve bilmeye yetenekli olduğunu söyleyen Fârâbî, faal aklın yardımıyla ondan sudur edeceği ilahi ışıqla ölümsüzlüğü kazanabilir şeklindeki görüşlerini belirtmiştir.

³¹¹ Farabi, "Fusul'ul Medeni", s. 62-63

³¹² Farabi, "İdeal Devlet", s. 267

³¹³ Farabi, "es-Siyaset'ul Medeniyye", s. 2

³¹⁴ Yaşar Aydın, "Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi", s. 108-109, 111; Hasan Hüseyin Bircan, "İslam Felsefesinde Mutluluk", s. 213-4

İnsani nefis, ölümsüzlüğü kazanması için faal akıl tarafından verilen ilk bilgileri veya ilk düşünülürleri kullanmak suretiyle yine faal aklın gözetimi altında bir takım akli aşamaları geçtikten sonra başka bir ifade ile bilkuvve durumundan bilfiil durumuna, buradan müstefad akıl düzeyine ulaştıktan sonra maddeden bağımsızlaşır. Bu duruma ulaşmış olan akıl, kendini ve düşünülürlerin tasavvurlarını idrak ederek farklı bir varlık statüsü kazanmış, demektir. Bu varlık statüsü sayesinde insani nefis, ölümden sonra da kendi varlığını devam ettirir³¹⁵.

Fârâbî'nin ortaya koyduğu felsefi görüşlerinde ölümsüzlük, insani nefsin, ruhi ve akli aşamaları geçtikten sonraki bir süreç içinde her hangi bir maddi şeye ihtiyaç duymayacak soyutluk derecesidir. Çünkü insani nefis, maddi düzeyini geçip bilfiil akıl durumuna gelince maddeden soyut ve bağımsız olarak bireysel varlığını sürdürür³¹⁶.

En yüce mutluluğun ölümden sonra gerçekleşebileceğini söyleyen Fârâbî, ölümsüzlük açısından nefsleri üç kategoride ele alıp incelemektedir; 1- İlim ve Hikmeti bilen, akli ve ahlaki melekeleri üstün ve nazari/teorik bilgilerini pratikte de yasayan, ideal anlamda faal akılla iletişimi olan Erdemli toplumların nefsleridir³¹⁷. 2- ilim ve hikmeti bilen, kıymetini anlayan fakat bu bilgileri sadece teorik planda tutup pratik anlamda hiçbir eylemde bulunmayan, karakteri değişmiş, doğru yolu bulamamış ve fiilleri artık cahil insanların fiillerine benzemiş fasık şehirlerin nefsleri³¹⁸. 3- Ne teorik anlamda ve ne de pratikte hiçbir bilgileri olmayan, başkalarını taklit eden, mutluluğu bilmeyen ve ondan habersiz olan, maddi şeylere haz duyan bilgisiz ve sapık şehirlerin nefsleridir³¹⁹.

Fârâbî, yukarıdaki sıraya göre ölümsüzlüğü kazanan birinci ve ikinciler olup Fakat üçüncü gruptaki nefsler, akılları bilkuvve halinde kaldıkları için maddi düzeyini geçemeyen insani nefis ona göre ölümsüz olamaz. Bu bakımdan akılları potansiyel seviyede kalan bu ruhlar, varlıklarını sürdürmek için artık maddeye muhtaçtırlar. Böylece söz konusu bu nefsler, maddenin kaderini paylaşacaklar ve maddenin yok oluşuyla yok olacaklardır. Dolayısıyla Fârâbî, bu cahillerin nefsleri ölümsüz olarak görmez³²⁰. Birinci ve ikinci gruba dahil edilen ruhlar Fârâbî nezdinde ölümsüzlüğü kazanmış akıllardır, şöyle ki; erdemli topluma mensup insanların nefsleri, maddi düzeyini geçip müstefad akıl düzeyine

³¹⁵ Yaşar Aydın, "Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi", s. 113

³¹⁶ Mehmet Aydın, "a. g. e", s. 256

³¹⁷ Farabi, "İdeal Devlet", s. 99-100

³¹⁸ Farabi, "es-Siyaset'ul Medeniyye", s. 68.

³¹⁹ Farabi, "es-Siyaset'ul Medeniyye", s. 53.

³²⁰ Mehmed Aydın, "İslam Felsefesi Yazıları", s. 33-34; Yaşar Aydın, "Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi", s. 112

ulaşmakla artık düşünülürlerin tasvurlarını idrak edebilirler. Başka bir ifade ile bu faziletli nefler, Allahı, ruhani varlıkları akletme imkanını elde etmiş olur. Bu bakımdan birinci sırada yer alıp ölümsüzlüğü kazanmakla beraber maddeye ihtiyaç duymaksızın ölümden sonra varlıklarını mutlu bir şekilde devam ettirirler³²¹. Fârâbî, ölümden sonra nefsin bireysel varlığını muhafaza ettiğine inanmaktadır. Gerek mutlu gerek mutsuz neflerin ölümsüz olduklarını söylemektedir³²².

Fârâbî'ye göre ikinci gruptaki fasıkların nefleri, nazari kemale sahip oldukları için Allahı ve ruhani varlıkları düşünürler³²³. Fakat Fârâbî'nin ameli kemalden mahrum olduklarını söylediği fasık nef, işlediği her kötü fiillerin karşılığında acı ve azap çeker. Çünkü bu nefler, kötü fiiller yapmakta ısrarlıdır. Ama Fârâbî'nin belirttiğiüzere, maddi düzeyini geçmiş her nef, ölümsüz olacağı gibi fasık nef de ölümsüzlüğe hak kazanmıştır. Ancak faziletli nef arasında nasıl bir birlik kuruluyorsa aynı şekilde fasık nefler arasında bir birlik söz konusu olur. Her biri, kendi acısının dışında bir de öteki fasık neflerin acısına iştirak eder³²⁴. Ölümsüzlük netice itibariyle Fârâbî'nin felsefi düşüncelerinde verilen bir şey değil, nazari ve ameli çabaların sonucunda elde edilen bir şeydir³²⁵.

Ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili yapılan Fârâbî'nin bütün açıklamaları ve konu ile alakalı ortaya atılan görüşlerinden hareket ederek Fârâbî'nin ölümsüzlük düşüncesine baktığımız zaman şu iki prensiple karşılaşılacağını göreceğiz;

- a) Maddi bağıntılarından ayrılamayan nefler, cisimsel varlığın kaderini paylaşırlar ve madde ile yok olup gideceklerdir.

Maddeden bağımsız olara varlığını sürdüremeyen ve faal akıldan gerçeklik payını alamayan bu nefler sürekli var olmak için maddeye bağımlı olacaklardır. Bu durumdaki nefler ölümlüdürler.

- b) Maddeden bağımsız olarak kendilerini gerçekleştiren nefler, beden yok olup gitmesinden sonra da bireysel varlıklarını muhafaza ederek ebedi bir mutluluk veya ebedi bir azap ve acı içinde varlıklarını devam ettirirler.

Maddeden bağımsız olarak varlığını devam ettirebilecek duruma gelen her nef, Fârâbî'nin ifade ettiği gibi 'ne maddenin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkar ne de varlığını

³²¹ Farabi, "İdeal Devlet", s. 110

³²² Mehmed Aydın, "İslam Felsefesi Yazıları", s. 36

³²³ Farabi, "İdeal Devlet", s. 108

³²⁴ Mehmed Aydın, "İslam Felsefesi Yazıları", s. 34

³²⁵ Mehmed Aydın, "Din Felsefesi", s. 256; Yaşar Aydın, "Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi", s. 111

devam ettirmek için artık maddeye ihtiyaç duyar' şeklinde tanımlanarak ölümsüzleşmektedir.

C. Plotinus ve Fârâbî'nin Ruh/ Nefs Kavramlarının Değerlendirilmesi

İnsanlık tarihi boyunca filozoflar varlık, ruh ve akıl gibi son derece soyut kavramlarla meşgul oldukları bilinen bir gerçektir. Ancak ruh veya nefis problemi, insanın özü ve mahiyetiyle ilgili olduğundan dolayı felsefe tarihinde hep insan nedir? Kimdir? Onun mahiyeti ve özü nedir? gibi sıkça sorulan sorular üzerinde ele alınıp tartışılmıştır. Aynı zamanda farklı dönemlerde yaşayan filozoflar da ruh problemine, kendi felsefi yöntem ve bakış açılarıyla yaklaşarak birbirinden çok farklı yorumlar dile getirmişlerdir.

Biz burada genel olarak hayat ve hareket prensibi olduğu kabul edilen ruh veya nefis kuramı hakkında tek tek ayrıntılı bir biçimde felsefi görüşlerini incelemekte olduğumuz Plotinus ve Fârâbî'nin konuyla ilgili açıklamaları ve özgün düşünce, fikirlerini tekrar gözden geçirmek suretiyle toplu olarak onların birbirinden ayrıldıkları ve birleştikleri hususları belirlemeye çalışacağız. Bu doğrultuda konumuz çerçevesinde öncelikle Plotinus'un ruh ve nefis hakkında görüşleri ve açıklamalarını verdikten sonra İslam düşüncesinde Meşai filozof olan Fârâbî'nin de konuyla ilgili görüş ve açıklamalarını özetleyerek izaha çalışacağız.

İlk olarak Yeni Platunculuğun asıl kurucusu olduğu kabul edilen Plotinus, varlık ve ruh öğretisindeki felsefi görüşlerini temellendirirken, kendinden önceki filozoflardan etkilendiğinde hiç şüphe yoktur. Bu anlamda Plotinus'tan önceki dönemlerde nefis, hep canlıların ilkesi, insanı ayakta canlı tutan, ve öldüğünde onu terkeden ilke olduğu anlaşılmıştır³²⁶.

Plotinus'un felsefesinde açıklanması ve doğru anlaşılması gereken önemli bir kavramın varlık kavramı olduğunu görüyoruz. Çünkü bu varlık kavramının açıklanması için kullanılan ve başvurulan sudur nazariyesine bağlıdır. Bu durum İslam dünyasında yetişen müslüman filozof olan Fârâbî için de geçerli olduğu söylenebilir. İlk defa Plotinus tarafından ortaya atılan sudur nazariyesi, bir bakıma ruhun varlığına ve varlıklar arasındaki konumuna dair önemli ipuçlar vermektedir. özetlemek gerekirse sudur anlayışı, Plotinus'ta bütün varlığın sebebi olan, kendinden başka hiç bir varlığa benzemeyen ve olumlu veya

³²⁶ Hüseyin Atay, 'Nefis', s. 1

olumsuz olsun kendisine her hangi bir sıfat izafe edilmeyen mutlak anlamda Bir olan Tanrı'dan sudur eden Akıl veya Nous, aynı zamanda bu ruhi varlıktır³²⁷. Ona göre Akıl'dan sonra ruh sudur eder, bu ruh alemin ruhu veya Plotinus'un ifadesiyle külli ruhtur. Bilindiği gibi Alemin ruhu veya bu külli ruhun yanında bireysel ruhların da yer aldığını ifade etmiştir. Böylece son olarak bu ruhlardan madde sudur eder³²⁸. Burada esasen Plotinus, temelde genel kavram olan varlığı sudur öğretisiyle açıklamakla beraber varlığın ilkesi olan akıldan sonra hemen ruhtan bahsetmektedir. Fakat burada Plotinus, bir tek ruhtan değil de ilk önce semavi ruhlar, daha sonra insan ruhundan söz etmektedir³²⁹. Anlaşılan varlık ilkeleri arasında var olan bu hiyerarşik düzen daha sonra İslam dünyasında yetişmiş Fârâbî tarafından takip edilmiştir. Bu durum aslında Plotinus'un ilk defa geliştirmiş olduğu sudur anlayışının bir neticesi olduğu söylenebilir.

Plotinus felsefesinde gerçek varlığın özü itibariyle akılsal olmayıp akıl üstü, ruh ve tin olduğunu ifade ederek maddeden soyut ve madde dışı olduğunu vurgulamıştır³³⁰. Böylece varlığın ruhani olduğunu tanımlayan Plotinus, mutlak anlamda tanrısal taşma Akıldan sonra ruhta son bulmaktadır. Dolayısıyla duyuşal dünya ruhtan sudur etmez ancak ruhun eseri ve etkinliği olabilir. Zira ruh, madde dışı olup onunla aynı varlığı ve tözü paylaşmaz. Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere Plotinus'un mistik düşüncesinde ruh ve akıl aslında Tanrı'nın açılımları olduğu sonucu çıkar, çünkü gerek ruh gerekse akıl Tanrı'dan taşmıştır veya sudur etmiştir. Burada Plotinus, duyuşal dünyayı dışarıda bırakmak suretiyle asıl var olan Tanrı, Akıl ve Ruh olduğunu söyleyerek panteistik bir görüş savunmuştur³³¹. Belirtildiği gibi Plotinus'un varlığın ilkeleri arasında yerleştirilen ruh hakkındaki asıl görüşü, ruhun gerçekten madde dışı olduğu yönündeki tezi desteklemektedir.

Bu noktada İslam dünyasında yetişmiş olan Fârâbî, esasen varlığı açıklamak için Plotinus tarafından geliştirilen sudur öğretisini kabul etmiştir. Ancak Fârâbî'nin, sudur nazariyesini aynen Plotinus'ta olduğu şekliyle değil, çok farklı boyutlarda kabul ettiğini görmek mümkündür. Dolayısıyla Fârâbî'nin bu öğretiyi farklı boyutlarda kabul etmesinde birinci dereceden İslam kültürünün etkisi olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Bu durum filozofumuzun tasarladığı nefis veya ruh anlayışı etrafında oluşan felsefi görüşlerinde açıkça görülmektedir.

³²⁷ İbrahim Hakkı Aydın, '*Farabi'de Metafizik Düşünce*', s. 161

³²⁸ Weber Alfred, '*Felsefe Tarihi*', s. 110

³²⁹ İbrahim Hakkı Aydın, '*Farabi'de Metafizik Düşünce*', s. 162

³³⁰ Ahmet Arslan, '*a. g. e V*', s. 57

³³¹ Ahmet Arslan, '*a. g. e V*', s. 60

Fârâbî, eklektik yapı arzeden sisteminin gereği olarak sadece Plotinus'un ruh hakkındaki görüşlerini dikkate alıp incelemeyi, aynı zamanda önceki filozofların konuyla ilgili açıklamalar ve görüşlerini gözden geçirmek suretiyle islam kültrününün katkılarını da hesaba katarak kendine özgü görüşlerini temellendirmiştir. Bu noktada Fârâbî, hatırlanacağı gibi nefsin tanımını yapmanın ne kadar güç iş olduğunu söylemekle birlikte 'nefsin, özü itibariyle maddeden soyut ve yine özü gereği de ölümsüz bir cevher' olmadığı doğrultusundaki görüşlerini beyan ederek Plotinus'un konuyla ilgili görüşlerine uzak olduğu, ancak bu konuda Aristoteles'e daha yakın olduğu izlenimi vermektedir³³². Kısacası Fârâbî burada ruhu, bedenini sureti ve entelekyası olarak tanımlayarak ruhun bedensel bir taşıyıcı olmaksızın var olamayacak faaliyetlerinin bedenle birlikte ortadan kalkacağı konusunda net bir biçimde görüşlerini savunmaktadır³³³. Bu şekilde Fârâbî, madde ve suretten oluşan bütünü gerçek olarak kabul etmektedir. Başka bir ifade ile hayat prensibi olan nefsin cisimsel olmayan fakat cisimde bulunan ilke olduğunu görüyoruz.

Böylece Plotinus'un ruh ve bedeninin birleşmesinin, insan için tabii olmadığı, hatta ruhun bedenle birlikte bulunmasının ruhu bozacağını savunduğu yönündeki görüşlerini kabul etmeyen Fârâbî, bunun tersine söyleyerek ruhun bedenle birleşmesinin insan için son derece tabii olduğunu ve ruhun yetkinleşmesi ve mutluluğu bakımından bedene ihtiyacı olduğunu iddia etmiştir. Zira Fârâbî'ye göre ruh ve bedeninin ortak kısmında ortaya çıkan duyu ve duyguların merkezi hiç şüphesiz insan nefsidir. O sebeple nefis, kendini idrak etme gücüne sahip olduğu için dış duyuların kendine verdiği eşyanın suretlerini de idrak edebilir. Fârâbî'ye göre eğer nefis, bir yönüyle bağlı olduğu bedenle ilgili olmazsa ve sadece diğer yönüyle ilgili olduğu akılla ilgili olursa o zaman kendini idrak edemez ve etmesi de düşünülmezdir³³⁴.

Burada denilebilir ki Fârâbî, Plotinus'tan farklı olarak insanın yetkinleşmesi bakımından hem madde hem de suretin gerekliliğini savunmuştur³³⁵. Bu bağlamda insanın yetkinliğe ulaşması için nefis beden birlikteliği ve bütünlüğü şart koşulmuştur.

Plotinus, Platoncu kuramlardan hareketle bir yandan ruhun bedenle birleşmesini trajik bir durum olarak söylerken diğer yandan Aristoteles'in ruh beden bütünlüğü ve ayrılmazlığı konusundaki görüşlerinden esinlenerek ruhun, bedeninin birlik ilkesi ve

³³² Yaşar Aydın, 'Farabi', s. 91; Hasan Hüseyin Bircan, 'İslam Felsefesinde Mutluluk', s. 213-214; Yaşar Aydın, 'Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi', s. 82

³³³ Farabi, 'İdeal Devlet', s. 271

³³⁴ Farabi, 'es-Siyaset'ul Medeniyye', s. 6; Mehmet Bayraktar, 'İslam Felsefesine Giriş', s. 179

³³⁵ Farabi, 'İlimlerin Sayımı', s. 41

organize gücü olduğunu söylemiştir³³⁶. Plotinus, her ne kadar ruh için bedenın kötülük kaynağı olduğunu söylemiş olsa dahi insanın birbirine zıt olan iki ögenin birleşmesiyle meydana geldiğine inanmaktadır. Bu durumda o, hem ruhun ruh olarak varlığını ve kendisini hem de ruhun kendisinde bulundurduğu birliğini ayrı ayrı şeyler olarak kabul etmektedir. Çünkü cisimsel varlıkların maddeleri, formları sayesinde var olurlar. Onların sahip olduğu bu formlar, ruhun kendisinden dolayı değil de Platon'un İdea'sından gelip diğer varlıklara ruh aracılığıyla ulaşmaktadır. Böylece ruh, Plotinus'un düşüncesinde tam bir birlik oluşturmuyor.

Bu noktada Plotinus, ruhun beden ile ilişki kurması neticesinde ortaya çıkan bir takım psikolojik yetileri söz konusu olmaktadır. Bu yüzden Plotinus, ruhun kendi tabiatına uygun olmayan bu tür faaliyetleri, mutluluğu bakımından asla bir zenginlik olarak görmemektedir³³⁷.

Gerek Fârâbî gerek Plotinus, kabul ettikleri ulvi alemde yer alan ilk varlık ile suflî alemde bulunan maddi varlıkların son seviyesini teşkil eden madde arasında sürekli bir irtibat var olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre zincir halkaları gibi birbirine bağlı olan bu varlıkların arasında veya başka bir ifade ile birliğe doğru yükselen sürecin bir aşamasında ruh yer almakta ve bunlar arasında sürekliliği ve hareketliliği sağlamaktadır. Bütün bunlardan hareketle denilebilir ki iki filozofumuzun genel kabul edilen ruh görüşü, bir yönüyle Bir'e diğer yönüyle maddi alemle ilişki içinde olan metafiziksel ilke olduğundan dolayı onun bilmeye ve gelişmeye ve nihayetinde mutluluğa ulaşmaya yetenekli olduğu şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Plotinus, cisimsel olmayıp özü bakımından tamamen cisimden farklı bir yapıya sahip olan insan ruhunun Platon gibi üç kısımdan oluştuğunu söylemekle birliktehakiki anlamda yaşanacak mutluluğu bakımından ruhun, tanrısal olanla sürekli ilişki içinde olan üst kısmına bağlı olarak bir hayat yaşaması gerektiğini savunmuştur³³⁸. Ona göre ruhun yukarı kısmı tinselliğe, en aşağı kısmı irrasyonelliğe, bunların arasında kalan orta kısmı ise yukarı veya aşağı kısmın tutumlarına bağlı kalır. Bu durum, Plotinus'un düşüncesinde rasyonel ruh olarak insan ruhunun kendisini bedenın ve maddenin tutkuları ve baskılarından kurtaran arınma sürecine gireceği yönündeki mistik görüşlerini

³³⁶ Ahmet Arslan, 'a. g. e V', s. 181

³³⁷ Ahmet Arslan, 'a. g. e V', s. 146

³³⁸ Ahmet Cevizci, 'Felsefe Tarihi', s. 167; Zerrin Kurtoğlu, 'a. g. e', s. 114

yansıtmaktadır. Bu çerçevede Plotinus ruhun kurtuluşuyla ilgili kendine özgü yeni bir kurtuluş öğretisi geliştirmiştir.

Fakat bu noktada Plotinus, diğer konularda olduğu gibi ruh kuramında da felsefesinin metafiziksel gezgini olarak ifade edilen ruhtan yoksun hiç bir şey var olamaz şeklindeki görüşlerini ortaya koyarken ruhun hem kavranılır dünyada hem de duyusal dünya ile aynı zamanda nasıl ilişki içine gireceği problemine; ‘ruh her şeyde bulunup kendini tamamen duyusal varlıkların içine atmaz’ şeklindeki görüşleriyle yaklaşmaktadır. Kendisini Nous’a bağlayan ve ruhun üst kısmı olan akla atıfta bulunmuştur³³⁹. Bu bağlamda ruhun alt kısmı, madde ile irtibat kurduğu zaman üst kısmıyla tamamen bağlantılarını koparmaz. Aksi takdirde ruh, hem tanrısal olanı hem de kendi öz vatanını unutacaktır.

Plotinus’un, yukarıda yapılan açıklamalardan hareketle ruh tanımında olduğu gibi ruhun bedenle olan ilişkisi konusunda kendisinden önceki filozofların konuyla ilgili görüşlerini uzlaştırmaya çalışırken daha çok kimin etkisi altında kaldığını kestirmek zordur. Çünkü Plotinus, bir yandan ruhun varlığı açısından madde ve maddi dünyanın varlığını şart koşmamakla beraber diğer yandan ruhun bedenle kurduğu ilişkiyi doğal ve zorunlu bir ilişki olarak göstermiştir³⁴⁰. Böylece Plotinus, ruhun madde ile ilişki kurmasıyla doğasını ve saflığını bozabileceğini savunmak mı yoksa öte yandan ruhun bedenle olan ilişkisinin doğal ve zorunlu olduğunu iddia etmek mi hangisini kabul ettiği hususunda net bir beyanda bulunmamıştır. Buna bağlı olarak Plotinus, ruhun maddi dünyaya düşüşünü bir iyilik mi yoksa kötülük mü olduğu hususunda net bir karar verememektedir.

Bu şekilde Plotinus sisteminde Nous’tan sonra akılsal dünya ile maddi dünya arasında aracı varlık olan ruh, maddi dünyayı organize eden güç ve doğası bakımından Plotinus’un ifadesiyle söylenecek olursa hem Bir hem Çok’tur. Bu yüzden Plotinus’un tasarladığı evren anlayışında birlikten çokluğa, çokluktan birliğe doğru giden iki hareket türünden bahsedilmiştir³⁴¹. Aslında Plotinus sisteminde göze çarpan bu ikilem veya düalizm hocası Platon düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Aynı biçimde ruhun bedenle ilişki kurması sonucu olarak meydana gelen psikolojik yetiler veya ruhsal olayların ruha mı

³³⁹ Zerrin Kurtoğlu, ‘*a. g. e*’, s. 110

³⁴⁰ Ahmet Arslan, ‘*a. g. e V*’, s. 146

³⁴¹ Zerrin Kurtoğlu, ‘*a. g. e*’, s. 65; Cevdet Kılıç, ‘*Plotinus’ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı*’, s. 41; Ahmet Arslan, ‘*a. g. e V*’, s. 142

veya tamamen bedene mi ait olduğunu tartışırken Plotinus, bu olaylar gerçek dünyanın özünü teşkil etmediği için ruhun madde ile ilişki kuran alt kısmına ait olduğunu savunmuştur³⁴². Bu sebeple Plotinus'a göre ruhun bu alt kısmı hep bedenle ilişki içine girdiği andan itibaren bedenine maruz kalmaktadır.

Bu noktada Plotinus'tan farklı olarak İslam dünyasında Meşai okulunun mensubu olan Fârâbî, ruh tanımında olduğu gibi ruh beden veya madde suret ilişkisi hususunda Aristoteles'i takip ederek ruhun varlığı için maddenin varlığını şart koşturmuştur. Böylece varlığın sadece ruhtan veya bedenden ibaret olmadığını söyleyerek düalizmi savunmuştur. Ancak Fârâbî'yi bunu düşünmeye sevkeden, ruhun varlığı, mahiyeti, tanımı ve bedenle olan ilişkisi nasıl tezahhür edeceği konusunda önceki filozofların felsefi görüşlerinin etkisi altında kalarak bunların uzlaştırılabileceği düşüncesiydi. Çünkü ona göre esasen bu görüşler, birbirinin zıddı değil birbirlerini tanımlayan görüşler olduğundan dolayı kolayca uzlaştırılabilir. Bu bağlamda Fârâbî, kendisinin yetiştiği İslam dünyasının düşünceleri ve etkilerini her ne kadar açıkça göstermemişse de hesaba katmıştır. Bu yüzden Fârâbî'nin sistemi olduğu gibi ruh kuramı da düalizmi içeren bu düşünceler etrafında şekillenmiştir.

Durum böyle olunca Fârâbî, ruh anlayışında determinist olmakla beraber tasavvufi bir yöntemden önemle bahsetmiştir. Ancak bunu kendi felsefi metoduna göre tevîl etmektedir. Fârâbî, her şeyden önce kendisi mistik olmakla beraber kurduğu sistemi de Vahdet-i Vucudçu'dur³⁴³.

Fârâbî, entelekuel mistizimin kurucusu sayılan Plotinus'un ruhla ilgili görüşlerinden etkilenmekle beraber geliştirdiği ruh öğretisinin, ne Plotinus'un, ne Platon'un ne Aristoteles'in ne de İslam'ın öğretisi olmadığını ifade etmiştir. Ruhun bedenle olan ilişkisini, ruhun mutluluğu açısından ele almak suretiyle incelemiştir. Bu bağlamda o Aristotelesçi geleneği izleyerek ruh beden ilişkisi sonucunda ortaya çıkan psikolojik yetilerle birlikte Plotinus'tan ayrı olarak Fârâbî nefsi, bitkisel, hayvani ve insani olmak üzere üç kategoride ayırmıştır. Bu şekilde Fârâbî, madde ve maddi dünyayı reddetmemekle beraber ancak ruhun saadeti ve mutlu yaşaması için maddi engellerin aşılması gereken bir takım evreleri sıralamıştır. Ruhun bedenle temas kurduktan sonra meydana gelen bütün ruhi olaylar ve psikolojik etkiler, Fârâbî'ye göre ruh beden ilişkisi

³⁴² Plotinus, ‘‘Dokuzluklar I’’, s. 150-157

³⁴³ Farabi, ‘‘İdeal Devlet’’, çevirenin takdimi, s. 20

neticesinde ortaya çıkan ortak yetiler dolayısıyla yaşanmaktadır³⁴⁴. Bu durum, Fârâbî'nin kendisinden etkilendiği ve ilham aldığı Plotinus'tan ayrılıp farklı düşündüğü ve Aritoteles'e daha yakın olduğunu göstermektedir.

Bu noktada Fârâbî, nefsin kullandığı bu güçler bedende olup bir bedenden başka bir bedene de geçemeyeceğini ifade etmiştir. Çünkü ona göre her nefsin özelliği, kendi bedeniyle var olmasıdır. Bu yüzden belirtildiği gibi Fârâbî'nin ruh öğretisini anlamak için ruhun veya nefsin özelliklerini anlamaktan geçmektedir.

Nefsin bedende var olduğunu ifade eden Fârâbî, beden nefis için, nefis ise son mükemmellik içindir diyerek nefsin ilişki kurduğu bedenden soyutlanarak yetkinleşmesi ile nihai amaca ulaşabileceğini savunmuştur³⁴⁵. Dolayısıyla nefsin gelişim gösteren bir ilke olduğunu ısrarla söylemiştir. Plotinus gibi Fârâbî de bedenin etkilerine ruhun maruz kalabileceğini ifade etmiştir. Bu sebeple bütün bedenin hareketlerinde nefsin varlığını şart koşan Fârâbî, bedenin yaptığı iyi olsun kötü olsun bütün fiiller ve hareketlerden etkilendiğini söyleyerek nefis için mutluluklar ve mutsuzluklar söz konusu olduğunu ifade etmiştir. Bu yüzden Fârâbî, bunu dikkate alarak nefisler arasında bitkisel, hayvani ve insani olmak üzere bir derecelenme söz konusu olduğunu da söylemiştir. Burada esas olan, kendini idrak ve taakkul eden insan nefsidir³⁴⁶. Ancak burada belirtilmesi gereken bir husus daha vardır ki Fârâbî, nefsten bahsederken ay altı alemde bulunan nefsi daha çok tartışmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî, semavi cisimlerin nefislerini ay altı alemde bulunan nefsten bir çok yönden ayrı incelemektedir. Oysa Plotinus, doğaları ve işlevleri bakımından bir olan külli ruh ile bireysel veya ferdi ruhlar arasında bir fark görmemektedir. Fârâbî ise tam tersini söyleyerek semavi cisimlerin nefisleri hem yetkinlik hem etkinlik hem de mutluluk bakımından ay altı alemde olan nefsten daha üstün olduklarını savunmuştur. Çünkü onlarda ne duyum ne de hayal vardır, onlar maddeden ayrı tözleri düşünmekle meşguldürler³⁴⁷. Üstelik Fârâbî'ye göre insan nefsi önce bilkuvve halinde olduğu için hemen kendisini fiile çıkaracak fail sebebe ihtiyaç duyar. Bu durum semavi cisimler için söz konusu olamaz, çünkü onlar zaten hep dairevi hareket içindeler. Kendilerini fiile çıkaracak her hangi fail sebebe ihtiyaç duymuzlar.

³⁴⁴ Fahrettin Olguner, ‘‘Farabi’’, s. 106

³⁴⁵ Farabi, ‘‘Fusul’ul Medeni’’, s. 74

³⁴⁶ Mehmet Aydın, ‘‘İslam Felsefesi Yazıları’’, s. 33; Mehmet Bayraktar, ‘‘İslam Felsefesine Giriş’’, s. 179

³⁴⁷ Yaşar Aydın, ‘‘Farabi’’, s. 91

Fârâbî'nin felsefeyi ilgilendiren tüm mesele ve sorulara verdiği cevapları, Yunan düşünce geleneği tarzındaki felsefeye dayandığını söylemek mümkündür. Bu açıdan rasyonel ve mistik bir filozof olarak Fârâbî, maddi dünyayı reddetmeyi veya ondan kaçmayı değil de onu aşmayı sürekli teklif etmiştir. Bu noktada Fârâbî'nin görüşleri, Plotinus'un görüşlerine pek uygun değildir. Zira Fârâbî'nin savunduğu ittisal mistisizmi, insan nefsinin yetkinleşmesiyle birlikte ulaşabileceği en yüksek nokta Faal akıl la birleşmesini esas almaktadır. Başka bir ifade ile söylenecek olursa Fârâbî'nin görüşleri, nefsin Tanrı'nın varlığında bireyi eriten ve bireyselliğini ve kişiliğini ortadan kaldıran bir 'ittihad' tarzında kesinlikle değildir. Aksine kendini arıtan, kişiliğini ve bireyselliğini muhafaza ettiren 'ittisal'ı hep savunagelmıştır³⁴⁸.

Son olarak nefsin ölümsüzlüğüne dair her iki düşünür ve filozofumuzun görüşlerini aktarmaya çalışacağız. Plotinus, ruhun ölümsüz olduğu konusunda kararlılığı göstermektedir. Tekrar edilecek olursa Plotinus, Evrensel Ruh'un yanında, bedene giren ve bedenle birleşen bireysel ruhların varlığını kabul ederek bu ruhların evrensel olduğunu söylemekle birlikte aynı zamanda bu bireysel ruhların da ölümsüz olduklarını savunmuştur. Plotinus, bireysel ruhların yalnızca akli yönünün değil aynı zamanda duyuşsal ve bitkisel yönlerinin de ölümsüz olduğunu ve ölümün, ruhların asıl kaynaklarına dönmesi olduğunu ifade eder³⁴⁹. Plotinus, ruhların ölümsüzlüğü konusunda reenkarnasyonu benimser, ruhların ölümden sonra var oldukları gibi doğumdan önce de var olmak zorunda olduklarını kabul eder.

Daha sonra Plotinus kurtuluş problemine geçer. Ona göre kurtuluş, ruhun bütün bedensel arzularından ve dünyasal faydalardan kurtulması takip eder ve insan kendini Nous a yoğunlaştırır ki bunu anlamak felsefi analizle mümkündür. Bu analiz sayesinde ruh bizzat kendini önce ruh olarak, sonra Nous olarak fark eder ve nihayet kendini son unsur olarak görür.

Fârâbî, ruhun ölümsüzlüğü konusundaki Plotinus'un görüşlerinden farklı olarak bütün ruhların ölümsüz olmadıklarını ifade etmiştir. Başka bir ifade ile ona göre ölümsüzlük nefsin özünde var olan bir şey değildir. Dolayısıyla insan ölümsüz bir varlık olarak doğmaz. Fârâbî'nin belirttiği gibi insanın ölümsüz olma imkan ve kapasitesine sahip

³⁴⁸ Farabi, '*İdeal Devlet*', s. 21

³⁴⁹ Muhammed Noor Nabi, '*Plotinus ve İbn Sina'nın Felsefi Sisteminde Sudur Nazariyesi*', çev; s. 223

kısmı aklıdır. Bu anlamda akıl, maddi düzeyden başlayıp bir takım merhaleleri kat etmesiyle maddeden tamamen bağımsızlık kazanarak ölümsüzleşir. Ancak nefsin bedenden ayrılıp tek başına kalması durumu aynı zamanda ölümlerle gerçekleşmektedir. Fârâbî'ye göre insandaki akıl nefsi yetilerden biri olup söz konusu kapasiteye sahiptir³⁵⁰. Bütün bunlar Fârâbî'nin Plotinus'tan ayrı ve farklı düşündüğünü göstermektedir.

Faal aklın ışığıyla aydınlanan her ferdi nefis Fârâbî'ye göre ölümsüzleşmektedir. Dolayısıyla insani nefis bakımından en yüksek merteye 'kazanılmış akıl' mertebesidir. Dolayısıyla buraya ulaşan her nefis, artık Faal akıl ile ittisal sağlayabilir ve kendi kişiliği, bireyselliğini muhafaza edebilir. Bu şekilde tasarlanan nefsin kurtuluşu ve ölümsüzlüğü verilen bir şey olarak değil de kazanılan ve elde edilen bir şey olarak algılanmaktadır³⁵¹.

Fârâbî, ruhları ölümsüzlük bakımından da çeşitli derecelere tabi tutarak incelemiştir. Çünkü ona göre insani varlıklar birbirlerinden farklıdırlar. İlki mutluluğa erimiş olan nefslerdir ki bunlardan her biri kendi özünü, kendi özüne benzeyen bir çok nefsleri düşünür. Bu konudaki Fârâbî'nin görüşleri, nasıl ruhların farklılıkları varsa bedenlerin birbirinden de farklılıkları vardır şeklinde ortaya çıkar³⁵². İkincisi ise ölümsüzlüğü kazanan nefslere ama Fârâbî'ye göre bunlar, nazari kısma sahip olup ameli kemale sahip olmayanlardır. İlk düşünülürleri faal aklın yardımıyla bilfiile hale getirip mutluluğa götüren gerekli amelleri yapmayan nefslerdir. Bunlar ölümsüzlüğü kazanmakla birlikte ebedi acı ve sefalet içinde yaşayacaklardır³⁵³. Ölümsüzlüğü kazanamayan diğer nefslere, maddeye bağımlı olduklarından dolayı madde ile birlikte yok olup gideceklerdir. Her hangi bir akılsal karar almaları söz konusu olmadığı için gelecekteki hayatlarını kabedecekler anlamını taşımaktadır³⁵⁴. Böylece Fârâbî, bu konuda Aristoteles'i yine takip ederek maddi akıl veya bil kuvve akıl halinde kalan nefsin kaderi maddenin kaderi gibi olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Plotinus'tan farklı olarak Fârâbî'nin ısrarla üzerine durduğu asıl mesele, maddeyi tamamen inkar etmemekle birlikte nefsin ölümsüz kısmı olan akıl ve aklın yetkinleşmesi sürecidir. Özetle söylemek gerekirse Fârâbî düşüncesinde ruhun ölümsüzlüğü daha çok akli bir ölümsüzlük şeklinde anlaşılabilir. Bireysel ruhun bil kuvve akıl, bil fiil akıl ve müstefad akıl seviyesinden faal akıla ulaşması ki bu ulaşmanın

³⁵⁰ Farabi, 'İdeal Devlet', s. 271;

³⁵¹ Mehmet Aydın, 'İslam Felsefesi Yazıları', s. 31

³⁵² Farabi, 'es-Siyasetü'l Medeniyye', s. 47-48; Farabi, 'İdeal Devlet', s. 267

³⁵³ Farabi, 'İdeal Devlet', s. 268

³⁵⁴ Farabi, 'İdeal Devlet', s. 268-270; Mehmet Aydın, 'İslam Felsefesi Yazıları', s. 32

adı ittisaldır ve onda yok olmasıdır. Bireysel ruhların faal akılla ittisal etmeleri ve onda yok olup evrensel ve külli bir ruh oluşturmaları Fârâbî düşüncesinde bireysel ruhun ölümsüzlüğünün olup olmadığı tartışmalarına sebep olmuştur. Ayrıca Fârâbî bu konuda Plotinoscu sudur nazariyesinden etkilenmiştir³⁵⁵.

Fârâbî, ruhun bedenden bedene geçeceğine inanan Plotinus'un bu konuyla ilgili görüşlerini kabul etmemiştir. Ancak Fârâbî, ruhun kadim olmadığı ve hadis olduğunu yani bedenden sonra da başka bir bedene gitmesi mümkün olmadığını vurgulamıştır. Dolayısıyla bedenden ayrılan ruh, saadet ve şekavet söz konusudur. Böylece Fârâbî, Plotinus'un görüşlerine aykırı olarak Tenasühü kesin bir dille reddetmektedir. Bu şekilde Fârâbî, İslam dinine uygun olarak ruh göçünü reddeder ve ölümden sonra nefsin saadet ve cezaya mazhar olacağını ifade etmiştir³⁵⁶. Fârâbî tenasüh konusunda bunlardan başka ayrıntılı şeyler söylememiştir. Son olarak gerek Fârâbî gerekse Plotinus ruhun, insanda olup kendisini nihai amaca ulaştıracak bir güç ve istidata sahip olduğunu ifade etmişlerdir.

Çalışmamızın başından itibaren ruh kavramıyla ilgili hem Plotinus ve hem de Fârâbî'nin düşünceleri ve açıklamaları değerlendirilerek ortaya koyuldu. Dolayısıyla bu değerlendirme kısmında Plotinus ve Fârâbî'nin ruh öğretilerindeki ortak yanları ana hatlarıyla belirterek Fârâbî'nin ruh kavramı konusunda Plotinus'tan ayrı olarak ortaya koyduğu düşünce ve fikirlerini ele alarak önemli bazı noktalarını genel değerlendirmesini yapmaya çalıştık. Ancak şurası bir gerçektir ki her iki filozofun, diğer konularda olduğu gibi ruh kuramında da ortaya koydukları düşüncelerin ekletik olmakla birlikte kendi içinde son derece tutarlı olduklarını görmek mümkündür. Aynı zamanda söz konusu nefis ve ruhla ilgili felsefi görüşleri incelenen Plotinus ve Fârâbî'nin düşüncelerinin oluşmasında kendilerinden önceki filozofların görüşlerinin büyük bir payı vardır.

³⁵⁵ Farabi, '*İdeal Devlet*', s. 274;

³⁵⁶ Mahmut Kaya, '*İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*', s. 125-6

SONUÇ

Plotinus ve Fârâbî'nin ruh ve nefis kavramıyla ilgili felsefi görüşlerini tartışıp ele aldığımız bu çalışmada ruhun varlığı, mahiyeti, bedenle ilişkisi ve ölümsüzlüğüne dair her iki düşünür ve filozofumuzun açıklama ve fikirlerini değerlendirerek, birbiriyle karşılaştırarak ayrıntılı bir biçimde ortaya koymaya çalıştık. Burada peşinen söylemek gerekirse bizim ruh ve nefis hakkındaki görüşlerini incelediğimiz gerek Plotinus gerek Fârâbî'nin, eklektik bir yöntemle olsa da kendilerine özgü bir ruh ve nefis nazariyesini ortaya koyduklarını söylemek ve iki düşünürün ruh öğretisini temellendirirken elbette içinde yetiştikleri dönemde var olan felsefi ve ilmi düşüncelerin etkilerini hesaba kattıklarını görmek mümkündür. Zaten Plotinus ve Fârâbî'nin birleştikleri, bir taraftan dönemlerinde var olan ruh kavramı olduğu gibi metafizik ve felsefi problemlere akli çabalarıyla çözüm getirmeye çalışırken, diğer taraftan da dinsel görüşlere uygun olarak cevaplar üretmeye gayret etmiş olmalarıdır.

Plotinus, ilk olarak ruhun tanrısal ve kavranılır (İdea) dünyaya ait olduğunu söyleyerek içine düştüğü, ilişkili bulunduğu ve doğasına aykırı olan maddi dünyadan kurtuluşunu sağlayacak entelektüel mistisizmi savunmuştur. Hal böyle olunca Plotinus, ruhun doğasını ve saflığını bozacak maddi dünyayı reddetmiş. Bu şekilde tasarlanan ruh, Plotinus sisteminde maddeden ayrı ve farklı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ruhun varlığı ve mutluluğu bakımında madde veya bedene ihtiyacı olmadığı vurgulanmaktadır. Bu çerçevede Plotinus, Platon'un etkileri altında kalmakla birlikte öte yandan Ruh'un maddi dünyaya düşüşünü, iradeli bir biçimde değil ancak Evrensel Ruh tarafından buraya itilmiş olmaları sebebiyle iyi ve zorunlu bir ilişki şeklinde kabul ederek Aristoteles'e yakınlaşmıştır. Burada filozofumuz, tanrısal açılmanın üçüncü aşamasını teşkil eden Ruh'un Bir'e yükselme sürecinde mutlaka Akıl'a atıfta bulunmaktadır. Bu düşünceleriyle Plotinus, başta Fârâbî olmak üzere orta çağ islam filozoflarını ve mutasavvurlarını çok etkilemiştir.

Fârâbî, nefsi çeşitli kuvveleriyle birlikte ele alıp incelemektedir. Güç, yetkinlik ve suret gibi kuvveleri bulunan nefis, Fârâbî'nin varlık alemi olarak ikiye ayırdığı ay üstü ve

ay altı evren varlıklarının bütününde farklı yetkinliklerde olsa gerektir. Ay altı evren varlığı olan insanda bulunan nefis, nebati, hayvani ve insani güçleriyle birlikte bulunmaktadır. Ona göre nefsin nebati ve hayvani kısımları hem btkilerde hem de hayvanlarda bulunurken, insani kısmı ise sadece insana özgüdür. Aslında Fârâbî, burada insanı insan yapan akla atıfta bulunmaktadır. Bilindiği gibi Fârâbî, insanın bilkuvve, bilfiil ve müstefak akıl sahibi olduğunu kabul etmiştir. Bilkuvve akıl her insanda potansiyel olarak vardır. Ancak Fârâbî ruhun kurtuluşu ve mutluluğunu, müstefak akıl mertebesine ulaşp Faal akıl ile ittisal şeklinde tanımlamıştır. Fârâbî, madde ve maddesel ilişki sonucunda elde edilen şeyleri hakiki görmez.

BİBLİYOGRAFYA

- CEVİZCİ, Ahmet, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa 1998
- _____ **Felsefe Tarihi (Thales'ten Baudrillard'a)**, SAY Yayınları, 3. Baskı İstanbul 2011
- BİRAND, Kamuran, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1987
- GİLSON, Etiens, **Tanrı ve Felsefe**, (çev. Mehmet S. Aydın), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1999
- GÖKBERK, Macit, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, 13. Baskı, İstanbul 2002
- KADİR, C. A., “**İskenderiye ve Süryani Düşüncesi**”, (çev. Kasım Turhan), İslâm Düşüncesi Tarihi (I-IV), (ed. M. M. Şerif), C.I içinde, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990
- KAYA, Mahmut, “**İskender**” maddesi , İ. A., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul, 2000.
- KÖROĞLU, B., **İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe**, (basılmamış doktora tezi), M.Ü., S.B.E., İstanbul 2001
- KARLIĞA, Bekir, “**Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi**”, İslâm, Gelenek ve Yenileşme, İSAM Yayınları, İstanbul 1996
- KURTOĞLU, Zerrin, **Plotinus'un Aşk Kuramı**, Asa Kitabevi, Bursa 2000.
- PLOTİNUS, **Enneadlar (Seçmeler)** Çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996
- _____ **Dokuzluklar I**, Çev. Zeki Özcan, Alfa Aktüel Yayınları, Bursa, 2006
- _____ **Dokuzluklar V**, Çev. Zeki Özcan, Birleşik Kitabevi, Ankara 2011
- ALTUNER, Şerife Hanım, **Plotinus'ta Bazı Din Problemleri**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İsparta 2006
- ATAY, Hüseyin, **Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma**, Ankara 1974
- KILIÇ, Cevdet, **Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı**, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Araştırmaları Dergisi, say. 1, C. 7, 2009
- AYDIN, Mehmet S., **İslam Felsefesi Yazıları**, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000

- _____ **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fak. Vakfı Yay. X. Baskı, İzmir 2002
- AYDINLI, Yaşar, **Fârâbi'de Tanrı - İnsan İlişkisi**, İz Yayınları, 2. Baskı İstanbul 2008
- _____ **Fârâbi**, İSAM Yayınları, İstanbul 2008
- _____ **Nübüvvet Öğretisi**, İslami Araştırmalar, C. II, Sayı: 8, 1988, s. 35-49
- BAYRAKLI, Bayraktar, **Fârâbi'de Devlet Felsefesi**, Şehir Yayınları, İstanbul 2000
- BAYRAKTAR, Mehmet, **İslam Felsefesine Giriş**, T. D. V. Yayınları, 6. Baskı Ankara 2005
- BİRCAN, Hasan Hüseyin, **İslam Felsefesinde Mutluluk**, İz Yayınları, İstanbul 2001
- CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000
- DE BOER, T.J., **İslam'da Felsefe Tarihi**, Çev. Yaşar Kutluay, Anka Yayınları, 4. Baskı İstanbul 2004
- FAHRİ, Macit, **İslam Felsefesi Tarihi**, Çev. Kasım Turhan, ŞA-TO İlahiyat, 7. Baskı İstanbul 2008
- FÂRÂBÎ, **Fusulü'l - Medeni**, Çev. Hanifi Özcan, İstiklal Matbaası, I. Baskı, İzmir 1987
- _____ **el-Medinetü'l – Fazıla**, Çev. Ahmet Arslan, DİVAN KİTAP Yayınları, 3. Baskı Ankara 2011,
- _____ **Tahsîlu's – Sa'ade (Mutluluğu Kazanma)**, Çev. Hüseyin Atay, "Fârâbi'nin Üç Eseri, Mutluluğu Kazanma (Tahsîlu's – Sa'ade), Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi" içerisinde, A.Ü.İ.F.Yayınları,
- _____ **es – Siyaset 'ul – Medeniyye**, Çevirenler. Mehmet Aydın, Abdulkadir Sener, Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, I. Baskı, İstanbul – 1980,
- _____ **Risale fî me'ânî'l-akl (Aklın Anlamları)** Çev. Mahmut Kaya, "İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri" içerisinde, Klasik Yayınları, 7. Baskı, İstanbul 2010
- _____ **İhsa'ül – Ulûm, (İlimlerin Sayımı)** Çev. Ahmet Ates, M.E.B Yayınları, I. Baskı, İstanbul 1989
- _____ **Uyûnü'l-mesâil (Felsefenin Temel Meseleleri)**, Çev. Mahmut Kaya, "İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri" içerisinde, Klasik Yayınları, 7. Baskı, İstanbul 2010
- _____ **Eflatun ile Aristo'nun Görüşlerinin Uzlaştırılması**, (Kitâbü'l-cem' beyne re'yeyi'l-hâkimeyn Eflatun el-ilâhi ve Arirûtâlîs) Çev. Mahmut Kaya, "İslam

- Filozoflarından Felsefe Metinleri” içerisinde, Klasik Yayınları, 7. Baskı, İstanbul 2010
- _____ **Tenbîh Alâ Sebîli’s – Saâde**, Çev. Hanefi Özcan, İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, I. Baskı, İzmir 1993
- _____ **Soyut Varlıkların İspatı**, çev; Hüseyin Aydın, U.Ü.İ.F Dergisi, S. I, Cilt I, s. 8-12, 1986
- _____ Makalat er-Rafi’a fi Usuli İlmi et-Tabi’a “**Fârâbi’nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Makaleler Kitabı**” ismiyle yayınlayan ve tercüme eden; Necati Lugal ve Aydın Sayılı, Belleten C. XV, S 57, 1951 s. 83-122
- Fârâbi Tetkikleri I, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1950
- KAYA, Mahmut, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Klasik Yayınları, 7. Baskı, İstanbul 2010
- _____ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, “Fârâbi” maddesi, Cilt.12, S.145-163, İstanbul 1995
- KOÇ, Turan, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, İz Yayıncılık, II. Baskı, İstanbul 2005
- AYDIN, Hakkı İbrahim, **Fârâbi’de Metafizik Düşünce**, BİL Yayınları, İstanbul 2000
- _____ **Plotinus ve İki İslam Mütefekkinde (Fârâbi ve İbn Sina) Sudur Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi**, İslami Araştırmalar Dergisi, C. 14, Sayı: I, s. 171-181, 2001
- OLGUNER, Fahrettin, **Fârâbî**, Ötüken Yayınları, Genişletilmiş 3. Baskı, İstanbul 1999
- TAYLAN, Necip, **Anahatlarıyla İslam Felsefesi**, Ensar Neşriyat, 4. Baskı, İstanbul 2000
- AKYOL, Aygün, **Fârâbi ve İbn Sina’ya göre Mead Meselesi**, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 9, sayı: 18, s. 125-141, 2010
- KORKUT, Şenol, **Fârâbi Düşüncesinde “Enneadların Yeri”**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2000
- BABAARSLAN, Mustafa, **Fârâbi’de İnsan Ruhunun Ölümsüzlüğü Kazanması**, basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2003
- KAPLAN, Hayri, **İslam Düşünürlerine Göre Ruh ve Nefs**, basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1995
- el-CEVZİYYE, İbn Kayyim, **Kitâbu'r- Rûh**, çev; Şaban Hakkı, İz Yayıncılık, 5. Baskı İstanbul 2012

- SARUHAN, Müfit Selim, **İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 47, Sayı I, s. 87-105, Ankara 2006
- KILIÇ, Cevdet, **Fârâbi'nin Kitabı'l-Vahid ve'l-Vahide isimli eserinde "BİR/LİK" ve "ÇOK/LUK" Kavramı**, Fırat Üniversitesi İlahiyat Dergisi, s. 377-402, Elazığ 2008
- ARNALDEZ, Roger, **Fârâbi'nin Felsefi Sisteminde Nefs ve Alem**, çev; Hayrani Altıntaş, A.Ü.İ.F Dergisi, C. 23, s. 349-358, Ankara 1978
- UYSAL, Enver, **Kindi ve Fârâbi'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlaki İçeriği**, U.Ü.İ.F Dergisi, Cilt 13 S. II, s. 141-156, Bursa 2004
- SAYILI, Aydın, **Fârâbi ve Tefekkür Tarihindeki Teri**, Belleten XV, C. 57, Sayı I, Ankara 1951, s.1-64
- SUNAR, Cavit, **İslam'da Felsefe ve Fârâbi**, Ankara 1972, C. I-II
- TÜRKER, Mübahat, **Aristoteles ve Fârâbi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri**, Ankara 1969
- PEKER, Hidayet, ve **Fârâbi ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası**, U.Ü.İ.F Dergisi, C. 17, Sayı: I, s. 157-176, Bursa 2008
- AYDIN, Mehmet, **Fârâbi'de Pratik Akıl Yürütme**, D.E.Ü.İ.F Dergisi, Sayı: XXI, s. 149-174, İzmir 2005
- ADIVAR, Abdulhak Adnan, "Fârâbi", mad., İslam Ansiklopedisi, MEB Yayın. İstanbul 1977, C. IV

ÖZGEÇMİŞ

Arnavutluk Kukes şehri 19.03.1987 doğumluyum. İlk, Orta ve Lise'yi aynı şehirde tamamladıktan sonra, Üniversiteye okumak için Türkiye'ye geldim. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Türkçe hazırlık sınıfı okuduktan sonra 2006'te İlahiyat bölümünde kaydoldum. Bu bölümden 2011 yılında mezun oldum. Aynı yılda Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalında Yüksek Lisan eğitimine başladım. Türkçe ve Arapça bildiğim dillerdir.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Ayşenur		Sönmez Kara
Doğum Yeri ve Yılı	Bursa		1987
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	İngilizce		TOEFL IBT: 79 KPDS:77
	Almanca		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2001	2004	Bursa Atatürk Lisesi
Lisans	2004	2009	Uludağ Üniversitesi, Uluslar arası İlişkiler Bölümü
Erasmus Değişim Programı	2006 Şubat	2006 Eylül	Siegen Üniversitesi, Almanya
Yüksek Lisans	2009	2013	Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar	<p>TOEFL IBT Course, Durham Tech College, Durham, NC, ABD, 2011</p> <p>Chapel Hill High School, Almanca Dersi Gönüllü Asistanı, Güz 2012</p> <p>International Women's Conversation Group, Chapel Hill, NC, ABD, 2010-2013</p> <p>Ninth Annual Duke-UNC Graduate Islamic Studies Conference, Duke Üniversitesi, ABD, 24-25 Mart, 2012</p>		
Diğer:			
İletişim (e-posta):	a.sonmez@hotmail.com		
	Tarih İmza Adı Soyadı	22.08.2013 Ayşenur Sönmez Kara	