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

FÂRÂBÎ'NİN ANLAM TEORİSİ: EPİSTEMOLOJİK BİR İNCELEME

Yüksek Lisans Tezi

HATİCE BOZKUŞ

İstanbul, 2019

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

FÂRÂBÎ'NİN ANLAM TEORİSİ: EPİSTEMOLOJİK BİR İNCELEME

Yüksek Lisans Tezi

HATİCE BOZKUŞ

Danışman: PROF. DR. ÖMER TÜRKER

İstanbul, 2019

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi HATİCE BOZKUŞ'nın FÂRÂBÎ'NİN ANLAM TEORİSİ:EPİSTEMOLOJİK BİR İNCELEME adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 11.07.2019 tarih ve 2019-21/11 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 24/07/2019

Öğretim Üyesi Adı Soyadı			**İmzası**
1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. ÖMER TÜRKER	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ALİ DURUSOY	
3.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. CAHİD ŞENEL	

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı : Hatice BOZKUŞ

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Programı : İslam Felsefesi

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Ömer TÜRKER

Tez Türü ve Tarihi : Yüksek Lisans – Temmuz 2019

Anahtar Kelimeler : Fârâbî, Bilgi, Suret, Mahiyet, Temsil, Misal

ÖZET

Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de suretin eşsesli bir lafız olduğunu ve hakîkî anlamda yalnızca dışta bulunabileceğini ifade eder. Buna göre iç duyular ve akılda bulunan suret, mecazî olarak bu ismi almaktadır. Fakat burada yürütülen tartışma, salt lafzî bir ayrım olmayıp dış ile zihin arasında ontolojik bir ayrımı gerektirir. Ontolojik ayrımdan kastımız, zihinde bilgiyi temsil eden suret ile söz konusu zihnî temsilin alındığı dıştaki asıl suretin kategorik farklılığıdır. Mahiyeti mantıkî bir kavram olarak kullandığı ve İbn Sînâ'daki gibi varlık-mahiyet ayrımına sahip olmadığı için Fârâbî'ye göre cevher ve araz olmak, şeyin tanımına dahil olcak, dolayısıyla zihindeki makul ile dıştaki mevcut arasında mahiyet farklılığı doğuracaktır. Bu durumda mahiyetleri farklı iki suret arasında anlamsal örtüşmenin nasıl sağlanacağı ve bilginin imkanının nasıl korunacağı problem haline gelmektedir. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*'ta dış ve zihin arasında asıl-misal ilişkisi tesis ederek zihinde şeylerin temsillerinin bulunduğunu kabul etmektedir. Dış ile zihin arasında kurulan temsil ilişkisinde anlamsal irtibatı sağlayarak bilgiyi mümkün kılan unsur, şeylerin tümel cins ve fasıllarından müteşekkil anlamlarına tekabül eden mahiyettir. Buna göre şeyi bilfiil o şey yapan anlamında suret ile eşdeğer bir kavram olan mahiyet, hakîkî ve tikel tahakkuku bakımından dışta, tanımının soyutlanarak zihne alınması bakımından misâlî ve tümel olarak zihindedir. Bu durumda hem dıştaki suret hem de zihindeki misal için suret lafzının kullanılması, doğru olmayacaktır. Bu nedenle Fârâbî, dıştakine suret, iç duyular ve nefstekine resim demeyi teklif eder. Fakat tümellik ve soyutluk bakımından iç duyular ve nefs arasında da ayrım yapılmalı, tamamen soyut bir cevher olan nefsin varlık tarzına uygun olarak onda bulunan tümel surete anlam *(ma'kûl)* denilmelidir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Hatice BOZKUŞ

Field : Philosophy and Religion Scieinces

Programme : Islamic Philosophy

Supervisor : Prof. Dr. Omer TURKER

Degree Award and Date : Master – July 2019

Key Words : al-Fārābi, Knowledge, Form, Quiddity, Representation

ABSTRACT

AL-FĀRĀBI'S MEANING THEORY:

AN EPISTEMOLOGICAL ANALYSIS

In his book al-Siyasa al-Madaniyya, al-Fārābi states that the form is a homonymic word and in the real sense it can only be found externally. According to this, the form in the internal senses and in mind takes this name metaphorically. But the debate here is not merely a literal distinction, but it requires an ontological distinction between the outside and the mind. What we mean by the ontological distinction is the categorical difference of the form that represents the knowledge in mind and the actual external form of which the mental representation is taken from. Since he uses the essence (mahiyye) as a logical concept and does not have the distinction between existence and essence as in Ibn Sînâ, being substance and accident according to al-Fārābi will be included in the definition of the thing, thus creating a difference between the abstract quiddity in mind which is intelligible and the form outside which is an existent. In this case, it causes a problem to provide the semantic overlap between two types of forms and to maintain the possibility of knowledge. In his book Kitab al-Huruf, al-Fārābi accepts that there are representations of things in the mind by establishing a real - represented reality between the outside and the mind. The element that makes knowledge possible by providing semantic contact in the representation relationship established between the outside and the mind is the abstract quiddity that corresponds to the meanings of things that are consisted of universal genera and differences. Accordingly, the concept 'abstract quiddity' which is equivalent to the concept 'form' that makes the thing its actual self, is external in terms of its authentic and particular being and it is representatively

and universally in mind in terms of its definition's abstraction while placing it in mind. In this case, it would not be right to use the word form for both the external form and the representation in the mind. For this reason, al-Fārābi proposes to call the external one; form, and the one in the internal senses and in the soul; image. But in terms of universality and abstraction, a distinction must be made between the inner senses and the soul (nafs). Thence the universal form contained in it must be called intelligible (makul) in accordance with the existing style of the soul which is an entirely intangible substance.

İÇİNDEKİLER

GENEL BİLGİLER i

ÖZET i

GENERAL KNOWLEDGE ii

ABSTRACT ii

İÇİNDEKİLER iv

KISALTMALAR vi

ÖNSÖZ vii

GİRİŞ 1

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, KAPSAMI ve ÖNEMİ 1

II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI ve İLGİLİ LİTERATÜR 3

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ ve SINIRLARI 10

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLEN ÖZNENİN MAHİYETİ

I. FÂRÂBÎ'NİN NEFS ve AKIL TEORİSİ 13

A. Metafizik İlke ve Feyz 18

B. Soyutlama Teorisi 21

İKİNCİ BÖLÜM

BİLGİNİN MAHİYETİ

II. FÂRÂBÎ'NİN BİLGİ TEORİSİ 32

A. Sûret 33

B. Resim 46

C. Misâl 48

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİLİNENİN MAHİYETİ

III. FÂRÂBÎ'DE MEVCÛD VE MA'KÛL KAVRAMI 54

A. Tanım Teorisi ve Mahiyet İlişkisi 58
B. Mevcûd-Vücûd Ayrımının Mahiyete Etkisi 63
SONUÇ 78
KAYNAKÇA 81

KISALTMALAR

Bk/bk.	: bakınız
Krş/krş.	: karşılaştırınız
çev.	: çeviren/tercüme eden
trs.	: translater
nşr.	: neşreden
tah.	: tahkik eden
ed.	: editör
par.	: paragraf
s.	: sayfa
h.	: hicrî
y.y	: yayınevi yok
y.t	: yayın tarihi
a.t	: alıntı tarihi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi

ÖNSÖZ

İslam felsefî geleneğinin erken dönem kurucu filozoflarından birisi olan Fârâbî'nin epistemolojik tavrını ortaya koymanın en önemli adımı, onun suret kavramına yüklediği anlamı bilmektir. Ontoloji ve epistemolojiyi birbirine bağlayan bir kavram olarak suret, mantıkta orta terime, dilbilimde ise anlama tekabül eder. Bu nedenle suret kavramı, Fârâbî'nin felsefî sistemini anlamada bir tür kilit taşı görevi görür. Anlamın izini suret üzerinden süren bu çalışmada epistemolojik ve ontolojik tahlillerle Fârâbî'nin bilginin mahiyeti ve bilgi-bilen-bilinen ilişkisine yaklaşımını ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmamı nihayete erdirirken bu çalışmanın ortaya çıkmasında emeği olan değerli hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Öncelikle, konunun belirlenmesinden teorik çerçevenin ortaya çıkarılmasına kadar çalışmamın her aşamasında yol gösterici önerilerini esirgemeyen, yoğun çalışma programına rağmen zorlandığım her noktada bana vakit ayırarak düşüncemi aydınlatan kıymetli danışman hocam Ömer Türker'e sonsuz müteşekkirim. Tez jürimde yer alan hocalarım Ali Durusoy ve Cahid Şenel'e çok değerli tenkit ve önerileri için teşekkür ederim. Lisans yıllarımdan tez sürecime kadar yazılarımı okumak, ufuk açıcı yönlendirmelerde bulunmak ve her zaman daha iyisini yapabileceğime olan inancımı artırmak suretiyle unutulmaz katkılarda bulunan hocam Murat Kaş'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca en yoğun zamanlarımda yardımıma koşan arkadaşım Selfiye Öztürk'e tezimin son okuma ve abstract işlerini tamamladığı için müteşekkirim.

Nihayet bütün eğitim hayatım boyunca beni daima destekleyen, kitabın ve okumanın değerini kendilerinden öğrendiğim anne-babama ve tüm aileme ödenmez haklarından dolayı minnettârım. Onların destek ve duaları olmasaydı, bugünlere ulaşamazdım. Son olarak engin sabrı ve hoşgörüsüyle hayatıma huzur katan sevgili eşime teşekkürlerimi sunuyorum.

Şüphesiz gayret bizden, tevfîk Rabbimiz'dendir.

Üsküdar, İSAM

Temmuz 2019

GİRİŞ

Fârâbî, "bilinen nesneye ait bir suretin bilen öznede husûl etmesi" şeklindeki bilgi tanımını benimser. Fakat o, aynı zamanda suretin isim ortaklığına konu olan bir lafız olduğunu düşünür. Ona göre suret, hakîkî anlamda dışta nesneyi bilfiil o şey yapan kurucu unsura söylenir. Bu durumda Fârâbî'nin bilen öznenin zihninde bulunduğunu söylediği suret, hakîkî bir suret olmayacaktır. Başka bir ifadeyle suret olmak bakımından suret, zihinde bulunmayacaktır. Bu durumda ise dıştaki nesnenin gerçek anlamda zihinde nasıl kavranabileceği sorunu ortaya çıkmaktadır. Öyleyse Fârâbî'nin zihinde meydana gelen suret olarak tanımladığı bilginin mahiyetini kavramak için suret kavramının bulunduğu düzlemlerin, başka bir deyişle bilgi nesnesi olarak mevcudu, bilgiyi zihinde temsil eden öge olarak makûlü ve bilmenin kendisinde gerçekleştiği bilen nefsi incelemek gerekir. Bir bakıma bu Fârâbî'nin eserlerini, bilgi felsefesinin üç temel unsuru bağlamında tahlil etmek anlamına gelmektedir. Böylece bilginin mahiyeti, bilen özne ve dıştaki nesne ile ilişkisi ortaya çıkarılmış olur.

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, KAPSAMI ve ÖNEMİ

Epistemolojinin üç temel unsurundan birisi olan bilginin mahiyetine dair yürütülecek bir araştırma, mutlaka bilginin diğer iki unsuru ile ilişkisini gözetmek durumundadır. Bu nedenle bilginin ne olduğu sorusu, kaçınılmaz olarak bilgi dediğimiz zihnî yapının bilen öznedeki ontolojik varlığını ve anlamsal içeriğini ele almayı gerektirecektir. Dahası bilen öznenin tabiatı, bilginin zihinde bulunuş keyfiyyeti bakımından belirleyicidir. Zira Fârâbî'nin de *Mesâilün Süile Anhâ*'da ifade ettiği üzere Meşşâî felsefede her bir mahal, sureti kendi yapısına uygun olarak kabul eder. Öyleyse bilginin mahiyeti hakkındaki bir çalışma, yalnızca epistemolojik değil, ontolojik vecheler de içerecektir. Zaten İslam düşünürleri tarafından bilginin kategorisi, zihnî varlık ve tümeller hakkında sürdürülen ilmî tartışmalar, meselenin varlık ve bilgi kuramlarının kesişiminde yer aldığını göstermektedir. Başka bir ifadeyle bir düşünce sisteminin sahip olduğu varlık teorisi, bilgi teorisini etkilemekte ve yönlendirmektedir. Bu nedenle biz de tezimiz boyunca -bunun bir epistemoloji tezi olduğunu unutmadan- incelenen mesele ile ilişkili olduğu ölçüde Fârâbî'nin ontolojik görüşlerine atıf yapacağız.

Yukarıda açıkladığımız gerekçeye dayanarak tezimizi üç ana bölüme ayıracağız. İlk bölümde bilen öznenin tabiatını bilgisel suretin mahalli olması bakımından ele alacağız. Tezimiz için önemli gördüğümüz yönlerini vurgulamak suretiyle Fârâbî'nin nefis teorisi ve

nefsin kuvvelerine dair açıklamalarının bir sunumunu yapacağız. Dışta tahakkuk etmiş nesnelere ait türsel suretlerin soyutlanarak bilgisel suretlere dönüştürülmesini idrak ve soyutlama teorisi kapsamında inceleyeceğiz. Yine Meşşâî felsefede kabul edilen "Zâtı gereği bilkuvve olan hiçbir varlık, kendiliğinden bilfiil olamaz." ilkesi gereği, bilginin oluşumu metafizik ilkenin nefsin kâbil gücünü harekete geçirmesine bağlıdır. Bu nedenle Fârâbî'de feyz ve feyzin içeriği hakkında bilgi vereceğiz. Ayrıca nefs ve bilgi söz konusu olduğunda göz ardı etmenin imkansız olduğu yetkinleşme bahsine yeri geldikçe atıflar yapacağız.

İkinci bölüm, bilginin mahiyeti meselesini sorunsallaştırarak üçüncü bölümde üretilecek çözümlere zemin oluşturması bakımından tezimizin odak noktasında bulunmaktadır. Her ne kadar Fârâbî, bilgi bahsini müstakil olarak ele alıp tanımını yapmasa da çeşitli ifadelerinden bilginin "bilinene ait bir suretin bilende husûlü" ile gerçekleştiği görüşünde olduğunu anlayabiliriz. Bu nedenle Fârâbî'ye yöneltilecek "bilgi nedir?" sorusu, suret ve husûl kavramları etrafında cevaplanmalıdır. Husûl ile ilgili gerekli bilgiyi birinci bölümün idrak ve soyutlama bahsinde verdiğimiz için bilginin mahiyetini suret kavramı üzerinden inceleyeceğiz. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de suret kavramının kullanımı hakkındaki itirazını dillendirir. Suretin eşsesli bir sözcük olduğu görüşüne binaen farklı mahallerde bulunan suretlerin mahiyet bakımından da birbirlerinden ayrıştığını savunur. Bu nedenle isim ortaklığı bulunan fakat tanımları farklı söz konusu suretleri ifade etmek için ayrı ayrı kavramlar kullanmayı önerir. Suretler arasındaki mahiyet farklılığı, *Risâle fi'l-akl* ve *el-Medînetü'l-fâdıla*'da bu suretleri taşıyan mahallerin varlık tarzı gerekçe gösterilerek temellendirilir. Fakat bu durumda da şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: Eğer dıştaki türsel suret ile zihindeki bilgisel suret, mahiyetleri bakımından birbirinden farklılarsa bilgi, nasıl mümkün olacaktır?

Üçüncü bölüm, türsel suretler ile zihinsel suretler arasında ontolojik farklılıklarına rağmen anlamsal bir birliğin nasıl kurulabileceği sorunu üzerinde durmaktadır. Biz, söz konusu soruna Fârâbî özelinde bir çözüm oluşturmak için, mahiyet kavramına yoğunlaşmayı teklif ediyoruz. Zira mahiyet, *Risâle fi'l-akl* ve *el-Medînetü'l-fâdıla*'da maddelerinden soyutlanan nesnelerin zihinde bulunan bilgisel suretleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan Fârâbî, mahiyeti nesnenin kurucu unsurları olarak madde ve suretin bileşimiyle oluşması bakımından dışta bulunan bir hakikat olarak resmeder. Bu durumda mahiyetin hem dışta hem de zihinde bir varlığı söz konusu olmaktadır. Bu ise Fârâbî'nin İbn Sînâcı zihnî varlık teorisini savunduğu zannına sebep olabilir. Biz, üçüncü bölümde Fârâbî'nin mahiyeti yalnızca mantıkî bir kavram olarak kullandığını ve sahip olduğu vücûd-mevcûd ayrımının

zihnî varlık teorisini savunmaya imkan tanımadığını ispat ederek onun bilginin zihinde bulunuşu hakkında farklı bir görüş benimsediğini ortaya koyacağız.

Fârâbî'nin anlam teorisini ele almak, ontoloji yönünden varlık anlayışının bilgi görüşüne etkisini, epistemoloji yönünden bilginin mahiyetini ve varlık tarzını, ahlak yönünden ise teorinin yetkinleşme düşüncesi bakımından sonuçlarını dikkate almayı gerektirmektedir. Biz de araştırmamız boyunca gücümüz nispetinde bu hususları göz ardı etmemeye çalıştık. Elbette daha ileri çalışmalarda işaret ettiğimiz meseleler ve daha fazlası, bir yüksek lisans tezinin kapsam ve sınırlarının ötesinde, çok daha detaylı incelenebilir. Söz gelimi tezimizde zihindeki bilgisel suretin dışa mutabakatı sorununa değindiğimiz halde mutabakat problemini mantıkî cihetten ele almadık. Bu nedenle tasavvur-tasdik ayrımının, önermelerin burhânîliği meselesinin konuya katkısı ya da doğuracağı yeni problemler üzerinde durmadık. Yine dilbilim bakımından lafız-anlam ilişkisi ve delalet bahsini de araştırmamıza dahil etmedik.

Literatür değerlendirmesinde de görüleceği üzere Fârâbî'nin bilgi hakkındaki görüşlerini ele alan yahut bu konuya bölüm ayıran akademik çalışma, kitap ve tezler, oldukça azdır. Bu durum, filozofun epitemolojik düşüncelerini ayrıca ele almamış olmasından kaynaklanıyor olabilir. Yine de çeşitli eserlerinde yer alan cümle ve paragrafların tahlili, onun bilgi hakkındaki düşüncelerini büyük ölçüde aydınlatmaya yeterlidir. Öte yandan bilgi teorisi, özelliklede İslam felsefesinin teşekkül döneminde yaşamış etkili bir filozof olması nedeniyle Fârâbî söz konusu olduğunda göz ardı edilemeyecek kadar büyük bir önemi hâizdir. Meselenin önemi ve kaynakların yetersizliği, Fârâbî'nin bilgi teorisini incelemeyi ihtiyaç haline getirmiştir. Bu temel sâikten hareketle yaptığımız çalışmanın literatürümüze katkı sağlamasını umut ediyoruz.

II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI ve İLGİLİ LİTERATÜR

Anlam teorisi ile kastettiğimiz bilginin mahiyeti problemi, Fârâbî tarafından ayrı bir konu olarak ele alınmamış, çeşitli kitap ve risaleler içerisinde yeri geldiğinde gerekli açıklamalar yapılmak suretiyle işlenmiştir. Bu nedenle Fârâbî'nin bilgi teorisini tespit etmeye yönelik bir araştırma, filozofun eserlerinin taranması, böylece konu ile ilgili cümle ve paragrafların tespit edilmesiyle başlamalıdır. Fakat filozofa ait eserler incelenirken dikkat edilmesi elzem olan bir husus vardır: Fârâbî'ye atfedilen eserler içerisinde onun felsefesinden ziyade İbn Sînâcı okulun felsefî perspektifini anımsatan eserler de bulunmaktadır. Bu nedenle Fârâbî'ye isnat edilen eserlerden hangilerinin gerçekten ona ait olduğu ve üzerinde şüphe

bulunan eserlerin neler olduğu iyi tespit edilmelidir.[1] Aksi takdirde çelişik ifadeler ve uzlaştırılmaz görüşler, ortaya çıkacaktır. Dahası söz konusu aidiyeti şüpheli eserler, Fârâbî'ye aitmiş gibi değerlendirildiğinde Fârâbî ve İbn Sînâ arasında en azından bilgi kuramları bakımından ayniyyet kurulmuş olacaktır. Oysa bizim tespitimize göre bu iki filozof, bilgi söz konusu olduğunda iki farklı teori benimsemektedir. Bahsedilen aidiyet probleminin ciddiyetini belirtmek üzere birkaç örnek vermek isityoruz. Örneğin Fârâbî'ye atfedilen *et-Ta'lîkât* isimli eserde varlığın mahiyetin gereklerinden olduğu, kurucu unsurlarından olmadığı ifade edilir.[2] Oysa Fârâbî, ne ontoloji ve ona mülhak bahisleri ele aldığı *Kitâbü'l-hurûf* ne de başka bir eserinde böylesine dakik bir varlık-mahiyet ayrımı ortaya koymamış, buna binaen varlığın ya da mahiyetin gereklerinden bahsetmemiştir. Yine *Uyûnü'l-mesâil*'de nefsin kuvveleri muhayyile, vehim, hafıza ve düşünme güçleri olarak sayılmıştır.[3] Oysa Fârâbî, diğer eserlerinde vehim gücünü mütehayyileden ayırarak bunlara ayrı hatırlama gücü tesis eden beşli iç duyu taksimini değil, üçlü taksimi benimsemekte ve iç güçleri duyumsama, mütehayyile ve düşünme gücü olarak kabul etmektedir. Benzer şekilde *et-Ta'lîkât*'ta nefsin bedene yerleşik olmadığı ısrarla ifade edilmekte, Fârâbî'nin savunduğu üzere başlangıçta nefse yerleşik olup ilk makullerin alınmasıyla ayrıklaştığı hiçbir şekilde dile getirilmemektedir.[4]

Fazlurrahman, *Prophecy in Islam*'da *Risâle fi'l-akl* ve *el-Medînetü'l-fâdıla*'daki akıl görüşü ile *Uyûnü'l-mesâil* ve diğer adıyla *ed-Deâvâ'l-kalbiyye*'deki görüşleri kıyaslayarak aralarındaki farklılığa işaret etmiştir. Yine *Fusûsu'l-hikem* adlı risale de Fârâbî'nin ilk gruptaki eserleriyle farklılık arz etmektedir. Buna dayanarak Fazlurrahman, *Uyûnu'l-mesâil* ve *Fusûsu'l-hikem*'in Fârâbî'ye ait olmayabileceğini ifade eder. [5] Dimitri Gutas da Fazlurrahman ile aynı kanaattedir. Ona göre *Uyûnu'l-mesâil* ve *Füsûsü'l-hikem*, İbn Sînâ'ya

[1] Açıklayıcı kısa bilgiler içeren bir Fârâbî bibliyografyası için bkz. Nicholas Rescher, al-Farabi: An Annotated Bibliography, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1962. Fârâbî'nin eserlerinin Latin Orta Çağ'a intikâli ve etkisi için bkz. Hans Daiber, *İslamic Thought in the Dialogue of Cultures*, Leiden: Brill, 2012.

[2] Fârâbî, *et-Ta'lîkât*, nşr. Cafer Âl-Yâsîn, Beyrut: Dâru'l-menâhil, 1988, s. 42.

[3] Fârâbî, *Uyûnu'l-mesâil, es-Semeratu'l-merdıyye (al-Farabi's Philosophische Abhandlungen)* içinde, nşr. Friedrich Dieterici, Leiden: Brill, 1890, s. 63; krş. Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleri", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2005, s. 125.

[4] Fârâbî, *et-Ta'lîkât*, s. 47-48.

[5] Fazlurrahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London: George Allen & Unwin, 1958, s. 21. *Uyûnu'l-mesâil* ve *Füsûsü'l-hikem* eserlerinin Türkçe çevirisini yapan Dağ, kitabın önsözünde her iki eser hakkındaki tartışmaları zikretmiştir. s. Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14-15 (2003), s. 17-23. Fârâbî'nin felsefesinin mistik olduğuna inanan Henry Corbin, *Fusûsu'l-hikem*'in İbn Sînâ'ya veya başka birine ait olabileceği şüphelerini yersiz bulur. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul:İletişim, 1994, s. 288-89.

veya İbn Sînâcı geleneğe aittir.[6] Yine Cüneyt Kaya, Fârâbî'nin eserlerinin genelinde zorunlu kavramı için *zarûrî*yi kullanmasına rağmen *Uyûnu'l-mesâil*'de *vâcib* kavramının kullanılmış olması, mümkün varlık *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de yalnızca ayaltı aleme mahsus olduğu halde söz konusu eserde ayüstü alemi de kapsaması gibi nedenlere dayanarak *Uyûnu'l-mesâil*'in Fârâbî'ye aidiyetinin şüpheli olduğunu düşünmektedir.[7] Benzer şekilde Fârâbî'ye nispet edilen *et-Ta'lîkât*'ın da mevsûkiyeti tartışmalıdır. Fehrullah Terkan, Fârâbî'ye ve İbn Sînâ'ya nispet edilen iki farklı *et-Ta'lîkât* eseri bulunduğunu, bunlardan hiçbirinin gerçekte Fârâbî'ye ait olmadığını, ona isnat edilen *et-Ta'lîkât*'ın aslında İbn Sînâ'nın *et-Ta'lîkât*'ının acemice bir özeti olduğunu düşünmektedir.[8] Muhittin Macit ise *Risâle fîmâ yenbağî en yukaddeme kable te'allümi'l-felsefe* adlı risalenin Yeni Eflatuncu Aristoteles şarihi Ammonius'un kategoriler şerhinin girişinde yer aldığını, *el-Cem beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis* adlı risalenin ise muhtemelen Yahya b. Adiy'e ait olduğunu, sonuç olarak her iki risalenin de Fârâbî'ye atfedilemeyeceğini düşünür.[9]

Yukarıda sayılan nedenlerden ötürü Fârâbî'ye atfedilen eserlerin tamamını okumakla beraber araştırmamızda *el-Medînetü'l-fâdıla*, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, *Kitâbü'l-hurûf*, *Risâle fî'l-akl*, *Kitâbü'l-Burhân*, *Felsefetü Aristûtâlîs*, *Risâletün fî cevâbi mesâilin süile anhâ*, *Kitâbü'l-İbâre* ve *el-Elfâzü'l-müsta'mele* adlı eserlerini kaynak olarak kullandık, diğer eserlerine gerekli gördüğümüz takdirde dipnotlarda işaret ettik.

Fârâbî'nin bilgi felsefesine yönelik ikincil literatürü ise birkaç grupta değerlendireceğiz.

(i) Ansiklopedi maddeleri: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nde Fârâbî'nin bilgi felsefesi ayrı bir alt başlıkta incelenmektedir. Burada filozofun bilginin hatırlama olduğu tezini reddetmesi ve kuvveden fiile geçiş için kendinde bilfiil bir ilke öngörmesi nedeniyle Aristocu çizgide yer aldığı ifade edilmektedir. Bilginin oluşumunun irrasyonel bir ilkeye bağlanması, madde yazarı Kaya'ya göre İşrâkîliğe kapı aralamaktadır. Aklın aşamaları *Risâle*

[6] Dimitri Gutas, "İbn Sînâ Çalışmaları: Mevcut Durum ve Yapılacaklar", *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, çev. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2010, s. 304-5, 317-18. Ayrıca bkz. Sholomo Pines, "Fârâbî Füsus'ül Hikem'in Yazarı mıdır?", çev. Kifayet Özaydın, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (1978), s. 193-96.

[7] Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkan,* İstanbul: Klasik, 2011, s. 101-2. Daha geniş bir açıklama için bkz. Cüneyt Kaya, "Şukûk alâ 'Uyûn: '*Uyûnü'l-mesâil*'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27 (2012), s. 29-67. George Hourani de benzer bir görüşe sahiptir. Bkz. George Hourani, "İbn Sînâ'ya Göre Zorunlu ve Mümkün Varlık", çev. Birgül Bozkurt, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 13/37 (2010), s. 146-47.

[8] Fehrullah Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen *et-Taʿlîkât* İsimli Eser Hakkında Bir Not", *Diyanet İlmî Dergi*, 50/1 (2014), s. 213-28.

[9] Muhittin Macit, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2004), s. 5-21.

fi'l-akl doğrultusunda üçlü tasnifle açıklanmıştır.[10] *Encyclopedia Iranica*'da Fârâbî'nin hayatı, eserleri, metafizik, mantık ve müziği ayrı başlıklar altında çeşitli araştırmacılar tarafından incelenmesine rağmen bilgi felsefesine belli başlı bir kısım ayrılmamıştır.[11] *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science and Technology in Islam*, Faal Akıl bağlamında birkaç cümlenin dışında bilgi meselesine değinmemiştir.[12]

(ii) İslam felsefesi tarihi ve İslam felsefesine giriş çalışmaları: De Boer, *History of Philosophy in Islam*'da Fârâbî'nin akıl ve nefs görüşü hakkında kısa bir tanıtım yapmış, bu açıklamasında soyutlama ve feyz birlikteliğini ihmal etmiştir. Ayrıca Fârâbî'ye ait olmayan eserlerin kullanılmış olması, tümeller ve vücûd meselesi gibi bazı hususlarda yanlış bilgilerin verilmesine neden olmuştur.[13] *History of İslamic Philosophy*'de Fârâbî'ye ayrılan bölümün yazarı Deborah Black, *Risâle fi'l-akl*'ın psikoloji bağlamında değerlendirmesini yaparken "nesnelerin mahiyetlerinin veya suretlerinin onlara tekabül eden duyulur suretlerden tecrid edildiğini" ifade eder. Ancak söz konusu suretlerin epistemolojik ve ontolojik durumunu derinleştirmez.[14] Corbin'in Fârâbî psikolojisine ve bilgi felsefesine yaklaşımı daha çok sahip olduğu mistik tavrın etkisini taşımaktadır.[15] Şenol Korkut, "fiziksel nesnelerden soyutlanan suretlerin o nesnenin cevheri ile özdeş tümel bilgisini verdiğini" ve zihindeki suretin" tanımlardaki ayrım ve yakın cinsin bilinmesine, kıyaslarda ise orta terime referans verdiğini" ifade eder. İnsan ve nesne arasındaki duyumsama ve soyutlama ilişkisinde suret kavramına dikkat çekmiştir. Zihindeki suretin dıştaki surete özdeş bir bilgi verdiği ifadesiyle ontolojik bakımdan da özdeşliği kastedip etmediğini ise açıklamamıştır.[16] Yaşar Aydınlı, gerek *Fârâbî* adlı eserinin ilgili bölümünde gerekse *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*'in kendisine ayrılan bölümünde Fârâbî'nin nefs ve akıl görüşünün özlü bir sunumunu yapmakla birlikte zihindeki suretin epistemolojik ve ontolojik yönüne değinmemektedir.[17] Toktaş'a göre Fârâbî için gerçek bilgi, suretin bilgisidir. Bu ise varlığın niteliklerinin soyutlanarak kavramlara

[10] Mahmut Kaya, "Fârâbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/farabi#1 (02.07.2019).

[11] Bkz. Dimitri Gutas, Deborah Black, Macid Fahri vd., "al-Farabi", *Encyclopedia Iranica*, IX, s. 208-29.

[12] Craig Streetman, "al-Farabi", *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science and Technology in Islam*, I, s. 231-35.

[13] De Boer, *History of Philosophy in Islam*, trs. Edward Jones, Delhi: Cosmo Publications, 1983, s. 106-28.

[14] Deborah Black, "al-Farabi", *History of İslamic Philosophy* içinde, ed. Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman, London: Routledge, 1996, I, s. 186.

[15] Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 290-92.

[16] Şenol Korkut, "Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî", *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: Grafiker, 2012, s. 130, 138-39.

[17] Yaşar Aydınlı, *Fârâbî,* İstanbul: TDV İsam, 2017. Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: TDV İsam, 2016, 160-69.

ulaşılması, örneğin insan için "akıllı canlı" tanımına ulaşılmasıyla olur. Mum örneğinden yola çıkan yazar, bilgi ile bilinenin özdeşliği meselesine değinir. Fakat bu özdeşliğin nefsin cevheri bakımından mı yoksa yetkinleşmesi anlamında halleri bakımından mı birlik olduğunu açıklamaz.[18]

(iii) Fârâbî ya da İslam düşüncesinde bilgi felsefesi hakkında yayımlanmış müstakil eserler: Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî* adlı eserinde Fârâbî'nin suret ile ilgili paragraflarını tahlil ederek onun bir tür anlam teorisi benimsediği görüşüne ulaşır. Fakat eser, bir epistemoloji çalışması olmadığı için konu detaylandırılmamıştır. Aynı müellifin *Varlık Nedir?* kitabı ise ilk esere göre daha muhtasar olmakla birlikte sureti dışta ve zihinde bulunması bakımından konu edinmiştir.[19] Davidson, Fârâbî'nin Faal akıl ve insan aklı konusundaki düşüncelerini feyz, soyutlama, ittihâd problemlerini de dikkate alarak sistematik bir şekilde değerlendirir. Fakat bizim tezimizde konu edindiğimiz üzere bilgisel suretten bahsetmez.[20] Kalın, *Varlık ve İdrak* kitabında Sadrâ'nın iddia ettiğinin aksine Fârâbî'nin beşerî akıl ile faal aklın ittihadı düşüncesini desteklemediği, fakat bilfiil varlıkta bilen-bilinen-bilgi özdeşliğinin bulunduğu yönündeki görüşünü ifade ettikten sonra "aklın, yalnızca maddî objelerden soyutlanan formları algılayabileceğini" söyler. Ona göre gayrımaddîlik, soyut cevherlerin kendilerini düşünme kabiliyetlerinin temelini oluşturur. İlerleyen sayfalarda zihnin yalnızca tümelleri yani mahiyetleri algıladığı, duyuların duyumsadığı şeyleri bilemediği kabul edilirse, der, zihinlerimizde dış aleme yönelik bilginin gerçekte dış alemin kendisi olduğundan nasıl emin olabileceğimiz sorusunun sorulması, haklıdır. Fakat Kalın'a göre Fârâbî, zihindekilerin dıştaki nesnelerin misali olduğunda asla tereddüt etmez. Ona göre bu kendinden emin tavır, zihinden bağımsız olan alemin bizzat varlıktan türemesinden ve bizâtihî akledilir olmasından kaynaklanır ki alemi teleolojik bir sanat eseri olarak kabul eden bu düşünce, İbrahimî monoteizmin dinî bakış açısıyla da birleşmiştir. Kısacası Kalın, Sadrâ bağlamında ele aldığı kadarıyla Fârâbî hakkında kısa fakat etkili ifadelere sahiptir. [21] Netton, Fârâbî'ye aidiyeti kesin olan üç eser üzerinde çalışarak neyin nasıl bilinebileceği üzerinde durur. Fakat bu incelemeyi yaparken daha çok Fârâbî'nin Aristotelesçi ve Yeni Eflatuncu

[18] Fatih Toktaş, İslam Siyaset Düşüncesinin İnşacısı Fârâbî, *İslam Felsefesi El Kitabı* içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: Grafiker, 2017, s. 146-47.

[19] Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, İstanbul: Klasik, 2019. Türker, *Varlık Nedir?*, İstanbul: Ketebe, 2019, s. 79-104.

[20] Herbert Davidson, *al-Farabi, Avicenna and Averroes on İntellect*, New York: Oxford University Press, 1992, s. 47-73.

[21] İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, çev. Nurullah Koltaş, İstanbul: Klasik, 2015, s. 57-65, 214-15.

kaynaklarına yoğunlaşır.[22] Damien Janos ise bilgiyi daha çok ayrık akıllar bağlamında ele almıştır. İnsanî bilgi ile ilgili olarak metafizik bilginin imkanını kısaca tartışmıştır.[23]

(iv) Fârâbî'nin bilgi felsefesini konu edinen tezler: Kamil Kaya'nın hazırlamış olduğu "Fârâbî'de Bilgi Problemi" isimli yüksek lisans tezi tespit edebildiğimiz kadarıyla Fârâbî bilgi felsefesi hakkında yazılmış ilk tezdir. Belki de bu nedenledir ki tez, genel olarak Fârâbî felsefesi ve epistemoloji anlatısından ibarettir.[24] Yeşil, Quine ve Fârâbî'yi daha çok linguistik açıdan mukayese eder. Çalışmasını anlam kavramı üzerinden yürütür. Ona göre suret hem dışta hem de zihinde bir varlığa sahiptir. Fârâbî, dildeki kelimelerin delalet ettiği anlam *(ma'nâ)* ile zihindeki anlamı *(ma'kûl)* aynı kabul eder. Anlamı, bizim de yaptığımız gibi, tanımla ilişkilendiren Yeşil, tezinin kapsamı nedeniyle meselenin ontolojisine girmez.[25] Fatma Dore de aynı şekilde Fârâbî'de anlam kuramını dil bilimi açısından inceler. Ona göre lafızlar, anlamlara delalet eden işaretlerdir.[26] Fârâbî hakkında yapılmış önemli tezlerden birisi de Mehmet Özturan'a aittir. Turan'ın tezi Fârâbî mantığı ve bilgi felsefesini ilişkilendirmektedir.[27] Şahin, "Fârâbî'nin Zihin Felsefesi" isimli doktora tezinde akıl ve zihin kavramlarını ayırmaktadır. Akıl, nazarî; fikir ise amelî düşünme kuvveti için kullanılmıştır. Kavramların orjinal karşılıkları verilmese de zihin ile *fikr* kastedilmiş olmalıdır. "Zihin ve Düşünce" başlığında zihindeki kavramların dıştaki nesnelerin misalleri olduğu, zihindeki suretin maddesiz olduğu ifade edilmiştir. "Zihin ve Bilgi" başlığında aynı konuya tekrar değinileceği söylenmiş ancak meseleyi aydınlatacak bir açıklama yapılmamıştır.[28] Karagöz ise tezinde Fârâbî'nin bilgi felsefesini daha çok psikoloji temelli olarak ele almış, Fârâbî'nin Yeni Eflatuncu kaynaklarına yoğunlaşmıştır.[29] "Fârâbî'de Akıl Kavramı" adlı tezinde Kelleci, akıl ve aklın aşamalarını konu edinmiştir. Ancak tamamen tercüme eserlerden yararlanılması ve problematize edici bir üslup kullanılmaması, tezin derinliğini azaltmıştır.[30] Bayır, "Fârâbî

[22] Ian Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu,* çev. Mehmet Vural, Ankara: Elis, 2005, s. 53-85.

[23] Damien Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, Leiden: Brill, 2012, s. 94-98, 167-74.

[24] Kamil Kaya, "Fârâbî'de Bilgi Problemi") yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1986).

[25] Mustafa Yeşil, "Fârâbî'de ve Quine'da Dil-Anlam ve Doğruluk" (doktora tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

[26] Fatma Dore, "Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011).

[27] Mehmet Özturan, "Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi" (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007). Tez içeriği, yazarın bir makalesi üzerinden değerlendirilecektir.

[28] Eyüp Şahin, "Fârâbî'nin Zihin Felsefesi" (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003).

[29] İbrahim Karagöz, "Yeni Platonculuğun Fârâbî Epitemolojisine Etkisi" (yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005).

[30] Aysun Kelleci, "Fârâbî'de Akıl Kavramı" (yüksek lisans tezi, Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011).

Felsefesinde İnsan Tasavvuru" adlı tezinin ilgili bölümünde akıl ve aklın türleri hakkında genel bilgiler vermektedir.[31] "Bilgi Edinme Sürecinde Platon Ve Farabi'nin İdealar Kuramının Rolü" isimli yüksek lisans tezi, yer yer konumuzla ilişkilenmekte fakat kaynakların tercüme eserlerden oluşması, tez için bir eksiklik oluşturmuştur.[32]

(v) Fârâbî epistemolojisini konu edinen makaleler: Şüphesiz Yaşar Aydınlı'nın "Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış" isimli makalesi, Fârâbî'nin bilgi felsefesi söz konusu olduğunda büyük bir boşluğu doldurmaktadır. Aydınlı, bu makalede sureti düşünce ve varlığın irtibat noktası olarak takdim eder. Tanım teorisi ile anlamı ilişkilendiren Aydınlı, suretin akılda bulunuşunu ayrıca ele almayacağını ifade eder.[33] Üçer, "Özdeşlikten Temsile" adlı makalesinin Fârâbî'ye ayrılan paragrafında dıştaki suretin akılda bulunuşu hakkında kısa, fakat oldukça kritik bilgiler verir. Ona göre Fârâbî, dış ile zihin arasında bir tür temsil ilişkisi kurar.[34] Kalyoncu, *Risâle fî'l-akl*'ı zât, ilke ve soyutlama kavramları üzerinden analiz ettiği makalesinde zihne gelen suretler ile maddede bulunan suretlerin farklı varlık özelliklerine sahip olduğunu ifade eder.[35] Özturan, tezinin bir özeti mahiyetindeki "Fârâbî'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri" isimli makalesinde Fârâbî'ye göre bilginin *yakîn* anlamına geldiğini ve dış ile zihin arasında tam mutabakatı gerektirdiğini açıklar.[36] Sözen'in Fârâbî felsefesinde aklın konumu ile ilgili makalesi, daha çok psikoloji temelli bir açıklama içerir.[37]

Türkçe, Arapça ve İngilizce kaynaklardan tarayabildiklerimiz üzerinden şöyle bir sonuca varabiliriz: Fârâbî felsefesi, sudûr teorisinin İslam felsefesinde başlangıcını ifade etmesi bakımından kozmoloji ve kısmen metafizik düşüncesi bakımından ele alınsa da daha çok mantık, ahlak ve siyaset bağlamında araştırmalara konu olmuştur. Belki de Fârâbî felsefesinin en çok ihmal edilen yönü, bilgi felsefesidir. Zira epistemolojik işaretleri olan pek çok çalışmanın ana eksenini dilbilimi ve mantık oluşturmaktadır. Bilginin mahiyeti ve ontolojisi ise sınırlı sayıda çalışmada ele alınmıştır. Bu kısıtlılık nedeniyle meseleyi ele

[31] Yusuf Bayır, "Fârâbî Felsefesinde İnsan Tasavvuru" (yüksek lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011).

[32] Tuba Köksal, "Bilgi Edinme Sürecinde Platon Ve Farabi'nin İdealar Kuramının Rolü" (yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).

[33] Aydınlı, "Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış", *Bilimname IV*, (2004): s. 5-16.

[34] İbrahim Halil Üçer, "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsânî Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (Nisan 2018): 1-53.

[35] Rıza Tevfik Kalyoncu, "Fârâbî'nin Akıl Risalesinin Felsefi Analizi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 26 (Güz 2018): s. 61-78.

[36] Özturan, "Fârâbî'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri", *İnsan & Toplum*, 3/5 (2013): s. 135-158.

[37] Kamil Sözen, "Fârâbî'de Akıl ve Aklın Önemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1998): s. 65-80.

alırken az sayıda esere referans verebildik. Bu eserlerin başında Türker'in bizimle aynı nihâî kanaati paylaştığı fakat meseleleri icmâlen ele aldığı *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî* isimli çalışması gelmektedir. Yine Üçer'in "Özdeşlikten Temsile" adlı makalesi de ulaştığımız sonucu desteklemektedir. Fârâbî gibi İslam felsefesinin temel kabullerinde oldukça etkili olmuş bir filozofun bilgi felsefesine, özellikle de bilginin mahiyeti problemine yönelen sınırlı sayıda çalışma bulunması nedeniyle Fârâbî'de dıştaki türsel suretlerin bilgisel suretler olarak zihindeki bulunuşları üzerine odaklanan tezimizin literatüre katkı sağlamasını umuyoruz. Ayrıca daha önce yapılmış çalışmalar nedeniyle belirtmekte fayda gördüğümüz bir husus da şudur: Bizim tez başlığında Fârâbî'nin bilgi teorisini nitelemek amacıyla seçmiş olduğumuz anlam kavramı, dilsel değil, epistemolojik ve ontolojik bir bağlama sahiptir. Bu nedenle lafız-anlam ilişkisi ve delalet bahsine ayrıca değinilmeyecektir.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ ve SINIRLARI

Fârâbî felsefesinde bilginin mahiyetini, dilbilimi ve mantığı dışarıda bırakarak epistomoloji ve ontoloji bağlamında ortaya koymayı hedefleyen tezimizin ilk bölümü, suretin varlığının bulunduğu mahalle göre farklılaşması nedeniyle bilen özne olarak insanî nefsi ve akıl teorisini ele almaktadır. Bu bölümde Fârâbî'nin soyutlama ve idrak teorisini konumuza katkı sağladığı ölçüde açıklayacağız. Soyutlama ve bilginin oluşumda insanî çaba meselesi ile tümel bilginin zorunlu nedeni olarak metafizik ilkenin feyzi düşüncesini bir problem olarak sunacak ve bu karşıtlığın teorideki yerini açıklayacağız. Yine Fârâbî'nin bazı eserleri üzerinde yürütülen metafizik ilke ve feyzin keyfiyeti hakkında fazla detaylı olmayan bir sunum yapacağız. Zira bu bölümün teze dahil olmasının nedeni, varlık ve bilgi kuramlarının kesişiminde yer alan bir problem olarak bilginin mahiyeti meselesinin nefs ve metafizik ilke göz ardı edilerek gerçek bir teorik tartışma zemini oluşturulamamasıdır.

Suret kavramı üzerine odaklanan ikinci bölüm, bu kavramın Fârâbî'nin yukarıda listesi verilen eserlerindeki kullanımını ve anlamsal içeriğini konu edinmektedir. Bölümde resim ve misal kavramları suret düşüncesi ile ilişkili olarak değerlendirilmiştir. Bununla kastımız, Fârâbî'nin farklı mahallerdeki suretler arasında isim ortaklığı kabul ederek esasında bunları mahiyetleri bakımından ayrıştırdığını ortaya çıkarmaktır. Bu nedenle maksadımızın ötesinde misal ve resim kavramının detaylı olarak tüm kullanımlarını değerlendirmedik. Bunun yerine bizi ilgilendiren ya da işaret etmekte fayda gördüğümüz kullanımlardan örnekler verdik. Ayrıca ikinci bölümü, meselenin düğümlendiği hususları göstermek amacıyla sorunsallaştırıcı bir üslupla ele aldık ve çözümlemeyi bir sonraki bölüme erteledik.

Türsel suretlerin anlamsal içerikleri olarak bilgisel suretin zihinde mahiyet kavramıyla ortaya çıktığını, mahiyete dair bir araştırmanın ise tanım teorisi üzerinden yürütülmesi gerektiğini ispat ettiğimiz üçüncü bölüm, esasında ikinci bölümde sorulan sorulara cevap vermektedir. Bu nedenle mahiyet kavramının yalnızca suret ile ilişkili boyutunu ele aldık. Ayrıca bölümün sonunda Aristoteles ve şarihlerden bazılarıyla Kindî ve İbn Sînâ başta olmak üzere bazı İslam düşünürlerinin görüşlerine kısaca değindik. Bununla Fârâbî'nin de katkıda bulunduğu problemin tarihsel arkaplanını ve sonraki dönemde bu problem etrafında yürütülen tartışmanın seyrini genel anlamda ortaya koymayı istedik. Bundan dolayı ayrıntılı açıklamalar için istifade ettiğimiz kaynakları dipnotlarda belirttik. Sonuç yazısında ise bu çalışmanın başlangıcından itibaren zihnimizde oluşan sorulara bulduğumuz cevapları bağlamları içerisinde kısa ve öz bir şekilde ortaya koyduk.

Araştırmamız boyunca Arapça, İngilizce ve Türkçe yazılmış ikincil literatürden destek aldık. Asıl kaynaklarımız olan Fârâbî'nin eserlerini ise Arapça tahkikli neşirleri üzerinden inceledik. Tezimizde orijinal metinden ilgili gördüğümüz pasajları hem Arapçasını hem de kendi tercümemizi vermek suretiyle alıntıladık. Gerekli gördüğümüz durumlarda kavram hassasiyeti korunan mevcut tercümeleri kullanmaktan yahut onlara karşılaştırmalı referanslar yapmaktan çekinmedik. Bu nedenle çalışmamızın ana eksenini oluşturan Fârâbî metinlerinin Türkçe çevirilerini de inceleme imkanı da bulmuş olduk. Ayrıca başta Fârâbî olmak üzere İbn Sînâ, Kutbüddîn er-Râzî, Cürcânî gibi tezimizde faydalandığımız pek çok düşünüre ait eserlerin tercümesiyle ilgilenen sayın hocam Ömer Türker'in isminin dipnotlarda sıkça zikredilmesi, karşılaştırmalı çeviri-metinlerden kaynaklanmakta olup bir tür kolaycılık değil, ilmî bir hassasiyet olarak alınmalıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM
BİLEN ÖZNENİN MAHİYETİ

Fârâbî'nin felsefî sistemi, bir yandan Aristotelesçi felsefeyi süreç içerisinde kazandığı Yeni Eflâtuncu ögelerle birlikte devam ettirmekte öte yandan kendisine kadar gelen bu mirasa İslam düşüncesinin ihtiyaç ve hassasiyetlerini gözeterek müdahelelerde bulunmakta ve teorilerin yetersiz kaldığı noktalarda yeni yorumlar getirmektedir. Bu bakımdan onun bilgi felsefesinin problemlerine yaklaşımı, temelde kendisinden önceki felsefî düşünceye dayanırken farklı açılımları da barındırmaktadır. Fârâbî, Aristoteles'ten beri kabul edilen "bilgi, bilinenin suretinin bilende husûlüdür." şeklindeki bilgi tanımını kabul etmektedir. İlk bakışta anlaşılır gibi görünen bu tanım, esasında pek çok problem içermektedir. Fakat daha ilksel bir noktadan başlayacak olursak söz konusu tanım, bize bilgi felsefesinin kendisine dayandığı üç temel unsuru vermektedir: bilen, bilinen, bilgi. Her ne kadar tezimin vurgulamak istediği kısım, bilginin ve bilinenin mahiyeti olsa da meseleyi daha açık ve bütüncül bir şekilde ortaya koyabilmek için öncelikle bilen öznenin tabiatını ele alacağız.

I. FÂRÂBÎ'NİN NEFS ve AKIL TEORİSİ

Fârâbî, felsefî düşüncesinin hızlı bir sunumunu yaptığı *es-Siyâsetü'l-medeniyye* adlı eserinin ilk bölümünde varlık ilkelerinden birisi olarak aldığı nefsi, zâtı itibarıyla cisim olmayan ve cisimde bulunmayan olarak nitelemektedir.[38] Bu yaklaşımıyla Aristoteles'in aksine nefs-beden ayrımını benimseyen Fârâbî, Yeni Eflâtuncular gibi nefsin başından itibaren bedenden ayrı bir varlığa sahip olduğunu da düşünmemektedir.[39] Bu noktada Fârâbî, diğer İslam filozoflarından da farklılaşarak nefsin, başlangıçta bedene yerleşik olduğunu düşünür. Zira nefs, başlangıçta kendine özgü fiilini gerçekleştirmeye hazır bir yapı *(hey'e)* ve yatkınlık *(isti'dâd)* olması[40] nedeniyle var olmak için bedene muhtaçtır. Fakat kendine özgü fiili olan bilme eylemini gerçekleştirmesiyle birlikte ulaştığı yetkinlik, varlığının devamlılığı *(kıvâm)* söz konusu olduğunda nefsi daimi olarak bedene bağımlı olmaktan çıkarmaktadır. Nefsin bedenden bağımsızlaşmasının dayandığı ilke, şeylerin gaye illetlerine doğru ilerledikçe varlıklarının yetkinleşmesidir. Ayaltı alemdeki hiçbir şey varlığının başında bu yetkinliğe sahip değildir. Bu bakımdan nefs de ilkin bilkuvvedir ve onun bilfiil varlığına sahip olması süreç içerisinde gerçekleşecektir.

وأما العقل الإنساني الذي يحصل له في أول أمره، فإنه هيئة ما معدة لأن تقبل رسوم المعقولات:
فهي بالقوة عقل و عقل هيولاني، و هي أيضا بالقوة معقولة.

[38] Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü es-Siyâsetü'l-medeniyye*, nşr. Fevzî Mitri Neccâr, Beyrut: Kâtûlikiyye, 1964, s. 32.

[39] Merve Nur Yılmaz, "İbn Sînâ Felsefesinde Bilginin Kategorisi" (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015) s. 29-37, 50-56.

[40] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 34.

> "İnsanda baştan beri bulunan akla gelince o akledilirlerin resimlerini kabul etmeye hazır bir heyettir. O, bilkuvve akıl ve heyûlanî akıldır. O, aynı zamanda bilkuvve akledilirdir."[41]

İnsan nefsinin başlangıçta sahip olduğu tüm bilgi, meleke ve yetkinliklerden yoksun olması, diğer bir ifadeyle bilkuvve varlığı, onu madde ile ilişkili kılarken bu aşamada bile aklî bir cevher olması, ona yetkinleşme imkanı verir. Nefs, madde ile birlikte bulunduğunda da aklî cevherdir diyoruz zira yetkinleşmesinin kendisine bağlı olduğu akletme fiili, ancak cevheri itibarıyla akıl olan bir varlık tarafından gerçekleştirilebilir. Fârâbî'nin Aristoteles'in *De Anima*'sından alıntılayarak kullandığı nefs de böyle bir aklî cevherdir.

> فالعقل الذي هو بالقوة هو نفس ما أو جزء نفس أو قوة من قوى النفس أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها.

> "Bilkuvve akıl, nefs, nefsin bir parçası, nefsin güçlerinden birisi ya da zâtı mevcutların tamamının mahiyetlerini soyutlamaya yatkın ve hazırlıklı bir şeydir."[42]

Esasında aklın nefs olmasıyla nefsin bir parçası ya da gücü olması arasında hiçbir fark yoktur. Zira nefs, cisimsel bir varlığa sahip olmadığı bilakis tek bir soyut cevher olduğu için onun ayrı ayrı güçlerinin ve parçalarının bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Akıl, nefsin gücü ve ya da parçası olarak tarif ediliyorsa amaç, nefsin bilgileri kabul etme yönüne işaret etmektir. Benzer şekilde nefsin nazarî ve amelî kuvvesi, nefsin iki müstakil gücünü değil, farklı işlevlerini ifade eder.[43] Nefs ve aklı özdeşleştiren bu ifadeler ışığında bilkuvve

---

[41] Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut: Dârü'l-Meşrık, 2002, s.101. Davidson, Fârâbî'nin bilkuvve akıl için heyet *(disposition)* kullanımına dikkat çeker ve Afrodisiaslı İskender'in de heyulânî, maddî ya da bilkuvve aklı bu kavramla açıkladığını ifade eder. Davidson, *al-Farabi, Avicenna and Averroes on İntellect*, s. 49.

[42] Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1986, s. 12. Cafer Âl-Yâsîn, Fârâbî'nin *Risâle fi'l-akl*'da Aristoteles'ten aktardığı aklın dört anlamını ele aldıktan sonra İslam filozoflarının ve bilhassa Fârâbî'nin akıl ve aklın aşamaları hususunda Yunan felsefesinden etkilendiğini ifade eder. Yâsîn, özellikle Afrodisiaslı İskender'in Huneyn b. İshâk tarafından Arapçaya tercüme edilen *De Anima Şerhi Muhtasarı*'nın aklın anlamları hususunda müslüman filozofları etkilediğini düşünür. Bu nedenle İskender'e ait aklın dört taksimini sıralar; heyûlânî, bi'l-meleke, müstefâd ve Faal Akıl. Ancak hemen belirtmeliyiz ki Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâdıla, es-Siyâsetü'l-medeniyye* ya da *Risâle fi'l-akl* gibi kendisine aidiyeti kesin olan eserlerinde diğer üç akıl anlamını kullanırken bi'l-meleke aklı, aklın aşamalarından birisi olarak zikretmez. Davidson da bu konuda bizimle aynı fikirdedir. Davidson, *al-Farabi, Avicenna and Averroes on İntellect*, s. 49. İbn Sînâ'nın aklı dört aşamaya ayırdığını ve bunlardan birisinin bi'l-meleke akıl olduğunu biliyoruz. Bkz. Cafer Âl-Yâsîn, *Feylesûfâni râidân: el-Kindî ve'l-Fârâbî,* Lübnan: Dâru'l-endelüs, 1983, s.119-123. Aristoteles, Fârâbî ve İskender'de aklın aşamaları için bkz. Kalyoncu, "Fârâbî'nin Akıl Risalesinin Felsefi Analizi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, s. 71.

[43] Esasında nefsin kısımları ve güçleri ifadeleri, Platon ve Aristoteles arasındaki ayrıma işaret eetmektedir. Platon, nefsin akıl, öfke ve şehvet olmak üzere üç kısımdan *(cüz')* müteşekkil olduğunu *Devlet*, *Phaidros*, *Timaios* eserlerinde çeşitli benzetmelerle ifade eder. Aristoteles'e göre ise nefsin kısım ve parçalarının olduğunu düşünmek nefsin birliğini zedelemektedir. Ona göre nefsin kısımları değil, güç ve yetileri *(kuvve)* vardır. İnsanî nefsin üç kuvvesi duyu, hayal ve akıldır.

akıl, bilfiil akıl ve müstefâd akıl olmak üzere sayılan aklın aşamalarını da nefsin yetkinlik karşındaki durumu olarak anlamalıyız. *Bi'l-kuvve akıl*, türsel suretlerden hiçbirinin bilgisel bir suret olarak kendisinde bulunmadığı ilksel aşamadaki maddeye mukârin nefs durumuna tekabül eder. Nefs, cevherinde içerdiği aklî varlık olma gayesine doğru ilerledikçe yani bilgilendikçe *bi'l-fiil akıl* ve dahası kendisine yetkinleşme sürecinde "inayet" eden metafizik ilkeye en yakın mertebeye ulaştığı *müstefâd akıl* seviyesine erişir.[44] Nefsin bilgilenme süreci olarak karşımıza çıkan heyûlânî, bilfiil ve müstefâd hallerin her birisi sırasıyla bir sonrakine nispetle kuvve, bir öncekine nispetle ise fiil durumunu ifade eder.

İnsan nefsinin bir yönüyle maddeyle ilişkili, diğer yönüyle de aklî oluşu, onu hem bitkisel ve hayvanî nefslerden hem de semâvî nefslerden ayırmaktadır. Çünkü semâvî nefsler, kendilerinden varlık mertebesi bakımından aşağıda olanları bilemezken maddî alemdeki varlıklar içerisinde aklî alemle irtibata geçebilen ve aklîleşebilen tek varlık da, insan nefsidir. İnsanın aynı zamanda en yüce mutluluğu *(es-saâdetü'l-kusva)* olan aklîliğe ulaşması için aslında bilkuvvelik ve eksiklik ifade eden maddeden yola çıkması gerekmektedir. Bu anlamda o, kendisini eksiklikten kemâle çıkaracak bir imkana sahiptir.

Meşşâî felsefeye göre cevheri itibarıyla bilfiil olmayan hiçbir varlık, kendiliğinden bilfiil olamaz. Bu nedenle başlangıçta kuvve durumundaki nefs, kendisini bilfiil kılacak bir nedene muhtaçtır.[45] Nefsi bilfiil kılacak özü gereği bilfiil bu neden, Faal Akıl'dır.

والعقل الفعال فعله العناية بالحيوان الناطق والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن
يبلغه وهوالسعادة القصوى، وذلك أن يصير الإنسان في مرتبة العقل الفعال. وإنما يكون ذلك بأن يحصل مفارقا

[44] Akıl bahsinde Aristotelesçi bir tavra sahip olan Fârâbî, neredeyse ayrık akıllar seviyesindeki müstefâd akıl kavramı ile Aristotelesçi çizgiden ayrılarak Plotinusçu sisteme yaklaşmıştır. Onun müstefâd akıl kavramı, insan bilgisi ile ilâhî vahiy arasında bir bağ fonksiyonu görmesinden dolayı İskender'de olduğu halinden de farklıdır. Burhan Köroğlu, "İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe", (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001) s. 250. Fazlurrahman da Fârâbî'nin akıl ve akledilirler hakkındaki görüşlerini Platoncu, özellikle de Yeni Eflatuncu ve İskenderci çizgide yer aldığını düşünür. Ayrıca o, filozof-peygamberlerin varlıkları gereği müstefâd akıl seviyesine geldiklerini söyleyerek aklı bilkuvve, bilfiil, müstefâd, nebevî ve aşkın olmak üzere beş aşamada değerlendirir. Fazlurrahman, *Prophecy in Islam*, s. 11-14. Davidson'a göre insanın tüm akledilirleri kazanarak müstefâd akla dönüşmesi düşüncesinin ardında Orta Çağ fizik alemi gibi aklî aleminin de sonlu olması düşüncesinin bulunur. Ayrıca o, müstefâd akıl kavramının İskenderci ve Plotinosçu kökenine işaret ederek Fârâbî'nin onlarda olduğu gibi dışarıdan ve yukarıdan insan aklına gelen bir şeyi değil, insanî bilgi nedeniyle elde edilen bir aşamayı kastettiğini söyler. Davidson, *al-Farabi, Avicenna and Averroes on İntellect*, s. 49-50. Kalyoncu ise Fârâbî'nin eserinin daha çok Yeni Eflatuncu çizgiye ait olduğunu fakat Aristoteles felsefesinden gelen problemlere yeni kavramsal açılımlarla çözüm getirmeyi amaçladığını ifade eder. Kalyoncu, "Fârâbî'nin Akıl Risalesinin Felsefi Analizi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, s. 65.

[45] Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 101; Fârâbî, *Felsefetü Aristûtâlîs,* nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru Mecelleti'ş-Şiir, 1961, s.92. Esasında bu ilke, Aristoteles tarafından *De Anima'*da ortaya koyulmuş olup daha sonra Afrodisiaslı İskender, Themistius, Simplicius gibi şarihler aracılığıyla İslam filozoflarına intikal etmiştir. Köroğlu, "İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe", s.249.

للأجسام، غير محتاج في قوامه إلى شيء آخر مما هو دونه من جسم أو مادة أوعرض، وأن يبقى على ذلك الكمال دائماً.

> "Faal Akl'ın fiili, düşünen canlıyı gözetmek ve onu ulaşabileceği yetkinliğin en son mertebesine –ki bu, saâdetü'l-kusvâdır- ulaştırmaktır. Böylece insan, Faal Akıl mertebesine ulaşır. Bu ise cisimlerden ayrık, varlığının devamlılığında cisim, madde ya da araz olsun kendisinin dışında başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın ve (ulaştığı) bu yetkinlik üzere kalması ile olur."[46]

Nefs, Faal Akl'ın "inayet"i ile maddeye olan bağımlılığından kurtulur. Ancak Faal Akl'ın feyzi de bir tür rastgelelikle değil, belli bir ilkeye bağlı olarak gerçekleşmektedir. Öncelikle feyzin geleceği mevcut, maddeden arınmaya ve ondan ayrılmaya müsait bir yapıda olmalıdır ki mevcutlar arasında bu niteliğe sahip tek varlık, insan nefsidir.[47] İkinci olarak nefsin feyzi alabilmek için hazır olması gerekmektedir. Bu hazırlık ise ancak nefsin kendi çabası ile bilgi nesnesine yönelmesi sayesinde mümkün olur. Zira Faal Akıl, insana nefsinde tasarladığının ötesinde bir şey veremez.[48] Çünkü tabiatı gereği Faal Akıl, daima bilfiildir ve maddesi bulunmadığı için kendisinde kuvve anlamına gelecek bir şey barındırmaz.[49] Bu nedenle cismânî güçler olan duyumsama ve mütehayyile güçlerine sahip olmadığı için onda kavram ve önerme bilgisini meydana getirecek herhangi bir bölünmüş suret de bulunamaz. O halde feyzin doğrudan bilginin nesnesi olan şeyin suretini verdiğini söylemek mümkün olmayacaktır. Bu bakımdan hiçbir içeriğe sahip olmadan ve mutlak olarak gelen feyzin neyin bilgisi olarak tahakkuk edeceğini belirleyen de nefsin hazırlığıdır. Öyleyse buraya kadar verdiğimiz bilgiler ile şöyle bir sonuca varabiliriz:

(i) Bilgi, bilinen şeyin suretinin bilende husûlüdür.

(ii) Hiçbir şey kendiliğinden bilfiil olamaz, cevheri itibarıyla bilkuvve olan kendisini bilfiil kılacak bir ilkeye ihtiyaç duyar.

(iii) Nefsi hem ilk yetkinliğinden ikinci yetkinliğe çıkışında hem de sonraki tüm bilme eylemlerinde bilfiil kılan Faal Akıl'da tabiatı gereği parçalı bilgi bulunamaz.

[46] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 32.
[47] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 55.
[48] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 35.
[49] Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 62, 102.

(iv) O halde bilginin kendisi yahut semeresi olarak kabul edilen suret, bir şeyin sureti olarak Faal Akıl'dan gelmemekte bilakis insan tarafından hazırlığa matuf olarak şekillendirilmektedir.

Feyze insan tarafından içerik kazandırılması iddiamız, insanî bilginin oluşum süreci dikkate alınarak açıklanmaya muhtaçtır. Fârâbî'ye göre insan, beş dış duyusu ve hiss-i müştereğe tekabül eden *el-kuvvetü'l-hâsse* ve mütehayyile güçlerinden oluşan iç duyuları aracılığıyla dıştaki nesneye yönelir.[50] Nâtık nefsin dıştaki nesneyle karşılaşması, her ne kadar nesne cevherliğini tamamlamış ve dışta tahakkuk etmiş bütün bir yapı olarak bulunuyor olsa da, türsel suretlerin oluşum sürecini ifade eden *teheyyü/isti'dâd*, *mîzac* ve *i'tidâl* kavramlarını da içerecek şekilde gerçekleşmektedir. Kastımızı şöyle izah edelim: Ayaltı alemdeki tüm cismânî varlıklar, dört unsurun çeşitli seviyelerde karışımı *(imtizâc)*[51] yoluyla gerçekleşen bir hazırlık sürecinin *(isti'dâd)* akabinde bu karışımın dengesine *(i'tidâl)* bağlı olarak metafizik ilkeden feyzin gelmesiyle oluşmaktadır. Böylece feyz, unsurların hazırlığına bağlı olarak bir şeyin suretine dönüşmektedir ve sözü edilen karışım, ağaç, kuş ya da başka bir şey olarak taayyün etmektedir. Öyleyse feyz geldiğinde hazırlık ve imtizac ortadan kalkmamakta bilakis bir şeyin sureti olması itibarıyla bir sonuca bağlanmakta, tespit edilmektedir. Zaten Fârâbî, *fesâd*ı şeyin mizacının bozulması yani suretinin varlık sebebi olan karışım dengesinin kaybolması olarak kabul etmektedir. Buna göre nâtık nefs, dışta bir nesneye yöneldiğinde yalnızca dış duyuları aracılığıyla onun niceliksel özelliklerini almakla kalmaz, mütehayyile gücünde yaptığı terkip ve tahlil işlemleriyle şeyin türsel suretinin oluşumuna benzer bir sürece ulaşır. Adına soyutlama *(tecrîd)* dediğimiz bu süreç, dıştaki karışımın hazırlanarak gelen feyzi belli bir türsel suret olarak almasına benzer şekilde nefsi hazırlar ve metafizik ilkeden gelen mutlak feyzin insânî nefste belli bir şeyin bilgisel sureti olarak husûl etmesini sağlar.[52]

Fârâbî epistemolojisinde dış-iç duyular, soyutlama ve hazırlık süreçlerini bu derece önemli kılan şey, Fârâbî için bilgi ile bilinenin mantıksal mutabakatını sağlamanın başka bir yolu olmamasıdır. Zira -ikinci bölümde ele alacağımız üzere- Fârâbî, bilgi ile bilinen arasında ontolojik bir mutabakat öngörmez, başka bir ifadeyle bilgiye konu olan dıştaki nesne ile bu nesnenin zihinde bulunuşu, mahiyetçe farklıdır. Böylesi bir durumda zihindeki bilginin gerçekten dıştaki o nesneye ait olduğunu bilmenin, hem türsel suretlerin hem de bilgisel

[50] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 35.

[51] İslam felsefesinde genel bir kullanım olarak unsurların karışımı, *imtizâc* kavramıyla ifade edilmekle birlikte Fârâbî, bu anlamı hem imtizaç hem de *ihtilât* ile karşılamıştır. Bkz. Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 76-78. ve Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 63.

[52] Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*, s. 163-65.

suretlerin aynı metafizik ilkeden kaynaklandığını ve feyzin her iki durumda da paralel hazırlık süreçlerine matuf olarak geldiğini söylemekten başka bir yolu yoktur. Öyleyse epistemolojik mutabakatın temeli olan metafizik ilkenin feyzini ve soyutlama sürecini daha dikkatlice ele alalım.

A. Metafizik İlke ve Feyz

(I) Her ne kadar yukarıda genel bir kabulden yola çıkarak ve konunun ana eksenini belirlerken kolaylık sağlaması nedeniyle metafizik ilke için Faal Akl'a işaret ettiysek de gerçekte Fârâbî felsefesinde metafizik ilkenin ne olduğu meselesi daha detaylı bir incelemeyi gerektirmektedir. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye* ve *el-Medîneti'l-fâdıla'*da -genel olarak- semâvî cisimleri, ayaltı alemdeki cisimlerin oluşumunun nedeni olarak gösterir. Ona göre semâvî cisimlerin ortak tabiatından dolayı mertebece onlardan aşağıda bulunan tüm mevcutlarda ortak olarak bulunan ilk madde *(heyûlâ)*, farklı cevherlere sahip olmalarından dolayı çeşitli cevherlere sahip cisimler, birbirlerine zıt nispetleri ve izafetleri nedeniyle zıt suretler, aralarındaki zıt nispetlerin değişkenliği ve birbirlerinin ardı sıra gelmeleri nedeniyle imtizaçlar meydana gelmektedir.[53] Bir konuda bulunmak bakımından suretlere benzeyen fakat konularının maddedeki eksiklikleri içermemesi bakımından suretlerden ayrışan[54] semâvî nefsler ise konuları durumundaki semâvî cisimlerin irâdî hareketlerinin nedeni olan hareket ettirici ilkelerdir. Ancak bir konuda bulunmaları nedeniyle cismânî bir yönlerinin olması, onları varlıklarını devam ettirmek için kategorilere ve başkalarına varlık vermek için ise aletlere muhtaç kılar.[55] Fakat Fârâbî, mertebece akıllardan daha eksik olsalar da semâvî nefsler tarafından suret verilmemesi durumunda ilk maddenin varlığını tamamlayamayacağını ve koruyamayacağını ısrarla belirtir.[56]

Genel anlamda ilk madde ve suretlerin oluşumunda semâvî cisimleri ilk neden olarak gösterse de Fârâbî'nin yine *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de yer alan bazı ifadeleri, Faal Akl'ın suretler ile olan ilişkisini araştırmamız gerektiğini göstermektedir. Ayaltı alemdeki bilkuvve cevherlerin bilfiil olmak için muhtaç olduğu zâtı gereği bilfiil ilke, "önce semâvî cisimler

[53] Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 76; Benzer ifadeler için bkz. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 56, 60, 62. Davidson, *el-Medînetü'l-fâdıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* ile *Risâle fi'l-akl* arasında ilk grubun, Faal Akl'ı yalnızca insan aklını bilfiil hale getirmesi; ikincisinin ise insanı bilfiil kılmanın yanı sıra türsel suretlerin de kaynağı olması bakımından farklılık bulunduğu tespitini yapar. *el-Medînetü'l-fâdıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de ayaltı alemdeki tek tabiatlı madde ve çeşitli suretlerin semavî nefsler tarafından üretildiği ifade edilir. Davidson'a göre ayaltı alemdeki oluş-bozuluşun semavî nefslerin hareketiyle açıklanması, Aristotelesçi bir yaklaşımdır ve Kindî'den daha eski bilinen bir kaynağı yoktur. Davidson, *al-Farabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 47-48.

[54] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 41.

[55] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 41.

[56] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 60.

sonra da Faal Akıl'dır. Bu ikisi birlikte semâvî cisimlerin altındaki şeylerin varlıklarını tamamlar."[57] Peki semâvî cisimler, ilk madde ve surete varlıklarını veriyorsa şeylerin varlıkça yetkinliklerine ulaşmalarında Faal Akl'ın işlevi nedir?

والعقل الفعال معد بطبيعته وجوهره أن ينظر في كل ما وطأه الجسم السماوي وأعطاه. فأي شيء منه قبل بوجه ما التخلص من المادة ومفارقتها، رام تخليصه من المادة ومن العدم فيصير في أقرب مرتبة إليه. وذلك أن تصير المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل. فمن ذلك يحصل العقل الذي كان عقلا بالقوة عقلا بالفعل.

"Faal Akıl, semâvî cismin kendisine hazırlayıp verdiği şeyleri tabiatı ve cevheriyle gözetmeye yatkındır. Bunlardan herhangi birisi, bir şekilde maddeden kurtulmaya ve ayrılmaya kâbil ise onun maddeden ve yokluktan kurtulmasını ister. Böylece o şey, kendisine en yakın mertebeye ulaşır. Bu ise bilkuvve olan akledilirlerin bilfiil akledilir haline gelmesi ve bundan dolayı da bilkuvve aklın bilfiil akıl olmasıdır."[58]

Faal Akl'ın, yetkinleşmeye elverişli yapıdaki tek mevcut türü olan insanı maddeye bağımlılığından kurtararak bilkuvve varlığını bilfiil kılmasının yolu, insanın kendine özgü akletme fiilidir. Zira insan Faal Akıl'dan gelen feyzi, başlangıçta bedene bağımlı olarak aldığı halde -herhangi bir aklî yetersizliği olmaması durumunda- ilk bilgilerin oluşmasıyla birlikte bedenden bağımsız da kabul edebilmektedir. Faal Akl'ın insan nefsini bilfiil kılması hakkındaki bu anlatım, yine *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'deki "düşünen canlıyı gözetme *(inâyet)*" ifadesi[59] ve ışık analojisiyle[60] de paraleldir. *Risâle fi'l-akl'*da da bilkuvve cevherleri bilfiil hale getiren ilke, zatı gereği bilfiil olup asla bir maddesi bulunmayan ayrık suret olarak Faal Akıl'dır ve ışık/görme analojisi burada da tekrarlanır.[61] Üstelik Faal Akl'ın suret verici metafizik ilke oluşu burada çok daha açıklıkla ifade edilmekte hatta semavî cisimlerle arasındaki ilişki de ele alınmaktadır.

أن له قوة أن يجعلها في المادة صورا وهذه هي القوة على أن يفعل في غيره فإنه هو الذي يجعلها صورا في المادة ثم يتحرى أن يقربها من المفارقة قليلا قليلا.

"Faal Akl'ın maddede suretleri ortaya çıkarma gücü vardır. O, bu güçle başkasında fiilini gerçekleştirir. Böylelikle o, (önce) maddede suretleri meydana getirir sonra da onları yavaş yavaş ayrıklaşmaya yaklaştırarak (onlar için) daha üstün olanı talep eder."[62]

---

[57] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 54-55.
[58] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 55.
[59] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 32.
[60] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 35.
[61] Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, s. 24-25.
[62] Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, s.31. Benzer ifadeler için bkz. *Risâle fi'l-akl*, s. 29, 34.

أن الأجسام السمائية هي الأقسام الفاعلة الأول لهذه الأجسام فهي إذا تعطي العقل الفعال المواد والموضوعات التي فيها يفعل.

> "Semâvî cisimler, (maddî) cisimler için ilk fail nedenlerdir. Öyleyse Faal Akl'a üzerinde fiilini gerçekleştirdiği madde ve konuları veren de semâvî cisimlerdir."[63]

Bu durumda eksiklik içermeyen bedenlerine yerleşik nefsleri nedeniyle dairevî mükemmel hareketlerini gerçekleştirmek suretiyle semâvî cisimler, ilk maddeyi ve unsurların karışımını sağlar. Böylece Faal Akıl'dan feyz olunacak türsel suretlerin karar kılacağı belli oranlarda itidal bulmuş konuları oluşturur. Faal Akıl, ancak bu konuların varlığı ve ilave bir engel bulunmaması durumunda feyz edebilir.[64] Sonuç itibarıyla Fârâbî, türsel suretlerin kaynağı olarak semâvî cisimleri gösterdiğinde de Faal Akl'a işaret ettiğinde de ikisi arasında ortak bazı özelliklerden bahsetmektedir. Bu nedenle belki de metafizik ilkenin ne olduğunu soruşturmaktansa nasıl bir ilke olduğunu incelemek daha anlamlı olabilir. Şöyle ki kendisinden sonra kabul edilen semâvî nefsler teorisinin aksine Fârâbî, tikellerin bilgisine sahip dolayısıyla duyumsama ve tahayyül gücü bulunan bir nefsten değil, bu bakımdan diğer canlı nefslerinden farklı olarak daima bilfiil ve mertebece kendinden üstün varlıkları akleden bir nefsten bahsetmektedir.[65] Faal Akıl için de aynı özellikler geçerlidir; onda da maddeden soyutlanarak elde edilmiş suretler değil, ezelden ebede soyut olarak bulunan, tümel bir bilgisel suret bulunmaktadır.[66] Zaten onlar, zatları gereği sahip oldukları bilfiillik nedeniyle başkalarına etki edebilmektedirler.

Metafizik ilkenin tabiatı gereği sahip olduğu bu bilfiillik, bize çok önemli bir sonuç verir: feyzin mutlaklığı. İster semâvî nefsler, ister Faal Akıl olsun eğer metafizik ilke, duyumsama ve mütehayyile güçlerine sahip değilse tikel bilgisel suretlere de sahip olamayacaktır. Bu durumda belli bir itidal seviyesine ulaşmış maddî karışımın ya da yetkinleşme istidadı bulunan bir mevcudun tikel durumuna uygun bir suretin feyz olunduğunu söylemek de mümkün olmayacaktır. O halde feyzin sonucunda bir şey sureti olarak taayyün edecek tek türdeki feyze içerik kazandıran da konunun hazırlığıdır.

---

[63] Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, s.34.

[64] Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, s. 32-33.

[65] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 34; Metafizik ilke hakkında daha geniş bir anlatım için bkz. Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, s. 154-57.

[66] Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, s. 28-29.

B. Soyutlama Teorisi

(II) Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere feyze hazır bir mevcut olmadıkça metafizik ilkeden feyzin gelmesi mümkün değildir. Nâtık nefsin metafizik ilkeden taşan feyze açık hale gelmesi, ancak soyutlama teorisi incelendiğinde açığa çıkar. Fakat feyiz ve soyutlama, hiç değilse ilk bakışta birbirine zıt iki kavram gibi durmaktadır. Zira nefsin yetkinleşmesinin tek yolu olan bilgilerle donanma, bizzat nefs tarafından tikellerin soyutlanması ile gerçekleşiyorsa feyzin işlevi nedir ya da tam tersi feyz, makullerin nefste oluşmasının nedeniyse soyutlamaya neden ihtiyaç duyulur?

Soyutlama teorisi, esasında "bir şeyi nasıl idrak edebiliriz?" sorusunun cevabıdır. Bu nedenle Fârâbî'nin idrak teorisini aydınlatmak için öncelikle onun psikolojisinde müdrik güçlerin neler olduğunu ve işlevlerini açığa çıkaralım. Fârâbî'ye göre müdrik güçler, duyumsama gücü *(el-kuvvetü'l-hassâse)*, mütehayyile gücü *(el-kuvvetü'l-mütehayyile)* ve düşünme gücünden *(el-kuvvetü'n-nâtıka)* oluşmaktadır.[67] Sırasıyla bu kuvvelerden her biri bir sonraki için madde, sonraki ise kendinden önceki için suret görevi görür.[68] Duyumsama gücü, beş dış duyu organını kullanarak duyulur nesneleri algılar.[69] Fakat bu kuvve, yalnızca kendisinde toplanan duyu verilerine sahiptir, algıladığı nesneler hakkında yargı veremez.[70] Duyumsama gücünün bedendeki yerinin kalp olmasına yani dış duyu organlarından farklı olarak bedende bir mekanı olmasına ve beş dış duyudan gelerek duyusal idraki oluşturan tüm unsurların kendisinde toplandığı bir merkez kuvve olmasına dayanarak bu kuvvenin, İbn Sinâ psikolojisindeki hiss-i müştereğe tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Şu durumda duyumsama gücü, dış duyuları değil, dış duyulardan gelen verilerin toplandığı iç duyuyu ifade etmektedir.[71]

---

[67] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 32.
[68] Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 92.
[69] Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 88.
[70] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 33.
[71] Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 90-1. Nitekim Fârâbî sayfa numarasıyla atıfta bulunduğumuz bu pasajda duyusal idrakin bedenin organları ve nefsin yönetimindeki kuvvelerin birlikte çalışmasıyla meydana geldiğini söyleyerek duyumsama gücü ile duyu organları arasındaki farkı belirginleştirmiştir. *TDV İslam Ansiklopedisi*'nin ilgili maddesinde Fârâbî'nin -tıpkı İbn Sînâ'da olduğu gibi- beş iç duyunun varlığını kabul ettiği ifade edilmekte ve bunlardan birisi de hiss-i müşterek olarak ifade edilmektedir. Bizce bu ifadelerin doğruluğu tartışmaya açıktır. Zira Fârâbî, kendisine aidiyetinde kuşku duyulmayan eserlerinde hiss-i müşterek kavramını kullanmamakta, bunun yerine sözü edilen kuvveye tekabül edecek şekilde *el-kuvvetü'l-hâsse* ya da *hassâse* kavramlarını tercih etmektedir. Yine iç duyulardan birisi olarak vehim gücünden asla bahsetmemektedir. Bilakis İbn Sîna psikolojisinde vehmin yerine getirdiği tüm işlevler, Fârâbî söz konusu olduğunda mütehayyileye atfedilmektedir. Bkz. Hayati Hökelekli, "Duyu", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, https://islamansiklopedisi.org.tr/duyu (14.05.2019). Bu nedenle biz çalışmamız boyunca duyumsama gücünü -müsamahalı bir ifadeyle- hiss-i müşterek anlamında kullanacağız. Fârâbî'nin nefse ait idrak yetilerini beşli değil de Aristotelesçi tavrı benimseyerek üçlü tasnife tâbi tuttuğunu kabul edenler de bulunmaktadır. Bkz. Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller*, İstanbul: Karahan, 2016, s.170-82. Yaşar Aydınlı,

Mütehayyile, duyumsama gücünden sonra gelen ve duyumsama ile düşünme gücü arasında *mütevassıt* konumda bulunan güçtür.[72] Mütehayyileden bahsettiği her yerde Fârâbî, bu güce şu işlevleri atfeder: (i) duyu verilerini –doğrudan duyuların idrakinden kaybolduktan sonra da- muhafaza etme, (ii) bu veriler üzerinde tafsil-terkip işlemi yapma ve (iii) duyusallar üzerinde tikel yargılarda bulunma.[73] Mütehayyile fiillerini ya doğrudan kendi fiili olarak ya da diğer kuvvelerin etkisiyle gerçekleştirir. Doğrudan kendi fiili olarak işlevlerini gerçekleştirdiğinde -uyku halinde olduğu gibi- duyu verilerinin sürekli akışı, akıl ve arzu gücünün etkisi söz konusu değildir. Bu durumda mütehayyile, beklenilen ve umut edilen yahut geçmişte meydana gelmiş bir şeyi ya da kendi terkibi ile oluşmuş temenni ettiği şeyi tahayyül eder. Duyumsama gücündeki verilerini kullanarak veya aklın etkisiyle kendisinde bulunan resimler üzerinde birleştirme-ayrıştırma işlemi yapmak suretiyle doğru ve yanlış olma ihtimali bulunan[74] tikel yargılar verdiğinde ise diğer kuvveler aracılığıyla çalışmaktadır.[75] Bu bilgilerin ardından mütehayyile hakkında şöyle bir sonuca varabiliriz: (i) mütehayyile, başka kuvveler tarafından da kullanılabilir, (ii) yukarıda sayılan fiilleri gerçekleştiren tek bir güçtür.[76]

Düşünme *(nâtık)* gücüne gelince o da diğer kuvveler gibi yaratılışta bilkuvvedir. Ancak onu diğer kuvvelerden ayıran, bilfiil olduğunda bedenden ayrılabilmesidir.[77] Akıl, bilfiil olup bedenden ayrıklaştığında ayrık akıllara *(mufârıkât)* benzer şekilde cisimsellikten uzak bir cevher haline gelir. Fakat yine de onun fiillerini yapması için diğer kuvveleri ve bedeni alet olarak kullanması gerekir. Bu durum bir yandan nefsin yetkinleşmesi anlamına gelirken diğer taraftan kendisini yetkinleştirecek tek fiili olan bilme eylemini gerçekleştirdikçe cevherî birliğinin bir tür parçalılıkla nitelenmesi demektir. Zira bilme eylemi, dıştaki nesnenin soyutlanarak nefse alınmasıdır. Öyleyse nefs, ne zaman bir şeyi bilmek istese dıştaki cismi ve onun cisimsel özelliklerini kavrayacak aletlerle yani kuvvelerle iletişim halinde olacaktır. Bu durum ise ayrıklara nispetle aklın eksiklikle nitelenmesi anlamına gelir.[78] Her ne kadar bedenle ilişki kurmak eksiklik ifade etse de nefs, dış ve iç

Fârâbî, İstanbul: TDV İsam, 2017, s. 107, 124-6. Yaşar Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* içinde, s. 163-4. Cafer Âl-Yâsîn de Fârâbî'nin çeşitli eserleri arasında kuvvelerin taksimi hususunda uyuşmazlık bulunduğunu ifade etmektedir. Bkz. Cafer Âl-Yâsîn, *Feylesûfâni râidân*, s. 110-11.

[72] Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 108.
[73] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 33; Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 87, 89, 91, 100.
[74] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 33; Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 87, 100.
[75] Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 91.
[76] Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 89.
[77] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 35.
[78] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 37.

duyular olmadan bilemez. Bu durum, evvelîlerin oluşumunda da diğer tüm bilgilerin kazanılmasında da değişmez.

> إذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر، حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة، وتلك هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس، مثل أن الكل أعظم من الجزء، وأن المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية.

> "Düşünme gücünde, Faal Akl'ın tesiriyle, akıl gücüne nazaran durumu göze kıyasla ışığın durumu gibi olan şey meydana geldiği zaman mütehayyile gücünde korunan duyusallar, düşünme gücündeki makullere dönüşür. Bunlar, tüm insanlarda ortak olan "Bütün, parçadan büyüktür.", "Tek bir şeye eşit ölçüler, birbirlerine de eşittir." gibi ilk makullerdir."[79]

Fârâbî'nin bu ve benzeri ifadeleri, ışık analojisiyle birlikte düşünüldüğünde bilginin oluşması için gerekli olan unsurları verecektir. Bilindiği üzere İslam filozofları tarafından nefsin yetkinleşmesini tasvir etmek üzere sıklıkla kullanılan ışık analojisinde güneş Faal Akıl'a, ışık feyze, göz nefse, görülen de bilgi nesnesine tekabül etmektedir. Örnekte gören göz, görülen de nesnedir ancak güneş, ışığı sayesinde görmeye elverişli ortamı sağlamadığı sürece ne gözün ne de nesnenin mevcudiyeti yeterli olmaz. Yine de "O halde görmeyi sağlayan, güneştir." şeklinde hızlı bir sonuca varmak, analojinin diğer imalarını kaçırmak anlamına gelecektir. Çünkü görme olayında gözün sağlıklı olması ve görmeyi engelleyecek ilave bir unsurun bulunmaması da şarttır. Bu şartı dikkate almadığımız takdirde bu örnek, bilme eylemini gerçekten ifade etmez. Zira bilen özne, hem feyzi kabul etmeye imkan tanıyan bir yapıda olmalı *(selîm)* hem de –görme örneğine ilaveten- feyzi makul anlama dönüştürmek için gerekli hazırlığı yapmış olmalıdır. Şunu söylemek istiyoruz: Bilme eyleminden Faal Akıl ve feyz faktörünü çıkardığımızda elimizde kalan süreç, bilen öznenin aktif olduğu (*fâil)* soyutlama aşamasıdır. Bu durumda bilme, nefsin bir aşamaya kadar etkin *(fâil)* sonrasında ise edilgin *(münfail)* olduğu çift katmanlı bir eylemdir.

İlk makullerin oluşumu, bilginin imkanının dayanağı anlamına gelir ve diğer tüm bilgilenme süreçlerinin ircâ edileceği temeli oluşturur. Zira "bütün bilgiler, bir yandan bir cevherin diğer yandan da o cevherin en temel yükleminin bilgisidir."[80] Özne, öncelikle kendi varlığını diğerlerinden ayıracak bir varlık ve benlik bilgisine diğer bir ifadeyle varlık yükleminin en temel önermeleri olan özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine sahiptir. Fârâbî'ye

[79] Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 103. Davidson'a göre benzer ifadeler, Themistius ve Plotinos'ta da bulunmaktadır. Davidson, *al-Farabi, Avicenna and Averroes on İntellect*, s. 51.

[80] Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, s. 161.

göre benlik bilgisi anlamına gelen ilk makuller, hakkında şüpheye düşülmeyecek kadar zorunlu, temel ve doğrudandır. *Kitâbü'l-Burhân*'da ifade edildiği üzere "nefislerimizi, başlangıcımızdan itibaren sanki onlarla birlikte yaratılmış buluruz; sanki onlar bizim için doğuştandır *(ğarîzî)* da onlardan yoksun kalamayız."[81] Fârâbî'ye göre ilk makulleri nasıl elde ettiğimiz hakkında bir temellendirme yapamayız. Çünkü bunların oluşum evresine ait bir bilincimiz yoktur. Esasında böyle bir temellendirmenin olmaması, -sofistlerin iddia ettiği gibi- ilk makulleri güvenilmez kılmaz. Zira ilk makuller, önermelerin belli bir düzen içerisinde sıralanması ve bunlar üzerinde çıkarım sonucu bir yargıya varılması gibi bilincin ve akıl yürütmenin eşlik ettiği bir bilgi türü değil, daha temel ve tabiî olarak –akıl sağlığı bakımından sorunu bulunmayan- herkeste eşit şekilde ortaya çıkan bir bilgidir. Bilincin eşlik etmediği bu ilksellik ve tabiîlik ise ancak şöyle sağlanabilir: Hiçbir belli yönelimi olmaksızın toplanan ilk duyusal algılarımız mütehayyileye aktarılır, burada belirlenmemişliğin başka bir ifadeyle mutlaklığın sağladığı en genel anlama ulaşılır. İnsanî soyutlamanın bu kadar genel bir hazırlığa sahip olması ise feyze ilk ve en temel ilkeleri verecek kadar saf bir tümellik olarak içerik kazandırma imkanı sağlar. İnsanî idrak, genellik bakımından başlangıçtaki bu hükmün ötesine geçemez. Çünkü sonraki tüm duyusal algılarımıza belli bir yönelimsellik ve irade eşlik etmektedir.[82]

وهذه كلها مقرونة بالقوة النزوعية. والنزوعية تخدم الحاسة وتخدم المتخيلة وتخدم الناطقة. والقوى الخادمة المدركة ليس يمكنها أن توفي الخدمة والعمل إلا بالقوة النزوعية. فإن الإحساس والتخيل والروية ليست كافية في أن تفعل دون أن يقترن إلى ذلك تشوق إلى ما أحس او تخيل أو روي فيه وعلم، لأن الإرادة هي تنزع بالقوة النزوعية إلى ما أدركت.

> "Bütün bu (kuvveler), arzu gücüyle birlikte bulunurlar. Arzu gücü, duyumsama, mütehayyile ve düşünme gücüne hizmet eder. Hizmetkâr idrak güçleri, hizmet ve fiillerini arzu gücü olmaksızın gerçekleştiremezler. Duyumsama, tahayyül ve reviyye güçleri; duyumsanan, tahayyül edilen ve hakkında düşünülen tikellerle ilgili bir istek ve bilgi, kendileriyle birlikte bulunmadıkça fiillerini gerçekleştirmekte yeterli değildir. Çünkü irade, arzu kuvvetiyle idrak edilen şeye yönelimdir."[83]

Evvelîlerin oluşmasında belli bir nesneye yönelik idrak kastının olmaması, idrake dair istek ve arzunun bütünüyle olumsuzlanması anlamına gelmediği için Fârâbî'nin bilgi

[81] Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, *el-Mantık inde'l-Fârâbî* içinde, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986, s. 23; krş. Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik, 2012, s. 5.

[82] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 71-72; Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 89, 92, 107.

[83] Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 107; krş. Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s. 84-85.

teorisinde herhangi bir istisna yapmayı gerektirmemektedir. Çünkü insânî idrakten bahsedebildiğimiz hiçbir aşamada arzu gücünün yokluğunu varsayamayız. Duyu organlarının ilk defa kendisi ile diğerleri arasındaki ayrımı yapmaya yarayacak algıları topladığı anda dahi bedeni bu duyumsama fiilini gerçekleştirmeye sevk eden güç olarak arzu gücü aktif durumdadır. Arzu gücünün bu aşamadaki fiilini -Fârâbî'nin başka bir bağlamda geçen ifadelerini kullanarak- şöyle örneklendirebiliriz: Bir nesneyi görmek için öncelikle görme fiilinin duyumsama kısmını gerçekleştirecek bir göze, sonra nefsin yönetiminde gözden kendine gelecek verileri toplayıp işleyecek iç duyulara ihtiyaç duyarız. Ancak tüm bu organ ve kuvvelerin var olması, görmeyi gerçekleştirme kastıyla göz kapağını açmaya yönelik bir girişim olmadığı sürece tek başına yeterli olmayacaktır. İşte ilk makullerin oluşmasındaki arzu ve istek, bu derece temeldir. Fakat yine de arzu gücünün bulunmadığını söyleyemeyiz. Nitekim Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye'*de Faal Akl'ın ilk makulleri, ancak duyumsama, mütehayyile ve arzu gücünün çalıştırılmasından sonra verdiğini açıkça ifade eder.[84] Esasında Fârâbî ya da başka bir Meşşâî filozof, bilginin soyutlamanın akabinde metafizik ilkeden gelen feyz ile oluştuğu görüşünü tutarlı bir şekilde sürdürmek istiyorsa ilk bilgilerde de sonrakilerde olduğu gibi idrak güçlerinin aktif olduğunu onaylamalıdır. O halde ilk makuller ile sonraki bilgileri birbirinden ayıran nedir? Açığa çıkmış oldu ki bu ayrım noktasını bilginin oluşum sürecinde aramak, sonuçsuz bir çaba olacaktır. Yine bilgiye konu olan nesne bakımından da ilk bilgilerle sonrakiler arasında bir fark olmayacağı açıktır. Öyleyse ilk makullerin feyzi ile sonraki bilgilerin oluşumu arasındaki ayrımın nedeni, bilen öznede meydana gelen bir değişimdir.

İlk makullerin oluşmasıyla nefs, aklî varlığını kazanma ve yetkinleşme sürecine girmiş olur. Burada aklî varlık kavramı önemlidir. Çünkü tikel hükümlere ulaşabildikleri halde hayvânî nefsler, insan idrakinin sahip olduğu farkındalığa sahip değildir. Bu nedenle bildiklerini bilmezler ve bilgiyi üretemezler. Bu anlamda bir şeyin bilgisine ulaşma iradesi, yalnızca insan nefsine özgüdür. Öyleyse hayvânî idraki yönlendiren istek ile insânî idrakin temelini oluşturan bilinçli yönelim ve eylemi -ki bu, İslam düşüncesinde bilhassa kelamcılar tarafından insânî fiilin sorumluluk doğurması bağlamında kullanılan *kasıt* kavramıyla ilişkilidir-[85] birbirinden ayırmak gerekir. Aslında bu, tam da Fârâbî'nin yaptığı şeydir: Bilincin eşlik etmediği istek *irâde*, bilinçli yönelim ise *ihtiyâr*dır.[86] Başka bir ifadeyle ihtiyar,

[84] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 71-72.

[85] İslam düşüncesinde niyet, kasıt ve gaye kavramları için bkz. *Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet Kavramı*, ed. Ömer Türker-Hacı Bayram Başer, Ankara: İlem-Nobel, 2017

[86] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 72.

bir şeyi bildiğini bilmenin sonucu olarak bilgiyi çoğaltabilmenin, bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşabilmenin dayanağıdır. Farkındalığın sonucu olarak akıl yürütmelerle ulaştığımız bilgilerin oluşum sürecini geriye döndürebilir ve kıyasın başladığı ilk öncülleri tespit edebiliriz. Oysa evvelî bilgilerin nasıl oluştuğuna dair bir bilgimiz yoktur ki onların oluşum sürecini takip edebilelim. Meseleyi Fârâbî'nin ifadeleriyle açıklayacak olursak farkındalığın eşlik ettiği iradî bilgi yani tecrübe, bir şeyin "az ya da çok tikellerini duyumsamaya yönelik bizdeki bir kasıt sayesinde söz konusu kesinliğin kendileri hakkında meydana geldiği tümel öncüllerdir. Çünkü tecrübe, bizde zorunlu kesinlik oluşana kadar tümel öncüllerin yüklemlerinin onların tikellerinin her birinde bulunup bulunmadığını tespit amacıyla söz konusu öncüllerin tikellerini incelememiz ve tikellerin tümünde ya da çoğunda o yüklemin izini sürmemizdir."[87] *el-Burhân*'daki bu ifadenin iki yönü vardır: (i) insanın tikelleri duyumsaması ve terkip-tahlil sonucu tikel bir hükme ulaşması (ii) tikel hükmü kesinleyecek tümelliğin verilmesi.

Şunu ortaya koymak istiyoruz: Soyutlama nefsin fiilidir. Fakat bilfiil olmuş ve aklî varlık haline gelmiş nefs, maddeyle doğrudan ilişki kuramaz. O halde nefsin soyutlama yapmak için salt madde olan nesneyi duyumsama gücünü kullanmak suretiyle algılamaya, onun bir benzerini *(resm, imge)* iç duyulara aktarmaya ve mütehayyile gücünü kullanarak da dıştaki şeyi oluşturan yüklemlere ulaşmak üzere madde ve suretini ayrıştırmaya ihtiyacı vardır. Yani soyutlama veya idrak dediğimiz süreç, ne tek başına nefs tarafından yürütülebilir ne de dış ve iç duyular, nefs olmaksızın fiillerini yerine getirebilirler. Zaten nefs için "bedenin ilk yetkinliği" denilmesi bundandır. Yine unutulmamalıdır ki nefsin yetkinleşmesi için de bedenin kullanılması şarttır. Ancak yukarıdaki pasajın devamında Fârâbî, bir şeyi ısrarla ayırt eder: Tümevarım, tecrübeden farklıdır. Çünkü tümevarım, tüm tikelleri kuşatıncaya kadar duyumsama yapmayı gerektirir. Sadece tikellerin duyumsanması ve mütehayyilede işlenmesiyle ise ancak tikel hükümlere ulaşılabilir. Bu aşama da ise burhânî bir kesinlikten söz edilemez. Zira cismanî bir gücün tümelliğe ulaşması mümkün değildir. Oysa tecrübede durum biraz farklıdır; yine tikeller duyumsanır ve mütehayyile tarafından işlenir ancak ulaşılan tikel hükmü tümelleyecek bir ilke daha bulunmaktadır ki o da Faal Akıl'dır. Faal Akıl, nefsin hazırlık sürecinde incelediği tikellerden genel bir hükme ulaşmasını sağlar.[88] Esasında Faal Akl'ın tümelleyici ilke olmasının, evvelî bilgiler ile ikincil bilgiler arasındaki

[87] Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, tah. Fahrî, s. 24; krş. Fârâbî, *Kitâbu'l-burhân*, çev. Türker-Alper, s. 5-6.

[88] Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, s. 24-25; krş. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Türker-Alper, s. 5-6. İnsanın tikellere yönelik bilgisinin Faal Akıl'dan gelecek tümel bilgiyi öncelemesi hakkında bkz. Davidson, *al-Farabi, Avicenna and Averroes on İntellect*, s. 52-53.

ayrıma uzanan bir boyutu da vardır: İnsânî öznenin bildiğini bildiğine dair farkındalığının bulunmaması, onu dıştaki herhangi bir nesneye yönelik kasıttan alıkoyar ve en genel hazırlığını gerçekleştirir. Buna binaen en genel bilgiler ve varlık anlamı feyz olur. Faal Akıl, insânî nefse ilk tümelliği ve en genel kavramı bu aşamada vermiş olur. Sonraki bilme eylemlerinde ise farkındalığa bağlı olarak ihtiyar ve kasıt bulunduğu için bu en genel anlam, kastedilen nesneler doğrultusunda özelleşmiş olur. Tek tek nesneleri duyumsamanın, Faal Akıl olmaksız burhânî bir bilgi doğurmamasının başka bir değerlendirmesi de budur. Tüm bu anlatımdan sonra daha güçlü bir şekilde ifade edebiliriz ki makullerin nefste meydana gelişi, Faal Akıl, nefs ve duyuların birlikte çalışmasıyla mümkündür.

Fârâbî'nin idrak teorisinde mütehayyilenin kilit rolü vardır. İbn Sînâ'nın aksine duyular ve nefs arasında mütehayyileden başka bir güç bulunmaz. İbn Sînâ tarafından vehim gücüne atfedilen tüm işlemleri mütehayyile yapar.[89] Şüphesiz ki mütehayyilenin en büyük görevi, Faal Akıl'dan gelen feyze içerik kazandırmaktır. Faal Akıl, bilfiil varlık olması nedeniyle hiçbir zaman bölünmüşlük içeremeyeceği için ondan gelen feyzin mutlak olacağı açıktır. Feyzin belli bir makul olarak şekillenmesi, tıpkı unsurların belli bir itidale ulaşıncaya kadar karışması ve böylece feyzi belli bir suret olarak almaya kâbil hale gelmelerinde olduğu gibi nefsin hazırlığı doğrultusunda gerçekleşir. Hazırlık ise nefs ile duyular arasındaki ilişki sayesinde bir nesnenin duyumu ve tahlil-terkibi şeklinde ortaya çıkan belli bir iradî yönelişe sahip olma halinden başka bir şey olmamalıdır. Bu süreç, her ne kadar nefs tarafından yönetilse de en etkin kuvve, mütehayyiledir. Çünkü mütehayyile, hem duyudan gelen dışta mevcut şeylere dair verileri hem daha önce üzerinde işlem yaptığı ve muhafaza ettiği geçmişe dair verileri hem de geleceğe dair olması ya da hayâlî bir şey olması nedeniyle dışta bulunmayan şeyleri işler ve bunlardan yeni hükümler çıkarır. Nasıl ki duyudan gelen verileri tikel hükümlere dönüştürebiliyorsa akıl aracılığıyla kendisine gelen mutlak anlamı da aynı şekilde tikellerle ilişkilendirir, belli bir forma sokar, anlamlandırır. Bu nedenle soyutlama, bedenin muharrik ilkesi olması nedeniyle nefse atfedilen bir süreç olsa da aslında mütehayyile tarafından yürütülür.

Soyutlama sürecinde mütehayyileyi bu kadar öne çıkarmak haklı olarak şöyle bir soru sorulmasına neden olur: Mütehayyile, nefsi yani cisimsel varlık, aklî varlığı etkileyebilir

[89] Bu sonuca ancak Fârâbî'ye aidiyeti kesin olan eserler üzerinden varılabilir. Fârâbî'ye atfedilen fakat İbn Sîna okulunun üslûbunu ihsas ettiren eserlerde vehim, ayrı bir güç olarak yer almaktadır. Bkz. Fârâbî, *Uyûnu'l-mesâil, es-Semeratu'l-merdiyye (al-Farabi's Philosophische Abhandlungen)* içinde, s. 63; Fârâbî, Felsefenin Temel Meseleri, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, s. 125; Fârâbî, *et-Ta'lîkât*, nşr. Cafer Âl-Yâsîn, Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1988, s. 39-40.

mi? Nefs, bilginin oluşum süreci boyunca Faal Akıl ile ilişkisinde edilgen, iç duyularla ilişkisinde etkindir. Fakat bu durum iç duyuların hiçbir şekilde nefsi etkilemediği anlamına gelmez. Şöyle ki Fârâbî felsefesinde –diğer sudûrcu İslam filozoflarında olduğu gibi- varlık mertebeleri arasında etkileme-etkilenme söz konusu iken geçiş asla mümkün değildir. Zaten aksi söz konusu olsaydı nefsin Faal Akıl ile iletişimini de –en azından bilkuvve varlıktan bilfiil varlığa çıkmak için kurduğu ilk ilişkide- temellendiremezdik. Bu nedenle biz, mütehayyilenin nefsi hazırlamak suretiyle aklî varlığı etkilediğini fakat makul anlama ulaşamadığını düşünüyoruz. Mütehayyilenin makul anlama ulaşamamasının nedeni ise onun feyz olmaksızın duyu verilerini kullanarak yalnızca cisimsel şeyleri bilebilmesidir. Makul anlam, -daha sonra genişçe açıklayacağımız üzere- şeyin cins ve faslının çözümlenmesiyle elde edilir. "Cins ve fasıl, dışta nesnenin kendisi olarak tahakkuk ettiğinden söz gelişi bir insan ferdinin canlılığı ve nâtıklığının cisimsel idrak güçleri vasıtasıyla herhangi bir şekilde o fertten ayrılması mümkün değildir. Zira ayrıldığı zaman cisimselliğini yitirir. Dolayısıyla tikellerden alınan anlamlar, ancak ve ancak tikel anlamlar olabilir ve bir tikelden asla saf makul bir anlam çıkarılamaz. Saf bir makul, ancak kendisi de akıl olan bir varlıktan alınabilir ve kendisi de akıl olan bir varlıkta makul olarak bulunabilir."[90]

Faal Akl'ın teori bakımından vazgeçilmez bir unsur olduğunu gösteren diğer bir husus da edinilen bilgilerin depolanması *(hıfz)* ve daha sonra tekrar soyutlamayı gerektirmeyecek şekilde hatırlanmasıdır *(tezekkür)*. Yukarıda tek bir kuvve olup yardımcı güçleri bulunmayan mütehayyilenin işlevleri sayılırken terkip-tafsil ve taklidin yanı sıra depolama görevini de kendisinin gerçekleştirdiği ifade edilmişti.[91] *Medînetü'l-fâdıla*'da benzer bir durumun, nâtık kuvvenin tikellerle ilgili hüküm veren kısmı olarak fikir gücü için de geçerli olduğunu düşündürecek bir paragraf yer almaktadır.

ومن ذلك أن تخيل القوة المتخيلة إنما يكون متى كانت حرارة القلب على مقدار محدود. وكذلك فكر القوة الناطقة، إنما يكون متى كانت حرارته على ضرب ما من التقدير، أي فعل. وكذلك حفظها و تذكرها للشيء. فالدماغ أيضا يخدم القلب بأن يجعل حرارته على الاعتدال الذي يجود به تخيله، على الاعتدال الذي يجود به فكره و رؤيته، و على الاعتدال الذي يجود به حفظه و تذكره.

"Tahayyül kuvveti, ancak kalbin sıcaklığı belli bir derecede olduğunda işlevini yerine getirebilir. Aynı şekilde fikir de ancak kalp belli bir sıcaklığa sahip olduğunda gerçekleşebilir. Onun bir şeyi koruması *(hıfz)* ve hatırlamasında da aynı durum söz konusudur. Öyleyse beyin, tahayyülün iyi bir şekilde iş görmesini, tikeller üzerinde fikir ve akıl yürütmenin iyi bir biçimde çalışmasını, hıfzetme ve hatırlamanın iyi bir biçimde gerçekleşmesini sağlayan

[90] Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 42-43.
[91] Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 87, 89.

gerekli ve doğru sıcaklığı kendisine vermesi bakımından kalbe hizmet etmektedir."[92]

İlk bakışta bu pasaj, mütehayyile ve fikir kuvvesine ayrı ayrı işlevler ve bilhassa sahip oldukları unsurları depolama ve hatırlama fiili atfediyor gibi görünmektedir. Oysa mütehayyile ve fikir kuvvelerinin fiilleri incelendiğinde durum değişir. Çünkü hem mütehayyile kuvvetinin hem de fikir kuvvetinin üzerinde işlem yaptığı şeyler ortaktır; duyumsama gücünden kendilerine ulaşan tikel resimler. Mütehayyilenin tikel duyu verileri üzerinde işlem yaparak tikel yargılara vardığı daha önce açıklanmıştı. Fikir kuvveti ya da reviyye de Fârâbî'nin özellikle ahlak ve siyaset felsefesi bağlamında kullandığı, tikel yargılarda bulunmayı sağlayan bir güçtür. Öyleyse *fikir*, *teemmül*, *reviyye* ve *taakkul*ün yalnızca tümel bilme tarzına sahip aklın fonksiyonları olmak yerine kalpte bulunması bakımından cismânî fakat nefs tarafından yönetilmesi bakımından nefsânî etkiye açık mütehayyile gücünün işlevleri olarak kabul edilebilir. Şöyle ki mütehayyile kendi fiilini yaptığında tafsil, terkip, taklit ve depolama yapar. Ancak nefs tarafından yönetildiğinde tikel nesne ve olguları değerlendirerek tikel bir yargıda bulunur. Böylece fikir ve taakkul gerçekleşmiş olur. Aslında mütehayyilenin duyu ve beden arasında *mütevassıt* olması, nefsânî varlığın cismânî varlığı etkilemesinin başka bir ifadeyle tümellerin tikellerle ilişkilendirilmesinin yoludur. Fikir kuvveti, mütehayyile yerine nefsin bir gücü olarak kabul edildiğinde ona atfedilen depolama işlevi, nefs için de olumlanmış olacaktır. Bu ise basit bir varlık olan nefse parçalılık ve çokluk isnat etmek anlamına gelir ki bu durum, teorinin temel ilkeleriyle çelişir. Yukarıda Faal Akl'ın bilginin depolanması ve hatırlanması bakımından kritik bir önemi olduğunu ifade etmemizin nedeni budur. Özetle akıl, tek bir fiile sahiptir; bilme. Aklın bildiği şeyleri saklayacağı bir hafıza gücü yoktur. Bu nedenle -açıkça ifade edilmemiş olsa da- teorinin geneline uyumlu olması, bilmenin Faal Akıl olmaksızın gerçekleşmemesi gibi nedenlerle İbn Sînâcı "Aklın deposu, Faal Akıl'dır." ilkesinin[93] Fârâbî'de de bulunması muhtemeldir, hatta gereklidir.

"Faal Akıl, aklın deposudur." ifadesi de aslında mecâzî bir anlatımdır. Daha önce de açıkladığımız gibi bilfiil varlık olması nedeniyle Faal Akıl'da ayrıntılı makuller bulunamaz. Bu nedenle Faal Akıl'da bulunan feyz de cisimsel bir surete veya bilgisel surete dönüşmek üzere ayaltı aleme sudûr eden feyz de aynı tabiata sahiptir; tek tek mahiyetleri içermez, genel bir anlamdır. Zaten feyzin bu tek ve ayrıntılandırılmamış tabiatı nedeniyle -zorunlu olarak-

[92] Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 94; krş. Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Arslan, s. 71.

nefse ait bir depo olması gerekmez. Çünkü feyz, ancak nefs tarafından mütehayyileye aktarılmak ve orada daha önceden yapılmış ya da nübüvvet örneğinde olduğu gibi daha sonra yapılacak tafsil-terkip işlemlerinin akabinde anlamlandırılmak suretiyle işlevsellik kazanır. Sonuç olarak,

(i) Nefsin iç duyuları kullanarak tikel suretler üzerinde çalışması, Faal Akıl'dan gelecek feyzi kabule hazır olmasının ön şartıdır.

(ii) Nefs, dıştaki suretleri onlardan tikel anlamlar çıkaracak kadar soyutlasa bile Faal Akıl olmaksızın tümel anlama ulaşamaz.

(iii) Nefs, duyumsama ve tafsil-terkip yapmaksızın Faal Akıl'dan gelen mutlak feyzi, idrak edebileceği anlamlara dönüştüremez.

(iv) Fârâbî sisteminde Faal Akıl'dan feyz olunan bu tümel anlam, bilgidir.

(v) Feyzin kaynağı ve mahiyeti ortak olduğu için doğru hazırlık süreci, hem duyulur hem de bilgisel suretin birbirine örtüşmesini temin eder. Bilginin dışa mutabakatı, doğru bir hazırlıkla sağlanır.

İKİNCİ BÖLÜM
BİLGİNİN MAHİYETİ

II. FÂRÂBÎ'NİN BİLGİ TEORİSİ

Nefse bir şeyi bildiğinden kuşku duymayacak itminanı veren şey, bildiğini bilmeyi yani farkındalığı sağlayan aklî bir varlık olma özelliğidir. Bildiği şeyin gerçekte dışta bulunan ve bilmeyi kastettiği o nesne olduğu güvenini temin eden ise dıştaki nesne ile nefsteki suretin benzer hazırlık süreçlerinden geçerek metafizik ilkeden gelecek feyze nâil olmasıdır. Nefsteki bilgisel suret ile dıştaki türsel suretin gerçekten birbirine mutabık olacak şekilde paralel hazırlık süreçleri sonucunda oluşması, bilmenin bir anlamda en ideal halidir. Öyle ki metafizik bilgiye tekabül edecek şekilde varlık anlamının maddî ve vehmî tüm ilişkilerinden uzak, salt vücûd olarak kavranması da ancak bu şekilde gerçekleşebilir. Fakat böylesi burhânî bilgi, her zaman herkes tarafından kavranabilir değildir. Bu durumda burhânî olmayan bilginin durumu, soyutlamanın derecesi, bilgiyi temin eden feyzin ne zaman geldiği soruları daha da önem kazanır.

Feyzin bağlı olduğu ilke hazırlıktır. Hazırlık ise nefs söz konusu olduğunda soyutlama ile gerçekleşir. O halde soyutlamanın keyfiyyeti, meselenin anahtarı olma mesabesindedir. Nefsin dış ve iç duyuları aracılığıyla dışta bulunan nesneyi duyumsaması, akabinde o nesne dışta nasıl meydana gelmişse yani nasıl feyzi kabul etmeye elverişli bir mizâc halini almışsa o şekilde imtizac ve itidal sürecinin ayrıntılandırılması, soyutlamadır. Soyutlamayı yöneten nefs olsa da esasında dıştaki bütünlüğü önce parçalamak sonra tekrar bir araya getirmek suretiyle bir *temsîl* oluşturan güç, mütehayyiledir. Mütehayyile, duyumsama gücü tarafından kendisine iletilen duyu verilerini -ağaç örneğinde ağacın uzunluk, gövde kalınlığı, renk ve dokusunu- işleyerek belli terkip oluşturacak şekilde idrak eder. Böylesi basit bir tahayyül, örneğin bir çocuğun zihnindeki ağaç anlamına tekabül edebilir. Ancak kimi insanlar, ağaç türlerini, bu türlerin yetişebileceği iklim şartlarını, daha sağlıklı yetişmesi için ihtiyaç duyduğu su miktarını ve diğer bakımlarının nasıl yapılacağını yahut bunlardan bazılarını bilebilir. Böyle kimseler, bir ağaç gördüklerinde yalnızca basit bir ağaç anlamına değil, gördükleri ağaç hakkındaki diğer teknik bilgilere de sahiptir. Şu durumda mütehayyilenin farklı seviyelerde tahlil ve terkip yaptığını söylememiz gerekir. Mütehayyilenin ne derece dakik çalışacağını yöneten, elbette nefstir. Bu boyutuyla teori, gündelik tecrübelerimize oldukça yakındır. Eğer kişi, bir şeyi merak eder ve öğrenmek isterse o konu hakkında detaylı araştırma yapar. Hatta araştırma yapan kişinin o konuya dair algıları açık olduğu için diğer öğrendiklerini de o konu ile ilişkilendirerek bilgisini derinleştirir. Aslında anlatmak istediğim husus da tam olarak bu: Öğrenme ve ideal seviyede bilginin

oluşması bir anda başlanıp sonuçlanacak bir eylem değil, bir süreç içerisinde gerçekleşen daima gelişip derinleşen bir eylemdir.

والتي بعدهما هي ليس التي في طبيعتها أن توجد في كمالاتها الأفضل في جواهرها منذ أول الأمر، بل إنما شأنها أن يكون لها أولا نقص وجوداتها، فيبتدئ منه، فيترقى شيئا فشيئا إلى أن يبلغ كل نوع منها أقصى كماله في جوهره؛ ثم هي في سائر أعراضه.

> "(Ay küresi ve Faal Akıl'dan) sonra gelenler, doğaları gereği başlangıçta cevherlerinin en üst yetkinliğinde bulunmazlar. Aksine ilkin varlıklarının eksikliği ile var olurlar. Onlar, bu eksik varlıklarından başlarlar ve her bir tür cevherinde ve daha sonra arazlarında en yüce yetkinliğine varıncaya kadar yavaş yavaş yükselmeye devam ederler."[94]

Öyleyse soyutlamanın ve buna bağlı olarak yetkinleşmenin tek seferde sonuçlanan bir hazırlık olduğunu düşünmemeliyiz. Soyutlamanın devam eden ve süreç gerektiren bir eylem olması, soyutlamaya mukabil feyzin de devamlı geldiğini ortaya çıkarır. Bu durumda soyutlamanın seviyesi, feyzin nefste nasıl bir anlam kazanacağını belirler. Kişilerde aynı konuda farklı seviyelerde bilgilerin bulunması fakat bu bilgilerin tamamının tek bir tümel anlam altında toplanabilmesinin imkanı da buradadır. Peki pratik anlamda bilgi, soyutlamaya bağlı olarak değişik seviyelerde bulunabilen bir şey ise gerçekte bilgi nedir?

A. Sûret

Fârâbî, bilgiyi *sûret* olarak kabul eden tanımı benimsemektedir. Fakat onun, bilginin suret oluşu hakkında bazı ihtirâzları bulunmaktadır. Bunun nedeni "sûret" lafzının anlamıdır. Söz konusu tanıma göre bilme dediğimiz idrak eylemi, bir hakikatin idrak eden özneye bağlı olarak ve idrak eden öznede ortaya çıkacak şekilde meydana gelmesidir *(husûl)*. "Bilende bilinenin meydana gelmesi" ilk bakışta anlaşılır gibi görünse de -Fârâbî'nin meseleye ilişkin endişeleri derinleştirildiğinde de önümüze çıkacak- bir problemi barındırmaktadır: Acaba husul eden şey nedir? Bilinenin kendisi mi yoksa bir benzeri mi zihinde bulunmaktadır? Bilgi nesnesinin aynıyla zihinde bulunması, zihnin dışa ait sıfatlarla nitelenmesi anlamına gelecek, bir benzeriyle zihinde bulunması ise dış ile zihin arasındaki mutabakatı sarsacaktır. Dolayısıyla her iki açıdan da çözülmesi gereken sorunlar bulunmaktadır.

Farabi'nin tartışmayı suret lafzı üzerinden yürüttüğünü söylemiştik. O, dıştaki suret ile zihindeki sureti birbirinden ayrıştırarak dışta hakiki manada *sûret* olarak adlandırılan cismani cevherin duyular ve akıldaki haline *resm* demeyi uygun görür. Fakat dışta, duyuda

[94] Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 63.

veya akıldakine ister suret diyelim ister resim diyelim buradaki temel problem, farklı mahallerdeki bu suretleri nasıl ve ne yönden ayrıştırdığımızdır. Meselenin lafzî bir tartışmadan ibaret olmadığı açıktır. Buna göre soruyu şöyle vaz etmeliyiz: Dıştaki suretler ile akıldaki suretler, varlık bakımından mı yoksa mana ve mahiyet bakımından mı ayrışmaktadır? Felsefe geleneğinin genel kabulüne göre suret, dışta var olduğunda zihindekinden farklı özellikler husule getirir. Örneğin zihindeki insanlık sureti yiyip içmez, oturup kalkamazken dıştaki insan ferdinin bu fiillerle nitelenmesi böyledir. O halde yukarıdaki sorunun anlamı şudur: Söz konusu iki suret, suret olmak bakımından birbirinden farklı mıdır?

Öncelikle tartışmanın nirengi noktasını oluşturan *es-Siyâsetü'l-medeniyye* pasajını ele alarak başlayalım:

وأما الأنفس فإنما ما دامت لم تستكمل و لم تفعل أفعالها كانت قوى وهيئات فقط معدة لأن تقبل رسوم الأشياء ـمثل البصر قبل أن يبصر، وقبل أن تحصل فيه رسوم المبصرات، والمتخيلة قبل أن تحصل فيها رسوم المتخيلات، والناطقة قبل أن تحصل فيها رسوم المعقولات وتكون صورا، فإذا حصلت فيها الرسوم بالفعل ـ أعني رسوم المحسوسات في القوة الحاسة، والمتخيلات في القوة المتخيلة، ورسوم المعقولات في القوة الناطقة ـ باينت حينئذ الصور وإن كانت هذه الرسوم الحاصلة في الهيئات المتقدمة شبيهة بالصور في المواد، وليست تسمى هذه صورا إلا على سبيل التشبيه. وأبعدها من الصور رسوم المعقولات الحاصلة في القوة الناطقة، فإنما تكاد أن تكون مفارقة للمادة، ويكون وجودها في القوة الناطقة بعيد الشبه جدا لوجود الصورة في المادة. فأما إذا حصل العقل بالفعل شبيها بالعقل الفعال، فحينئذ لا يكون العقل صورة ولا شبيها بالصورة على أن قوما يسمون الجواهر غير المتجسمة كلها صورا أيضا باشتراك الإسم ويجعلون الصور منها ما هي مفارقة للمادة غير محتاجة إليها و متبرئة منها، ومنها ما هي غير المفارقة للمادة وهي الصور التي ذكرناها. وهذه القسمة قسمة الإسم المشترك.

"Yetkinleşmedikleri ve kendilerine özgü fiillerini yapmadıkları sürece nefsler, -tıpkı görmeden ve görülenlerin resimleri onda meydana gelmeden önce gözün, tahayyül edilenlerin resimleri meydana gelmeden önce mütehayyilenin, düşünülürlerin resimleri meydana gelmeden ve suretler olmadan önce düşünme gücünün durumu gibi- şeylerin resimlerini kabul etmeye elverişli güç ve heyetlerdir. Resimler orada bilfiil meydana gelince – yani duyulurların resimleri duyumsama gücünde, tahayyül edilenlerin resimleri mütehayyile gücünde ve düşünülürlerin resimleri düşünme gücünde meydana gelince-, adı geçen heyetlerde oluşan bu resimler maddelerdeki suretlere benzeseler bile, suretler ayrılırlar. Bunların suret olarak isimlendirilmesi, ancak benzetme yoluyladır. Bu resimlerden suret olmaktan en uzak olanı, düşünme gücünde meydana gelen düşünülürlerin resimleridir. Çünkü düşünülürlerin resimleri, neredeyse maddeden ayrıktır ve bu resimlerin düşünme gücündeki varlıkları, suretin maddedeki varlığına benzemekten gerçekten uzaktır. Her ne kadar bir grup, cisimsel olmayan cevherlerin tamamını isim ortaklığı yoluyla

aynı şekilde suret olarak adlandırsa ve suretleri maddeden ayrık, maddeye ihtiyaç duymayan, ondan uzak olan suret ile bizim zikrettiğimiz maddeden ayrık olmayan suret olarak –ki bunlar, isim ortaklığının bölümleridir- kabul etse de ne zaman ki akıl, bilfiil olur ve Faal Akıl'a benzer o zaman akıl, ne suret olur ne de surete benzer."[95]

İdrak eyleminin bir husûl olduğuna ve dıştaki nesnenin bir şekilde iç duyular ve akılda bulunduğuna dair hiçbir kuşku içermeyen metnin ortaya koymak istediği sorun, *sûret* lafzının kullanımına dairdir. Fârâbî'ye göre hem bilinen obje olarak dıştaki nesneye hem de iç duyulardaki imgelere ve akıldaki anlama suret demenin bir tür mecaz *(teşbîh)* olmaktan başka bir yolu yoktur. Zira isim ortaklığında diğer bir ifadeyle eşsesli sözcüklerde lafzın anlama delaleti kesinlikle eşit değildir.

والاسم الذي يقال بالاشتراك: هو الذي يقال من أول ما وضع على أمور كثيرة، من غير أن يدل على معنى واحد يعمها، أو اسم واحد يقال من أول ما وضع على أمور كثيرة، وحدّ كل واحد منها، المساوية دلالته لدلالة ذلك الاسم عليه، غير حد الآخر.

"Ortaklıkla söylenen isim: İlk vaz edildiğinde pek çok şey için -bu şeyleri kuşatan bir anlama delalet etmeksizin- kullanılır. Yahut o, ilk vaz edildiğinde pek çok şeyi ifade etmek için kullanılan tek bir lafızdır. Bu şeylerin her birinin tanımı, -ki tanımının delaleti, kendisine söylenen ismin delaletine eşittir- diğerinin tanımından başkadır."[96]

Sonuç olarak isim ortaklığı, tanımları farklı çok sayıda nesneyi ya da olguyu ifade etmek üzere kullanılan ve kullanıldığı her bir konuya eşit derecede delalet eden sesteş lafızlar için söz konusudur. Örneğin Türkçe'de "yüz" sözcüğü, sima, sayı, suda batmadan hareket edebilme ve deriyi etten ayırma işi için kullanılır. Bu sözcüğün kullanımları arasında bir lafzî bakımdan bir ortaklık bulunsa da *(iştirâk)* terâdüf doğuracak şekilde bir anlam ortaklığı kurmak mümkün değildir. Fârâbî'ye göre suret lafzını hem dıştaki nesne hem de akıldaki anlam için kullananlar, cisimsel ve soyut suretler arasında mahiyette ortaklığı savunamazlar. Bunlara suret denilmesi, sadece bir tür isim birliğinden kaynaklanır. Bununla birlikte neden hem dıştakine hem de zihindekine suret denildiği sorulacak olursa bunun bir açıklaması, arada kurulabilecek benzerlik ilişkisi olabilir. Zaten şeylerin mahiyetleri bakımından değil de bir

[95] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s.36; krş. Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, s. 166-67.

[96] Fârâbî, *el-İbâre, el-Mantıkiyyât li'l-Fârâbî* içinde, nşr. Muhammed Takî Dâniş Yezve, Kum: Mektebetu Âyetullah el-Mar'aşî, h. 1408, c.1, s. 91.

takım arazları bakımından taşıdıkları benzerlik, isim ortaklığının nedenleri arasında kabul edilmektedir.[97]

Şu durumda Fârâbî, dışta tahakkuk etmiş maddî suret, iç duyularda yarı soyut ve zihinde tam olarak soyutlanmış suret arasında mahiyet bakımından bir ortaklığı kabul etmiyor olmalıdır. Farklı mahiyetlere sahip olmalarına binaen cisimsel suret ile cisimsel olmayan suret için lafzî bir ayrım yaparak meseleyi belirginleştirmektedir. Yukarıdaki pasaj başta olmak üzere daha sonra değineceğimiz pek çok ifadesinde cismanî suret için hakîkî anlamda *sûret*, suretin bilhassa iç duyulardaki bulunuşu için *resim*, zihindeki bulunuşu için kimi zaman *resim* ve kimi zaman da *ma'kûl*, *anlam*, *mahiyet* manasında suret lafızlarını kullanmaktadır. Bu kavramların her birini irdeleyerek meseleyi netleştirmeye çalışacağız.

Fârâbî'ye göre surete farklı mahallerde farklı mahiyetler kazandıran şey, onun madde ile olan ilişkisidir. Eğer suretin "suret olmak bakımından" hakîkî bulunuşunu dışta tahakkuk etmiş formu olarak kabul edecek olursak her bir soyutluk aşamasında suret olmaklığın mahiyetçe değişikliğe uğradığını kabul etmiş oluruz. Bu bakımdan dışa en uzak yani maddeyle birlikte olmaya en uzak durumdaki aklî suretler, suret lafzının hakîkî kullanımından ayrılmalı ve ancak mecazen suret olarak anılıyor olmalıdır. Suret, mahalliyle benzerliğe sahip olduğu için dıştaki suretler bir cisimde bulunmaları bakımından cisimsel, iç duyulardaki suretler cismânî kuvvelerde bulunmalarının yanı sıra bu kuvvelerin nefs tarafından kullanılması bakımından cisimsellikle soyutluk arasında orta bir mertebede, akıldaki suretler ise varlığı bakımından tamamen ayrık bir mahal olarak nefste bulunmasından dolayı soyutluğun en üst noktasındadır. Bununla birlikte bilfiil nefs, maddeden ayrılmış ve varlığı bakımından soyut bir hal kazanmış olsa da fiilleri bakımından maddeye bağlılığı devam ettiği için sahip olduğu soyutluk, varlıkları bakımından daima bilfiil ve soyut olup maddeye hiçbir ihtiyaçları olmayan ayrık akıllardan aşağı mertebededir. Bu nedenle metinde makul suret için "neredeyse maddeden ayrıktır" denilmiştir. Öte yandan bedene yerleşik durumdaki yetkinleşmemiş nefs, metnin de ifade ettiği gibi, yalnızca kuvve ve heyetlerden ibarettir. Bu kuvveler, şeyleri idrak etmek yoluyla bilfiil olur. Bilme ve idrak eyleminin tüm aşamalarında her bir kuvvede kendine uygun tarzda resimler oluşur. Böylece resimler aracılığıyla söz konusu kuvveler, kendisinden fiil sâdır olan anlamında[98] bilfiil suretler olur. Bu bakımdan bilhassa bilfiil olmuş ve ayrıklaşmış akılda ayrı ayrı suretlerin bulunuyor olduğunu düşünmek öncelikle aklın bilfiil, soyut ve yalın varlığına bir tür parçalılık izafe etmek olacaktır. Bu

[97] Fârâbî, *el-İbâre,* s. 92.
[98] İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik, 2017, s. 326.

nedenle de akılda maddî suretlerin değil, söz konusu birliği bozmayacak maddeden ayrık farklı bir yapının bulunduğunu kabul etmek gerekir.

Bilme eylemi, bilinmek istenen nesne hakkında "Bu nedir?" sorusunun cevabında, o nesne nasıl belli bir imtizaca ulaşıp metafizik ilkeden aldığı feyz sonucunda bir suret kazanmışsa benzer şekilde o dıştaki sureti soyutlayarak aklî düzlemde bilgisel suretin oluşmasını talep etmektir. O halde kavramsal bir ayrım yapılmaksızın suretin bulunabileceği iki varlık düzlemi vardır: (i) dış dünya (ii) nefis.

فالعقل الذي هو بالقوة هو نفس ما أو جزء نفس أو قوة من قوى النفس أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها أو صورا لها وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست تصير منتزعة عن موادها التي فيها وجودها الا بأن تصير صورا لهذه الذات. وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صورا في هذه الذات هي المعقولات واشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات التي انتزعت صور الموجودات فصارت صورا لها.

> "Bilkuvve akıl, nefs, nefsin bir parçası, nefsin güçlerinden birisi ya da zâtı mevcutların tamamının mahiyetlerini ve maddeleri olmaksızın suretlerini soyutlayıp hepsini kendisi için suret veya suretler yapmaya yatkın ve hazırlıklı bir şeydir. Maddelerinden soyutlanmış bu suretler, bu zât için suretler haline gelmelerinin haricinde varlıklarının bulunduğu maddelerinden soyutlanamazlar. Bu zât için suretler olan maddelerinden soyutlanmış suretler, akledilirlerdir. Bu isim, mevcutların suretlerini soyutlayan ve soyutladığı suretler kendisinin suretleri haline gelen zâtın isminden türetilmiştir."[99]

Nefsin makulü olan şey, diğer bir ifadeyle bilgi, esasında dışta tahakkuk etmiş olan mahiyetin soyutlanarak zihnin kabul edebileceği bir forma bürünmüş halidir. Dikkat edilirse yukarıdaki ifadelerde Fârâbî, *mahiyet* ve *sûret*i birbirinden farklı iki kavram olarak değil, *vâv* harfinin anlamlarından birinin de açıklama manasında "yani" olduğunu göz önünde bulundurarak, bilakis birbirinin yerine kullanılabilecek iki kavram olarak vermektedir. Öyleyse Fârâbî, dışta muhakkak suret ve/veya mahiyetin bir şekilde zihinde soyut olarak *(münteziaten)* bulunduğunu düşünmektedir. Zaten suretin soyut olarak bulunmasının tek yolu, ya insanî ya da ayrık bir nefste fakat nihayetinde bir akılda bulunmasıdır. Çünkü suretin varlığı, ancak yüklendiği bir konunun bulunmasıyla mümkündür. Bu konu, madde olduğunda ya da akıl olduğunda suretin tahakkukunun farklılık göstereceği tüm Meşşâî filozoflar tarafından kabul edilmektedir. Fakat Fârâbî'nin yukarıda değindiğimiz ifadeleri, onun sözü edilen farklılığı yalnızca bir tahakkuk ayrımı olarak görmediği, mahiyetçe de bir farklılık

[99] Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, s. 12-13. [99] Kalyoncu'ya göre Fârâbî, yapısı gereği yalnızca soyut suretlerin mahalli konumundaki akıl için cevher değil, cisimsellik iması bulunmayan zât kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Kalyoncu, "Fârâbî'nin Akıl Risalesinin Felsefi Analizi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, s. 70.

öngördüğü şeklindedir. Öyleyse suretin varlığının *(vücûd)* bulunduğu konu, bize mahiyet ve tahakkuk farklılığını aydınlatmada yardımcı olabilir.

وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور... قرب وهمك من تفهم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعا لتلك الصورة وتفارق سائر المواد الجسمانية بأن المواد الجسمانية إنما تقبل الصور في سطوحها دون أعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهية منحازة وللصور التي فيها ماهية منحازة بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور.

> "Bu zât (nefs), kendisinde suretlerin meydana geldiği maddeye benzerdir...(Öyleyse) düşünceni şeylerin suretlerinin, o suretler için bir madde ve konuya benzeyen bu zâtta meydana gelmesinin manasını anlamaya yaklaştır. Bu zât, diğer cisimsel maddelerden, bu maddelerin suretleri derinliklerinde değil de yalnızca yüzeysel olarak kabul etmesi bakımından ayrılır ve zâtı bakımından akledilirlerin suretlerinden ayrı olarak bulunamaz ki kendisine ait ayrı bir mahiyeti ve onda bulunan suretlerin de kendilerine ait ayrı bir mahiyeti bulunsun. Aksine bu zâtın tâ kendisi, o suretlere dönüşür."[100]

Nefsin sureti kabulü ile maddenin sureti kabulü arasındaki ayrımın "yüzeysellik" ve "derinlik" ile ifade edilmesinin anlamı nedir? Suret maddede bulunduğunda varlığı, bulunduğu maddenin varlığından başkadır yani hem madde hem de suretin kendilerine has varlıkları ve mahiyetleri vardır. Oysa nefs, bir kere sureti soyutlayıp aldığında artık suretin varlığı ile nefsin varlığını birbirinden ayrıştırmak mümkün değildir. Bu durum Fârâbî tarafından kendi ifadeleriyle "zihni anlama yaklaştırmak için" nefsin sureti onunla bütünleşecek şekilde derinlemesine kabul ettiği, maddenin ise sureti adeta gelip geçici bir tarzda yüzeysel olarak taşıdığı şeklinde resmedilmiştir. Öyle ki kastının daha iyi anlaşılması için Fârâbî, akılda bulunan suret için mum, mum kalıbı ve damga örneğini verir. Sözü edilen analoji, bir mum kalıbına dökülen erimiş mumun tam olarak kalıbın şeklini alması yahut erişmiş muma basılan damganın sahip olduğu şeklin aynıyla muma aktarılması üzerine kuruludur. Mum nasılki döküldüğü kalıba göre şekilleniyorsa nefs de sahip olduğu suretler oranında varlığını bilfiil kılar.[101] Nefsin suretlere bürünerek yetkinleşmesi ancak bu yolla gerçekleşir. Zaten yetkinleşmenin geriye döndürülebilir bir süreç olmamasının diğer bir ifadeyle bir kere edinilen bilgiyi tekrar hatırlamak için o bilginin ilk defa elde edinilmesinde olduğu gibi detaylı bir hazırlık sürecinin gerekmemesinin nedeni de budur. Zaten nefs, yalın bir varlığa sahip olduğu için suretlerin nefste bulunduğunda kendi varlıklarını koruyor olmaları mümkün değildir. Nefs, sahip olduğu suretleri depolayamayacaksa o suretler ile

[100] Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, s. 13-14.

[101] Fazlurrahman, Aristoteles *De Anima*'da bilkuvve aklı bir tür levhaya benzettiğini, İskender'in ise bilkuvve aklı bir tür kabiliyet *(capacity)* ve mizaç *(disposition)* olarak kabul ettiğini ifade eder. Buna göre Aristoteles, mum örneğini duyumsama gücü için verir ve yalnızca etkilenimlerden *(impression)* bahseder. Fazlurrahman, *Prophecy in Islam*, s. 22.

dönüşmeli ve yetkinleşmelidir ki bir şeyi bilmek ile bilmemek arasında nefsin yetkinliği bakımından bir farklılık oluşsun. O halde nefsin yapısı dikkate alındığında aklî suretler ile aklın kendisinin bir ve aynı olması oldukça önemlidir. Fârâbî'nin suretin bilen özne olarak "nefsin tâ kendisi olması" ifadesi, bilginin zihinde bulunuşu meselesinin felsefe geleneğinde tartışmalı bir vechesini imlemektedir. Fârâbî'nin burada kastettiği "tâ kendisi olma", bir tür *ittihâd* mı, *ittisâl* ve *iktirân* mıdır? Suretin madde ve nefsteki varlığını açığa çıkarmaya devam ettikçe bu konu da aydınlanacaktır.

والصورة هي في الجسم الجوهر الجسماني... فالصورة هي التي بها يصير الجوهر المتجسم جوهرا بالفعل، والمادة هي التي بها يكون جوهرا بالقوة... والصورة قوامها بالمادة، والمادة موضوعة لحمل الصور. فإن الصور ليس لها قوام بذواتها وهي محتاجة إلى أن تكون موجودة في موضوع، موضوعها المادة. والمادة إنما وجودها لأجل الصور. فكأن الغرض الأول إنما كان وجود الصور، ولما لم يكن لها قوام إلا في موضوع ما، جعلت المادة موضوعة لتحمل الصور. فلذلك متى لم توجد الصور، كان وجود المادة باطلا و ليس في الموجودات شيء باطل. فلذلك لا يمكن أن توجد المادة الأولى خلوا من صورة ما. فالمادة مبدأ وسبب على طريق الموضوع لحمل الصورة فقط، وليست هي فاعلة و لا غاية ولا لها وجود وحدها بغير صورة.

> "Suret, cisimsel cevherdedir... Cisimleşmiş cevher, suret ile bilfiil cevher, maddeyle de bilkuvve cevher olur...Suretin varlığı maddededir, madde ise sureti taşımak için bir konudur. Suretlerin zâtları gereği varlıkları yoktur, var olmak için bir konuda olmaya muhtaçtırlar, konuları ise maddedir. Maddenin varlığı suret içindir. Sanki ilk gaye, suretin varlığıdır. Suretlerin varlığı da ancak bir konuda olacağından madde, suretleri taşımak için konu kılınmıştır. Bu nedenle ne zaman ki suretler bulunmazsa maddenin varlığı da bâtıl olur. Oysa varlıklar arasında bâtıl bir şey yoktur. Bu yüzden ilk maddenin herhangi bir suret olmaksızın var olması mümkün değildir. O halde madde, sadece sureti taşımak için konu olması bakımından bir ilke ve sebeptir, fail yahut gaye değildir, onun suretten ayrı, tek başına bir varlığı da yoktur."[102]

Duyulur cisimde suret, bilfiil oluşu; madde ise bilkuvve oluşu bildirir. Bu nedenle suret alarak bir şey olarak belirginleşmeyen ilk madde, dışta tahakkuk edeceği bir varlık kazanamaz. Aynı şekilde suret de tek başına var olamaz. Öyleyse madde ve suret var olmak için birbirlerine muhtaçtır. Fakat madde ve suretin varlıkta beraber olmaları, aralarında bir tür zorunlu nedenlik ilişkisi olduğunu göstermez. Madde açısından değerlendirdiğimizde bilkuvve varlığın, bilfiil varlığa neden olması düşünülemez. Çünkü maddenin bilkuvve oluşunun anlamı, kabul etmeye elverişli olduğu suretten yoksunluğudur. Yoksunluğun, yoksun olduğu şeyin varlığını doğurması ise mümkün değildir. Zaten Fârâbî, bilkuvve

[102] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 36; Paralel bir pasaj için bkz. Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 64-65. Ayrıca bkz. Cafer Âl-Yâsîn, *Feylesûfâni râidân*, s. 103.

varlığın bilfiil olabilme imkanını daima bilfiil bir varlığa bağlar.[103] Yine suretsiz madde tek bir belirsiz tabiattır. Bu haliyle sadece kabul gücüne sahip madde, feyzin farklı farklı suretler olarak çeşitlenmesinin nedeni olamaz. Daha önce açıkladığımız üzere feyzi belli bir surete çeviren maddenin doğası değil, hazırlık sürecindeki farklılaşmadır. Suretin maddeye neden olduğu düşünüldüğünde de benzer imkansızlıklar ortaya çıkar. Örneğin maddenin zıddı bulunmazken suretin zıddı vardır.[104] Bunun anlamı şudur; suret almış her madde tek bir tabiata sahiptir, maddeye yerleşen suretler ise farklı tabiatlardadır. Bu durumda suret, değişebilir, biri kaybolduğunda diğeri o maddeye yerleşebilir. Eğer suret, maddenin nedeni olsaydı suret kaybolduğunda maddenin de yok olması gerekirdi. Öyleyse madde ve suretin varlıklarının zorunlu nedeni "üçüncü bir ilke" *(mebde'un sâlis)* olmalıdır.[105] O da Fârâbî'nin ifadeleriyle "cevheri bilfiil akıl olan maddeden ayrık" bir varlık yani Faal Akıl'dır.[106] Yukarıdaki metinde de "sanki suret, ilk gayedir" ibaresiyle işaret edildiği gibi Faal Akl'ın asıl neden olmasının yanında maddeye belirgin bir varlık kazandıran feyze tekabül etmesi bakımından suret de yardımcı bir neden olarak kabul edilebilir. Nitekim madde, Faal Akıl'dan feyz olunan sureti taşımak için var edilir, yoksa maddenin suretin varlığında bir payı yoktur. Sonuç olarak madde ile suret arasında zorunlu bir ilişki bulunması, sureti *araz*a yaklaştırırdı. Fakat suretlerin maddeden ayrı bir varlığa sahip olması, onları arazlardan ayırır. Konuları bakımından da suret ve araz birbirinden farklıdır. Arazın konusu arazı taşımak için var olmazken maddenin varlık nedeni *(enniyyet)* sureti taşımaktır. Bu bakımdan da suret, maddenin gayesidir ki bu, maddenin bilkuvve varlığının suret yüklenmekle bilfiil olmasının başka bir ifadesidir. Öyleyse madde ve suretten her biri, var olmak için diğerine muhtaçtır.[107]

Suret ve madde birbirlerine nazaran neden olmasa da suretin maddeye yüklenmesiyle oluşturdukları madde-suret bileşiği itibara alındığında *maddî ve sûrî neden*ler olurlar. Bunun anlamı şudur: suret, bileşiğe yani cisimsel cevhere bu cevherin kuruluşunun bir parçası olacak şekilde yüklenir. Maddenin durumu da aynıdır. Yukarıda alıntıladığımız metin başta olmak üzere başka pek çok ibarede de yer aldığı üzere madde ve suretin bileşiğin bir parçası olarak ona yüklenmesi *fî* harfi ceri ile gösterilir. *Fî* ile yükleme, suretin madde ile birleşmesiyle birlikte yeni bir cevherî terkip oluşturması yani belirsiz ve tek bir tabiat halindeki maddenin suret ile yüklenmesi sonucu bilfiil bir şey olarak tahakkuk ederek dışta bir varlığa sahip hale

[103] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 35, 54-55; Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 27, 46-47, 55, 101-2.

[104] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 39; Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 80-81.

[105] Fârâbî, *Felsefetü Aristûtâlîs,* s. 92.

[106] Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 102.

[107] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 38-39, Ayrıca madde ve suret arasındaki nedensizlik ilişkisi hakkında bkz. Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, s. 424-5.

gelmesi anlamındadır. Bu nedenle sözü edilen cevherî terkipte maddî ve sûrî neden, heyûla ve yalın suretten farklı olarak ayrı ayrı iki varlığa sahip madde ve suret olarak değil, dışta tahakkuk etmiş bütünlüklü ve tek bir yapı olarak bulunan yeni bir terkibin unsurları olarak var olurlar. Öyleyse hem madde hem de suret, bir araya gelerek oluşturdukları bileşikten ayrı bulunamayan *gayr-ı mufârık* yahut *mukârin neden*lerdir. Bir şeyin bileşiğe nispetle mufârık veya gayr-ı mufârık neden olduğunu tespit etmenin en pratik yolu, şeyin tanımına bakmaktır. Nitekim şeyin kuruluşunun parçası olan neden, o şeyin tanımına dahil olacaktır. Bir örnek vermek gerekirse

> وبيّن أن فطرته التي بها يفعل هي التي منزلتها من الإنسان منزلة حدة السيف من السيف، وتلك هي التي تسمى الصورة. فإن فعل كل شيء إنما يصدر عن صورته إذا في مادة تعاضد الصورة في الفعل الكائن عنها (عن الصورة). وبيّن أن ماهية الشيء الكاملة إنما هي بصورته إذا كانت في مادة ملائمة معاضدة على الفعل الكائن عنها. فإذن للمادة مدخل لا محالة في ماهيته. فإذن ماهيته بصورته في مادته التي إنما كونت لأجل صورته الكائنة لغاية ما. فإذا كان كذلك، فإن الفطرة التي كان الناس يعنون بقولهم "الجوهر" إنما هيماهية الإنسان، وهي التي بها الإنسان إنسان بالفعل. فإذن إنما يعنون بالجوهرماهية الإنسان.

> "İnsanın kendisiyle fiillerini gerçekleştirdiği fıtratının insana nispetle konumunun, kılıca nispetle kılıcın keskinliği konumunda olduğu açıktır ki o, suret olarak isimlendirilen şeydir. Çünkü her şeyin fiili ancak suretinden kaynaklanır. Ama (suretten) bir fiil çıkması için onun yaptığı fiilde kendisine destek olan bir maddede bulunması gerekir. Açıktır ki şeyin yetkin mahiyeti, kendisinden kaynaklanan fiilde onu destekleyen uygun bir maddede bulunan suretiyledir. Öyleyse maddenin de hiç kuşkusuz mahiyete bir katkısı vardır. Öyleyse onun mahiyeti, maddesindeki suretiyledir ki maddesi, bir gaye doğrultusunda var olan sureti için oluşturulmuştur. Durum böyle olunca insanların "cevher" sözleriyle kastettikleri fıtrat, insanın mahiyetinden ibarettir ve insan, onunla bilfiil insan olur. Öyleyse insanlar, cevher lafzıyla insanın mahiyetini kastederler."[108]

Buna göre bir şeyin bilfiil o şey olarak varlığı, kendisine uygun bir maddede bulunan suretiyle mümkündür. Bunun anlamı şudur: Bilfiil tahakkuk etmiş duyulur cisim, tabiatı gereği bitişik ve birlik sahibi bir cevher olmak zorundadır. Çünkü suret, maddeye bitişerek onu dönüştürür ve yeni bir terkip doğurur. Bu nedenle yukarıda verilen örnekte olduğu gibi insan, dışta beden ve düşünme gücünün bir toplamı olarak değil, düşünen canlı bütününün bir ferdi olarak bulunmaktadır. Öyleyse suret, bir maddeye iliştiğinde onu bilfiil bir şey olarak

[108] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1990, s. 99; krş. Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera, 2013, s. 39.

var kılandır. Buna göre suretin bilfiil varlığı ortaya çıkarmak için maddeye, maddenin de bilfiil bir şey olmak için surete ihtiyacı vardır.

Bizce yukarıdaki pasajın asıl vurgusu, suret ile mahiyet arasında kurduğu ilişkidir. Suret, şeyin en yetkin mahiyetini başka bir anlatımla mahiyetin en yetkin halini verir. Elbette suret, maddesiz var olamayacağı için -suret kadar doğrudan olmasa da- maddenin de mahiyetin kuruluşunda bir payı vardır. Peki Fârâbî, burada madde ve suretle ilişkilendirdiği mahiyeti hangi anlamda kullanmaktadır? Konu ile ilgili bir başka metin de *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de yer alır:

> ثم لكل واحد منهما نقص يخصه و كمال يخصه ليس هو للآخر، من قبل أن الصورة بها يكون أكمل وجودي الجسم وهو وجوده بالفعل. والمادة بها يكون أنقص وجودي الجسم وهو وجوده بالقوة.

> "(Madde ve suretten) her birinin kendine özgü bir eksikliği ve yetkinliği vardır. Zira suret, cismin iki varlığından yetkin olanıdır ki o, cismin bilfiil varlığıdır. Madde ise cismin iki varlığından eksik olanıdır ki bu da cismin bilkuvve varlığıdır."[109]

Fârâbî, burada mahiyetin yerine *vücûd* kavramını kullanarak aynı önermeyi yinelemektedir. Şeyin yetkin varlığı (mahiyeti) suretiyle, eksik varlığı (mahiyeti) maddesiyledir. Şu durumda Fârâbî'nin mahiyeti, varlığa tekabül etmektedir. Mahiyet, varlık ve bu ikisiyle ilişkili kavramları daha sonra ele alacağımız için şimdi madde ve suret kavramlarının mahiyetle ilişkisine dönelim. Hem *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'deki hem de *Kitâbü'l-Hurûf*'taki ifadeler, madde ve suretin bir araya gelerek oluşturdukları bileşiğe nispetle maddî ve sûrî nedenler olduğunu, maddî ve sûrî nedenin ise mahiyetin kuruluşu *(kıvâm)* ve varlığının *(vücûd)* parçaları olduğunu gösterir. Öyleyse Fârâbî, suretin hakîkî anlamıyla dışta tahakkuk etmiş fertlerde bulunduğunu söylüyorsa dışta şeyin mahiyetine tekabül eden, dışta tahakkuk etmiş bileşikten ayrı bulunamayan ve dolayısıyla dışta işaret edilebilir bir varlığı bulunmayan bilakis bir bütün içinde o bütüne anlamını verecek şekilde var olan sureti kastetmektedir. Öte yandan Fârâbî, bilginin akılda husûl eden bir suret olduğunu kabul ediyorsa suretin akıldaki varlığını, şeyin mahiyetini basit bir konu olması bakımından akılda bulunmayı mümkün kılacak özelliklerde yansıtacak bir formda kurgulamalıdır.

[109] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 39.

غير أنها لما كانت نفسانية، كان قبولها لما يفعل فيها البدن من المزاج على حسب ما في طبيعتها أن تقبله، لا على حسب ما في طبيعة الأجسام أن تقبل المزاجات. فإن الجسم الرطب، متى فعل رطوبة في جسم ما، قبل الجسم المنفعل الرطوبة، فصار رطبا مثل الأول. وهذه القوة، متى فعل فيها رطوبة أو أدنيت إليها رطوبة، لم تصر رطبة، بل تقبل تلك الرطوبة بما تحاكيها من المحسوسات. كما أن القوة الناطقة، متى قبلت الرطوبة، فإنها أنما تقبل ماهية الرطوبة بأن تعقلها، ليست الرطوبة نفسها؛ كذلك هذه القوة، متى فعل فيها شيء، قبلت ذلك عن الفاعل على حسب ما في جوهرها واستعدادها أن تقبل ذلك.

"Mütehayyile kuvveti, aynı zamanda nefsânî bir kuvve olduğundan bedenin mizaçtan kendisinde gerçekleştirdiği şeyleri kabul etmesi, cisimlerin mizaçları tabiatları gereği kabul ettiği şekilde değil, kendi doğasının gerektirdiği şekildedir. Nitekim nemli bir cisim, başka bir cisimde nemlilik ortaya çıkardığında edilgen cisim, nemi kabul eder ve ilki gibi nemli olur. Mütehayyile kuvveti ise kendisinde nemlilik meydana geldiği ya da nemliliğe yaklaştırıldığında nemli olmaz, aksine duyusallardan taklit ettiği şeylerle nemliliği kabul eder. Tıpkı düşünme kuvvetinin nemliliği kabul ettiğinde nemliliğin kendisini değil, onu akletmesiyle nemliliğin mahiyetini kabul etmesi gibi mütehayyile kuvveti de ne zaman kendisinde bir şey gerçekleşse bu şeyi failden cevheri ve yatkınlığının kabul edeceği şekilde alır."[110]

Fârâbî, suret kavramına dair düşüncelerini suretin konusuyla ilişkisini ortaya koyduğu bu pasajda da devam ettirir. Ona göre suretin bulunduğu konuya göre hem husûl şekli hem de doğurduğu hükümler farklılaşacaktır. Yukarıda da bahsedildiği üzere suret, cisimde meydana geldiğinde cismi bir şey kılar. Bir şey kılmanın anlamı, ya ilk maddeye yüklenmek suretiyle yeni bir cisim ortaya çıkarması ya da zaten var olan bir konuya yüklenerek onda bir sıfat ortaya çıkarması yoluyladır. Bu demektir ki suret, dışta tahakkuk eden bir cisimde ya cevher ya da ona bir nitelik kazandıran araz olarak bulunabilir. Oysa iç duyular ve akıldaki suret, konusunu yalnızca bilfiil kılar, yetkinleşmesini sağlar. Öyleyse suretin cisim haricinde başka bir konuda cevher olarak bulunabileceğini söylemek mümkün değildir. Fârâbî'nin bu meseleye dair daha sarih bir ifadesi, suretin konusuna bağlı olarak nasıl ve kaç türde bulunduğuna dair kendisine yöneltilen bir soruya verdiği cevapta bulunabilir.

أن حصول الصورة في الشيء يكون على ثلاثة أنواع أحدها حصول الصورة في الحس والآخر حصول الصورة في العقل والثالث حصول الصورة في الجسم. فحصول الصورة في الجسم يكون بالانفعال وهو أن تحصول صورة الشيء من شيء آخر خارج عنه بقبول منه لها مثل الحديد الذي يدنى من النار، فيحصل فيه صورة النار وهي الحرارة وذلك لقبوله لها حتى يصير حاملا لها وهي محمولة فيه ويصدرعنه بتلك الصورة ما كان يصدر عن صاحب الصورة أو شبيه بذلك الذي كان يصدر. وأما حصول الصورة في الحس فهو أن لا تحصل صورة الشيء في الحس إلا بانفعال من الحس بها لكن بتصورها بالحال التي هي عليها من ملابستها للمادة لا بغير ذلك من الأحوال. وأما حصول الصورة في العقل فهو أن تحصل صورة الشيء فيه مفردة غير

[110] Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 109.

ملابسة للمادة ولا بتلك الحالات التي هي عليها من خارج لكن بغير تلك الحالات ومفردة غير مركبة ولا مع موضوع ومجردة عن جميع ما هي ملابسة.

"Sûretin şeyde meydana gelişi üç türlüdür. Birincisi, sûretin duyuda meydana gelmesidir. Diğeri, sûretin akılda meydana gelmesidir. Üçüncüsü ise sûretin cisimde meydana gelmesidir. Sûretin cisimde meydana gelişi, etkilenme iledir. Bu, şeyin suretinin onun dışında başka bir şeyden o sûreti kabul etmesi yoluyla meydana gelmesidir. Buna örnek, ateşe yaklaştırılan demirde ateşin sûreti olan sıcaklığın meydana gelmesidir. Bu, demirin o sûreti kabul etmesi nedeniyledir. Böylece demir o sûreti taşıyan, sûret de demirde taşınan hale gelir ve o sûret sayesinde demirden sûretin sahibinden sudûr eden şey yahut bu sudûr edenin bir benzeri sudûr eder. Sûretin duyuda meydana gelmesi ise duyunun sûretten etkilenmesiyle değil, sûretin maddeyle karışık olarak bulunduğu durumu –diğer durumları değil- tasavvur etmesiyledir. Sûretin akılda meydana gelişine gelince bu, şeyin suretinin maddeye karışık olarak değil tek başına, dışta bulunduğu durumlarla değil fakat o durumlardan başka durumlarla, birleşik olarak değil yalın olarak, bir konuyla birlikte değil, karışık olduğu bütün konulardan soyutlanmış şekilde akılda meydana gelmesidir."[111]

İlk bölümde de açıklandığı üzere nefs, cevheri bakımından aklî bir varlıktır. Fakat özünde soyut bir varlık olan akıl, bedenle ilişkisi nedeniyle başka bir ifadeyle bedenin sureti olması nedeniyle nefs ismini almaktadır. Ancak nefsin, en azından ilk yetkinliğini kazandıktan sonra- cisimsel suretlerden farklı olarak *ayrık bir neden* olması, makullerin husûl keyfiyyetini de belirler. Akıl, basit bir yapıya sahip olduğu için onda makul anlamında suret bir tür başkalıkla bulunamaz. Makul suret akılda ayrı bir cevher olarak bulunamayacaksa ya konusu olan akla yerleşerek onda bir değişikliğe neden olacaktır ya da böyle olmayacaktır. Eğer bir şey akledildiği halde akılda herhangi bir değişiklik oluşmuyorsa bilmek ile bilmemek arasındaki fark kaybolacaktır. Bunun yanlışlığı açık olduğuna göre suretin akılda bir tür değişiklik ortaya çıkardığını söylemek gerekir. Fakat bu durumda da şöyle bir imkansızlık ortaya çıkar: suret, aklî bir varlık olan nefste bir etkilenmeye *(infiâl)* neden olmaktadır. Oysa ilke gereği "cisim ya da cisimsel hiçbir şey, aklî olana etki edemez."

القول في مقولة أن ينفعل: وأن ينفعل هو مصير الجوهر من شيء إلى شيء وتغيره من أمر إلى أمر، وما دام سلكا فيما بين الأمرين على الاتصال... وأنواع هذا الجنس هي أنواع الحركة؛ وهي التكون والفساد والنمو والاضمحلال والاستحالة والنقلة.

---

[111] Fârâbî, *Risâletün fî cevâbi mesâilin süile anhâ, es-Semeratü'l-merdıyye (al-Farabi's Philosophische Abhandlungen)* içinde, nşr. Friedrich Dieterici, Leiden: E. J. Brill, 1890, s. 97; krş. Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, s. 166. Soru ve cevaplardan oluşan bu risalenin Fârâbî'ye kesin olarak aidiyeti konusunda şüphe duyulabilirse de *el-Medînetü'l-fâdıla*'dan aktardığımız ilgili pasajla bire bir örtüşmesi nedeniyle atıfta bulunmakta bir beis görmedik. Bu paragraf için ayrıca bkz. Cafer Âl-Yâsîn, *Feylesûfâni râidân*, s. 116-17.

> "Edilgi kategorisi: Edilgi (etkilenme), cevherin bir şeyden başka bir şeye dönüşmesi ve bir durumdan başka bir duruma doğru değişmesidir... Bu kategorinin türleri, oluş-bozuluş, büyüme-küçülme, başkalaşma ve yer değiştirme gibi hareketin türleridir."[112]

Görüldüğü üzere cevherî olsun niteliksel, niceliksel ya da konumsal olsun her türlü değişim, harekettir. Hareket ise cisim olmakla ilişkilidir. Bu durumda suretin bir cevher olarak akılla birleşerek onda bir değişime neden olduğunu söylemek mümkün değildir. O halde suretin nefste bulunuşunu nefs bakımından bir infiâl değil, *istikmâl* ortaya çıkaracak şekilde kabul etmeliyiz. Zaten nefs, aklî bir cevher olması nedeniyle zâtı yönünden değil, fiilleri bakımından bedene olan muhtaçlığı yönünden kuvveden fiile doğru ilerlemek zorundadır. Bu da nefsin kendine özgü yegâne fiili olarak bilme eyleminin, onda cevherî bir değişime değil, halleri bakımından bir yetkinliğe neden olması anlamına gelir.

Aklî bir varlık olması nedeniyle nefs, bölünme kabul etmediği için makullerin nefste ayrı ayrı cevher ve arazlar olarak bulunması mümkün değildir. Fakat bilgi, suretin akılda meydana gelmesi olduğuna göre suretin akıldaki varlığının, nefsin cevherini değil, hallerini yetkinleştirmesi gerekir. Zaten aklî bir varlık olan nefs, zâtı bakımından yetkinleşerek daha üst bir varlık mertebesine erişemez. Fakat halleri bakımından yetkinleşmesi, edindiği her bir suret nedeniyle, cins mesabesinde kabul edebileceğimiz cevheri başkalaşmasa bile cevherine yeni bir fasıl eklenmesi gibidir. Öyleyse nefs teorisi bakımından Fârâbî'nin nefs ile makul suretin özdeşliğini kabul etmesi kaçınılmazdır. Nitekim *Risâle fi'l-akl*'dan daha önce aktardığımız ifadeleri yetkinleşme anlamında akıl-makul ittihâdını açıkça ifade etmektedir. Ancak hemen ifade edelim ki Fârâbî, nefsin Faal Akıl ile ittihadı anlamında bir özdeşliği asla kabul etmemektedir.[113]

Nefs ve cismin sureti kabul etme bakımından ayrı özelliklere sahip olması, dışta cevher ya da araz olarak bulunabilen suretin akılda yalnızca araz olabileceği ifademizi de temellendirir. Esasında bilinen açısından dışta cevher ve araz olmakla zihinde araz olmak arasında anlamca hiçbir fark yoktur. Zira dışta tahakkuk eden suret, zorunlu olarak –ister bu ferdin kurucu bir unsuru olsun ister olmasın- bir ferttir. Dıştaki somut ferdin tâ kendisi olarak ne cismânî kuvvelerde ne de akılda bulunamayacağı açıktır. Öyleyse akılda bir şekilde bu

---

[112] Fârâbî, *el-Mekûlât, el-Mantıkiyyât li'l-Fârâbî* içinde, nşr. Muhammed Takî Dâniş Yezve, Kum: Mektebetu Âyetullah el-Mar'aşî, h. 1408, c. 1, s. 64.

[113] Nefsin Faal Akıl ile birleşemeyeceği, genel kabul görmüş bir görüştür. Ancak Fârâbî felsefesini mistik ve gnostik bir üslupla okumayı tercih eden Corbin, Fârâbî'nin bu anlamda ittihadı kabul ettiğini düşünür. Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 290-92. Nefsin Faal Akıl ile ittihâd değil, ittisâl ettiği hakkında bkz. Davidson, *al-Farabi, Avicenna and Averroes on İntellect*, s. 53-58.

ferdin anlamı bulunmalıdır. Ayrıca Fârâbî, İbn Sîna'daki gibi şeyin dışta ve zihinde bulunuşunu dikkate alarak hükümlerinin ortaya çıkması bakımından tanımda bir tahsise gitmediği için bir şeyin bir konuda bulunmayıp cevher olması ya da bir konuda araz olarak bulunmasının mahiyete etki edeceği açıktır. Bu anlamda zihnin dışın bir parçası olarak kabul edilmesi nedeniyle zihindeki makullerin de dışın bir parçası sayılması ile aklın bir meleke olarak kabul edilip onda bulunan makullerin araz olması farklı şeylerdir. İlk durumda ancak zihin dışın bir parçası kabul edildiğinde zihindeki makullere araz denilebilir aksi halde zihindeki makul suret, ne cevherdir ne de dıştaki nesneye ilişip onu niteleyen bir arazdır. Öyleyse ikinci durumda nefsteki araz dıştaki arazlar gibi renk, ses, koku gibi kendinde çeşitlilik barındırmaz, aksine nefse ilişen tek bir arazlık anlamından bahsedebiliriz.[114] Özetle Fârâbî'nin dıştaki tahakkuk ile zihinde bulunuş arasında ontolojik açıdan bir ayrım yaptığı aşikârdır ancak bununla birlikte dıştaki nesne ile zihindeki makulü birbirine bağlayacak bir ilgi noktasına ihtiyaç duymaktadır. Gerek *el-Medînetü'l-fâdıla* gerekse yukarıdaki alıntıda Fârâbî, akılda bulunuş için mahiyet kavramını kullanmakta ve yalınlık, soyutluk vurgusu yapmaktadır. Mahiyetin dış ile zihin arasında irtibat noktası olup olmadığına dair araştırmayı ve Fârâbî'nin mahiyet kavramı ile neyi kastettiğini bir sonraki bölümde ele alacağız.

B. Resim

Fârâbî'nin bilginin husûlü ile ilgili kullandığı bir diğer kavram ise *resm*dir. Resim, şeyin dışta tahakkukunun aynısı olarak değil de bu tahakkukun maddeyle ilişkili fakat tam olarak maddede olmaksızın diğer bir ifadeyle yarı soyut bir form olarak duyularda bulunmasını ifade eder şekilde iç duyulara atfedilmektedir. Öte yandan aynı kavram, şeylerin akılda bulunan tam olarak soyutlanmış makulleri için de kullanılmaktadır. Resim ile suret arasındaki ayrımı, belirginleştirmek için Fârâbî'nin şu sözlerini değerlendirmek gerekir.

> فإذا حصلت فيها الرسوم بالفعل ـ أعني رسوم المحسوسات في القوة الحاسة، والمتخيلات في القوة المتخيلة، ورسوم المعقولات في القوة الناطقة ـ باينت حينئذ الصور وإن كانت هذه الرسوم الحاصلة في الهيئات المتقدمة شبيهة بالصور في المواد، وليست تسمى هذه صورا إلا على سبيل التشبيه... فأما إذا حصل العقل بالفعل شبيها بالعقل الفعال، فحينئذ لا يكون العقل صورة ولا شبيها بالصورة.

> "Resimler orada bilfiil meydana gelince –yani duyulurların resimleri duyumsama gücünde, tahayyül edilenlerin resimleri mütehayyile gücünde ve düşünülürlerin resimleri düşünme gücünde meydana gelince-, adı geçen heyetlerde (kuvvelerde) oluşan bu resimler maddelerdeki suretlere benzeseler bile, suretler ayrılırlar. Bunların suret olarak isimlendirilmesi, ancak benzetme

[114] Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, s. 167.

yoluyladır... Ne zaman ki akıl, bilfiil olur ve Faal Akıl'a benzer o zaman akıl, ne suret olur ne de surete benzer."[115]

Fârâbî'ye göre iç duyularda ve akılda bulunan resim, dıştaki nesnede bulunan suretten farklıdır. Aralarındaki ayrım, esasında yukarıda makul suret ile dışta tahakkuk etmiş suret arasında gözettiğimiz cevher-araz olarak bulunma meselesinden kaynaklanmaktadır. Suret, ancak dışta tahakkuk ettiğinde cisimsel cevherin kurucu unsuru anlamında sûrî neden olmakla cevher, cisimsel cevherde bu cevherin tanımına dahil olmayacak sıfatlarla niteler şekilde bulunma anlamında araz olarak meydana gelebilir. Nefste ise bu anlamda cevher veya araz olmaktan bahsedilemez. Yalnızca nefsânî bir araz olarak dıştaki nesnenin suretinin nefste bulunduğu söylenebilir ki daha önce de ortaya koyduğumuz üzere bu anlamda çok sayıda arazın nefsin yalınlığını ortadan kaldıracağı açıktır. Öyleyse iç duyular ve nefste bulunan dıştaki bulunuş özelliklerinden soyutlanmış resimler, tek bir araz olarak nefsânî nitelik kapsamına dahil edilebilir. Bu durumda dışta tahakkuk etmiş suret ile iç duyular ve akılda bulunan resim, hem mahiyetleri hem de varlık tarzları bakımından ayrışmaktadır. Zira mahiyet bakımından ilki cevher ve araz olarak tahakkuk ederken ikincisi yalnızca nefsânî keyfiyet anlamında alınırsa araz olarak kabul edilebilir. Yine varlık tarzı bakımından ilki hâricî bir varlığa sahipken diğeri nefsânîdir.

Sonuç olarak Fârâbî, suretin hakîkî anlamda yalnızca dışta bulunabileceği, iç duyular ve akıldaki "suretin" ancak bir tür benzerlikten ötürü böyle isimlendirildiği, alternatif olarak bu iki mahaldeki form için resim kavramının kullanılabileceği görüşünü savunurken sadece lafzî bir tartışma yürütmemektedir. Bilakis dıştaki suret ile iç duyular ve akıldaki resim arasında hem mahiyet hem de varlık tarzı bakımından farklılık olduğunu savunmaktadır. Bu durumda Fârâbî'nin kastettiği anlamı korumak kaydıyla akıl ve duyulardaki formu suret olarak isimlendirmeye devam etsek bile suret kavramının tüm kullanımları arasında bir hakikat birliği olduğundan asla bahsedemeyiz. Öyleyse suret olmak bakımından suret, Fârâbî için yalnızca dışta tahakkuk eden nesnede yani bilginin konusu olan mevcutta bulunabilir. Bu nedenle Fârâbî'nin –İbn Sînâ'daki gibi- şeyin mahalle göre değişen hükümlerinden ayrıca bahsetmesine gerek kalmamaktadır. Çünkü zaten dışta bulunan suret ile akılda bulunan resim mahiyetleri gereği birbirinden başka şeylerdir, farklı hükümler doğurmaları olağandır.

Resim ve suret kavramlarının Fârâbî epistemolojisindeki kullanımına dair Türker'in şu çıkarımı haklıdır: *Mesâilün Süile Anhâ* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* başta olmak üzere

[115] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s.36; krş. Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, s. 167.

Fârâbî'nin suret kavramıyla ilgili temel vurgusu, onun dışta maddeyle mukârin bulunması dolayısıyla somut bir cevher olduğudur. Söz konusu somutluğu dışlamak için iç duyular ve nefsteki suretler için resim demeyi uygun bulmuştur. Ancak mesele, soyutluk ise cismânî iç duyular ile manevî bir cevher olan nefsin maddeyle ilişkileri bakımından aynı düzeyde olmadıkları açıktır. Bu nedenle iç duyularda yarı soyut bir varlığa sahip suret için resim kavramı kullanılıyorsa akıldaki suret için başka bir kavram tercih edilmelidir. Başka bir ifadeyle dıştaki suret ile iç duyular ve akıldaki suretlere isim ortaklığı nedeniyle suret denildiğini, ilkinin hakîkî anlamda bu ismi kabul etmesine rağmen ikinci durumda suretin ancak mecâzî bir varlığından bahsedilebileceğini düşünen Fârâbî'nin, resim söz konusu olduğunda iç duyular ve akıl için de isim ortaklığını kabul etmemesi, bu iki mahalde bulunan resimler için farklı isimlendirmeye gitmesi gerekirdi.[116] Bu nedenle biz, bilhassa nefsteki makulü ele alacağımız üçüncü bölümde resim yerine mana ve mefhûm vurgusuna sahip "anlam" kavramını kullanacağız. Anlam kavramını tercih etmekteki kastımız, hem Fârâbî'nin dış ile zihin arasındaki ilişkiye dair benimsediği epistemolojik tavra işaret etmek hem de *Risâle fi'l-akl*'da ifade edildiği üzere iç duyuların aksine nefsteki makulün bulunuşuna dair bir imâda bulunmaktır. Çünkü bir makul nefste meydana geldiğinde bilen ile bilgi arasında hiçbir ayrım kalmayacak şekilde bilen öznenin bildiği şeyin anlamıyla kuşanması ve onun tâ kendisi olması söz konusudur.

C. Misâl

وما في النفس مثالات و محاكاة للتي خارج النفس.

"Nefstekiler, nefsin dışındakilerin misalleri ve taklitleridir."[117]

Fârâbî, nefsteki makul ile bu makulün dıştaki nesnesi arasında asıl-misal ilişkisi kurmuştur. Bu anlamda dıştaki nesne, anlamın kendisinden devşirildiği asıl olma payesine sahiptir. Zihinde ise bu aslın bir kopyası ve benzeri bulunur. Zihinde bulunan makulün dıştakinin benzeri olması, birbirlerinin aynısı ve tâ kendisi olmadıklarını ifade eder ki yukarıda da belirttiğimiz üzere dışarıda ister cevher olsun ister araz olsun tekil bir fert olarak bulunan suret, dışta sahip olduğu özellikleri koruyarak zihinde bulunamaz. Suretin hakîkî anlamda yalnızca dışta bulunduğunu düşünen Fârâbî, bu sözleriyle tutarlı olacak şekilde zihindeki makul suretin dıştaki hakîkî suretin bir benzeri olduğunu ifade etmektedir. Ancak burada akla bir soru gelmektedir: Bu iki suret arasındaki benzerlik neredediir? Dıştaki ve

[116] Bkz. Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, s. 168.
[117] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 76.

zihindeki suretler arasındaki ayrımın cevher ve araz olma bakımından mahiyetçe bir farklılık olduğunu ifade ettiğimize göre aradaki benzerliğin cevher ve araz olmanın haricinde "o şey olma" anlamında aranması gerektiğini daha açık bir şekilde ifade edebiliriz. Bu durumda bir şeyin ontolojik statüsü ile özünde sahip olduğu anlamı birbirinden ayırmaktayız ki son bölümde bu konu üzerinde duracağız.

Meseleyi detaylandırmadan önce bir hususu belirtmekte fayda var: Fârâbî, misal kavramını sadece yukarıda ele aldığımız anlamda dışı ve dışta bulunan nesneyi asıl, bu nesnenin zihinde bulunan kopyasını misal olarak kabul ettiği formda değil, tam tersi şekilde de kullanmaktadır. Başka bir ifadeyle Fârâbî, bu iki düzlem arasında asıl-misal ilişkisini tersine çevirip dıştakine ilk örnek anlamında misal demektedir. Bu kullanımda dıştaki nesne, zihnî türetimlerin kaynağı durumundadır ve kendisinden alınan türevlerin temelini oluşturur. Örneğin Fârâbî, dildeki kelimelerin kendisinden türetildiği mastarları "ilk örnekler" olarak isimlendirir.[118] Yine Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâdıla*'da zihnî bir model anlamında misali hakikat kavramının karşısına yerleştirir. Burada erdemli şehir mensuplarının bilmesi gereken ilkeleri ne yolla bilebilecekleri ifade edilirken filozof olan bir grubun bu şeylerin gerçekte var oldukları şekilde *(kemâ huve mevcûde)* resimlerine sahip oldukları, felsefeyle iştigal etmeyen diğer grubun ise bir takım ilişki ve örneklemelerle *(bi'l-münâsebeti ve't-temsîl)* söz konusu ilkeleri elde ettiği söylenir.[119] Avâmın bilgi edinme yolu olarak temsil, hakikatin misallerle taklit edilmesinden *(el-misâlâtühe'lletî tühâkîhâ)* ibarettir. Fârâbî'nin gerek *mille* ve nübüvvet teorisi[120] gerekse iç duyular ile ilgili anlatısı hatırlanacak olursa taklit *(muhâkât)*, mütehayyile gücüyle ilişkili bir kavramdır.[121] Mütehayyile ise ilâhî bilginin kaynağı olan feyzi sembolik bir forma dönüştürmenin imkanını oluşturur. Öte yandan mille ilimlerinden birisi olarak fıkıh ilmi, felsefî tümel ilkelerin tikellerini ve bu tümel ilkelerin misallerini içeren bir ilim olarak sunulmaktadır.[122] Yine misal kavramı, *el-Kıyâsu's-sağîr*'de fıkhî kıyasların bir formu olarak analoji anlamında kullanılmaktadır.[123] Buna göre misal kavramının duyuluru soyutlama işleminde tafsil, terkip ve taklit fiillerini icra eden mütehayyile gücü aracılığıyla felsefe ve mille ayrımına yani önermelerin burhânî ve hatabî olması ayrımına taşınabileceği açıktır.

[118] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 77.

[119] Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 147; Benzer ifadeler için Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 131.

[120] Mille ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 114-74; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 69-107; Fârâbî, *Kitâbü'l- Mille*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986. İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul: İz, 2011, s. 309-14.

[121] Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 108.

[122] Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 52.

[123] Fârâbî, *Kitâbü Kıyâsi's-sağîr*, *el-Mantıkiyyât li'l-Fârâbî* içinde, nşr. Muhammed Takî Dâniş Yezve, Kum: Mektebetu Âyetullah el-Mar'aşî, h. 1408, c. 1, s. 191.

Ancak bizim bilgi bahsinde üzerinde duracağımız kullanım, dışın asıl ve zihnin misal kabul edildiği ilk form olduğu için ikinci tür kullanıma bu kadar atıf yapmakla yetineceğiz. Bu iki kullanımı ayrı ayrı belirtmemizin nedeni, *Kitâbü'l-Hurûf*'tan naklettiğimiz ilk kullanım ile bilhassa şu ifadenin çelişik görünmesidir:

وبالجملة فإن الأشياء المحسوسة هي غير المعلومة والمحسوسات هي أمثلة المعلومات ومن المعلوم أن المثال غير الممثل.

"Özetle duyumsanan şeyler, bilinenlerden başkadır. Duyumsananlar, bilinenlerin örnekleridir. Malumdur ki örnek, örneklediği şeyden başkadır."[124]

Burada örnek, bir şeyin kendisinden türetildiği ilk kaynak anlamındadır. Bu nedenle *Kitâbü'l-Hurûf*'taki "Nefstekiler, nefsin dışındakilerin misalleri ve taklitleridir." cümlesiyle herhangi bir çelişki ifade etmemektedir. Misalin bizim ele aldığımız ilk anlamda *Kitâbü'l-Hurûf*'ta ilgi çekici başka bir kullanımı daha bulunmaktadır. Fârâbî, akılda bulunan makulleri elde edildikleri dayanak noktası bakımından ayırmakta ve doğrudan duyulurlardan alınan ve soyutlanarak akılda bir akledilir hale getirilenleri birincil makuller, bu makullere zihinde olmaları bakımından ilişen her yeni aklî hükmü de ikincil makuller olarak kabul etmektedir.[125]

ليست هي معقولة حاصلة في النفس على أنها مثالات محسوسات أو تستند إلى محسوسات، أو معقولة أشياء خارج النفس، وهي تسمى المعقولات الثواني.

"İkincil makuller, nefste duyulurların misalleri, duyulara dayanan ya da nefsin dışındaki şeylerin makulleri olarak bulunan akledilirler değildir."[126]

Her ne kadar Fârâbî'ye göre birincil makuller ile ikincil makuller, doğrudan duyulurlardan elde edilip edilmemek noktasında ayrışsa da makul olmaları bakımından aynı hükümlere sahiptirler. Dahası birincil makullerden türetilen ilk aklî yüklem ve sonraki tüm yüklemler de ikincil makuller adı altında toplanmaktadır. Sözü edilen ifadelerin geçtiği pasajda da ifade edildiği gibi bunun nedeni, aynı türe ait şeylerden birine dair yüklemin o türün bilfiil var olan ve var olması muhtemel tüm fertlerde tahakkuk etmesidir. Böylece bir şeyin bilgisi, türdeşi olan tüm fertlerin bilgisini zımnında taşır. Bu durum, hem birincil hem

[124] Fârâbî, *Risâletün fî cevâbi mesâilin süile anhâ,* s. 97.

[125] Salih Aydın'ın Rudolph'a atıfla belirttiği üzere birincil ve ikincil akledilirler ayrımı, ilk defa Fârâbî tarafından kullanılmaktadır. [Ulrich Rudolph, "Abu Nasr al-Fârâbî", *Grundriss der Geschichte der Philosophi, Philosophie in der islamischen Welt 1*, ed. Ulrich Rudolph ve Renate Würsch, Schwabe, Basel 2012, s. 416.] Salih Aydın, "Tabatabâî'de Felsefî Ve Mantıkî Kavramların Tasavvurât Temelli Ayrımı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2015), s. 159-60. Burhan Ulutan'da bu ayrımın Fârâbî'ye ait olduğunu ifade eder. Burhan Ulutan, *Fârâbî Felsefesi*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1999, s. 71-72.

[126] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 64.

de ikincil makuller için hem de onların dıştaki nesneleri için geçerlidir. Zaten bilginin tümevarımla burhânî bir kesinliğe ulaşmaması, bilakis -yukarıda da değinildiği üzere- nesnelere dair belli bir seviyede incelemenin akabinde tecrübeye bağlı olarak gerçekleşmesi de bunu destekler. Öyleyse zihindeki misal, dışta asıl konumundaki ilgili tüm nesnelerinin zâtî ve arazî yüklemlerini bir bütün olarak kendisinde barındırmaktadır. Fârâbî, Aristoteles'in *Peri Hermenias*'ını şerh ettiği eserinde bizim için son derece önemli bir cümle kurar.

> وقوله الأشياء التي آثار النفس أمثلة لها ولم يقل الأشياء التي آثار النفس أدلة عليها بل سماها مثالات ولا فرق بين المثال و بين أن يقول أنها صور لها وخيالات لها.
>
> "(Aristoteles,) nefsin eserleri onlara delalet eder dememiş, "Nefsin eserleri olan şeyler, onların misalleridir." sözüyle, (makulleri) misaller olarak isimlendirmiştir. Misal ile o şeyin suretleri ve hayalleri demesi arasında bir fark yoktur."[127]

Aristoteles, farklı varlık aşamalarında bulunan duyulur nesne, makul anlam, lafız ve yazı arasında her birinin kendisinden öncekine delalet edecek şekilde bir ilişki olduğunu düşünür. Benzer bir anlatım, Fârâbî tarafından *Kitâbü'l-Hurûf*'un baş tarafında da yapılmaktadır. Fârâbî, burada dilin teşekkülüne dair görüşlerini, varlığın bilgiyi önceleyeceği tezi üzerine kurgular.[128] Buna göre somut nesnelere yani dıştaki mevcutlara sadece işaret etmenin yanı sıra üzerinde uzlaşılmış ses grubu olan lafızlar aracılığıyla da delalet edilebilmesinin imkanı, öncelikle dışta tek bir terkip olarak bulunan mevcudun ve ona yüklenmiş durumdaki kategorilerin soyutlanarak zihne alınmasını, daha sonra bu terkibin parçalarına ayrılarak dışta duyulura yüklenen kategorilerden her birinin tümel olarak düşünülmesini gerektirir. Böylece dıştaki nesneler ve eklentilerinin her biri, zihinde tümelleştirilerek daha dakik bir ifadeyle soyutlanarak tasavvurlar ve olumlu-olumsuz tasdikler oluşturulur.[129] Öyleyse hem tasavvurların hem de tasdiklerin dıştaki mevcutlarıyla aralarında bir mutabakat ilişkisi kurulmalıdır ki zihindeki makule dıştaki nesneye delalet etmesi bakımından "doğru" denilebilsin. Fârâbî'nin akıl ile dış arasındaki örtüşme nispetine doğruluk anlamında vücûd, zihindeki tasavvur ve tasdiklere de doğru anlamında mevcûd dediği burada

---

[127] Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li kitâbi Aristûtâlîs fi'l-İbâre,* nşr. Stanley Marrow-Wilhelm Kutsch, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971, s. 28. Burada "izler" anlamındaki *âsâr* lafzı, hayalî, hissî ve aklî suretleri içine alacak şekilde kullanılmaktadır.

[128] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 73-82, 134-60. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 84.

[129] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 76. Bilgi, suret ve tasavvurların bir araya gelmesiyle oluşan tasdikler anlamındadır.

hatırlanmalıdır.[130] Öyleyse misal kavramı, dış ile akıl arasındaki mutabakat ilişkisinde dıştaki mevcut nesne anlamında bilinen ve zihindeki makul anlamında bilgiyle ilgili bir kavramdır. Çünkü misal, şeyin sureti anlamına tekabül ediyorsa bu durumda Fârâbî'ye göre zihindeki makul anlam için dıştaki nesnenin sureti ya da misali demek arasında bir fark kalmayacaktır. Fakat daha önceki ifadelerinde Fârâbî, suretin hakîkî anlamda yalnızca dıştaki duyulur nesnede bulunabileceğini iddia etmişti. Şu durumda Fârâbî'nin burada kastettiği, dıştaki suret ile onun zihindeki misali arasında anlamca bir fark olmadığıdır. Çünkü bu anlamda misal, duyuluru dışta bulunuş özelliklerinden soyutlayarak anlam bakımından temsil etmektedir. Öte yandan suret ve misalin birbiri yerine kullanılabilir şekilde sunulması, Fârâbî'nin suret kavramına dair iki tür kullanımı olduğunu ortaya koyabilir. Bu kullanımlardan ilki ve hakîkî olanı, şeyin dıştaki varlığının o şey olarak tahakkuk etmesini sağlayan ve bu bakımdan şeyin bilfiil varlığını ifade eden cismânî cevher anlamındadır. İkincisi ise şeyin dışta bilfiil var olmasını sağlayan suretin zihinde anlamca onu temsil eden fakat mahiyet bakımından ancak bir meleke olarak kabul edildiğinde akılda araz, varlık tarzı bakımından ise nefsânî varlığa uygun şekilde soyut bir anlam olarak surettir. Bu anlamıyla suretin dışta bulunan suretten farklı olduğu ortadadır. O nedenle Fârâbî'ye göre aynı lafızlar kullanılıyor olsa bile iki farklı mefhumdan bahsedilmektedir.

Fârâbî'nin suret kavramını iki farklı anlamda kullandığını, bu kullanımlardan birinin sureti maddede onun bir parçası olarak kabul ettiğini, ikincisinin ise hiçbir şekilde maddîlik barındırmadığı ve akıldaki makul anlamın tamamen soyut olarak bulunduğunu kabul ettiğimizde bir taraftan *Mesâilün süile anhâ'*daki "Nefsin dışındaki, gerçekte insanın nefsinde tasavvur ettiği ile örtüşmez." ifadesini doğrularken diğer taraftan varlık ve bilgi arasında anlamın nasıl korunacağını problem haline getirmektedir. Yine akıldaki suretin misal ile ilşkilendirilmesi, bununla birlikte *el-Medînetü'l-fâdıla'*da zihindeki soyut makulün şeyin mahiyeti olduğunun söylenmesi de ayrıca açıklanmaya muhtaçtır. Özetle dıştaki suret ile akıldaki makulün hem mahiyet hem de varlık açısından birbirinden ayrı olduğu iddia edildiğinde bilginin nesnesine mutabakatı nasıl temellendirilebilir? Fârâbî, bilginin imkanını reddetmediğine ve doğruluğu, nefsteki makul ile nefsin dışındaki nesne arasındaki nispet olarak tanımladığına göre bu iki şey arasında anlamca birliği temin edecek bir teoriye sahip olmalıdır. Dış ile zihin arasında anlamı koruyan kavram, *mahiyet* olabilir mi?

[130] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 117-18. Doğruluk ve mutabakat için bkz. Özturan, "Fârâbî'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri", *İnsan & Toplum*, 3/5 (2013): s. 135-158.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
BİLİNENİN MAHİYETİ

III. FÂRÂBÎ'DE MEVCÛD VE MA'KÛL KAVRAMI

Fârâbî'ye göre bilinen *(ma'lûm)*, dışta tahakkuk etmiş bir mahiyeti bulunan *mevcûd*dur. Bilinenin mahiyetine dair bir araştırma, iki yönde ilerletilmelidir: (i) bilinenin dıştaki varlığı -ki bu tam olarak *el-mevcûd*u karşılar-, (ii) bilinenin, -bilgiye tekabül eden- nefsteki varlığı *(ma'kûl)*. Fârâbî'nin de kabul eder göründüğü bilgi tanımına göre bilgi, *sûret*tir. Bilginin zihinde bir suret hâsıl olmaksızın dış ile zihin arasındaki ilişkiden elde edildiği görüşünü bir kenara bırakacak olursak burada asıl kritik soru şudur: Fârâbî'nin zihinde bulunduğunu söylediği suret, dıştaki nesnenin mahiyetine eşit bir suret midir yoksa mahiyetçe eşit olmasa da bir şekilde dıştaki nesnenin bilinmesini sağlayan bir suret midir? İlk seçeneği olumlamamız ve "Fârâbî, dıştaki suret ile zihindeki suret arasında mahiyetçe bir fark görmemektedir." yargısına varmamız durumunda filozofun, gelenekte yerleşmiş haliyle *zihnî varlık teorisi*ni kabul ettiğini iddia etmiş olacağız ki bu durumda Fârâbî açısından çözülmesi gereken problem, zihinde bulunan bir suret olması nedeniyle nefsânî keyfiyet kategorisinde bir araz olan bilgisel suretin, aynı zamanda dıştaki nesnesinin mahiyetine eşit olacağı için hem araz hem cevher kabul edilmesi olacaktır. Öte yandan bilgisel suretin dıştaki nesnesinin mahiyetine eşit olmadığı fakat bu nesneye ait bazı nitelikleri zihne taşıdığı, bilginin mahiyetçe nesnesine denk olmayan bu suretle zihin arasındaki ilişkiden kaynaklandığı sonucuna varacak olursak Fârâbî için bir tür *misâl teorisi*ni benimsediği yargısında bulunabiliriz.

Bilgi konusunda yerleşik hale gelmiş sözü edilen iki tavır ile Fârâbî'nin ifadeleri karşılaştırılacak olursa görülür ki Fârâbî'nin zihinde bir suretin hasıl olduğu yönündeki ifadeleri, onun zihnî varlık teorisini kabul edenlerin tarafında mı yoksa misal teorisini savunanların yanında mı bulunduğunu açığa çıkarmamaktadır. Çünkü zihinde bir suretin bulunduğu söylemi, hem zihnî varlıkçılar hem de misal taraftarlarınca kabul edilen ortak bir kanıdır. Bu nedenle Fârâbî'nin dışta tahakkuk etmiş nesnenin sureti ile bu nesneden soyutlanarak akla taşınan bilgisel suret arasında mahiyet bakımından kurduğu ilişki, bu bölümde incelenecektir.

Bir önceki bölümde ele aldığımız bazı pasajlar, ilk bakışta Fârâbî'nin düşüncelerini ortaya çıkarmakta yetersiz kalmakta hatta burada yer alan birbiriyle çelişik görünen ifadeler, durumu daha da karmaşık bir hale getirmektedir. Hatırlanacak olursa Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâdıla*'da zihinde bulunan şeyin dıştaki cisim ve duyudaki suretlerin bulunuşundan farklı olarak mahiyet olduğunu söylemişti. Bu ifadeyle karşılaşan birisi rahatlıkla dışta tahakkuk eden nesnenin mahiyeti ile zihinde bulunan suretin mahiyetinin eşit olduğunu yani her iki mahalde de mahiyet olmaları bakımından tabiatlarının korunduğunu iddia ederek *es-*

Siyâsetü'l-medeniyye ve *Mesâilün Süile Anhâ*'da geçen "farklı mahallerdeki suretlerin birbirinin aynı olmadığı" yönündeki anlatıları, mahiyetlerin mahiyet olmaları bakımından değil, varlık tarzları ve buna bağlı olarak ortaya çıkan hükümlerindeki farklılıktan dolayı ayrıştıkları şeklinde yorumlayabilir. Fakat yine de böylesi bir yorum, bir iddia olmaktan öteye gidemez. Çünkü Fârâbî'nin ifadelerinde meselenin yalnızca bir varlık tarzı farklılığı olduğuna dair açık bir gösterge bulunamaz. Öte yandan onun dıştaki nesneler ile bu nesnelerin zihindeki bulunuşları arasındaki ilişkiyi "misâl" kavramıyla açıklamış olması, diğer cenâhın görüşünü destekler şekilde kullanılabilir. Yine de biz, misal kavramının nasıl anlaşılması gerektiği hususunda ihtiyatlı olunması gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü zihindeki suretin bir şekilde dıştaki suret hakkında bilgi sağladığını fakat bunun dıştaki nesnenin mahiyetine dair bir şey ima etmediğini iddia edersek, akıldaki suretin zihne taşıdığı şeyin tam olarak ne olduğunu ortaya çıkarmamız gerekecektir. Zira misal kavramı, kolaylıkla yanlış anlaşılabilecek bir kurguyla yeniden tesis edilebilir ve Fârâbî'nin felsefesine hakim rasyonalite vurgusu, bir tür belirsizliğe çekilebilir.

Şimdiye kadar anlatılanlardan sonra kesin olarak iddia edebileceğimiz hususlar şunlardır; (i) Fârâbî, zihin ile dış arasında kesin bir ayrım yapmaktadır. (ii) Suretin zihinde bulunuşu, ancak bir soyutlama ile mümkündür. Bu, zihnin yani nefsin soyut yapısından kaynaklanmaktadır. Bundan sonra Fârâbî, zihnî varlık düşüncesini kabul ediyorsa bulunuşları farklı olsa da dış ile zihin arasında ortak olan ve soyutlama yapmayı mümkün kılacak bir mahiyet düşüncesine sahip olmalıdır. Eğer misal teorisini kabul ediyorsa asıl varlığın hangi düzlemde bulunduğunu ve bu iki düzlem arasında farklılaşan hususun suretin bulunuşu değil, mahiyeti olduğunu ortaya koymalıdır. Öyleyse her iki seçenekten hangisi tercih edilecek olursa olsun her durumda Fârâbî'nin mahiyet görüşü incelenmelidir. Bu ise bizi *Kitâbü'l-Hurûf*'a yönlendirecektir. Bu incelememizin sonunda bilgi ile bilinen *(ma'lûm)* arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmayı umut ediyoruz.

> وقد يقال على كل قضية كان المفهوم منها هو بعينه خارج النفس كما فهم، وبالجملة على كل متصور ومتخيل في النفس وعلى كل معقول كان خارج النفس وهو بعينه كما هو في النفس.

> "(Mevcûd,) kendisinden anlaşılan anlamın anlaşıldığı haliyle nefsin dışında bulunduğu her önermeye söylenir. Özetle nefiste tasavvur ve tahayyül edilen her şey ile akledilen her şeye –nefsin dışındaki aynıyla nefiste bulunan gibi olduğunda- söylenir."[131]

[131] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 116; krş. Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 54.

Fârâbî, dıştaki mevcut ile onun akıldaki sureti arasında "aynıyla bulunma" bakımından özdeşlik kurar. Biz daha önce suretin dışta ve zihinde mahiyet bakımından birbirinden farklı olması gerektiğini açıklamıştık. Bizce burada da aynıyla bulunma, ontolojik bir özdeşlik iddiası taşımamaktadır. Dikkat edilecek olursa ilk cümlede zihindeki bir önermenin ne zaman mevcut olarak adlandırılacağı, akıl ile dış arasında anlama zarf olmaları bakımından temellendirilmektedir. İlk bölümde bilen öznenin mahiyetini ele alırken bilginin bilen öznenin yapısına uygun olarak şekillendiğini, bu nedenle iç duyular ve akıldaki suretleri soyutluk bakımından aynı seviyede kabul edemeyeceğimizi ifade etmiştik. Benzer şekilde akıl ve dış dünya, anlamın bulunduğu mahal olmaları bakımından kendilerine özgü yapılara sahiptir. Akıl, manevî bir cevher olan nefse özdeş ya da onun bir melekesi ve kuvvesi olarak soyut bir yapıya sahip olduğu için şeyin anlamına *ma'kûl* olması bakımından sahip olacaktır. Ancak bu soyutluğun -kendilerinde soyut cevherler olan akılların haricinde- dış dünyada bir şey olarak bulunması mümkün değildir. Bilakis soyutlandığında iç duyulardaki ve akıldaki suretlere tekabül edecek şekilde fakat dışta bulunduğunda somut bir varlığa sahip olarak var olması gerekir. Nefsin şeye anlam olması bakımından mahal olduğunu ifade ettik. Peki dış, bu anlama nasıl zarf olur?

> وقد يقال على الشيء إنه موجود و يعنى به أنه منحاز بماهية ما خارج النفس سواء تُصور في النفس أو لم يُتصور.
>
> "Bazen şeye "O, mevcuttur" denir ve bununla onun -ister nefiste tasavvur edilsin ister edilmesin- nefsin dışında kendine özgü bir mahiyete sahip olması kastedilir."[132]

Şey, mahiyetiyle dışta diğer mevcutlardan ayrılır. Buna göre her bir mevcut, kendine has bir mahiyete sahiptir. Bu mahiyet, onu dışta o şey yapar. Başka bir deyişle mahiyet, şeyin dışta bilfiil varlığını ifade eder ve mevcut olarak isimlendirilmesine neden olur. Esasında şeyin bilfiil varlığını oluşturma anlamı, Fârâbî tarafından suret kavramına nispetle de kullanılmıştı. Suret ile mahiyet arasında bilfiil varlık anlamının yanı sıra başka anlamlarda da ilişki kurulmaktadır.

> و بين أن لكل واحد من أنواع هذا الجوهر، التي وجودها لا بإرادة إنسانية أصلا، ماهية بها يتجوهر جوهره الخاص وبها تتباين ذاته من كل نوع سواه. وسمي ماهية كل واحد منها من حيث هو جوهر طبيعة. وبين أن قوام كل واحد من هذه بطبيعته. وظاهر أن ماهية كل نوع هي التي لها يفعل ذلك النوع الفعل الكائن عنه وهي أيضا السبب في سائر الأعراض الذاتية التي توجد له.

[132] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 116; krş. Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 54.

> "Açıktır ki varlığı insan iradesiyle olmayan bu cevherin türlerinden her biri, kendine özgü cevherini teşkil eden ve kendisinin haricindeki diğer türlerden ayrılmasını sağlayan bir mahiyete sahiptir. Bunlardan her birinin mahiyeti, cevher olması bakımından tabiat olarak isimlendirilir. Bunlardan her birinin varlığının da tabiatıyla olduğu açıktır. Yine açıktır ki her bir türün mahiyeti, türün kendisine ait fiilleri gerçekleştirmesinin ve türe ait diğer zâtî arazlara sahip olmasının nedenidir."[133]

Tabiî cisimlerin her biri dışta kendi başlarına var olduklarında, mahiyetleriyle bulunurlar. Dışta var olmak, şeyin mahiyetinin yanı sıra bir takım arazlarla da birlikte bulunmasını gerektirir. Böylece mevcut, kategorilerle yüklenmiş bir şekilde dışta var olur. Zaten mekan, zaman, hareket gibi zâtî arazlar olarak kategoriler şeyden soyutlandığında geriye kalan konu, dışta var olma imkanını kaybeder.[134] Dışta var olmanın ya da başka bir ifadeyle kategorilerle yüklenmenin mahiyeti gerektirmesini şöyle açıklayabiliriz: İster zâtî olsun ister olmasın tüm arazların var olması bir konunun kurulmasına bağlıdır. Arazlar, ancak bir cevher kendilerine konu olduğunda var olabilirler. Bir şeyin kurulması *(kıvâm)* anlamı ise mahiyet, suret, cevher, tabiat, zât gibi kavramların buluştuğu ortak noktayı ifade eder. Bu kavramların delalet ettiği kurucu *(mukavvim)* nitelikler, ferdin ne olduğunu ifade etmesi bakımından *mahiyet*, ferdin geçici özelliklerini değil, onu o yapan özünü bildirmesi nedeniyle *cevher*, var olmaması durumunda şeyin düşünülmesinin imkansız olması ve şeyin kendiliğini ifade etmesi bakımından *zât*, türün varlığı devam ettiği müddetçe tüm fertlerde varlığını sürdürmesi ve fertlerin yok oluşuyla kaybolmaması bakımından *hakikat*,[135] şeyin bilfiil ve aslî niteliklerini ifade etmesi bakımından ise *sûret* ve *tabiat* olarak isimlendirilir. Fârâbî, *vücûd* ve *inniyet*i de mahiyet ile benzer anlamda kullanır.[136] Temelde suret ve mahiyet kavramları üzerinden tartışmayı devam ettirecek olursak bu iki kavramın sahip olduğu ortaklık, nesnenin bilfiilliğini ifade etmelerindedir. *Kitâbü'l-Hurûf'*taki şeyin kendine özgü fiilinin, suretten kaynaklandığını ifade eden pasaj ile yine aynı eserde mahiyetten kaynaklandığını ifade eden pasaj, şeyin bilfiil ve yetkin varlığını vurgulamaları bakımından paraleldir. Fakat suret ile ilgili tartışmada daha önce ifade edildiği gibi şeyin yetkin varlığının oluşması için bilfiilliği veren suret kadar o suretin dışta var olmasını sağlayan maddenin de bulunması gerekir. Bu bakımından şeyin mahiyeti dışta somut bir bileşiktir. Bu bileşiğin akılda soyut bir şekilde bulunması gerekir ki bilen ve bilgi özdeşliği zedelenmesin.

---

[133] Fârâbî, *Felsefetü Aristûtâlîs*, s. 89.
[134] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 78.
[135] Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 80.
[136] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 84. Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1982, s. 49-50.

A. Tanım Teorisi ve Mahiyet İlişkisi

الأجزاء التي بها تجوهره هي أسباب وجوده على جهة ما تكون المعاني التي تدل عليها أجزاء الحد أسبابا لوجود الشيء المحدود وعلى جهة ما تكون المادة والصورة أسبابا لوجود ما يتقوم بهما...فإن أحد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه؛ وهي التي بها يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود الوجود الذي يخصه، وهذا المعنى من معانيه يساوق الموجود.

> "Şeyin cevherini oluşturan parçalar, tanımlanan şeyin varlığının sebebi olan tanımın parçalarının delalet ettiği anlamlar olması bakımından ve madde ve suretin şeyin kendileriyle kâim olduğu varlık sebepleri olması bakımından şeyin varlığının sebepleridir... Nitekim "birlik"in anlamlarından biri, her mevcudun onunla başkalarından ayrıştığı özel varlıktır. Ayrıca birlik, kendisiyle her bir mevcut için kendisine özgü varlığıyla mevcut olması bakımından birdir denilendir ki bu anlam, mevcûd ile eşkapsamlı anlamlarındandır."[137]

Şeyin dışta kendisiyle cevherleştiği iki unsur olan madde ve suret, aynı zamanda şeyin tanımının parçalarını oluştururlar. Bu bakımdan birleşerek yeni bir terkip oluşturmak suretiyle dışta tekil zâtı kuran madde ve suret, bu türe ait tüm fertleri kuşatacak tümel mahiyete delalet eden tanımın parçalarına tekabül eder. İlk madde ve suretin birleşmesiyle ortaya çıkan *cisimlik sureti*, tüm mevcutlarda ortak olduğu için türler arası ayrım, esas olarak bir türe neliğini veren ve onu diğerlerinden ayıran *türsel suret* ile olur. Ortak cisimlik suretinin dışta tahakkukunu sağlayan türsel suret, şeyi diğerinden ayıran özel varlıktır *(el-vücûdü'l-hâss)*. Bu nedenle her mevcut, bir türün ferdi olması bakımından özel varlığa sahiptir. Aynı türün fertleri arasındaki farklılık ise fertlerin sahip olduğu arazlarla gerçekleşir. Öyleyse dışın bir anlama zarf olması, başka bir ifadeyle bir anlamın fiziksel düzlemde taayyün etmesi, cisimlik sureti, türsel suret ve arazların bir araya gelip bir fert oluşturmasıyla mümkündür. Cisimlik sureti ve arazlar, fiziksel seviyeyle ilgili olduğu için duyusal ve aklî düzlemler arasında anlamı koruyan kavram olarak türsel surete yani mahiyete odaklanmamız, bilgi ve bilinen arasındaki ilişkiyi ortaya koymamız bakımından isabetli olacaktır.

وكل واحد من هذه التي يليق أن يجاب بها في جواب ما هو الشيء يفهم الشيء المسؤول عنه ويفهم معناه في النفس، ويتصوره الإنسان به ويحصل له في النفس معقول ما...وحدّه يُصيّره معقولا ويُفهّمه بأجزائه التي بها قوامه.

> "Şeyin ne olduğu sorusunun cevabında söylenmesi uygun olanlardan her biri, kendisi hakkında sorulan şeyi ve o şeyin nefsteki anlamını anlatır.

[137] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 44-5.

> İnsan, bu şeylerle onu tasavvur eder ve böylece nefste bir makul oluşur... Şeyin tanımı, şeyi makul hale getirir ve onu kaim kılan parçalarıyla anlatır."[138]

Bilgi ve bilinen arasındaki ilişkiyi mahiyet kavramı üzerinden takip etmemizin gerekçesi, bu ve benzeri çok sayıdaki ifadedir. Fârâbî'ye göre şeyi bizim için akledilebilir kılan tanımdır. Tanım ise mahiyet teorisini gerektirir. Dışta mahiyeti bulunan anlamında mevcudun diğer bir ifadeyle bilginin konusu olan nesne anlamında *ma'lûm*un tanımı ne kadar burhânî olarak yapılırsa mahiyet o kadar belirginleştirilir. Buna bağlı olarak şeyin zihindeki anlamı da berraklaşır. Görüldüğü üzere mesele, yine şeyin kurucu unsurlarının tespit edilmesinde ve dolayısıyla suret ve mahiyet kavramlarında kesişmektedir.

Bir şeyin *kıvâm*ını oluşturan kurucu unsurlar, başka bir ifadeyle *zâtî*ler, iki kısımdır. Bunlardan birisi şeyin diğer şeylerle ortaklığını, diğeri ise ayrışmasını ifade eder. Bu ikisinin toplamından ise şeyin neliği oluşur.[139] Zâtîlerden ilki olan cins, birden çok türe ait bireylere ortaklaşa yüklemlenen ve müfret lafızlarla gösterilen, aynı zamanda "o nedir?" *(mâ hüve?)* sorusunun cevabında kullanılan en tümel yüklemdir.[140] Öyleyse cins, birden çok türe yüklenmesi bakımından bu türlerin altında yer alan fertler arasındaki ortaklığı gösterir. Örneğin insan, at, balık ve kelebeğin ortak özelliği canlı olmalarıdır. İnsan, at ve kedinin ortak özelliklerinden birisi yürümek olsa da bu özellik saydığımız canlı türlerinin kurucu özelliği olmadığı için cins sayılmaz. İkinci kısım zâtîler ise fasıllardır. Fasıl, cins nedeniyle ortak bir yükleme sahip türleri birbirinden ayrıştırır. Böylece cinse eklenen her bir fasıl, ferdin diğerinden farklılaşmasını sağlar. Mesela insan, at ve çiçek arasında canlılık en genel cinstir. İrade bir fasıl olarak eklendiğinde canlılığın kapsamına çiçek dahil olamaz. Akletmeyi fasıl olarak alırsak artık canlı ve akleden tek tür olma özelliğine sahip insan türü, hayvan ve bitkiden ayrışmış olacaktır. O halde akletme, yalnızca insana yüklenen ve onu ortak olduğu canlı türlerinden ayrıştıran bir fasıldır. Söz konusu ayrışma anlamının da gösterdiği üzere fasıl, "o hangi şeydir?" *(eyyü şey'in hüve?)* sorusunun cevabında söylenir. Mahiyet ise cins ve fasıldan herhangi biriyle değil, ikisinin toplamıyla olur. Doğal olarak tam ve türsel bilgi, cins ve faslın oluşturduğu terkip ile gerçekleşir.[141]

---

[138] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 168-69; krş. Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 102. Davidson, insanın maddeden soyutlayarak ulaştığı mahiyet ve suretin kavramları ifade ettiğini düşünür. Ona göre Faal Akl'ın feyz ettiği söz konusu kavramların oluşmasını sağlayan bilgisel suret ve dışta nesnelerin oluşmasını sağlayan türsel suret, aynı şeydir. Davidson, *al-Farabi, Avicenna and Averroes on İntellect*, s. 69.

[139] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 185-86.

[140] Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele fî'l-mantık*, s. 66.

[141] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 184.

Dıştaki mevcut ile zihindeki makul arasındaki ilgi noktası olarak mahiyetin cins ve fasıldan mürekkep olmasının konumuz açısından nirengi noktası şudur: Eğer cins ve faslı kurucu özellik olarak kabul edersek nesne dışta var olduğunda bunların da dışta olmaları gerekir. Oysa cins ve fasıl, tümel anlamlardır. Tümeller ise dışta soyut varlıklar olarak bulunamazlar. Bu nedenle cins ve faslın dıştaki varlığı, zihindeki gibi tümel anlamlar olarak değil, nesneyi kurması ve bizzat o olması bakımından şeyin cevheri yani tâ kendisi olmasıyladır.[142] Cins ve faslın dışta nesnenin kendisine tekabül ettiğini kabul etmemiz ise zihinde bulunduğunda tümel olan cins ve faslın, dışta o nesneyi kuran madde ve surete delalet ettiğini söylememizi gerektirir.[143] Öyleyse nasıl ki madde ve suret, dışta bizzat o nesne ise cins ve fasıl da -zâtî nitelikler olarak adlandırılması bir yana- zihinde o şeyin kendisidir. Buna göre dışta bulunuş ile zihinde bulunuş arasındaki fark, cins ve fasıl ile madde ve suret ayrımındadır. Cins ve faslın toplamı, tümel olması nedeniyle aynı türün tüm fertlerini kuşatacak bir mahiyet olarak zihinde bulunurken madde ve suret, aynı türün fertleri bile olsalar her bir şahıs için kendine özgüdür. Örnek verecek olursak Ali'nin madde ve suretten başka bir ifadeyle beden ve yalnızca bu bedene mahsus bir nefsten müteşekkil dış varlığı, ne maddesi ne de sureti yönünden başka hiçbir insan ferdiyle ortak değildir. Ancak Ali'nin düşünen canlı olarak zihinde cins ve fasıldan mürekkep anlamı, onu insan olması bakımından insan türüne ait diğer tüm fertlerle ortak kılar. Aynı düşünen canlı anlamı, bilkuvve veya bilfiil var olan tüm insan fertlerine yüklenmekte ortaktır. Bu nedenle de tümeldir. Dikkat edilecek olursa türlere ortak olarak yüklenebilen anlamı göz önüne alındığında beden yani madde, cinse tekabül eder. Bu bedeni diğerlerinden ayırıp biricik kılan suret olarak nefs ise faslı oluşturur. O halde zihindeki anlam, dıştaki madde ve suretten soyutlanmış cins ve fasıldan ibarettir. Bu durum dışta cevher olanlar için de arazlar için de böyledir.

Böylece açığa çıkmış oldu ki madde ve suret, şeyin dışta bulunması bakımından cevheri iken cins ve fasıl, nefste bulunması bakımından hakikatidir. Bu nedenle şeyin makul olması bakımından cins ve faslı talep ediliyorsa "o nedir?" sorusu, mevcut olması bakımından madde ve sureti talep ediliyorsa "o neyledir?" sorusu sorulur.[144] Esasında nedir ve neyledir sorularının cevabı, bir ve aynıdır.[145] Yalnızca bu sorulara verilen cevabın yönü farklıdır. Böylece "neyledir?" sorusunun cevabında nesnenin dıştaki varlığı ve nefsin dışında tahakkuk etmiş somut mahiyeti, "nedir?"in cevabında ise bu mahiyetin soyut anlamı elde

[142] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 176-77.
[143] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 79.
[144] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 181.
[145] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 205.

edilir. Fârâbî'ye göre sözü edilen soyut mahiyet, dıştaki şeylerden soyutlanarak elde edilen tanımdır.

وإذه عقل بما يدل عليه حده فقد عقل ملخصا بالأشياء التي بها قوامه، وذلك هو أكمل ما يعقل به الشيء الذي يمكن أن يعقل على هذه الأنحاء. ورسمه أيضا يفهم الشيء ملخصا بصفاته التي ليس بها قوام الشيء وبالتي هي خارجة عن ذات الشيء، وهي أعراضه. وأنقص ما يفهم به الشيء هو أن يفهم بأبعد أجناسه أو أن يفهم بأبعد محمولاته عن ماهيته أو جزء ماهيته. وأكمل ما يفهم به الشيء هو حده... وكل ذلك يفهم الشيء ويصوره في النفس ـ بعضها أكمل وبعضها أنقص ـ...

> "(Şey,) tanımın delalet ettiği şeyle düşünüldüğünde onu kâim kılan şeylerle özetlenmiş olarak düşünülmüştür. Bu, söz konusu tarzlarda düşünülmesi mümkün olan şeyin düşünülebileceği en yetkin tarzdır. Şeyin resmi de aynı şekilde şeyi, onu kâim kılmayan sıfatlarıyla ve zâtının dışında kalan şeylerle yani arazlarıyla özetlenmiş olarak anlatır. Şeyin anlaşılmasını sağlayanların en eksiği, en uzak cinsleriyle ya da mahiyetinden veya mahiyetinin bir parçasından en uzaktaki yüklemleriyle anlaşılmasıdır. Şeyin anlaşılmasını sağlayanların en yetkini ise onun tanımıdır...Tüm bunlar, -kimisi daha yetkin kimisi daha eksik olacak şekilde- şeyi anlatır ve nefste onun suretini oluşturur."[146]

Dıştaki nesne, kurucu unsurları olan zâtîler ve kurucu olmayan unsurları olan arazîlerden bileşik bir yapıdadır. Zâtî olsun arazî olsun dışta bir şeye ait özelliklerin tamamı, tek bir bütün olarak bulunur. Böylece biz, dışta bu elma, şu araba diyebileceğimiz zâtlarla karşılaşırız. Ancak soyutlama dediğimiz süreç, idrakin başladığı andan makulün elde edildiği son aşamaya kadar, söz konusu zâtların unsurlarına ayrılmasından ibarettir. Nefs, duyuları ve mütehayyile gücünü kullanmak suretiyle dışta bir bütün olarak bulunan zâtı parçalar, zâtîlerini ve arazîlerini ayrıştırır. Bunu yaparken şeyin zâti unsurları olan cins ve faslı ne kadar doğru tespit edebilirse şeyin tanımına yani dıştaki o şeyin nelik mefhûmuna o derece yaklaşmış olur. İşte mantık ilminde karşımıza çıkan tam ve eksik tanım, bir taraftan da epistemolojinin meselesidir ki makulün tümelliği ve soyutluğu, tanımın kuvvetine göre belirlenir. Benzer bir durum resim için de geçerlidir. Resim, şeyin yalnızca bir türe özgü olan niteliklerle *(araz-ı hâss* veya *hâssa)* ya da türlere ortak olarak yüklenebilen niteliklerle *(araz-ı âmm)* tanıtılmasıdır. Arazlarla yapılan tariflerde de tanımlarda olduğu gibi zâtın daha tam ve daha eksik betimlenmesi mümkündür.[147] Bunun anlamı şudur: Soyutlama ne kadar dakik yürütülürse elde edilecek anlam o derece saflaşır.

[146] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 169; krş. Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 102-03.
[147] Resim için bkz. Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 168-69, 182-83, 185.

Soyutlamanın keyfiyeti konusunda birinci bölümde yeterince açıklama yapmıştık. Fakat şu hususu tekrar hatırlatmak gerekebilir: Nefs, doğrudan dıştaki tikellere yönelemeyeceği için iç duyular, idrak ve soyutlamanın zorunlu vasıtalarıdır. Bu bakımdan terkip ve tahlil görevi, mütehayyile tarafından yürütülür. Mütehayyile bir nesneyi kendisinde ne kadar iyi resmederse o şeye dair makul anlamın oluşması o derece mümkündür. Çünkü hazırlık, mütehayyilenin sureti temsilinden ibarettir ve metafizik ilke, bu hazırlığa binaen feyz eder. Bu nedenle makul anlama ulaşmanın ilk şartı, mütehayyilenin soyutluğa yakın bir resme sahip olmasıdır. Ancak ne kadar iyi bir temsile sahip olsa da cismânî bir duyu olan mütehayyilede tümel anlam oluşmaz. Öyleyse tümel anlamı ortaya çıkarmak için mahiyet kavramının izini sürmeye devam edelim.

Tanımın mahiyetle eşitlenmesi, tıpkı tanım gibi mahiyetin de bileşik olduğu sonucunu doğurur. Dışta ferdi oluşturan madde ve suretin delalet ettiği cins ve fasıl mefhûmu, şeyi zihinde bir makul olarak kurar. Böylece "nefsin dışında mahiyeti olan şey", nefiste o şeyin tanımını ya da resmini, nihayetinde bir seviyede makulünü oluşturur. Fârâbî'ye göre mahiyete delalet etmenin farklı yolları vardır.

والماهية والذات قد تكون منقسمة و قد تكون غير منقسمة. فما كانت ماهيته منقسمة فإن التي يقال إنها ماهيته ثلاثة، إحداها جملته التي هي غير ملخّصة، والثانية الملخّصة بأجزائها التي بها قوامها، والثالثة جزء جزء من أجزاء الجملة كل واحد بجملته على حياله.

> "Mahiyet ve zât, bazen bölünür bazen de bölünmez. Mahiyeti bölünenlere gelince onun mahiyeti denilenler, üçtür. Bunlardan birincisi, onun özetlenmemiş toplamıdır. İkincisi, onu kâim kılan parçalarıyla özetlenmiş olandır. Üçüncüsü ise toplamın parçalarından her bir parçanın kendi başına bir toplam olmasıdır."[148]

Mahiyetin bölünüp bölünmemesinin bizim konumuz açısından önemi şudur: Eğer bir şeyin mahiyeti parçalılık kabul etmiyorsa o şeyin üst cinsi ya da onu diğer şeylerden ayrıştıracak faslı tespit edilemez. Bu durumda mahiyeti bölünmeyen basit varlıkların tanımlarını yapmak suretiyle mahiyetlerinin zihnimizde bulunduğundan bahsedemeyiz. Öyleyse basit varlıklara dair bilgimizin şeyin suretinin zihinde hâsıl olması ve bu suretin söz konusu basitin mahiyetini temsil etmesi şeklinde olmayacağı açıktır. Bu nedenle biz zâtlarını oluşturan mahiyetlerini kavrayamadığımız varlıkları zâtlarından kaynaklanan fiil ve gereklerle biliriz. Mahiyetlerine ulaşabildiğimiz tüm bilgi nesneleri ise dışta var olduklarında madde ve suretten bileşik cevherler ile cins ve fasılları kendileri gibi araz olan tüm arazlardır. Bunlardan

[148] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 116; krş. Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 54-5.

herhangi birinin mahiyetine (i) ya ayrıntılandırılmamış bir lafızla yani tek bir isimle delalet eder -mesela insan deriz- (ii) ya bu ismin delalet ettiği şeyin zâtını oluşturan unsurları tespit eder ve tanımını yapmak suretiyle ona delalet ederiz –ki insan için insan lafzı yerine düşünen canlı dememiz bunun gibidir- (iii) ya da tanımda kullandığımız unsurlardan birini o şeyi ifade etmek üzere tek başına kullanırız. Bu son grubun örneği ise insan yerine yalnızca canlı dememiz veya düşünendir dememiz gibidir ki canlı, türler arasında ortaklığı vurgulaması bakımından insanı anlatmakta fasla göre zayıf kalır. Çünkü düşünen olma faslına insandan başka hiçbir canlı türü sahip değildir.[149]

B. Mevcûd-Vücûd Ayrımının Mahiyete Etkisi

Tam da geldiğimiz bu noktada mahiyet kavramını ontolojik bir meseleyle ilişkilendirmek istiyorum. Bunu yapmakla dıştaki suret ile –ki artık suret ve mahiyetin şeyin bilfiil varlığını kurmak noktasında ilişkili kavramlar olduğunu biliyoruz- zihindeki suretin ontolojik durumları açısından başka bir açıklama daha yapabilmeyi umuyorum.

Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*'ta *mevcûd* kavramının anlamlarını saymakta ve *mevcûd* ile *vücûd*u birbirinden ayırmaktadır. Buna göre mevcut, (i) cevher ya da araz olsun tüm duyulurlara söylenmek yoluyla kategorilere, (ii) kendisinden anlaşılan anlamın anlaşıldığı haliyle nefsin dışında bulunduğu her önermeye ve (iii) ister bir nefis tarafından tasavvur edilsin ister edilmesin dışta mahiyeti olana söylenir.[150] Aslında mevcudun kullanımlarından her biri, bir şeyi farklı yönlerden ele alır. İnsan örneği üzerinden gidecek olursak insan, dışta bir konuda var olmaması bakımından cevher kategorisi altına girer. İnsan makulü, dışta fertler olarak bulunup kendisinden anlaşılan "düşünen canlı" olma anlamıyla çelişmediği yani zihindeki aynıyla dışta bulunduğu için "doğru" anlamında zihinde mevcuttur. Yine insan, kimse "düşünen canlı" anlamını soyutlamak suretiyle makulünü elde etmese bile dışta beden ve nefse sahip bir varlık olarak mevcuttur. Tüm bu anlamlarda ortak olan nokta, mevcut kavramıyla "şeyin kendisi"ne delalet edilmesidir.

Vücûd ise (i) kategori söz konusu olduğunda şeyin cinsine, (ii) doğru anlamı söz konusu olduğunda zihin ile dış arasında kurulan nispete, (iii) dışta mahiyeti olan anlamı söz konusu olduğunda ise şeyin tanımına ya da tanımının parçalarına tekabül eder.[151] Buna göre varlık kavramının bir anlamı, tanım ve tanımı oluşturan parçalara tekabül etmektedir. Daha önce dışta şeyin kurucu unsurları olan madde ve suretin soyutlanmasıyla zihinde o şeyin

[149] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 117.
[150] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 115-16.
[151] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 116-17.

anlamını temsil eden cins ve fasıldan müteşekkil tümel mahiyetin bulunduğunu söylemiştik. Şu durumda hem varlık hem de mahiyet kavramları, Fârâbî tarafından tanım ile açıklanmaktadır. Bu ise bir taraftan *vücûd* ve *mahiyet*i anlamca birbirine yaklaştırırken öte taraftan vücûd ve mahiyet kavramlarını *mevcûd*dan ayırmaktadır. Yine vücûd, mahiyet ve mevcûd kavramlarının tanım ile ilişkilendirilerek tartışılması, tüm bu kavramların mantıkî bağlamda kullanıldığını göstermektedir. Her ne kadar tezimizin kapsamı gereği konu ile ilgili pasajları burada detaylıca analiz edemeyecek olsak da daha önce yapılmış çalışmalara dayanarak şunu söyleyebiliriz: Fârâbî'nin mevcûd-vücûd ayrımı, ne tam olarak İbn Sînâcı anlamda varlık-mahiyet ayrımına denk düşer[152] ne de onun varlık ve mahiyet kavramlarına yüklediği anlam, metafizik imâlar taşır. Çünkü Fârâbî, ne varlık ne de mahiyet kavramını, zorunluluk-imkânla ilişkilendirmez.[153] Böylece şeyin özü anlamında mahiyetine eklenen bir varlık anlamından ve bu varlık anlamının bir fâil metafizik illet tarafından verildiğinden bahsetmez. Elbette Fârâbî, tüm mevcutların fâil illet tarafından var edildiğini düşünmektedir. Ancak bu düşüncesini varlık-mahiyet ayrımı üzerinden temellendirmez. Buradan şu sonucu çıkarabiliriz: Fârâbî'ye göre bir şeyin tanımına ulaşmak o şeyin mahiyetinin ve varlığının zihinde kavranmasını sağlar. Zaten dışta bulunan fertler de bu anlamın somutlaşmış bireyler olarak mevcut olmasından başka bir şey değildir.

أن معقوله هو ذلك الشيء من حيث هو في النفس، والشيء هو ذلك المعقول من حيث هو خارج النفس.

[152] Bkz. Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce,* s. 196-219, 268. Burada Fârâbî'nin vücûd-mevcûd kavramları hassaten *Kitâbu'l-hurûf* bağlamında analiz edilmekte ve İbn Sînâ'da gördüğümüz varlık-mahiyet ayrımını önceleyen ve belki hazırlayan bir anlatım, vücûd-mevcûd ayrımında tespit edilmektedir. Örneğin Fârâbî'ye göre zorunlu ve mümkün varlık, sahip oldukları vücûd-mevcûd anlamlarının aynı veya farklı olması bakımından ayrışmaktadır. Buna göre zorunlu varlık, zâtı gereği basit olacağı için onda varlık ve mevcut anlamı aynıdır. İbn Sînâ'da ise Tanrı'da varlık ve mahiyet anlamları eşittir. Ancak burada Fârâbî'nin İbn Sinâ'dan farklılaştığı bir husus vardır. Fârâbî, konuyu mahiyet ve zât kavramları üzerinden ele aldığı için mahiyeti bileşik olmayan her varlığın vücûd ve mevcûdu birdir. İbn Sînâ'ya göre ise Tanrı'dan başka varlık-mahiyet eşitliğine sahip basit bir varlık yoktur. Basit saydığımız diğer varlıklar da varlıklarında zorunlu olarak Tanrı'ya muhtaçtır. Türker, Fârâbî'nin bu ve benzeri açıklamalarından şu sonuca varmaktadır: "Fârâbî'ye göre varlık ve mahiyet, özdeştir. İster basit ister bileşik olsun bu yargı geçerlidir. Basitler ve bileşikler, mevcut ve vücûdun özdeş olup olmaması bakımından farklılaşsalar da hepsinin varlığı aynı zamanda mahiyetlerine tekabül etmektedir." Üçer de Fârâbî'nin mevcûd ve vücûd kavramları hakkında İbn Sînâ'ya felsefî bir miras bıraktığı kanaatindedir. bkz. Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, s. 88.

[153] Bkz. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, İstanbul: Klasik, 2011, s. 93-100. Fârâbî'nin *vâcib-mümkin* kavramlarını kullanımını inceleyen Kaya, onun bu kavramları bilfiil-bilkuvve, süreklilik-süreksizlik ve kemâl-noksan kavram çiftleri bağlamında ele aldığı sonucuna ulaşmaktadır. Ayrıca onun zorunluluk ile *bi-gayrihî* olmayı ya da imkan ile *bi-zâtihî* olmayı bir arada kullanmaktan kaçındığını düşünmektedir. Çünkü bu durumda Wisnovsky'nin de belirttiği gibi *mümkinü'l-vücûd*un *bi-zâtihî* olarak nitelenmesi durumunda sebeplilik bakımından bağımsızlığı söz konusu olabilir. Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik, 2010, s. 285. Şu durumda Fârâbî, zorunluluk ve imkânı, vücûd ve mevcûd ile doğrudan ilişkilendiren bir açıklamaya sahip değildir.

> "Onun makulü, nefiste olması bakımından o şeydir. Şey ise nefsin dışında olması bakımından o makuldür."[154]

Son olarak soracak olursak tüm bu incelemenin ardından dıştaki suret ile zihindeki suret arasında kurulan bu özdeşlik ne anlama geliyor? Önceki bölümde dıştaki suretin cevher veya araz olmasına karşın zihindeki suretin kendinde ne cevher ne araz olduğu, ancak zihinde bulunması bakımından bir araz olarak kabul edilebileceğinden bahsetmiştik. Bu bakımdan dıştaki suret ile akıldaki suret arasında mahiyet farklılığı oluşuyordu. Bu bölümde ise Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâdıla*, *Kitâbü'l-hurûf* ve *Mesâilün süile anhâ*'da zihinde şeyin mahiyetine tekabül eden bir mastar anlamının bulunduğunu ifade etmesi, bizi mahiyet kavramı incelemeye sevketmişti. Bunun sonucunda gördük ki Fârâbî, mahiyeti dıştaki nesnenin soyut anlamını veren bir tanım olarak kullanmaktadır. Başka bir deyişle Fârâbî, mahiyeti yalnızca mantıkî bir terim olarak ele almaktadır. Oysa gerçek bir zihnî varlık teorisi, dış ile zihin arasında ortak olan ve her iki düzlemde de hakîkî anlamda varlığı bulunan bir mahiyet kavramına ihtiyaç duyar. Böyle bir mahiyet ise sadece mantıkî bir kavram olmaktan öteye geçip metafizik bir anlam kazanmalıdır. Yine tüm düzlemlerde ortak olan bu mahiyetler arasında mahiyet olmaları bakımından bir farklılık olmaması, tek ayrımın varlık tarzlarından ileri gelen bir tahakkuk farklılığı olması gerekir. Çünkü zihnî varlık teorisi, mahiyeti dış ve zihin arasında özdeş ve varlıktan ayrı, tek başına bulunduğu durumda ise hüküm gerektirmeyen olarak kabul etmekle onu mutlaka imkânla ve dıştaki durumunu da varlığın gereklerinin ortaya çıkması anlamında mutlaka zorunlulukla ilişkilendirmelidir. Fakat Fârâbî'nin anlatımında ortak mahiyet anlamının farklı tahakkuklara sahip olması ya da tahakkuklardan uzak, mutlak bir mahiyetin bulunması söz konusu değildir. Zaten mahiyetin metafizik bir kavram olmasından bahsetmek, zorunlu olarak varlık ve mahiyetin ayrılmasını, bunlara ayrı illetlerin tahsis edilmesini gerektirecektir. Oysa Fârâbî, varlık ve mahiyet anlamlarını birbirine yaklaştırmış, hatta varlığı mahiyete eşitlemiş, mevcut ve varlık kavramları arasında ise şeyin kendisine ve ondan elde edilen tanımına delalet etmesi bakımından bir fark görmüştür. Böylesi bir fark, meselenin mantık çerçevesinde ele alındığını göstermektedir. Bu bakımdan Fârâbî için dışta şeyi kuran somutlaşmış mahiyet ile dıştaki şeyden soyutlanarak elde edilmiş, ayrıntılandırılmış ve tanım halini almış soyut mahiyetin ontolojik olarak özdeş olduğunu söyleyemeyiz. Bilakis Fârâbî'nin suret bahsinde ifade ettiği gibi suretin hakîkî olarak dışta, mecâzî olarak zihinde bulunması gerekir. Çünkü zihinde bulunan suret, yalnızca şeyin soyut anlamına delalet eden bir tanımdır. Öyleyse şeyin bilfiil

[154] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 101.

varlığını oluşturan mahiyet, hakîkî anlamda yalnızca dışta mevcûttur. Soyutlanarak zihne alındığında ise tanımı aracılığıyla onu nefste temsil eden suret, aslında şeyi o şey kılan anlamı resmeder. Böylece temsil edilen anlam, tümel ve soyut olması nedeniyle nefsin varlık tarzına uygun olacaktır. Öyleyse şeyin mahiyetinin zihinde bulunması, mahiyeti temsil eden tanımın zihinde bir suret olarak meydana gelmesidir.

Fârâbî, Kindî ve İbn Sînâ gibi dış ile zihin arasında anlamda birlikten öte bir özdeşlik kabul ederek sıkı bir *kavram realizmi*ni savunmaz. Aksine o, zihindeki suret vasıtasıyla şeyin anlamının soyut ve yalın bir şekilde bilindiğini iddia eder. Zihinde soyut ve yalın bir suretin olduğu iddiası ise bu suretin zorunlu olarak dıştaki surete denk ve onunla mahiyet bakımından eşit bir suret olmasını gerektirmez. Bilakis bu suretin, dıştaki mahiyete tekabül eden anlamı soyut ve yalın bir şekilde zihne taşıması mümkündür. Şimdi Fârâbî'nin ilgili ifadelerini anlatılanlar ışığında tekrar değerlendirelim.

> وأبعدها من الصور رسوم المعقولات الحاصلة في القوة الناطقة، فإنما تكاد أن تكون مفارقة للمادة، ويكون وجودها في القوة الناطقة بعيد الشبه جدا لوجود الصورة في المادة. فأما إذا حصل العقل بالفعل شبيها بالعقل الفعال، فحينئذ لا يكون العقل صورة ولا شبيها بالصورة على أن قوما يسمون الجواهر غير المتجسمة كلها صورا أيضا باشتراك الإسم ويجعلون الصور منها ما هي مفارقة للمادة غير محتاجة إليها و متبرئة منها، ومنها ما هي غير المفارقة للمادة وهي الصور التي ذكرناها. وهذه القسمة قسمة الإسم المشترك.

> "Düşünülürlerin resimleri, neredeyse maddeden ayrıktır ve bu resimlerin düşünme gücündeki varlıkları, suretin maddedeki varlığına benzemekten gerçekten uzaktır. Her ne kadar bir grup, cisimsel olmayan cevherlerin tamamını isim ortaklığı yoluyla aynı şekilde suret olarak adlandırsa ve suretleri maddeden ayrık, maddeye ihtiyaç duymayan, ondan uzak olan suret ile bizim zikrettiğimiz maddeden ayrık olmayan suret olarak -ki bunlar, isim ortaklığının bölümleridir- kabul etse de ne zaman ki akıl, bilfiil olur ve Faal Akıl'a benzer o zaman akıl, ne suret olur ne de surete benzer."[155]

es-Siyâsetü'l-medeniyye'deki bu ifadeler doğrultusunda zihnî suret hakkında çıkarabileceğimiz tek sonuç, bu suretlerin dıştaki suretlerden farklı olduğudur. Bu farklılık, suretin madde ile ilişkisinden kaynaklanır ki zihindeki suretin maddeden tamamen soyutlanmış olduğu, *Risâle fi'l-akl*'da da ifade edilmişti. Ancak dıştaki suretin somut, zihindekinin ise maddeden mücerret oluşu, ne zihinde dıştakine eşit bir mahiyetin olduğunu iddia etmek için yeterli bir neden verir ne de Fârâbî'nin bir tür misal teorisini benimsediğini savunmak için yeterlidir. Yine de bu ifadelerin hemen öncesinde yer alan "Bunların suret

[155] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s.36; krş. Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, s. 167.

olarak isimlendirilmesi, ancak benzetme yoluyladır *(alâ sebîli't-teşbîh)*." cümlesi, zihin ile dış arasında tam bir ontolojik özdeşlik değil de bir tür asıl-misal ilişkisi kurulabileceğini düşündürür.

كما أن القوة الناطقة، متى قبلت الرطوبة، فإنها أنما تقبل ماهية الرطوبة بأن تعقلها، ليست الرطوبة نفسها؛ كذلك هذه القوة، متى فعل فيها شيء، قبلت ذلك عن الفاعل على حسب ما في جوهرها واستعدادها أن تقبل ذلك.

> "Tıpkı düşünme kuvvetinin nemliliği kabul ettiğinde nemliliğin kendisini değil, onu akletmesiyle nemliliğin mahiyetini kabul etmesi gibi mütehayyile kuvveti de ne zaman kendisinde bir şey gerçekleşse bu şeyi failden cevheri ve yatkınlığının kabul edeceği şekilde alır."[156]

Fârâbî'nin dıştaki suretlerle duyu ve akıl tarafından soyutlanan suretleri ayırt etmek amacına uygun olarak dıştaki suretler ile iç duyular ve akıldaki resimler, mahallerine uygun olarak bulunurlar. Buna göre akıl, bir şeyin mahiyetini kabul eder. Peki aklın kabul ettiği bu mahiyet, şeyin dıştaki mahiyetine eşit midir yoksa bu mahiyeti zihinde resmedecek bir tür suret ve anlamdan ibaret midir? İlk bakışta zihinde bulunan suretin bir mahiyet olması, zihnî varlık düşüncesini çağrıştırsa da daha önce açıkladığımız üzere Fârâbî'nin mahiyeti tanıma denk bir anlam olarak tesis etmesi nedeniyle dıştaki nesnesinin hem ontolojik hem de anlam bakımından aynısı olan bir zihnî suretten bahsetmemiz zor görünür. Fakat yine de filozofun görüşünü açığa çıkarmak için bir kaç adım daha atmalıyız.

وأما حصول الصورة في العقل فهو أن تحصل صورة الشيء فيه مفردة غير ملابسة للمادة ولا بتلك الحالات التي هي عليها من خارج لكن بغير تلك الحالات ومفردة غير مركبة ولا مع موضوع ومجردة عن جميع ما هي ملابسة.

> "Sûretin akılda meydana gelişine gelince bu, şeyin suretinin maddeye karışık olarak değil tek başına, dışta bulunduğu durumlarla değil fakat o durumlardan başka durumlarla, birleşik olarak değil yalın olarak, bir konuyla birlikte değil, karışık olduğu bütün konulardan soyutlanmış şekilde akılda meydana gelmesidir."[157]

Dıştaki suret, ister cevher ister araz olsun var olmak için maddeye muhtaçtır. Ayrıca onun dışta kategorilerden uzak bir şekilde var olması mümkün değildir. Bu ise onun bileşik ve somut bir varlığının olmasını gerektirir. Akıldaki suret ise dıştaki suretin aksine maddeden

---

[156] Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 109.

[157] Fârâbî, *Risâletün fî cevâbi mesâilin süile anhâ, es-Semeratü'l-merdıyye (al-Farabi's Philosophische Abhandlungen)* içinde, s. 97; krş. Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, s. 166. Soru ve cevaplardan oluşan bu risalenin Fârâbî'ye kesin olarak aidiyeti konusunda şüphe duyulabilirse de *el-Medînetü'l-fâdıla*'dan aktardığımız ilgili pasajla bire bir örtüşmesi nedeniyle atıfta bulunmakta bir beis görmedik.

soyut olduğu için arazlarla nitelenmekten uzak, bu nedenle de bileşiklik ifade etmeyecek bir soyutluk ve yalınlığa sahiptir. Burada akla şöyle bir soru gelebilir: Fârâbî, akıldaki suretin mahiyet olduğunu söylemişti. Fakat aynı zamanda mahiyetin cins ve fasıldan mürekkep olduğunu da ifade etmişti. Öyleyse akıldaki mahiyetin yalın olduğunu ifade etmenin anlamı nedir? Bu soru, bizi Fârâbî'nin neden zihindeki surete gerçek bir varlık değil de mecazî bir varlık atfettiğini düşünmeye sevk eder. Zihindeki mahiyet dıştakini yansıtan bir anlamdan ibaret olunca gerek bu mahiyetin kendisi gerekse onu oluşturan parçalar, zihinde cevher ve araz olmak bakımından var olamayacağı için hiçbir durumda hakîkî bileşiklik oluşmaz. Hatta aynı gerekçeyle zihinde a ve b nesnesine ait iki ayrı suretin bulunduğunu iddia etmek de anlamsızlaşır. Zihinde bulunan suret, bir tür bilgi arazıdır ve bu araz, bilgi nesnesine göre yalnızca onun anlamını resmetmesi bakımından içerik kazanır. Fakat yine de bunları iddia etmek için şu cümleleri de hatırlamalıyız.

وما في النفس مثالات و محاكاة للتي خارج النفس.

"Nefstekiler, nefsin dışındakilerin misalleri ve taklitleridir."[158]

Fârâbî'nin misal teorisini benimsediği iddiamızı pekiştiren bu ifadeler, zihindeki suret ile dıştaki suretin birbirinin dengi ve aynısı değil, birinin diğerine delalet ettiği iki varlık durumu olduğunu gösterir. Buna göre dıştaki mahiyetin aslî sureti, zihindeki misâlî suretin varlık nedeniyken zihindeki misâlî suret de dıştaki nesnenin düşünülmesinin nedenidir. Ancak bu iki suret, hem zât hem de itibar bakımından birbirinden farklıdır. Zât bakımından farklı olmaları, dıştaki suretin cevher veya araz olarak dışta somut bir mahiyete sahipken zihindeki suretin gerçek bir varlığının bulunmaması, ancak akıl nefsin bir melekesi olduğunda onda bulunan bir tür bilgi arazı olması anlamındadır. Bu bakımdan bilgi, nitelik kategorisine dahil olur. O halde dıştaki ve zihindeki mahiyet, birbirinin aynı olmadığı için bunlardan birinin zihinde, diğerinin ise dışta bulunma itibarlarına bağlı olarak hükümlerinin farklılaştığını söylemenin de bir anlamı bulunmaz.

وما في النفس مثالات و محاكاة للتي خارج النفس.

"Nefstekiler, nefsin dışındakilerin misalleri ve taklitleridir."[159]

ولا فرق بين المثال و بين أن يقول أنها صور لها وخيالات لها.

[158] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 76.
[159] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 76.

Misal ile o şeyin suretleri ve hayalleri demesi arasında bir fark yoktur."[160]

Öyleyse Fârâbî'ye göre aklî suret, duyusal suretin bir tür misali ve hayalidir. Bu nedenle mahiyet, hakîkî anlamda ancak dışta var olabilir. Mahiyetin zihindeki varlığı ise sadece bilgisel bir nitelik olmaktan ibarettir. [161] Bu durumda tümellik, zihindeki surette değil, bu suretin ilişkili olduğu anlamın dıştaki nesnelerine nispetindedir. Başka bir ifadeyle tümellik, nispettir. Dış ile zihin arasında bir nispetin kurulabilmesinin yolu ise aralarındaki benzerliktir. Esasında zihnî varlık teorisi ile misal teorisi, tümelliğin zihindeki suretle bu suretin dıştaki nesneleri arasında kurulan nispette ortaya çıkması bakımından ayrışmazlar. Aralarındaki esas fark, bu nispetin temelinde neyin bulunduğudur. Dış ile zihin arasındaki ilişki, benzerlik ve temsil üzerinden temellendiriliyorsa misal teorisi, özdeşlik üzerinden temellendiriliyorsa zihnî varlık teorisi söz konusudur.[162]

Mahiyet hakîkî anlamda dışta bulunuyorsa ve zihinde bu mahiyeti temsil eden suret, belli bir kişinin zihninde belli bir suret olması bakımından tikel ise tümelliğin nasıl sağlanacağı sorusu karşımızda durmaktadır. Nitekim İslam düşüncesinin ilerleyen dönemlerinde zihnî varlık ve tümeller bahsi hakkında bir risale kaleme alan Kutbüddîn er-Râzî'nin bu soruya verdiği cevap şöyledir: Zihinde iki tür suret vardır. Bunlardan birincisi, "akılda meydana gelen bir nitelik olup suretin ait olduğu şeyin müşahedesine alet ve ayna olur. İkincisi ise o suret vasıtasıyla zihinde ayrışan ve bilinen şeydir. Birinci anlamıyla suret, şahsî bir nefiste şahsî bir surettir ve tümellik buna ilişmez. Tümellik, ikinci anlamıyla surete

[160] Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li kitâbi Aristûtâlîs fî'l-İbâre*, s. 28.

[161] İslam düşüncesinde tümeller bahsi söz konusu olduğunda Platoncu tavır, genel olarak reddedilmiştir. Gerek İslam filozofları gerekse müteahhir dönem kelamcılara göre tümel mahiyet, dışta ayrı bir varlığa sahip değildir. Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, s. 594-96. Bu görüşün istisnası, İşrâkî felsefedir. Sühreverdî'ye göre fertlerin bilgi ve varlık nedenleri olan tümel ilkeler, tikellerden soyutlanarak elde edilemezler. Bu nedenle onların zihin dışında ayrı bir varlıklarının olması gerekir. Bkz. İlhan Kutluer, "Müsül", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/musul--felsefe (28.06.2019). Bkz. Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, çev. Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, s.262-68. Her ne kadar Fârâbî, *el-Cem' beyne rey'eyi'l-hakîmeyn*'de Aristoteles'in *Metafizika* ve yanlışlıkla ona atfedilen *Esulûcya* adlı iki eseri arasındaki çelişkiyi uzlaştırırken idealların "cisimsel olarak müstakil alemlerde bulunduklarını" açıkça reddetse de Platon ile ilgili tatmin edici bir açıklama yapmamaktadır. Fakat Fârâbî'nin genel düşüncesi dikkate alındığında idealar kuramını reddettiği açıktır. bkz. Fârâbî, *el-Cem' beyne rey'eyi'l-hakîmeyn*, nşr. Fevzî Mitrî Neccâr, Dominique Mallet, Dımeşk: İnstitut Français De Damas, 1999, s. 147. Fârâbî'nin ideaları, ilahî ilim olarak yorumu için bkz. Cafer Âl-Yâsîn, *Feylesûfâni râidân*, s.128.

[162] Tümelliği nispetten öteye taşımanın tek yolu, metafizik varlıklardaki suretlerin tümelliğini kabul etmekle olur. Nesnesine bağlı olmaksızın şeylerin özünü ifade eden ve var olacak tüm nesnelerinin varlık nedeni olan suret, metafizik anlamda tümeldir. Bunun haricinde nispete bağlı tümellikler, mantıkî tümel olarak kalacaktır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kutbüddîn er-Râzî, *Tümeller Risalesi ve Şerhleri*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015. Türker, "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine –Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme-", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/1, (Ekim 2014): 35-50.

ilişir."[163] Bu açıklamada bilgi, nefsânî bir keyfiyyet ve dıştaki nesneyi zihinde temsil eden misâlî bir surettir. Bilginin konusu olan dıştaki nesnenin *(ma'lûm)* anlamı ise bu gölge suret aracılığıyla resmolunur. Şu durumda bir zihinde bulunması bakımından araz olan zihnî suretin tümel olamayacağı açıktır. Tümel suret, zihinde bulunan bu ilk suret aracılığıyla ulaşılan ve her ne zaman bu ilk suret tasavvur edilirse ulaşılacak bir anlam olarak düşünülmelidir. Öyleyse tümel olan zihindeki misâlî suret değil, anlamın kendisidir. Mutabakatın aranacağı suret de misâlî suretle bilinen bu ikinci surettir. Kutbüddîn er-Râzî'nin yukarıda ifade ettiğimiz soruna zihinde birisi tikel, diğeri tümel iki tür suret bulunduğu yönünde cevap verebilmesinin tek yolu, onun misal teorisini savunmasıdır. Fârâbî'nin açıklamaları, Fahreddîn er-Râzî sonrası dönemin tartışma dakikliğine sahip olsaydı muhtemelen o da Kutbüddîn er-Râzî gibi tümelliğin nerede aranması gerektiği sorusuna cevaben "anlam"ı gösterirdi. Zira Fârâbî de tümelliğin temelinde özdeşlik değil, benzerlik ilkesinin bulunduğunu düşünmektedir. Özetle Fârâbî'nin özdeşlik ve benzerliğe yaklaşımı ise şöyledir.

أن معقوله هو ذلك الشيء من حيث هو في النفس، والشيء هو ذلك المعقول من حيث هو خارج النفس.

> "Onun makulü, nefiste olması bakımından o şeydir. Şey ise nefsin dışında olması bakımından o makuldür."[164]

Fârâbî'ye göre dıştaki suretle akıldaki suret arasında bu suretlerin sahip olduğu varlık tarzları bakımından tam bir ayrım varken zihinde temsil edilen suretin şeyin özelliklerini taşımak bakımından ondan hiçbir farkı yoktur. Çünkü zihindeki suret, mahiyeti temsil eden bir anlamdır. Bu anlamın dış ve zihin arasında değiştiğini iddia etmek, bilginin dıştaki nesnesine mutabakatını ortadan kaldıracağı için bilginin imkanına dair aşılmaz bir problem teşkil eder. Fârâbî'nin bu konuda özel bir açıklaması bulunmasa da genel olarak misal teorisini savunanlar, zihnin yapısı gereği şeyleri temsil etme yetisi bulunduğu görüşündedirler. Bu nedenle dışta aynî varlığa sahip nesnelerin zihinde gölge varlıklarının bulunduğunu düşünmüşlerdir. [165] Böylece aynî varlık ile gölge varlık arasında ontolojik olmasa bile anlamca bir mutabakat bulunur.

Fârâbî'nin de katkıda bulunduğu temsil teorisi, bir yönüyle bilginin ne olduğunu incelemesi diğer yönüyle bilgiyi oluşturan tümel mahiyetlerin dışta ve zihinde bulunuşlarını

[163] Bkz. Kutbüddîn er-Râzî, *Tümeller Risalesi ve Şerhleri*, s. 22.; krş. Türker, "Seyyid Şerif Cürcani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki Ve Dilbilimsel Temelleri", (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 93.

[164] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 101.

[165] Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker, s. 543-44.

incelemesi itibarıyla hem epistemolojik hem ontolojik uzantları olan bir teoridir. Esasında Fârâbî, bu tartışmalı meseleyi kendisinden önceki felsefî literatürden miras almıştır. Özetle zikredecek olursak Aristoteles, *De Anima*'da Fârâbî'de gördüğümüz açıklamalara oldukça benzer şekilde şunları ifade eder: İdrak esnasında duyu, duyulurun benzeridir. Fakat duyumsama dıştaki cevher ya da arazın aynıyla duyuda bulunması değil, bir soyutlama ile idrake konu olmasıdır.[166] Bunun nedeni fiil-infiâlin cisme ait bir özellik olması, cismânî duyu organlarının idrakinin bütünüyle cisimsel bir faaliyet olmamasıdır. Aristoteles'e göre akletme eylemi esnasında zihinle bir olan şey, bilgi nesnesinin dıştaki bilfiil formu değil, onun anlamıdır.[167] Öyleyse aklî idrak, maddî değildir, infiâl içermez. Fakat bununla birlikte akıl, her şeyi idrak edebilme kapasitesindedir. Fakat aklın bir yandan her şeyi bilmesi diğer yandan ise basit kalmaya devam etmesi mümkün müdür? Akıl, bilgi nesnelerinden maddî özellikleri almadığı için etkilenme, şeylerin akledilmeden önce sahip olduğu bilkuvve akledilir olma yönü üzerinedir. Böylesi bir infial ise onun basitliğini zedelemez. Çünkü idrak esnasında akıl, cevherî bir dönüşüm yaşamaz. Fakat Aristoteles'in ifadelerinden yola çıkılarak "aklın, bütün akledilirleri bildiği" ve "akıl ile akledilirin suretinin sayıca bir olduğu" söylenecek olursa güçlü bir özdeşlik fikrinin savunulması gerekir. Eğer özdeşlik fikrinin imkansızlıklarından kaçınmak istenirse akıl ve akledilir arasında zayıf bir birlik fikri savunulmalı ve akılda bulunan suretin dıştaki akledilir nesnenin suretinin yalnızca bir benzeri olduğu ispat edilmelidir.[168]

Bilen özne ile aklî suret arasındaki ilişkinin keyfiyyeti, Aristoteles sonrası şarihleri oldukça meşgul etmiştir. Özdeşlik ve benzerlik ilişkisi arasında yürütülen tartışmalarda Üçer'in tespitine göre Plotinos, insanî bilginin yalnızca şeylerin gölge varlıklarını idrakten ibaret olamayacağını, nefsin bu dünyadaki aslî varlığına uygun olarak şeylerin hakikatine ulaşabileceğini savunur. Bu anlamda Plotinos'un düşüncesi, aynı zamanda bir Parmenides eleştirisidir.[169] Stefanos ise akıl-makul özdeşliğinin sadece "kendini akletme" durumunda mümkün olduğunu düşünür. Afrodisiaslı İskender, Arapça tercümesi de bulunan *De Intellectu'*da akletme eyleminin iki aşamadan oluştuğunu iddia eder. Ona göre herhangi bir

[166] *De Anima*, 2.5, par. 417a18-20. *De Anima*, 2.12, par. 424a17-21: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa, 2000, s. 91-101, 131-33. Aristotle, *Aristotle's On The Soul*, trs. Hippocrates G. Apostle, Iowa: The Peripatetic Press, 1981, s. 27-30, 40-41.

[167] Üçer, "Özdeşlikten Temsile", s. 4. *De Anima*, par. 431b24-432a3: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 191-92.

[168] Üçer, "Özdeşlikten Temsile", s. 7-11. Fârâbî'de özne-nesne ikiliğinin ortadan kalktığı akletme aşaması için bkz. Kalyoncu, "Fârâbî'nin Akıl Risalesinin Felsefi Analizi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, s. 73.

[169] Platon, *Euthydemos-Parmenides*, çev. Furkan Akderin, İstanbul:Say, 2016, par. 134-36, s. 100-4.

nesnenin idrak edildiği sıradan bir bilme eyleminin daha üst bir formu, idrak ettiğinin bilincinde olmak şeklinde de anlaşılabilecek bir "idrak ettiği şeyler aracılığıyla kendini bilme" durumudur. Özdeşlik, ancak kendini bilme durumunda söz konusu olabilir. Haricî nesnelerin idrak edilmesinde ise akıl ve makul, ayrı varlıklara sahip olmaya devam eder. Filoponos ise akıl-makul ilişkisini açıkça benzerlik ve temsil ile açıklar.[170]

İslam düşüncesine gelindiğinde ise tercümeler yoluyla aktarılan felsefî birikimin barındırdığı problemlere İslam coğrafyasında yaşayan düşünürler tarafından çözüm arandığını görüyoruz. Gerek Fârâbî öncesi Kindî, gerekse İbn Sînâ ve Fahreddîn er-Râzî'yi takip eden dönemde Tûsî, Kutbüddîn er-Râzî, Îcî, Seyyid Şerif Cürcânî başta olmak üzere kelam ve felsefe geleneklerine mensup hemen hemen bütün düşünürler, bir şekilde bilginin tanımı ve keyfiyyeti, akıl-makul ilişkisi meselesi üzerinde çalışmıştır. Fârâbî öncesinde Ebubekir er-Râzî'nin daha çok varlık ve ahlak felsefesi hakkında bilgi sahibi olsak da Kindî'nin akıl-makul ilişkisinde tam bir özdeşliği savunduğunu söyleyebiliriz.[171]

فإذا أفادتها النفس فهي في النفس وإنما تفيدها النفس لأنها في النفس بالقوة فإذا باشرتها النفس صارت في النفس بالفعل. وليس تصير في النفس كالشيء في الوعاء ولا كالتمثال في الجرم لأن النفس ليست بجسم ولا متجزئة، فهي في النفس والنفس شيء واحد لا غير ولا غيرية لغيرية المحمولات.

> "Nefs, (sureti) aldığında o, artık nefistedir. Çünkü nefste bilkuvve olarak bulunan suret, nefs tarafından kullanılmaya başlandığında bilfiil olur. Suretin nefste bulunuşu, bir şeyin kapta bulunuşu ya da bir cisimde heykel suretinin bulunuşu gibi değildir. Çünkü nefis, cisim ve bölünebilir bir şey değildir. Suret nefstedir, nefs ise tek bir şeydir, başka bir şey değildir. Dolayısıyla yüklemlerin başkalığı, başkalık sayılmaz."[172]

Kindî ne soyutlanarak nefse alınan duyulur suretlerin ne de nefsin aletleri olan iç duyuların nefs ile başkalık teşkil ettiğini düşünür. Bilakis o, önceleri madde ve tahayyül gücü ile ilişkisi nedeniyle bilkuvve olan suretin nefs tarafından soyutlandıktan sonra nefs ile

[170] Üçer, "Özdeşlikten Temsile", s. 11-18.

[171] Fârâbî sonrası dönemde Ebû Süleyman es-Sicistânî, Ebû'l-Hasen el-Âmirî gibi filozofların konu hakkındaki düşüncelerini tespit etmek için elimizde yeterince kaynak yoktur. İhvân-ı Safâ, Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî gibi pek çok filozofun düşüncelerinin ise eserleri incelenmek suretiyle ayrıca tespit edilmesi gerekmektedir.

[172] Kindî, "Akıl Üzerine", *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, s. 420-21. *Risâle fî'l-akl* hakkında bir inceleme için bkz. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, "Risâletü'l-Kindî fî'l-akl", *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde, Kahire: Dâru'l-fikri'l-arabî, 1950, s. 312-52. Kalyoncu, Fârâbî'ye ait aynı adlı eserin kendisinden önce yazılmış –örneğin İskender'in akıl risalesi- *Risâle fî'l-akl* geleneğinden farklı bir karakteri olduğunu ve kendisinden sonra yazılan risaleleri büyük ölçüde etkilediği tespitinde bulunur. Bu farklılık, Fârâbî'nin yalnızca aklın aşamalarını ele almakla kalmayıp Aristoteles tarafından akla yüklenen anlamlar üzerinden zamanının akıl tartışmalarına cevap vermeye çalışmasından kaynaklanır. Kalyoncu, "Fârâbî'nin Akıl Risalesinin Felsefi Analizi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, s. 62-64.

birleştiğini düşünür. Bu nedenle gerek bilfiil akıl gerekse bu sureti ne zaman isterse kullanabilen müstefâd akıl, algılanan suret ile özdeştir. Kindî'nin bilen ile bilinen arasında böylesine sıkı bir özdeşlik kabul etmesinin nedeni, nefsin birliğini koruma çabasıdır. Fakat ileride İbn Sînâ'nın da aynı gerekçeyle Forfiryus'u sert bir şekilde eleştirdiği yalın ittihad düşüncesi, bir şeyin hem kendisi hem de başkası olması gibi ciddî bir çelişki içermektedir. Kindî'nin risaleleri, konunun detaylarını tespit etmeye imkan vermemektedir. Ancak Kindî, daha dakik bir ittihâddan bahsediyor olabilir. Çünkü o, "duyu ve tahayyül *(fantâsya)* ile ilişkisi bulunmayan suretin" nefs ile birleşeceğini söylemektedir. Bu demek oluyor ki madde bulunan ya da madde ile ilişkisi tamamen kopmamış bir halde iç duyularda bulunan suretler, hâlâ duyulur ve hayâlî suretler olmaya devam etmekte, varlıklarını korumaktadır. Fakat duyumsama veya hayal gücü, nefs olmaksızın çalışmayacağı için nefs ile kuvveler arasında bir doğrudanlık vardır. Bu nedenle özdeşlik ilişkisi, nefs ve kuvveler arasında da geçerlidir. Öyleyse özdeşliği bozan şey, maddedir. Ayrıca Kindî'nin özdeşlik düşüncesi, asla metafizik ilke[173] ve nefs ittihadını içermemekte, insânî nefs ve mücerret suretlerle sınırlı kalmaktadır.

İbn Sînâ'nın bilgi-bilen-bilinen ilişkisini iki aşamada değerlendirmek gerekir. Bunlardan ilki, nefsin kendisi haricindeki şeyleri idrak etmesidir ki bunlar, ya dışta bilfiil varlığı bulunmayan ve akledildikten sonra dışta şeyleşen geometrik cisimler gibi vehmî anlamlardır ya da dışta bilfiil varlıkları bulunan nesnelerdir. İbn Sînâ'ya göre idrak, şeyin suret ve mahiyetine tekâbül eden hakikatinin nefste husûl etmesidir.[174] Bu nedenle ister duyusal veya vehmî olup soyutlandıktan sonra zihne alınsın isterse tamamen aklî bir idrak olsun akılda bulunan suret yahut mahiyet, "şeylerin varlıkları değil, mahiyetlerinin manalarıdır."[175] İbn Sînâ'da ikinci bilme türü ise nefsin kendine dair bilgisi yani bir tür öz-farkındalıktır. Bu tür kendilik bilgisinin ilk bilgi türünden farkı, bilen-bilinen ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü başka şeyleri bilmek için bir suretin husûlüne ihtiyaç vardır. Bu

[173] Metafizik ilke için bkz. Mahmut Kaya, "Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, s. 110-11. Kamil Sarıtaş, "Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine", *Dinî Araştırmalar*, 15/40, (2012), s. 96. Kaya ve Sarıtaş'a göre Kindî, İbn Rüşd ile paralel olarak sürekli fiil halindeki aklı nefsin elde ettiği tümel kavramlardan ibaret kabul eder. Yâsîn'in de ifade ettiği gibi Kindî'nin Aristoteles'in "ilk aklı"na tekabül edecek şekilde sürekli fiil halinde bulunan akıl olarak tanıttığı metafizik ilke, insan nefsinin haricinde bir varlık değil, nefsin bir sıfatıdır. Bkz. Cafer Âl-Yâsîn, *Feylesûfâni râidân*, s. 42-43. Türker'e göre ise *Risâle fi'l-akl*'daki bu ilke, nefslere suret veren ve böylece insanî aklın kaynağı olan aşkın bir ilke ve Küllî Akıl'dır. Bkz. Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, s. 35-37, 70-71.

[174] İbn Sînâ, husûl yerine *temessül*, *intibâ* ve *huzûr* terimlerini de kullanır. Fakat bu dört kullanımda temelde anlatılmak istenen şey, bilinenin hakikatinin bilen öznede meydana gelmesidir.

[175] Detaylı bir anlatım ve kavramsal inceleme için bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları (İFAV), 2008, s. 170-71. Durusoy, akıl gücünün suretler ve manalar üzerinde işlem yaparak şeylerin kalıcı *(zâtî)*, geçici *(arazî)*, birbirine benzeyen ve benzemeyen yönlerini tespit etmek suretiyle tek bir anlama (tanım) ya da tasavvur ve tasdikler vasıtasıyla anlamda çokluğa ulaştığını ifade eder.

durumda husûl eden suret ile husûl edilen özne arasında tarafların cevherî varlıklarını korumaya devam ettikleri bir ayrım olmalıdır. Bu durumda İbn Sînâ'nın idrak teorisinin şeylerin soyutlama yoluyla idrak edildiği bilgilenme sürecinde ittihâdı dışladığı açıktır. Ancak nefsin kendisine dair bilgisi, bir suretin soyutlanmasını gerektirmediği için bu bilgi türü, bilgi-bilen-bilinen özdeşliğini içerir. Fakat insan nefsi, bedenle ilişkisi devam ettiği müddetçe kendi varlığına dair aklî bir bilgiye sahip olsa bile bu bilgi, bilkuvve olmaya devam edecektir. Başka bir ifadeyle nefis, bilgilenmek suretiyle yetkinleşip birliğe eriştiğinde bir suretin soyutlanmasına ihtiyaç duymaksızın tek bir bilgiyle kendisini ve tüm varlığı idrak eder hale gelir. Bu durumda mümkün varlık olmanın gereği olan başkalığın haricindeki tüm bileşiklikler, birliğe dönüşür. Bu aşamada insan nefsi, tıpkı Faal Akıl gibi bir akla dönüşür, onunla cevherî olarak birleşmez fakat mertebesine ortak olur. Böylesi bir birliğin ölümden önce gerçekleşmeyeceği açıktır. Bu nedenle İbn Sînâ'ya göre nefs, bu dünyada madde ile ilişkisi devam ettiği müddetçe ne kadar yetkinleşse bile bir yönüyle bilkuvve kalmaya devam edecek ve ittihad, gerçekleşmeyecektir.[176]

Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâ üzerinde yürüttüğü bilginin husûl olması durumunda akılla ittihadı gerektireceği eleştirisi, kendisinden sonra başta Nasîruddîn Tûsî ve Kutbüddîn er-Râzî olmak üzere İslam düşünce geleneğinde hararetle tartışılacak zihnî varlık meselesini doğurmuştur. Meselenin özü şudur: İbn Sînâ, nefsi makul mahiyetlerin bulunduğu taşıyıcılar olarak düşünür. Buna göre şeylerin özünü oluşturan mahiyetler, bulundukları mahalle bağlı olmaksızın şeyin hakikatini ifade eder. Öyleyse bir mahiyet, dışta bulunduğunda da zihinde bulunduğunda da anlamı aynıdır. (mahiyetin korunması ilkesi)[177] Her iki bulunuşta değişen şey, dışta bulunan mahiyetin hâricî ve akılda bulunan mahiyetin zihnî varlığa sahip olmasıdır. İbn Sînâ, varlık tarzı farklılığının mahiyet olmak bakımından bir etkisinin olmayacağını, yalnızca dışta ve zihinde tahakkuk edecek hükümleri belirleyeceğini (hükümlerin değişmesi ilkesi) mıknatıs örneğiyle izah eder.[178] Mahiyetlerin varlık tarzı farklılığı, dıştaki nesnenin dışta bulunuşu itibarıyla cevher ya da araz olmasına rağmen nefste yalnızca onun bir parçası gibi olmaksızın bulunması, başka bir ifadeyle nefsteki mahiyetlerin yalnızca araz olması

[176] Bkz. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 110-55, 258-59. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 170-71.

[177] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, nşr. el-Eb Kanavâtî, Saîd Zâyed, İbrahim Medkûr, Tahran: y.y, 1943, I, 140 ;krş. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera, 2004, I, s. 125.

[178] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, I, s. 141; krş. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, I, s. 127. "Mahiyetlerin korunması ve hükümlerin değişmesi ilkesi" kullanımı ve zihnî varlık teorisinin tarihsel bir incelemesi için bkz. Murat Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/3 (Ekim 2018): 49-81.

anlamına gelir. Öyleyse mahiyetin zihinde araz olarak bulunması, onun mahiyet oluşundan değil, idrak eden bir öznede bulunuyor olmasından kaynaklanan bir özelliğidir. [179] Fârâbî'nin aksine İbn Sînâ'ya göre zihinde bulunan suret, dıştaki nesnenin mahiyetini temsil eden gölge ya da misâlî bir varlığa sahip değildir. Bilakis aklî suret, mahiyetin ta kendisidir.

Peki İbn Sînâ, bir yandan Platoncu idelerin bir mahalde bulunmasını reddederken diğer taraftan tümel mahiyetlerin hakîkî suretler olarak zihinde bulunabileceğini çelişkiye düşmeden nasıl savunabilir? İbn Sînâ'ya göre "doğal ve matematiksel suretler, kendi başlarına ayrık olarak var olamazlar, aksine onların bir akılda veya nefiste bulunmaları gerekir."[180] Türker'e göre buradaki "akıl veya nefs" ifadesi, "Faal Akıl ya da insânî nefs" olarak anlaşılmalıdır. Buna göre cisimlere ait mahiyetler dışta *(fî'l-kesra)* asla makul olarak bulunamazlar. Söz konusu mahiyetler, ya dışta varlık kazanmadan önce *(kable'l-kesra)* Faal Akıl'da ya da bir fert olarak tahakkuk ettikten sonra *(ba'de'l-kesra)* nefsin soyutlamasıyla insânî akılda makul bir suret olarak bulunabilirler. [181] Kendinde akledilir ayrık akıllar ise varlıklarını İlk Akıl'dan aldıkları için hem bilgi hem varlık bakımından ona bağlıdırlar. Oysa Platoncu ideler, ontolojik olarak bağımsız gerçekliklerdir. Esasında ister kendinde akledilir olsun ister soyutlanmak suretiyle akledilir olsun mahiyetlerin ontolojik olarak bağımsız olmamaları, varlıklarında bir nedene bağlı olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu durum ayrık akıllarda İlk Akıl'dan sudûr etmek şeklindeyken cisimlere ait makul mahiyetlerde ister türsel suretlerin kaynağı olan Faal Akıl olsun ister soyutlama yapan nefis olsun sürekli olarak bilen bir öznede bulunmak şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Öyleyse İbn Sînâcı mahiyetler, Platoncu ideler gibi bağımsız değildir, nedensellik hiyerarşisi içinde var olurlar. Ayrıca söz konusu makul mahiyetlerin makul olarak dış varlıkları değil, zihnî varlıkları vardır.

İbn Sînâ ve takipçilerinin hem zihindeki hem de dıştaki mahiyetin hakikat bakımından bir olduğunu, zihindeki tümel mahiyetin bir fertte belirginleştiği durumda dışta

---

[179] Merve Nur Yılmaz, "İbn Sînâ Felsefesinde Bilginin Kategorisi", s. 20.

[180] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, İbn Sînâ, I, s. 143; krş. *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, I, s. 129; krş. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 70.

[181] Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 70, 80-81. Ayrıca bkz. A. Kamil Cihan, *İbn Sînâ ve Gazâlî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: İnsan, 1998, s. 59. Medkûr, tümelin üç bulunuşunun İbn Sînâ öncesinde Yahya b. Adiy tarafından dillendirildiğini ve İbn Sînâ'nın muhtemelen Fârâbî kanalıyla bu görüşe ulaşmış olabileceğini düşünmektedir. İbrahim Medkûr, "Mukaddimetü'l-medhal", *eş-Şifâ: el-mantık* içinde, tah. el-Eb Kanavâtî, Saîd Zâyed, İbrahim Medkûr, nşr. Taha Hüseyin Paşa, Kahire: y.y, 1966, I, s. 66. Ayrıca bkz. Fârâbî, *Risâletün fî cevâbi mesâilin süile anhâ,* s. 87-89. Nitekim De Boer, *History of Philosophy in Islam*'da *el-Cem*'i referans göstererek Fârâbî'nin tümelin zihindeki varlığından önce dışta da var olduğunu ifade etmekte ve tümelin tikelden önce, tikel ile birlikte ve tikelden sonra üç tür varlığı olduğunu ifade etmektedir. De Boer, *History of Philosophy in Islam*, s. 113. Literatür taramasına ayırdığımız kısımda Macit'in *el-Cem'*in Yahya b. Adiy'e ait olabileceği yönündeki görüşünü aktarmıştık. Muhittin Macit, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2004), s. 5-21.

hakîkî bir varlığının bulunduğunu, bu fertten soyutlanarak alınan suretin zihinde bulunduğunda da kendinde mahiyet anlamını korumaya devam ettiğini temellendirebilmelerinin dayanağı, mahiyet nazariyeleridir. İbn Sînâ, mahiyet ve varlığı birbirinden ayrımak suretiyle şeylerin zihin ve dıştaki tahakkuklarından ayrı olarak kendinde anlamlarını korumalarının önünü açmıştır. Bu nedenle ister zihinde olsun ister dışta bulunsun bir şeyin o şey olmak bakımından varlığını oluşturan mahiyeti değişebilir, ortadan kaldırılabilir bir şey değildir. İşte İbn Sînâ ve sonrasında savunulan kendinde mahiyet ile kastedilen budur.[182] İbn Sînâ, mahiyetin sadece mantıkî yönden ele alınmasını yetersiz bulup onun dıştaki tahakkuku ve tahakkuklarından bağımsız kendinde anlamını da düşünmeyi mümkün kılan "üç itibâr teorisi"ni tesis etmiştir. Ayrıca İbn Sînâ, felsefesinin temel kavram çiftlerinden zorunlu-mümkün, illet-malül ayrımlarını varlık-mahiyet ayrımı üzerine bina ederek sudûr nazariyesinden nefsin ontolojik konumuna kadar pek çok meseleyi mahiyet kavramı ile açıklamıştır. Mahiyet düşüncesinin sahip olduğu metafizik bağlam, İbn Sînâ'yı bilgi bahsinde Fârâbî'den farklı bir sonuca götürmüştür.[183]

Bize göre Fârâbî, sofistlerin belli bir anlamı ortadan kaldıran tavırlarına karşın Platon tarafından değişimin içerisinde bir tür sabite fikrini savunmak amacıyla geliştirilmiş *idealar kuramı* ile başlayıp Aristoteles tarafından eleştirilmesiyle şarihler dönemine bir problem olarak intikal eden ve zaman içerisinde geliştirilen tümel anlamın mahiyetine dair tartışmada Fahreddîn er-Râzî sonrası terimleşmiş anlamıyla zihnî varlık ve izafet teorilerinin alternatifi olarak misal teorisini savunmaktadır. Başka bir deyişle her ne kadar problemin dakik bir tahilili Fahreddîn er-Razî ve sonrasında yapılmış, sistematik olarak tarafların ayrıştırılarak her bir grubun görüşünü ifade etmek üzere *zihnî varlık*, *izafet* ya da *misal* teorileri terimleştirilmiş olsa da esasında bu problemin tarihi kökenini, Antik Yunan'daki değişim ve sabite tartışmalarına kadar götürmek mümkündür. Bu nedenle Kindî, Fârâbî ya da İbn Sînâ olsun

[182] Türker, "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine –Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme-", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/1, (Ekim 2014): 35-50.

[183] Kaş, Gazzâlî sonrası müteahhir kelamcıların zihnî varlık teorisini reddetmelerinin nedeni olarak teorinin dayandığı soyut nefs düşüncesinden ziyade barındırdığı metafizik imaları gösterir. Murat Kaş, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık", (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), s. 119. Mahiyet ile ilgili bkz. Robert Wisnovsky, "Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Masriq): A Sketch", *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics* içinde, ed. D. N. Hasse, A. Bertolacci, Berlin: De Gruyter, 2011, 27-50. (Bu makale, Türkçeye Bilal Taşkın tarafından çevrilmiştir.) Fazlurrahman, "Essence and Existence in Avicenna", ed. Richard Hunt, Raymond Klibansky, *Medieval and Renaissance Studies*, IV (1958): 1-16. Micheal Marmura, "Quiddity and Universality in Avicenna", ed. P. Morewedge, *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany: State University of New York Press, 1992, 77-87. Heidrun Eichner, "Varlık Ve Mahiyet Arap-İslâm Felsefesi Ve Kelâmında On Üçüncü Yüzyıl Perspektifleri", çev. Ayşe Betül Tekin, *Kader*,15/2, (2017): 493-519.

farketmez teorilerini tanıtmak için bu terimleri kullanmasalar da savundukları yahut yakın oldukları tavır yine bunlardan birisi olacaktır. Bu nedenle çalışmamızın nihayetinde vardığımız sonuca binâen Fârâbî'nin bir tür misal teorisini benimsediğini söylememiz, herhalde yanlış olmayacaktır. Bizce Fârâbî, dış ile zihin arasında ontolojik olarak farklılık, anlam bakımından birlik kabul etmekle bir tür epistemolojik temsil teorisine sahiptir.

SONUÇ

Nefs, Fârâbî felsefesinde aklî ve maddî alemin irtibat noktasıdır. Fakat ayaltı alemdeki diğer varlıklarda olduğu üzere nefs de varlığının başlagıcında bilkuvve olduğu için bilfiil varlığı olan aklî varlığını gerçekleştirmesi, ikincil yetkinliklerini kazanmak suretiyle bedenden ayrıklaşmasına bağlıdır. Yetkinleşme, şeyin kendi varlık tarzına uygun fiilini yerine getirmesiyle mümkün olduğuna göre aklî bir varlık olan insanın alemdeki hakîkî mertebesine erişmesi, bilgilerle donanması anlamına gelecektir. Öte yandan bilkuvve hiçbir varlık kendiliğinden bilfiil olamayacağı için nefsin yetkinleşmesi, metafizik ilkenin feyzine bağlıdır. Bilme, soyutlama ve feyz kesişiminde nefsin bir yönüyle etkin, diğer yönüyle edilgin olduğu çift katmanlı bir eylemdir. Tümevarım yoluyla burhâni bilgiye ulaşamayan nefsin, duyumsama gücündeki cisimsel suretleri soyutlayarak sahip olduğu tikel hükümleri tümelleyecek bir üst ilkeye ihtiyacı vardır. Bu metafizik ilke, cevheri bakımından bilfiil olduğu için kendisinden sâdır olan feyz, içeriksiz ve mutlaktır. Bu nedenle nefs, tikel nesneleri duyumsamak ve edindiği suretler üzerinde terkip-tafsil yapmak yoluyla metafizik ilkeden gelen feyze içerik kazandırmak zorundadır. Mutlak olarak gelen feyze içerik kazandırma işlemi, iç duyular ve bilhassa mütehayyile gücü sayesinde mümkün olmaktadır. Duyulardan nefse ve nefsten duyulara doğru çift yönlü harekete sahip olan mütehayyile gücü, duyumsama gücünden gelen suretleri işleyerek bir yandan soyutlama işlemini yürütürken diğer taraftan da feyz ile gelen tümel surete anlam kazandırarak bilgiyi işlevselleştirmiş olur. O halde feyz ve soyutlama, birbiriyle çelişik iki teori değil, bilme fiilinde birbirinin tamamlayıcısı iki aşamadır. Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da şudur: Feyzin gelebilmesi ve nefsin tümel hükümlere ulaşabilmesi için ihtiyaç duyduğu feyz, belli bir hazırlığa binaen gelmektedir. Öyleyse -nebevî bilgiyi istisna edersek- soyutlamanın feyzi öncelemesi gerekir. Ayrıca hem türsel suretlerde hem de bilgisel suretlerde paralel hazırlık sürecinin akabinde gelen feyz, bilgide mutabakat ve nesnelliği temin eder.

Nefsin aklî bir varlık olması, şeyleri metafizik illetleriyle birlikte bilmesinin ve bu sayede yetkinleşerek ebedî mutluluğa erişmesinin imkanını temin etmekle birlikte tikel suretlerin basit bir varlıkta nasıl bulabileceği ve nefsin tikel nesneleri duyumsayan maddî yönünden aklî varlığına herhangi bir geçişin nasıl mümkün olabileceği gibi problemleri de gündeme getirir. Bizce Fârâbî, dıştaki nesnelere ait suretlerin ayrı ayrı suretler olarak nefste bulunduğunu düşünmemektedir. Nefs, basit bir varlık olduğu için sahip olduğu tek şey, basit ve tümel bir anlamdır. Bu anlam, mütehayyile tarafından içeriklendirilerek çoğaltılır. Bu durumda dıştaki nesnelerin suretleri, cismânî kuvveler olan iç duyularda bulunurken feyzin

gelmesi için hazırlık oluşturmaları bakımından bunlardan elde edilen tümel suret, nefste bulunmaktadır. Zira tikelin tümelleştirilmesi, maddî eklentilerinden soyutlanmasından başka bir şey değildir. Bu durumda Fârâbî'ye göre bilme sürecinde iki tür suret bulunmaktadır. Bunlardan ilki, üzerinde soyutlama yapılan ve iç duyularda bulunan tikel suret, ikincisi ise ilk suret vasıtasıyla bilinen ve nefste bulunan tümel anlamdır. Ayrıca soyutlama ve hazırlık, metafizik ilkenin feyzinin illeti değil, şartı olduğu için nefste bulunan tümel suretin iç duyulardan nefse bir tür geçişle oluştuğunu söylemek mümkün değildir. Fakat gerek feyze zemin hazırlaması gerekse içerik kazandırması bakımından cismânî kuvvelerin aklî bir varlık olan nefsi etkilediği kabul edilmelidir. Öte yandan tümel suretin nefste bulunduğunu söylemekle nefsin suretleri depolayacak bir hafıza gücüne sahip olduğunu kastetmiyoruz. Bilakis basit bir varlık olan nefste bulunan tümel anlam, nefsin kendisiyle yetkinleşerek cevheri bakımından değilse bile hal ve sıfatları bakımından dönüştüğü, dolayısıyla aralarında söz konusu anlama sahip olmak bakımından ayrımın kalmadığı bir surettir. Bu aşamada nefste bulunan cevherî hiçbir yapıdan söz etmediğimiz için bahsi edilen nefs-anlam birliği, meşhur ittihad tartışmasının dışında kalacaktır.

Fârâbî, suretin eşsesli bir lafız olduğunu, gerçek anlamda yalnızca dıştaki suretin "suret" olarak isimlendirilmesi gerektiğini ve suretin diğer tüm kullanımların bir tür mecaz olduğunu düşündüğü için ona göre dış ile zihin arasında sadece zarf oldukları suretin hükümleri bakımından değil, mahiyetleri bakımından da ayrım olmalıdır. Söz konusu mahiyet farklılığı, suretin cisimde meydana geldiğinde şeyi bilfiil bir şey kılması ya da var olan bir konuya ilişerek onu bir takım hal ve sıfatlarla nitelemesi ile akılda meydana geldiğinde yalnızca nefsi yetkinleştirmesi, cevherine bir şey eklememesinden kaynaklanır. Öyleyse suret, dışta cevher veya araz olabilirken zihinde yalnızca nefsi yetkinleştiren bir araz olarak bulunabilir. Fakat suretin nefste araz olarak bulunması, cisimlerdeki arazlık anlamında olduğu gibi ayrı ayrı arazlar olarak değil, tek bir bilgi arazı olması şeklindedir. Ayrıca cisimlerdeki suretin hâricî, akıldaki suretin nefsânî olması, aralarındaki varlık tarzı farklılığını oluşturur. Öyleyse Fârâbî, dış ile zihin arasında hem mahiyet hem de varlık tarzı bakımından ayrım olduğunu düşünmektedir.

Madde ve suret, dışta bir araya gelerek oluşturdukları bileşiğe nispetle maddî ve sûrî nedenlerdir. Maddî ve sûrî neden ise mahiyetin parçalarını oluştururlar. O halde hakîkî suret, dışta şeyin mahiyetine tekabül eder, dıştaki bileşikten ayrı ve işaret edilebilir bir varlığı bulunmamakla birlikte içinde bulunduğu bütüne anlamını verir. Zihinde şeyin mahiyetine tekabül eden anlam ise dıştaki tikel madde ve suretten alınan tanımdan ibaret mahiyettir.

Fârâbî'nin *Kitâbü'l-hurûf*'ta dıştaki mevcut ile akıldaki makul arasında aynıyla bulunma bakımından kurduğu doğruluk ilişkisi, mahiyet kavramı üzerinden irdelenmelidir. Çünkü şeyin dıştaki tahakkuku, cisimlik sureti, türsel suret ve arazların birleşmesinden ibarettir. Cisimlik ve arazlık, fiziksel alemle ilgili olduğu için dış ile zihin arasında anlamı koruyan unsur, türsel suret yani mahiyet olmalıdır. Cins ve fasıl ise şeyin neliğini kuran zâtîler olmaları bakımından mahiyete tekabül eder. O halde tümel cins ve fasıl, zihinde şeyin anlamını oluştururken cins ve faslın dıştaki tikel örnekleri olan madde ve suret, dışta şeyin kendisine tekabül eder. Fârâbî'nin mevcûd-vücûd ayrımı, dışta şeyin kendisi ile onun zihindeki varlığını ayrıştırır. Fakat Fârâbî, vücûdu dışta mahiyeti bulunan şeyler için tanım ve tanımın parçalarına tekabül edecek şekilde açıkladığı için vücûd ve mahiyet, tanım anlamında kesişir.

Mahiyeti tanım teorisi çerçevesinde açıklaması, Fârâbî'nin bu kavramı yalnızca mantıksal bağlamda kullandığını gösterir. Zihinde şeyin mahiyetine tekabül eden bir mastar anlamının bulunduğu yönündeki ifadeler de gösterir ki Fârâbî'ye göre mahiyet yani şeyi bilfiil o şey kılan suret, gerçek anlamda dışta bulunur. Zihindeki ise dıştaki sureti temsil eden bir anlamdır. Çünkü mahiyet, yalnızca mantıkî bir kavram olarak kullanılmaya devam edildiği müddetçe dış ile zihin arasında hakikat birliğinden, başka bir ifadeyle zihnî varlıktan bahsetmek mümkün değildir. Bu nedenle Fârâbî, dış ile zihin arasında ontolojik ayrım ve anlamsal mutabakatı savunmakla bilginin mahiyeti ve bilen özneyle ilişkisi bakımından misal teorisini benimsemiştir.

Her ne kadar bize göre Fârâbî'nin misal teorisini benimsemesi, onun mahiyeti metafizik bir kavram olarak kullanmamasından kaynaklanıyor olsa da onu böyle bir tavrı benimsemeye iten sâikler, Antik Yunan'dan ve şarihler döneminden bugüne gelen eserler ve bunların Arapça tercümeleri incelenmek suretiyle daha derinden araştırılabilir. Daha da önemlisi, zihnî varlık teorisini benimseyen İbn Sînâ'nın Fârâbî'den ayrılmasının temelinde ortaya koyduğu varlık-mahiyet ayrımının olup olmadığı yahut bununla birlikte başka nedenlerin bulunup bulunmadığı ileriki çalışmalarda incelenebilir. İslam düşüncesine intikal eden felsefî birikimle birlikte müslüman düşünürleri meşgul eden meselelerden birisi olarak bilginin mahiyeti problemine Fârâbî'nin sunduğu katkıların, İbn Sîna sonrası epistemoloji tavrını ne derece beslediği de benzer bir araştırma konusu olabilir.

KAYNAKÇA

Akkanat, Hasan. *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller*, İstanbul: Karahan, 2016.

Âl-Yâsîn, Cafer. *Feylesûfâni râidân: el-Kindî ve'l-Fârâbî*, Lübnan: Dâru'l-endelüs, 1983.

Aristoteles. *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa, 2000.

Aristotle. *Aristotle's On The Soul*, çev. Hippocrates G. Apostle, Iowa: The Peripatetic Press, 1981.

Aydın, Salih. «Tabatabâî'de Felsefî Ve Mantıkî Kavramların Tasavvurât Temelli Ayrımı», *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2015): 156-173.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*, İstanbul: TDV İsam, 2017.

—. «Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu», *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: TDV İsam, 2016, 145-181.

—. «Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış», *Bilimname*, IV (2004): 5-16.

Black, Deborah. «al-Farabi» *History of İslamic Philosophy*, ed. Oliver Leaman, Seyyed Hossein Nasr, I, London: Routledge, 1996, 178-197.

Cihan, A. Kamil. *İbn Sînâ ve Gazâlî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: İnsan, 1998.

Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul: İletişim, 1994.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Dağ, Mehmet. «Fârâbî'nin İki Yapıtı», *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14-15 (2003): 17-23.

Daiber, Hans. *İslamic Thought in the Dialogue of Cultures*, Leiden: Brill, 2012.

Davidson, Herbert. *al-Farabi, Avicenna and Averroes on İntellect*, New York: Oxford University Press, 1992.

Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları (İFAV), 2008.

Eichner, Heidrun. «Varlık Ve Mahiyet Arap-İslâm Felsefesi Ve Kelâmında On Üçüncü Yüzyıl Perspektifleri», *Kelam Araştırmaları Dergisi (KADER)*, 15/2 (2017): 493-519.

el-Fârâbî, Ebû Nasr. «Aklın Anlamları», *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2005. 127-137.

—. *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut: Dârü'l-Meşrık, 2002.

—. *el-Cem' beyne rey'eyi'l-hakîmeyn*. nşr. Dominique Mallet, Fevzî Mitrî Neccâr, Dımeşk: İnstitut Français De Damas, 1999.

—. *el-Elfâzü'l-müsta'mele fî'l-mantık*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1982.

—. «el-İbâre», *el-Mantıkiyyât li'l-Fârâbî*, nşr. Muhammed Takî Dâniş Yezve, I, Kum: Mektebetu Âyetullah el-Mar'aşî, h. 1408, s. 83-114.

—. «el-Mekûlât», *el-Mantıkiyyât li'l-Fârâbî*, nşr. Muhammed Takî Dâniş Yezve, I, Kum: Mektebetu Âyetullah el-Mar'aşî, h. 1408, s. 41-82.

—. *et-Ta'lîkât*, nşr. Cafer Âl-Yâsîn, Beyrut: Dâru'l-menâhil, 1988.

—. «Felsefenin Temel Meseleleri», *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2005, s. 117-126.

—. *Felsefetü Aristûtâlîs*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru Mecelleti'ş-Şiir, 1961.

—. *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera, 2013.

—. *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

—. *Kitâbu'l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986.

—. *Kitâbü es-Siyâsetü'l-medeniyye*, nşr. Fevzî Mitri Neccâr, Beyrut: Kâtûlikiyye, 1964.

—. «Kitâbu Kıyâsi's-sağîr», *el-Mantıkiyyât li'l-Fârâbî*, nşr. Muhammed Takî Dâniş Yezve, I, Kum: Mektebetu Âyetullah el-Mar'aşî, h. 1408, s. 152-194.

—. «Kitâbü'l-Burhân», *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.

—. *Kitâbü'l-Burhân*, çev. Ömer Mahir Alper, Ömer Türker, İstanbul: Klasik, 2012.

—. *Kitâbü'l-Hurûf*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1990.

—. *Risâle fî'l-akl*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1986.

—. «Risâletün fî cevâbi mesâilin süile anhâ», *es-Semeratü'l-merdıyye (al-Farabi's Philosophische Abhandlungen)*, nşr. Friedrich Dieterici, Leiden: Brill, 1890, s. 83-104.

—. *Şerhu'l-Fârâbî li kitâbi Aristûtâlîs fî'l-İbâre*, nşr. Wilhelm Kutsch, Stanley Marrow, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971.

—. «Uyûnu'l-mesâil», *es-Semeratu'l-merdıyye (al-Farabi's Philosophische Abhandlungen)*, nşr. Friedrich Dieterici, Leiden: Brill, 1890, s. 56-66.

el-Kindî. «Akıl Üzerine», *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, s. 418-425.

er-Râzî, Kutbüddîn. *Tümeller Risalesi ve Şerhleri*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

es-Sühreverdî, Şihâbüddîn. *Hikmetü'l-İşrâk*, çev. Üsmetullah Sami, Eyüp Bekiryazıcı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Fazlurrahman. «Essence and Existence in Avicenna», *Medieval and Renaissance Studies*, ed. Raymond Klibansky, Richard Hunt, IV, 1958, s. 1-16.

—. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London: George Allen & Unwin, 1958.

Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2010.

Hourani, George. «İbn Sînâ'ya Göre Zorunlu ve Mümkün Varlık», *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 13/37 (2010): 145-156.

Hökelekli, Hayati. «Duyu», *TDV İslam Ansiklopedisi*, y.t. 1994, a.t. 14.05.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/duyu>.

Janos, Damien. *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, Leiden: Brill, 2012.

Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak*, çev. Nurullah Koltaş, İstanbul: Klasik, 2015.

Kalyoncu, Rıza Tevfik. «Fârâbî'nin Akıl Risalesinin Felsefi Analizi», *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 26 (Güz 2018): s. 61-78.

Kaş, Murat. «Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık», *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, yayımlanmamış doktora tezi, 2017.

—. «Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme», *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/3 (2018): s. 49-81.

Kaya, Cüneyt. «Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine», *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27 (2012): s. 29-67.

—. *Varlık ve İmkân*, İstanbul: Klasik, 2011.

Kaya, Mahmut. « Fârâbî », *TDV İslam Ansiklopedisi*, y.t. 1995, a.t. 02.07.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/farabi#1>.

—. «Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması», *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: TDV İsam, 2016, s. 91-118.

Korkut, Şenol. «Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî», *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, 1, Ankara: Grafiker, 2012, s. 124-175.

Köroğlu, Burhan. «İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe», *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, yayımlanmamış doktora tezi, 2001.

Kutluer, İlhan. « Müsül », *TDV İslam Ansiklopedisi*, y.t. 2006, a.t. 28.06.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/musul--felsefe>.

—. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul: İz, 2011.

Macit, Muhittin. «Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle», *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2004): s. 5-21.

Mahdi, Muhsin, et al. "al-Farabi", *Encyclopedia Iranica IX*, ed. Ehsan Yarshater, New York: Bibliotheca Persica Press, 1999, s. 208-229.

Marmura, Micheal. «Quiddity and Universality in Avicenna», *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. P. Morewedge, Albany: State University of New York Press, 1992, s. 61-70.

Medkûr, İbrahim. «Mukaddimetü'l-medhal», *eş-Şifâ: el-mantık*, tah. Saîd Zâyed, İbrahim Medkûr el-Eb Kanavâtî, I, Kahire: y.y, 1966, s. 44-77.

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

Ömer Türker, Hacı Bayram Başer, ed. *Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet Kavramı*, Ankara: İlem-Nobel, 2017 .

Özturan, Mehmet. «Fârâbî'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri», *İnsan & Toplum*, 3/5 (2013): s. 135-158.

Pines, Shlomo. «Fârâbî Füsus'ül Hikem'in Yazarı mıdır?», *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (1978): s. 193-196.

Platon. *Euthydemos-Parmenides*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say, 2016.

Rescher, Nicholas. *al-Farabi: An Annotated Bibliography*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1962.

Rîde, Muhammed Abdülhâdî Ebû. «Risâletü'l-Kindî fî'l-akl», *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, Kahire: Dâru'l-fikri'l-arabî, 1950, s. 312-362.

Sînâ, İbn. *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, tah. Saîd Zâyed, İbrahim Medkûr el-Eb Kanavâtî, I, Tahran: y.y, 1943.

—. *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ömer Türker Ekrem Demirli, I, İstanbul: Litera, 2004.

Sözen, Kamil. «Fârâbî'de Akıl ve Aklın Önemi», *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1998): s. 65-80.

Terkan, Fehrullah. «el-Fârâbî'ye Atfedilen et-Taʿlîkât İsimli Eser Hakkında Bir Not», *Diyanet İlmî Dergi*, 50 (2014): s. 213-227.

Toktaş, Fatih. «İslam Siyaset Düşüncesinin İnşacısı Fârâbî», *İslam Felsefesi El Kitabı*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: Grafiker, 2017, s. 127-162.

Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM, 2010.

—. *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, İstanbul: Klasik, 2019.

Türker, Ömer. «Seyyid Şerif Cürcani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki Ve Dilbilimsel Temelleri», *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, yayımlanmamış doktora tezi, 2006.

—. *Varlık Nedir?*, İstanbul: Ketebe, 2019.

—. «Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine –Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme-», *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2014): s. 35-50.

Ulutan, Burhan. *Fârâbî Felsefesi*, İstanbul : Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1999.

Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik, 2017.

—. «Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsânî Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu», *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (2018): s. 1-53.

Wisnovsky, Robert. «Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Masriq): A Sketch» *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. A. Bertolacci, D. N. Hasse, Berlin: De Gruyter, 2011, s. 27-50.

—. *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik, 2010.

Yılmaz, Merve Nur. «İbn Sînâ Felsefesinde Bilginin Kategorisi», *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, 2015.