

FÂRÂBÎ'DE MUTLULUK TASAVVURU ve ESKATOLOJİK BOYUTU***Nejdet DURAK****
Cengiz ALACA*****Öz**

Mutluluk, insan için hem bu dünyada hem diğer dünyada kazanılması için gayret gösterilen en yüce gayedir. Ancak onun tam olarak ne olduğuna ve nasıl elde edileceğine dair tartışmalar halâ sürmektedir. Bu yüzden makale Fârâbî'nin konuyla ilgili fikirlerini daha yakından inceleyerek günümüz bakış açısında ve düşünce sisteminde karşılık gelen izlerini bulmak amacıyla kaleme alındı. Bu gün muhtelif teorilerle izah edilmeye çalışılan mutluluk Fârâbî'nin ahlâk felsefesinde, iyi, yetkin, mükemmel ve nihai hedef kavramlarını da kapsayan, çok boyutlu bir olgudur. Ona göre, mutluluğun ontolojik ve metafizik boyutu akli yetkinlikte ortaya çıkar. İnsanın gerçek mutluluğa ulaşabilmesi için zorunlu olan teorik bilgilerin yanı sıra onların gerektirdiği pratiğin mükemmel uyumunu, erdemli bir yaşantı olarak gerçekleştirilmesi gerekir. Öte yandan, insanların zihni ve iradi yapıları aynı değildir. Bu yüzden mutluluk için toplumsal desteğe, yardımlaşmaya ve erdemli bir yönetime ihtiyaç vardır. Akli yetkinliğe kavuşmuş erdemli nefis (ruh) nihai mutluluğu ancak beden bağından tamamen kurtulunca idrak edebilir. Bu da nihayetinde eskatolojik boyutta gerçekleşecektir. Ölüm olayında devreden çıkan bedenin aksine nefsin bilinçli varlığını devam ettirdiğine dair düşünceyi rasyonel temele dayandıran Fârâbî, ebedî mutluluğun, zirvesi marifetullah olan entelektüel bir gelişim süreciyle temin edileceğini tasavvur etmektedir. Bu çerçevede “fazıl”, “fasık” ve “cahil” olarak adlandırdığı kesimler için ahiret hayatında üç temel konum öngörmüştür.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Mutluluk, Ruh, Nefis, Yetkinlik, Ölümsüzlük.

Thought of Happiness in Farabi and Its Escatologic Dimension**Abstract**

Happiness is the ultimate purpose for human beings both in this world and the afterworld. Attempts to define happiness through various theories are many especially in the field of positive. However, discussions to comprehend what exactly happiness is and how it can be attained are still continuing. Therefore, this essay was written in order to find out the reflections of Farabi's ideas on today's system of thought by closely examining Farabi's ideas as regards the subject. The concept of happiness, which is attempted to be explained by various theories, is a multidimensional phenomenon which includes the concepts of perfect, good, competent and the ultimate goal in Farabi's philosophy of ethics. According to Farabi, the ontological and metaphysical aspects of happiness can only exist when the person has mental competence. He believes that for a virtuous life, a person must combine theoretical knowledge and the practice required by that knowledge in a perfect way in order to attain genuine happiness. On the other hand, not all people have the same mental and voluntary qualities. Therefore, social support, cooperation and helping each other and a virtuous administration are essential in order to attain happiness. A virtuous nafs with mental competence can only attain ultimate happiness when it is no longer controlled by bodily pleasures, which can come into existence in eschatological dimension. As opposed to the body, which loses its function after death, nafs consciously continues to exist. Farabi places this theory on rational basis and conceives that eternal happiness can be attained after an intellectual development, the peak of which is

* Bu makale, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan “Fârâbî'de Meâd Meselesi” isimli Doktora Tezinden üretilmiştir.

** Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, nejdetdurak@sdu.edu.tr

*** Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Öğrencisi. Isparta, cengiz.alaca@gmail.com

marifetullah (knowing Allah). Within this context, Farabi conceives three basic positions for those people who are classified as the fazıl (a virtuous person), the fasiq (a person who violates islamic law) and the ignorant.

Keywords: Farabi, Happiness, Soul, Nafs, Competency, Immortality.

1. Giriş

Mutluluğun tanımı ve mahiyeti tarih boyunca birçok filozofun üzerinde durduğu en başat meselelerden birini oluşturmaktadır. Bu konuda insanlar tarih boyunca farklı telakkiler ortaya koysalar da mutluluk ve ona ulaşma çabası her zaman önemli bir hedef olmuştur. Bu bakımdan o, insanın yöneldiği *ana gaye*, elde etmek istediği *yetkinlik* ve talep ettiği *iyidir*.¹ Bir yönüyle felsefe, “insanı yetkinlik ve mutluluğa götüren bir yol”² olarak düşünüldüğü için, mutluluk, başta ahlâk olmak üzere ontoloji, epistemoloji, psikoloji, sosyoloji ve siyaset gibi disiplinlerle ilişkili bir meseledir. Bu çerçevede mutluluğun ne olduğu, imkânı, nasıl elde edileceği ve bu hususlarda bir taraftan insanın kendisinin, diğer taraftan çevre faktörlerinin belirleyici rolü ve etkisi üzerine değerlendirmeler yapılmıştır.

Fârâbî, (870-950), İslam düşüncesinde Kindî'nin (801-866?) başlattığı Meşşâî akım üzerinden İslam felsefesine metot, terminoloji ve problemler açısından sistem kazandırmış büyük filozoftur.³ Fârâbî, mutluluk problemini derinlemesine ele almış, meseleye kendi sistemi içerisinde özgün boyutlar kazandırmıştır. Onun bu konuda *Tahsîlu's-saâde* (*Mutluluğu Elde Etme/Kazanma*) ve *Tenbih alâ sebîlu's-saâde* (*Mutluluk Yoluna Yönelme*) isimleriyle bilinen kitaplarının yanı sıra kaleme aldığı diğer eserlerinde de mutluluğun mahiyeti, fert ve toplum hayatındaki yeri ve önemi ile ahirette ulaşılabilecek en yüksek mutluluk konuları ayrıntılı olarak incelenmiştir.

Mutluluk sözlüklerde, “bütün özlemlere eksiksiz ve sürekli olarak ulaşılmaktan duyulan kıvanç durumu, ongunluk, kut, saadet, bahtiyarlık”⁴ gibi anlamlara gelmektedir. Felsefi terminolojide “insan için pratik anlamda en yüksek iyi”⁵ şeklinde ortak-formel bir tanımı bulunsa da mutluluk, filozoflar tarafından farklı şekillerde tarif edilmiştir. Mesela Sokrates'e (M.Ö. 469-399) göre mutluluk, bilgiyle aydınlanan ruhun beden üzerinde tam bir hâkimiyet kurmasıyla elde ettiği erdemlerdir.⁶ Platon'a (M.Ö. 427-347) göre ise mutluluk, ilahi varlıkların bulunduğu âlemdir ve insan gerçek mutluluğa ruhunu faziletli kılacak bilgi ve ölçülü davranışlarla bu dünya bağlarından kurtarmak suretiyle ait olduğu ideal âleme yönlendirmesi neticesinde ulaşabilir. Aksi takdirde sürekli ruhçu-döngüsel bir hayat tarzıyla (tenâsüh) mutluluğu arar durur.⁷ Aristoteles (M.Ö. 384-322) ise mutluluğu insanın potansiyel güçlerini rasyonel ve entelektüel etkinliklerle geliştirmesi ve kendisini bu alanda yetkinleştirmesiyle elde edebileceği bir şey olarak görür⁸ ve “insan açısından yapılacak olanların en iyisi”⁹ diye tanımlar. İslam düşünce tarihinde kendisinden sonra Fârâbî'nin sistemleştireceği Meşşâî ekolün ilk temsilcisi olan Kindî'ye göre, insan mutluluk hâline ancak akla uygun yaşamakla erişebilir. Zira duyuşal-maddi hazlar geçici, buna mukabil akli ve manevi hazlar ise değişmez ve kalıcıdır.¹⁰ Fârâbî ise ileride ayrıntılı bir şekilde açıklayacağımız üzere, en yüce mutluluğu “insan nefsinin varlığını sürdürmede herhangi bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir yetkinliğe ulaşması”¹¹ olarak tarif eder. Ona göre bu nihai hedef erdemli bir başkan tarafından yönetilen erdemli toplum içerisinde yardımlaşma ve dayanışmayla gerçekleşir. İbn Sînâ (980-1037) da benzer bir yaklaşım sergileyerek “mutluluk işte budur” vurgusuyla onu, akıl gücünün nefis için mümkün olan yetkinlik sınırına ulaşması

¹ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul, İz yayınları, 2001, s. 54

² Bkz. Mehmet S. Aydın, “İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'ade) Anlayışı”, *İslâm Felsefesi Yazıları - Makaleler II*, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2000, s. 9, 37-39.

³ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 12, ss. 145-162, İstanbul, TDV yay., 1995, s. 145.

⁴ *Türkçe Sözlük*, “Mutluluk”, Türk Dil Kurumu (Şükrü Halûk Akalın ve diğerleri), Ankara, 2011, s. 1716.

⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, “Mutluluk”, Ankara, Ekin Yayınları, 1997, s. 491.

⁶ Mahmut Kaya, “Sokrates”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 37, ss. 352-354, İstanbul, TDV yay., 2009, s. 353.

⁷ Fahrettin Olguner, “Eflâtun”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 10, ss. 469-476, İstanbul, TDV yay., 1994, s. 472.

⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, “Mutluluk”, s. 491-492.

⁹ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, trc. Saffet Babür, Ankara, Dost Kitabevi, 1999, 1217a38-40, s. 31; bkz. Nejdî Durak, *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik*, Isparta Fakülte Kitabevi, 2009, s. 319.

¹⁰ Kindî, *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri Hakkında* nşr ve çev. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefi Risaleler* içinde, ss. 295-312, İstanbul, Klasik Yayınları, 2014, s. 296.

¹¹ Fârâbî, *Kitabu't-tenbih alâ sebîlu's-saâde* (sonraki dipnotlarda “*Tenbih*” adıyla yazılacaktır.), nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn, Beyrut, Dâru'l-Menâhil, 1985, s. 38-39.

olarak görür.¹² Tabi bu yetkinlik pratiğe yönelik fiillerle ahlâkî arınma ve erdemler kazanmayı da kapsamaktadır.¹³

Ne var ki, insanoğlunun bu dünya hayatında hangi formülle, hangi uyum ve denge ile olursa olsun ulaştığı veya ulaşabileceği varsayılan mutluluk, ölüm gerçeğine takılmaktan kurtulamaz. O hâlde hakiki mutluluğu ‘varoluş’ ve ‘ebedîlik’ ile birlikte ölüm ötesinde aramak lazımdır. Çünkü sonunda yokluk bulunan hiçbir süreçte mutluluğa ulaşılmaz. Eskatolojik yaşam tasavvuruna sahip bütün fikirler şu veya bu şekilde ruhun ölümsüzlüğü üzerine inşa edilmiştir. Bu durumda, bizi mutluluğun mahiyetini bilmeye götürecek olan temel soruyu şöyle biçimlendirebiliriz: Bir amaç uğruna beklenti ve nihayetinde mutluluk, bedenî midir, yoksa ruhsal mıdır? İşte bu çerçevede Fârâbî’nin görüş ve fikirleri son derece önem arz etmektedir. Filozofumuz, mutluluğun başka bir (aracı) maksat için değil de, doğal olarak sırf kendisi için elde edilmesi gerektiğine ve bu uğurda insan nefsinin ölümsüzlüğü kazanmaya yönelik teorik ve pratik mücadelesinin zaruri olduğuna dair fikirler ortaya koymuştur.

Fârâbî’nin felsefe öğretisinin merkezinde yer alan kavram mutluluktur. Fârâbî, mutluluğu ifade etmek için *saadet* terimini kullanır. Farklı eserlerinde mutluluğun tanımına dair küçük farklar taşıyan ifadelere yer vermiş olsa da Fârâbî, yetkinlik unsurunu her zaman merkeze almıştır. Söz gelimi, *el-Medînetü'l-Fazıla*’da mutluluğu şöyle tarif eder: “Mutluluk, insan nefsinin, varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç arz etmeyecek bir mükemmellik mertebesine ulaşmasıdır. Bu da cisim ve maddeden mücerret olan varlıklar grubuna dâhil olması ve ebedîyen bu durumda kalmasıyla mümkün olur. Yine de bu mertebe Faal akıl’ın aşığıdır.”¹⁴

Fârâbî’ye göre, mutluluk her insanın arzuladığı, elde etmek isteyip yöneldiği bir hedefdir ve sadece kendisi için arzulandır. Ona göre, bazı şeyler vardır ki, vasıta niteliğindedir, başkalarından dolayı değer kazanır, başka bir hedefe ulaşmak için tercih edilirler. Bu yaklaşım doğrultusunda, bizzat kendisi için tercih edilenin, başkalarından dolayı tercih edilenden daha makbul, daha iyi ve daha yetkin (mükemmel) olduğu açıktır.¹⁵ Fârâbî’ye göre, insan geçici de olsa edindiği mutluluk tecrübelerinden hareketle, başka herhangi bir şeye ihtiyaç duyulmayan gerçek mutluluğu da kazanabileceğini tasavvur eder. Çünkü mutluluk kendisi için bir başka şeyin araç kılınmadığı bir yetkinlik hâlidir. Gerçek mutluluk, başka bir şeyden dolayı değil, sırf kendisi için arzu edilen, insanın ulaşabileceği nihai mükemmelliktir.¹⁶

2. Mutluluğun Ontolojik Temelleri

Fârâbî öğretisinde insanın bütün varlık şartları ve yönleri mutluluk hedefiyle doğrudan ilgilidir. Ona göre “mutluluk nedir?” sorusunun cevabını daha geniş açıdan “insan nedir?” sorusu ışığında anlayabiliriz. Sistemini ontolojik-metafizik temel üzerine kuran ve bu temele uygun metotla hareket eden düşünürü göre varlık ve oluştaki hiyerarşik tertip söz konusu olup en altta en temel maddi unsurlar bulunmakta, onlar üzerinde bitkiler, hayvanlar ve insanlar sıralanmaktadır. İnsan, “natık nefsi”yle fizik dünyanın en üst sınırında bulunur. Bu dünyadan ancak onun akıllı, ideal alandaki Faal akıl’la bağlantı kurarak aşkın âleme geçiş yapabilir. Zira Tanrı-âlem ve Tanrı-insan münasebetlerinin ana ekseninde akıl yer almaktadır.¹⁷

Bilindiği üzere Fârâbî, âlemin varoluşunu çelişkilerden uzak ve daha rasyonel bir sistemle açıklamak üzere kaynağını Plotinus’dan (204-270) alan sudûr teorisi ile açıklama yoluna gitmiştir. Bu teori hiyerarşik bir sistem dâhilinde İslam dünyasında ilk defa onun tarafından yorumlanmıştır.

“Bu teoriyle filozof ezeli ve kadim olanla sonradan olanı, değişmeyenle değişikliğe uğrayanı, bir başka deyişle bir ve mutlak olanla çok ve mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirtmek, böylece en ulvîsinden en süflîsine kadar bütün kâinatı bir sıra düzeni içinde yorumlamak istemiştir... Sudûr teorisinde ikisi mânevî (ma’kûl), biri maddî (mahsûs) olmak üzere üç varlık alanı söz konusudur. Sistemin en başında

¹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ / el-İlâhiyyât*: “Ahiret Hakkında”, nşr ve çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, ss. 47-57, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, s. 51-52.

¹³ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, nşr ve çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, ss. 1-46, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, s. 16-18.

¹⁴ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fazıla* (sonraki dipnotlarda “*Medîne*” adıyla yazılacaktır.), nşr. Elbîr Nasrî Nâdir, Beyrut, Dâru'l-Meşrîk, 1986, s. 105; bkz. Fârâbî, *Kitâbu's-Siyaseti'l-medeniyye* (sonraki dipnotlarda “*Siyaset*” adıyla yazılacaktır), nşr. Fevzî Mitrî Neccâr, Beyrut, Dâru'l-Meşrîk, 1964, s. 32.

¹⁵ Fârâbî, *Tenbîh*, s. 37-38.

¹⁶ Fârâbî, *Tenbîh*, s. 38-39.

¹⁷ Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâ'il, es-Samara el-marziye fi ba'z er-risâlat el-Fârâbiyya* içinde, nşr. Friedrich Dieterici, Leiden 1890, s. 59; a.mlf., *Siyaset*, s. 47-48; a.mlf., *Kitâbu makâlâti'r-rafi'a fi usûli ilmi't-tabîa, (Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler)*, nşr. ve çev. Necati Lugal- Aydın Sayılı, Belleten, Sayı 57, C.15, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1951, s.112.

ve en üstte mutlak bir olan Allah, ardından sayıları on olan göksel akıllar gelmektedir; bunlar, Fârâbî'nin ikinciler (sevânî) ve maddeden soyut-ayrık varlıklar (müfârikât) dediği ruhanîler (melekler) anlamına gelmektedir. En altta ise mükemmellikten en uzak olan ve eksikliği temsil eden şekilsiz ilk madde (heyûlâ) bulunmaktadır. Göksel akıllar veya ruhanîler Allah ile maddî kâinat arasında aracı işlevi görmektedir.¹⁸

Bu yönüyle sudur teorisi ile İlk ve Tek (Bir) olan varlıktan âlemin zorunlu bir taşma (emanation) sonucunda, mükemmelden olandan daha az mükemmel doğru ilerleyen bir süreç doğrultusunda, en altta yer alan varlığa kadar inen bir varlık hiyerarşisini belirginleştirmiştir. İslam felsefesinde sudûrcu varlık öğretisinde sistemlerinde yer veren ilk düşünürler Fârâbî ve İbn Sinâ olmuştur.

Fârâbî ve diğer Meşşâî filozoflar Tanrı-varlık ilişkisini ve kozmik varlığın oluşumunu sudûr teorisi ile yorumlarlar. Fârâbî sudûr teorisiyle Tanrı ve tabiat ilişkisini belirlemek, tüm kâinatı hiyerarşik bir sistem dâhilinde yorumlamak, böylelikle din-felsefe uyumunu sağlamak istemiştir.¹⁹ Fârâbî *el-Medinetü'l-Fâzıla*'nın ilk bölümünde Tanrı ve onun niteliklerini ele almaktadır. Düşünürümüze göre, Tanrı, *İlk Var olan, İlk Sebep, Zorunlu Varlık*'tir. Zorunlu Varlık, var olmaması hiçbir surette düşünülemeyen, bütün var olanların sebebi olan, varlığını sürdürmek için başka bir sebebe muhtaç olmayan, mükemmel olandır. Fârâbî'ye göre Tanrı dışında bütün varlıklar *zorunsuz varlık* kategorisinde yer almaktadır. Düşünüme göre, ilk varlık olan Vacibu'l-Vücut'tan sudûr eden bütün varlıklar hiyerarşik bir sistem dâhilinde sudûr ederler. Sudûr nazariyesinde, en mükemmel olan varlıklar önce, daha az mükemmel olan varlıklar ise daha aşağı bir mertebeye yer almaktadır.²⁰

Mutluluk Fârâbî'ye göre insanın aslı niteliğini kazanmasıdır. İlk nedenden hiyerarşik bir sıralama içerisinde sudûr eden akıl ve diğer unsurların oluşturduğu hiyerarşik sistem içerisinde, İlk neden ve Akıl insana en yakın şey olduğu için, akla uygun bir hayat sürdürmek mutluluğun kaynağıdır. Bu nedenle düşünürümüz mutluluğu toplumsal ve siyasi bir hayatla sınırlandırmaz, onun ontolojik zeminini ele alır.

Fârâbî'nin düşüncesinde insan ruhunun varlığa gelmesi için beden şarttır, çünkü nefis, yetkinliğini maddi bir dayanak olmaksızın gerçekleştiremeyecek olan bir varlık ilkesidir ve madde ile suretin buna uygun bir karışımla temin ettiği bir elverişlilik içerisinde meydana gelir.²¹ İnsanın yaratılışında varlığa ilk gelen organlar kalp ve beyin olup bunlar ruhun bedenle münasebetini sağlar. İşte bu münasebette ruhun birtakım kuvvetleri en temel ihtiyaç ve oluşumlardan başlayan belirli-planlı bir sıra düzenine göre tezahür eder, bu tertip daha ileri ve özel nefis ihtiyaçlara, oluşumlara doğru yükselme kaydeder. Nefis geliştikçe çeşitli biyolojik ve epistemolojik etkinlikleri farklı güçlerle yerine getirir.²² Dolayısıyla, bu fiziki dünyada fiilleri itibarıyla bedenden tecrit edilemeyen ruh, aslında zât itibarıyla bedenden mücerret, bölünmez bir yapı özelliğine sahiptir. Nihayetinde onun özünü akıl teşkil eder.²³ Ruhla beden arasında müşterek olan söz konusu melekeleri Fârâbî, eserlerinde farklı yerlerde bir takım mülâhazalarla çeşitli gruplandırmalar altında ele alır. Onların hepsini göz önünde bulundurup nefsin kuvvetlerini genel olarak şu şekilde tasnif etmek mümkündür:²⁴

a) Amelî kuvvetler: Beslenme, gelişim, üreme kuvveti. Bitkisel (nebatî), hayvani ve insani nefislerde bulunur.

b) Algı kuvvetleri: Duyularla birlikte ortaya çıkan idrak, vehim, hafıza, irade ve hareket ettirici kuvvetler. Hayvani ve insani nefislerde bulunur.

c) Akıl kuvveti: Sadece insani nefislerde bulunur. Nazari ve amelî olmak üzere iki tür işlevi bulunmaktadır.²⁵

¹⁸ Mahmut Kaya, "Sudûr", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 37, İstanbul 2009, ss. 467-468, s. 467.

¹⁹ Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2000, s. 77-137.

²⁰ Fârâbî, *Siyaset*, s. 47-48; a.mlf., *et-Ta'likât*, nşr, Dr. Ca'fer Âl-i Yâsîn, Beyrut, Dâru'l-Menahil, 1988, s. 37; a.mlf., *Medîne*, s. 37-38, 60-61, 63, 66; a.mlf., *Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 58.

²¹ Yaşar Aydın, *Fârâbî*, İstanbul, İsam Yayınları, 2008, s. 100.

²² Fârâbî, *Medîne*, s. 92-100.

²³ Fârâbî, *et-Ta'likât*, s.13, 48, 51; a.mlf., *ed-De'âva'l-kalbiyye*, Haydarabad, Meclisü Daireti'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1349 (h), s.10; a.mlf., *Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 64.

²⁴ Bu gruplandırmalar çerçevesinde nefsin kuvvetleri ve detaylı açıklamaları için bakınız: Fârâbî, *Fusûl Muntezea*, nşr. Fevzî Mitrî Neccâr, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 27. Bu eser, fasıl numaralarında bazı farklar bulunsa da *Fusûlü'l-medenî*, ile aynı eserdir. (örneğin nefsin kuvvetlerini ele alan bu eserdeki 6. fasıl, diğerinde 7. fasıl olarak geçmektedir) krş. a.mlf., *Fusûlü'l-medenî*, s.106; a.mlf., *Medîne*, s. 75-92, 105; 109, 109; a.mlf., *Siyaset*, s. 33; a.mlf., *Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 63; a.mlf., *ed-De'âva'l-kalbiyye*, s. 9; a.mlf., *Fusûsu'l-Hikem*, "es-Semera el-mardiyye fi ba'dı risâlati'l-Fârâbî" içinde, s.74.

²⁵ Fârâbî, *Fusûsu'l-Hikem*, s.72; a.mlf., *Siyaset*, s. 33.

İnsandaki bütün bu kuvvetler detayda hangi aktiviteyi icra ederse etsinler en nihayetinde akli melekeye hizmet için vardır. Bunlar arasında irade kuvveti, insan için mutluluğun kazanılmasında zorunlu temel unsurlardan biridir. Düşünürce göre, bu kuvvet duyu algıları, tahayyül ya da (insandaki) akil kuvveti vasıtasıyla idrak edilen şeyleri arzu etme veya ondan kaçınma isteğinde ve nihayet bu şeyin kabul edilmesinin mi, yoksa reddedilmesinin mi gerektiği üzerinde bir karar verme yetisidir.²⁶ Fârâbî psikolojisinde önemli bir yere sahip olan irade, ruhun temel yeteneğidir. Esasında ruhlar sırf tabii değil, fakat iradi hareketlerin prensipleridir. Canlının, algıladığı şeylere karşı tepkisi, duyardan veya tahayyülden geliyorsa *irade* diye genel adla anılır, fakat teemmül ve düşünce yoluyla olursa ona da *ihtiyar* adı verilir. Bu durum sadece insanlara mahsustur. Duyum ve tahayyül yoluyla husule gelen temayül insandan başka diğer hayvanlarda da bulunur.²⁷ Fârâbî, eylem nitelikleri açısından da irade ve ihtiyar arasında şöyle bir fark bulunduğunu dile getirir: İhtiyarda, insanın, mümkün şeyler üzerinde bir şeyi üstün tutması ve tercih etmesi söz konusudur. Fakat insanın iradesi, mümkün olmayan şeyler üzerinde de vaki olur, mesela, insan ölmeyi ister. Dolayısıyla irade, ihtiyardan daha geneldir. Her bir ihtiyar iradedir; ancak her bir irade ihtiyar değildir.²⁸ Filozofa göre, insandaki her nevi bedensel ve ruhsal yönelimin bu iradi boyutu, doğal olarak algı ve bilgi ile alakalı diğer bütün yeteneklerle bağlantısı bulunan dinamik bir unsurdur. İnsan ruhu ancak, sebebini, sonucunu ve ilk sebebi bilme isteğiyle marifete yükselebilir ve bunun motivasyonel temelinde irade gücü yer almaktadır. Dolayısıyla Fârâbî, insan için hayır ve şer kavramlarını, iradi kuvvet ile ona ilişkin meleke ve fiiller bağlamında ifade eder. Buna göre iradi kuvvetler, melekeler ve fiiller, eğer insanda, onun âlemdeki varlığı ile kastedilen gayenin yani nihai mutluluğa götüren yetkinliğin hâsıl olmasını sağlarsa o takdirde iyi ve hayır olurlar. Fakat buna karşın, eğer onlar söz konusu gayenin hâsıl olmasına engel teşkil ediyorsa o takdirde de kötü ve şer olurlar.²⁹ Bir insan hem açık-seçik bir düşünceye hem de düşündüğünü meydana getirmek için irade kuvvetine sahipse, o gerçekten hür insandır. Fârâbî'ye göre, insan açık ve seçik düşündür, fakat iradeden mahrumsa, köledir. Bir insan bu melekelerin ikisinden de yoksun ise o, hayvan insandır.³⁰ Bu tür kimselerin Fârâbî doktrininde eskatolojik sonuçları bakımından “cahil” olarak tanımlanan zümreyi oluşturduklarını ifade edebiliriz.

Fârâbî, gerçek mutlulukla akli yetkinliği doğrudan ve birebir irtibatlandırır. Bu, insanın, ebedî olarak var olabilme statüsünü nefsinin akil kısmıyla kazanacak olmasından kaynaklanır. Nitekim düşünürce göre insan için mutlak ve ebedî anlamda mutluluk, her bakımdan maddeye bağımlı olmaktan kurtulup soyut bir varlık halinde ölümsüzlüğe kavuşmaktır. Çünkü ölümsüzlük maddeden bağımsız olmayı gerektirir. Bunu da yetkinlik kazanmış akil başarır. Düşünceyi meydana getiren bu meleke insanın akılsal nesnelere bilmesini; iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırmasını; ilim ve sanatları elde etmesini sağlar. İnsanda aklettiği şeye karşı heyecan ve hoşnutluk hâsıl olur.³¹ Bu kuvvete sahip olan entelektüel ruh, tek bir cevherdir ve gerçekten insan odur. Fârâbî'nin nefs-i âkile de dediği bu ruh varlık kazanmasına müsait ve müstehak olan bedeninin veya beden olma yatkınlığında olan şeyin (nutfe) yaratılması anında, sudur teorisinde onuncu akıl olan şekil ve sûret veren, *Vâhibu's-suver* tarafından meydana getirilmiştir.³²

Nebati ve hayvani ruhlardan farklı olduğu gibi semavi ruhlardan da farklı olan bu ruhu aslında insani kılan, kendisinde kuvveden fiile çıkarılan akıldır. Düşünürümüze göre kuvve hâlinde ma'kul olan şeylerin, fiil hâlinde ma'kul olmaları için, fiil hâlindeki bir akıl tarafından akledilmeleri gerekir. İşte bu sebeple insandaki heyûlânî akıl, kuvveden fiile geçmelidir. Ancak, henüz fiilî varlığı bulunmadığından bu işlem için başka bir failin gücüne muhtaçtır ki, o da mufârik akılların sonuncusu Faal akıl'dır. İşte bu Akıl, kuvve hâlinde olan heyûlânî akla güneşin göze verdiği ışık kabîlinden bir şey verir ki, nasıl görme potansiyeline sahip bir göze ilk ışığın gelip uyarılmasıyla görme potansiyeli artık fiil hâline gelir, heyûlânî akıl da, kendi aktivitesine konu olacak şeyi akleder. Hatta o, bir ileri adımda akletme fiilinin de farkına varmış, yani fiil hâlindeki akli da akletmiş olur. İşte bu suretle, âkil (akleden kuvvet), akl (akletme eylemi) ve makul (akledilen) kuvve hâlinde fiilî varlık alanına çıkmış olur.³³ Ruhun yetkin olarak varlık kazanması, bu entellektüel akıl ile tamamlanır ve o, bilfiil akli cevher haline gelir. Artık, nefs-i nâtıka giderek maddeden bağımsızlaşır ve kendi başına varlığını sürdüreceği bir olgunluk mertebesine ulaşır. Böylece, mutluluğun olmazsa olmaz şartı olan ölümsüzlüğü elde etmiş olur. Fârâbî doktrininde aklın, gelişme seyrine göre

²⁶ Fârâbî, *Siyaset*, s. 33; Fârâbî, *Medîne*, s. 89.

²⁷ Fârâbî, *Medîne*, s. 105.

²⁸ Fârâbî, *Risale fi cevabi mesâili suile anhâ*, “*es-Semera el-mardiyye fi ba'dı risâlati'l-Fârâbî*” içinde, s. 98.

²⁹ Fârâbî, *Risale fi cevabi mesâili suile anhâ*, s. 98.

³⁰ Fârâbî, *Tenbih*, s. 60.

³¹ Fârâbî, *Medîne*, s. 104-105.

³² Fârâbî, *Uyünü'l-mesâil*, s. 64; bkz. Kaya, a.g.m., s. 467.

³³ Fârâbî, *Uyünü'l-mesâil*, s. 64; Fârâbî, *Medîne*, s.102, 112; Fârâbî, *Siyaset*, s.35.

kategorik mertebeleri vardır. Başlangıçtaki heyulânî akıl, sırasıyla bilmeleke akıl, bilfiil akıl ve müstefad akıl mertebelerine yükselir. Fiilî mertebeden itibaren insani ruh ölümden sonra da varlığını sürdürür. Zira kendisinde fesadı kabul edecek bir unsur mevcut değildir. Cisim olmadığı için mekân işgal eden bir varlık da değildir. Filozofa göre, hakikatte insan bu cevherden ibarettir.³⁴

Fârâbî, akıl kuvvetini, nazari (teorik) ve ameli (pratik) olmak üzere iki kısımda inceler. Nazari (teorik) akıl, bizim yapabileceğimiz ve değiştirebileceğimiz cinsten olmayan varlıkları (örneğin için tek, dördün çift olduğunu) bilmemizi sağlayan melekedir. Ameli (pratik) akıl ise, bizim yapabileceğimiz ve değiştirebileceğimiz cinsten olan şeyleri ayırt edebildiğimiz melekedir. Hangi iş ve eylemlerin yapılması lazım geldiğini keşfettiren bu meleke kısmen beceri ve sanatla ilgili (mehnî)³⁵ olup, onunla marangozluk, çiftçilik, hekimlik, gibi maharetler kazanılır. Bu akıl, kısmen de düşünceyle ilgilidir (fikrî). Bu yönüyle o, yapmak istediğimiz bir şeyin mümkün olup olmadığını, eğer mümkünse nasıl yapılması gerektiğini bilmek isteğimizde, kendisiyle o şey üzerinde etraflıca düşündüğümüz, planlama ve proje yaptığımız melekedir.³⁶

Fârâbî, “insandan sadır olan üç durum vardır” diyerek insanın tüm aktivitelerini üç grupta değerlendirir ki sonuçta bunlar insanın ya mutlu olmasına sebep olur ya da elem ve ızdırap içinde kalmasına: a) Fiziki bedenini kullanmak suretiyle sergilediği fiilleri. b) Nefsine arız olan duyguları. c) Temyiz kabiliyeti sağlayan düşünce gücü. Düşünceye göre, bu hususların her birinden ötürü insan ya övülür veya kınanır. Yani bu aktivitelerin mutlaka ahlâkî, bazen de hukuki bir niteliği olup insandan sadır olan duygu, düşünce ve eylemlerden her biri değerlendirilmeye matuf normatif bir sonuç doğurur; ya erdemli ve iyidirler ya da fasık ve kötüdürler. Bundan dolayı Farâbî’ye göre, mutluluğa götürecekt olan duygu, düşünce ve eylemleri tanımak hiç de zor değildir. İnsan hayatında her zaman bu üç unsurdan/durumdan biri veya birkaçı daima bulunur. Esasen her insan, varlığının başlangıcından itibaren bu işlevleriyle mutluluğu kazanacak bir kuvvet ile donatılmıştır. Diğer yandan bu fonksiyonların bedbahtlığa ve şekavete sebep olmaları da yine bu güç sayesinde gerçekleşir. İnsan, iyi veya kötü olarak mutlak iki alternatiften birisini tercih edip yapma imkânına sahiptir.³⁷ Ancak, Farâbî mutluluğun kazanılması için bunları yeterli bulmaz. Ona göre, insanın duygu, düşünce ve eylemleri, insanın nefsinde kalıcı iyi heyetler meydana getirdiği ölçüde -bu aslında ahlakın tarifidir- nefis erdemli bir form ve yetkinlik kazanır, ebedî mutluluğu böyle bir çabayla elde edebilir. Ara sıra işlenen, alışkanlık haline gelmemiş erdemli bir davranış, insanın huy ve karakterinin bir parçası olmaz. Ahlaki yapı haline gelmeden, gelişigüzel ve şuursuz yapılan davranışların bu çerçevede hiçbir önemi yoktur. Dışarıdan bakıldığında iyi ve ahlaki davranış olarak görünseler bile nefsin söz konusu gelişimine katkı sağlamazlar. Dolayısıyla insanın duygu, düşünce ve eylemlerinin erdem niteliği kazanması için şu üç şartın da mutlaka tahakkuk etmesi gereklidir:

1. İnsanın ortaya koyduğu duygu, düşünce ve eylemlerinde bilinç ve farkındalık olmalıdır. Tesadüfen gerçekleşen iyi fiiller ya da farkında olmadan tezahür eden iyi tercihler ebedî mutluluğa sebep olmazlar. Varlık ve oluşu değerlendirdiğimiz bakış açısı hikmettir, bilgeliktir ve o, dışarıdan alınmaz; bizler onu içimizden gelen bir idrakte kendimiz keşfetmek zorundayız.

2. İyi, bizzat kendisi için, yani sadece iyi olduğu için amaçlanmalıdır. İyi, başka bir kazanım için aracı olarak tercih edildiği takdirde, o kazanım elde edilse de, hakikatte insan kendisini erdemli kılacak saadeti elde edemez. İnsan iyi olduğu düşünülen eylemlere bazen sırf iyi olduğu için değil, servet veya başka şeyleri kazanmak için de yönelebilmektedir. Oysaki mutluluk, sadece başka bir şeyin amaç edinilmediği, sadece kendisi için, iyiye yönelik tercihlerle kazanılabilecektir.

3. İnsanın o üç durumda (fiillerinde, nefsinde arız olan şeylerde ve ayırt etme durumunda) iyi olanı seçip gerçekleştirmesi kendisinde kalıcı bir istidat hâline gelmelidir. Farâbî’ye göre iyi (cemil) fiiller insanda tesadüfen veya kişinin gönüllü olarak tercihine bağlı olmaksızın da elde edilebilirler. Bu türden fiiller, kişinin bir tercihine ve yönelmesine bağlı olmadığı için mutluluğa sebep olmazlar. Mutluluk ancak kişinin isteyerek, iyiyi ayırt etmesiyle elde edilebilir. Bu yaklaşıma göre mutluluk, kişinin “iyi”yi sadece iyi olduğu için bütün hayatı boyunca isteyerek tercih etmesiyle, her şeyde, ayırt ettiğini nasıl ayırt ettiğinin farkında olacak şekilde yaptığı ayırımlarla kazanılabilecektir.³⁸

Mutluluk, iyi şeyler arasında en büyüğü ve en son beşeri yetkinlik olduğu için bunu elde etmeye yönelik kişinin bu en çok tercih edilen en yetkin “iyi”yi kazanmak için gerekli yollara ve şeylere sahip olması gereklidir. O hâlde ortaya koyduğumuz duygu, düşünce ve fiillerimizle ebedî saadeti kazanabilmek için, ‘bilinç’, ‘nihai hedef’ ve ‘süreklilik’ diyebileceğimiz üç şart tahakkuk ettiği müddetçe filozofumuza göre

³⁴ Fârâbî, *Siyaset*, s. 32-33; Fârâbî, *Uyünü'l-mesâil*, s. 64.

³⁵ *Mehnî*: Mesleki uzmanlık.

³⁶ Fârâbî, *Siyaset*, s. 33.

³⁷ Fârâbî, *Tenbîh*, s. 50.

³⁸ Fârâbî, *Tenbîh*, s. 51-52.

edinilen iyi ahlâk (huy) ve zihin gücü, el ele vererek birlikte fazileti meydana getirir. Böylece insan asil ve erdemli hâle gelir, iyilik ve yetkinliğe ulaşır. Bundan dolayı insan iyiye ulaşmak için çaba göstermeli ve bu doğrultuda yönelişlerde bulunmalıdır. İyi fiiller, kendilerini yapmayı alışkanlık hâline getirmek suretiyle iyi bir ahlâk elde ettiğimiz fiillerdir. Düşünürümüze göre insanın fizikî bünyesinin yetkinliği, ahlâkî yetkinliğe benzemektedir. Bu yaklaşım doğrultusunda Fârâbî, ahlâkî yetkinliğini sağlığa benzetir. Tıpkı sağlıklı iken bunun korunması; hastalanınca sağlığın tekrar kazanılmasında olduğu gibi, iyi ahlâkın da muhafaza edilmesi, korunması; yoksunluğu durumunda ise tekrar kazanılması gereklidir.

Fârâbî'nin mutluluk öğretisine göre insanın yetkinleşme sürecinde yaratılışından gelen tabii yapısı ve içinde bulunduğu haricî yaşam şartları önemli ölçüde müessirdir. İnsanın yaratılıştan gelen fitri yapısı ve özellikleri ile dış koşullar, sınırlayıcı veya belirleyici olabilmektedir. Bunun yanı sıra insan, hayatında bazı değişiklikleri yapabilme potansiyeline ve gücüne sahip bir varlıktır. Fârâbî'ye göre insanda tesadüfen bulunan ya da gönüllü tercih olmaksızın gerçekleştirilen faziletli fiiller mutluluğa eriştiremezler. Çünkü insan "iyi"yi sadece iyi olduğu için tercih ettiğinde, bilerek ve isteyerek yaptığında mutluluğu elde edebilir.³⁹

Fârâbî'nin mutluluk telakkisi, insanın nazari ve amelî akıl kuvvetiyle mutlak iyiyi amaç edinerek bilinçli ve devamlı ortaya koyduğu gayret ve faaliyetlerin belli bir süreç sonunda insan nefsinin maddeden bağımsız bir mükemmelliğe ulaştıracağını öngörür. Filozofumuz, nihai mutluluğun elde edilebilmesi için, insanı dünya hayatının şartlarını kabullenmişlikte yatan durağanlığa karşı, hayata dair bilgiyi de içeren bir değişim ve gelişim sürecini belirginleştirmektedir. O, bir taraftan içinde bulunduğu şartları değerlendirirken diğer yandan epistemik sınırlarını zorlayan erdemli insan idealini belirler. İnsan ruhu bu dünyada ve beden içinde olduğu hâlde kendini ne kadar Faal akıl'a doğru yöneltebilirse, ahirette, o âlemin yapısına ve özelliklerine uygun olarak varlığını devam ettirmeye hazır hâle gelecektir.

Bu meselede düşünürümüz erdemli davranışların uzun süre, art arda ve sık sık yapılması gerektiği üzerinde durur ki böylece onlar alışkanlık hâline gelecektir. Zira alışkanlıklar insanın ahlâkını oluşturan ve etkileyen temel unsurdur. Nasıl ki, işindeki veya mesleğindeki devamlılığı neticesinde bir kimsenin kazanmış olduğu ustalık, yaptığı işi sanat hâline getirebiliyorsa, alışkanlık kesbetmiş erdemli davranışlar da güzel ahlâkın meydana gelmesine yol açar. Artık bundan sonra güzel ahlâktan kaynaklanan yerleşik erdemli fiiller de, sanat niteliğinde ortaya konan fiillerdir.⁴⁰ İster iyi, ister kötü olsun, bütün ahlâkî nitelikler sonradan kazanıldığını düşünen Fârâbî, irade kuvvetinin her zaman mevcut ahlâkî değiştirebilecek konumda olduğunu savunur.⁴¹ Fakat insanlardan bazıları iyi düşünerek bu irade gücünü sağlam ve doğru bir şekilde kullanabildiği hâlde, bazıları da düşünce eksikliğinden olsa gerek, irade gücünü kullanmakta zayıf kalmaktadır. Kuvvetli bir iradeye sahip olanlar, gerçek özgür insanlardır. İrade kuvvetinden yoksun olan diğerleri ise gerçek köleler olup kendilerini hayvan tabiatından ayıracak olan insani özelliklerini kullanmayanlardır.⁴² En yüksek iyi olan mutluluğun kazanılması ancak erdemlerle mümkündür.

Şu halde Fârâbî'ye göre mutluluk, insanın yalnızca biyolojik ve fizyolojik taleplerini karşılayarak temin edeceği bedenî bir rahatlık veya memnunluk hali değildir. Yetkinliğini bu dünyada beden tecrübesi ile gerçekleştiren ruh, erdemli (iyi-güzel-doğru) duygu, düşünce ve eylemleri bilinçli ve sürekli olarak sergilediği ölçüde kendisini mutlu kılacak manevi formatla biçimlenir. Bu yetkinleşme sürecinin nerdeyse her aşamasına, Faal Akıl'ın doğrudan veya dolaylı olarak dâhil olduğunu görmekteyiz.

3. Mutluluğun Teleolojik ve Epistemik Temelleri

İnsanı hayat mücadelesinde motive eden en büyük güç, onun insani mahiyeti ve sahip olduğu duygularıdır. İnsan, akli sayesinde soyut düşünme kabiliyetine sahip olduğu için hayvani yaşam formunun dışını çıkar; merak eder, sorgular; varlığı, eşya ve hadiseleri anlamaya çalışır. Anlam arayışını sadece bir inanç meselesi olarak değerlendirmek yanlış olur. O, insan olmanın gerçek tezahürüdür. Bu bakımdan "Hayatın Anlamı ve Amacı", insanın bütün soru(n)larını toplayan ana başlıktır.

Mutluluğu, mümkün varlıkların kabul edebilecekleri, yani ulaşabilecekleri son yetkinlik olarak tanımlayan Fârâbî'ye göre: "İnsanın varoluş amacı, mutluluğu elde etmektir."⁴³ Bu yaklaşım doğrultusunda, insanın, mutluluğu amaç edinmesi ve onu göz önünde tutması gerekir. Bunun için de mutluluğun hakikatini idrak etmeye ve onu elde edebilmek için yapması gereken şeyleri bilip uygulamaya ihtiyaç duyar.⁴⁴ Fârâbî açısından mutlu olmak, her şeyden önce, insanın rasyonel varlığıyla ilgilidir ve bütün var olanlarla ilgili nihai

³⁹ Fârâbî, *Tenbih*, s. 51.

⁴⁰ Fârâbî, *Tenbih*, s. 56-57.

⁴¹ Fârâbî, *Tenbih*, s. 55.

⁴² Fârâbî, *Tenbih*, s. 70.

⁴³ Fârâbî, *Siyaset*, s. 32.

⁴⁴ Fârâbî, *Siyaset*, s. 74-75.

hakikatlerin kavranmasını içerir.⁴⁵ Çünkü ona göre insan, tanımı gereği entelektüel bir varlık olup düşünme ve bilgi üretme (fikir) onun mahiyetini belirleyen temel unsurlardır. Gerçekten de insan, anlamlandıramadığı şeylerden mutlu olamaz ve en nihayetinde hayatı doğru anlamlandırabildiği ve buna uygun hedefler koyabildiği ölçüde mutlu olur. İşte, nefsi, müstefâd akıl seviyesinde yetkinleşmiş bulunan insan nihai hakikatleri kavramış olmakla hayatın anlamını en iyi biçimde idrak emiş demektir. Fârâbî, insanın erdeminin, ahlâkî eylemlerin, düşünme gücünün en faydalı ve en güzel olanı keşfetme kabiliyeti ölçüsünde olduğunu belirtir. Buna göre, düşünme kuvveti sayesinde iyi amaçları ve bu amaçlara götürecek araçları tespit edildiğinde, bu düşünme erdemi olarak tanımlanır. Böylelikle erdemli bir amaca yönelik ve en yüksek gayelerin ne olduğu ve en faydalı olan şeylerin nelerden ibaret olduğu keşfedilir. Bunun yanı sıra, bu yüksek amaçların gerçekleştirilmesi için eylemleri sağlayacak olan *ahlâkî erdemleri* ve her faaliyet alanının gerekli kıldığı pratik sanatları (*:es-sana'âtü-l- ameliyye*) da kazanan kişi mutluluğa ulaşabilecektir.⁴⁶

Fârâbî, hayatın anlamını bu dünya hayatının ötesinde, sonsuz ahiret hayatında görür. Bu açıdan, onun bu teleolojik yaklaşımı kendisinin ahiret hayatını dikkate alan Müslüman bir filozof olmasının da etkisiyle, Aristoteles'in ortaya koyduğu gayeci mutluluk teorisini aşmıştır diyebiliriz.⁴⁷

Fârâbî, insanın içinde yer aldığı varlık âleminde, başta kendisi olmak üzere varlık, olgu ve olayların gerçek anlamını, yani kaynağını, keyfiyetini ve amacını bilme çabasını *hikmet* olarak tanımlar. İnsan, sahip olduğu ilk bilgi ve öncüllere dayanarak araştırma, çıkarsama, öğretme/öğrenme yoluyla elde edebildiği sonraki bilgiler sayesinde varlığın ilkelerini kavrar. Bu suretle maddi varlıkların ötesindeki akılsal varlıklara ve en nihayetinde Tanrı'ya dair bilgilere ulaşır. Varlık ve oluşta zahiren, yakın ve uzak sebepler silsilesi görünse de en başında tüm bu sebeplerin de bağlı bulunduğu, her şeyin bir İlk Sebeb'i vardır ki o, Zorunlu Varlık'tır, mutlak Bir'dir, Âhir'dir. Varlık hiyerarşisindeki en son varlığa kadar tüm varlıklar, bu İlk Sebeb'in bilgisidir ve kendi paylarına düşen yetkinliklerini ondan almışlardır. Bu çerçevede insanın en büyük yetkinliği mutluluktur. Hikmet, bütün bunların bilinmesidir. Fârâbî, insanı ve toplumları yetkinleştiren, bilgi temelli bir anlayışı belirginleştirmektedir. Buna göre hikmet, insana gerçek mutluluğun mahiyetini, amelî hikmet de bunun elde edilmesi için nelerin yapılması gerektiğiyle ilgilidir. Bunlar, insanın mükemmelliğe erişmesini temin edecek olan iki temel faktördür.⁴⁸

Fârâbî açısından, Tanrı fikrinden bağımsız bir varlık ve âlem tasavvuru, doğru bir argümana bağlanamayan, sağlam temelden yoksun ve anlamsız bir telakki olarak kalmaya mahkûm görünmektedir. Metafizik-dinî şuur ve varoluş gayesiyle mutluluk birbirinden ayırmaz bir bütün oluşturur.

Bu meselede, insanın rolü nedir? Fârâbî'nin düşünce sistemi içerisinde, insanın yaratılış rolünü şöyle tespit etmek mümkündür: Kendi cevherini oluşturan akli yapısını, teorik ve pratik olarak mahiyet ve istidat itibarıyla ilme bağlı olan erdemleri kesbetmek suretiyle mükemmelleştirmek ve böylece en yüce saadete ulaşmaktır ki, bunun da esası ve zirvesi marifetullahıdır. Şu hâlde filozofumuza göre insanın ulaşabileceği nihai mükemmellik olan ebedî mutluluk, insanın entelektüel (nâtık) yapısıyla doğrudan ve birebir alakalı bir gelişim sürecini gerektirir.⁴⁹ Bu süreç, ilk bilgileri oluşturan ilk akledilirlerin (öncüllerin) Faal akıl tarafından insana verilmesiyle başlar. Fârâbî'nin bu öğretisinde Faal akıl'ın önemli bir rolü bulunmaktadır. Faal akıl, sudûr nazariyesinde ay feleğinin aklıdır. "Bu akıl bir 'süret verici' (vâhibü's-suver) olarak hem maddî âlemdeki değişimin hem de akli formların ilkesidir... Fârâbî'nin ma'kulât dediği ve akli bilginin konusu olan akledilir formların, soyut kavramların ve kanunlulukların insan aklına kozmolojik olarak en yakın ilkesi faal aklıdır. İnsan aklının kendisiyle ittisâl kurup bilgi aldığı bu ontik varlık hem tabii varlıkların hem de akli kavramların ilkesi kabul edilmiş ve bu durum bilginin imkânı, kaynağı ve değeri açısından önemli sonuçlar doğurmuştur."⁵⁰ Bu yaklaşım doğrultusunda faal akıl ile ittisâl, kişinin ruhen ve fikren mutluluğu kazanmasında, ulaşılması için çaba gösterilen yetkinliğin, en yüce mutluluğun (*es-saadet'ul-kusvâ*) elde edilmesinde önem taşımaktadır.⁵¹ Bu suretle Faal akıl, insana öncelikle daha sonraki yetkinlikleri kendi başına araştırıp onları elde edebilmesini sağlayacak bir güç ve ilke verir. İnsanın bu doğrultuda göstereceği çaba, entelektüel zihni gayret, onu maddî ilişkiler bağlamından uzaklaştırarak özgürleştirecektir. Buna göre

⁴⁵ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul, İz Yayınları, 2000, s. 107.

⁴⁶ Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, s. 89.

⁴⁷ Durak, *a.g.e.*, s. 319.

⁴⁸ Fârâbî, *Fusûl Muntezea*, fasıl: 37, 53, s. 53, 62.

⁴⁹ Bu hususa Kur'an'da Âdem'e isimlerin (esma) öğretilmesi (Bakara, 2/31) ve hikmetin verilmesi (Bakara, 2/269) vurgularıyla işaret edilmiştir diyebiliriz.

⁵⁰ İlhan Kutluer, "İttisâl", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C. 23, ss. 484-485, s. 484.

⁵¹ Fârâbî, *Siyaset*, s 32

mutlu olmakla, belirtilen çerçeve içerisinde maddî ilişkiler bağlamından kurtulma arasında sıkı bir bağlantı bulunmaktadır.

İnsan nefsinin yetkinleşme sürecinde akıl gücünün gelişim evrelerini daha önce zikretmiştik. Teorik aklın en son mertebesinde yer alan kazanılmış akıl düzeyinde insan, Faal kıl ile ittisâl kurarak, onun feyzi ile aydınlanır. Fârâbî felsefesinin diğer alanlarında olduğu gibi mutluluk meselesinin temellendirilmesinde de bu tecrübe hayatî bir önem taşımaktadır. “Fârâbî, iyi, güzel, doğru ve gerçek gibi değerlerin kaynağı olarak Faal kıl’ı gösterir. Buradan kaynaklanan değerleri vasıta değerler ve mutlak değerler olarak sınıflandırmaktadır.”⁵² Filozofumuza göre, mutlak anlamda insani mutluluk da aslında bu düzeyde tahakkuk etmektedir.⁵³ Böylece insan nefsi, yetkinleşme süreci sonunda madde dışı varlıklara benzer bir statüye sahip hâle gelince, özü ile etkinliği (fiili) bir ve aynı olur. Fârâbî’ye göre, bu mertebede insanın edilgin (münfail) akli, bütün mâkulleri kavramış, mükemmelliğe ulaşmış, bilfiil akıl ve bilfiil mâkul olmuştur. Böylece öncekinden daha üstün, maddeden çok daha bağımsız ve Faal akıl’a daha yakındır. Bu durumda kazanılmış akıl (*el-akl el-müstefâd*) olarak isimlendirilir. Bu noktada, insanın kazanılmış akıl mertebesine ulaşmış Faal akıl ile ittisâl etmesi, aynı zamanda insani varlığın, kendisi için var olduğu en son hedefi ve en son yetkinlik durumunu oluşturmaktadır. Bu da, insanın elde edebileceği en yüce mutluluktur.⁵⁴ Aklın uygun eğitimi sürecinde mutlaka bilinmesi gereken şeylere dönük teorik faaliyetlerin son basamağını teşkil eden kazanılmış akıl tecrübesini çok az insan elde edebilmektedir. Bunlar da hikmet sahibi filozoflar ve peygamberlerdir. Sözü edilen tecrübeyi bilfiil yaşamayan insanlar ise, bunu tecrübe edenlerin yol göstericiliğinde, ona bir şekilde katılmakta ve kendi paylarına mutlu olmaktadır.⁵⁵

Nazari ve ameli yetkinliğin ideal birlikteliğini temsil eden, faziletli insanların hakikat adına idrak etmeleri lazım gelen müşterek bilgiler Fârâbî sisteminde üç temel kategoride toplanmıştır:

1. Zorunlu Varlık olan İlk Neden’e yani Tanrı’ya ve onun sıfatlarına dair bilgiler.
2. Âlemdeki varlık ve oluşa dair bilgiler: Fârâbî, bunların, semavi cevherler (ikinci derecedeki yüce varlıklar) ve vasıfları, onların altında bulunan tabii cisimler boyutu, bu boyutta cereyan eden hadiselerin, oluş ve değişimin hakîm bir tedbirin eseri olduğuna ve bu tedbirde herhangi bir eksiklik, ihmâl, haksızlık gibi olumsuzluğun asla bulunmadığına yönelik bilgilere ilişkin olduğunu ifade eder.
3. İnsanın kendisine ve kendisiyle alakalı hususlara dair bilgi ve şuuru: Düşünürümüz, insanın kendisi hakkındaki bilgi ve farkındalığı başta olmak üzere, gerek birey ve gerekse cemiyet olarak eğitim, gelişim ve yönetim meseleleri, varoluş sürecindeki durum ve akıbeti, gerçek ve en yüce mutluluk veyahut ebedî ızdırap gibi insanı bizzat ilgilendiren konularla bu konuların bağlam teşkil ettiği hususları bu kapsamda değerlendirir.⁵⁶

Kuşkusuz bahsi geçen bu bilgileri her insanın aynı derce ve derinlikte kavrayabileceğini düşünmek doğru olmaz. Bu bakımdan Fârâbî, faziletli insanları, kabiliyetlerine ve yaptıkları işlere göre genel itibarıyla hukemâ ve inanmışlar diye iki kısımda değerlendirir. Hikmete talip olan birinciler, başta Tanrı olmak üzere aşkın alana ait hakikatleri oldukları gibi tasavvur etme ve anlama gayretinde buldukları hâlde, diğer zümre o hakikatleri bir münasebetle veya imgesel, alegorik tasvir aracılığıyla tahayyül edebilirler. Bu, zihni yetenek meselesidir. Dolayısıyla bu gruptaki erdemli insanlar, âlimleri takip ve tasdik etmek suretiyle bilgi ve inanç sahibi olurlar. Filozoflar, hakikate dair bilgilere burhan yoluyla ve basiretleriyle vâkıf olurlar.⁵⁷ Fârâbî’ye göre, burhanî yöntemle ulaşılmış müşterek bilgiler üzerinde mugalata ve itiraza mahal yoktur. Ne var ki, benzetme yoluyla alegori ve sembol üzerinden aktarılan bilgilerde açık veya örtük belirli bir ölçüde tartışılma ve itiraza konu olma niteliği bulunmaktadır.⁵⁸

Faziletli insan, inanılan, tasavvur ve taakkul edilen bu hakikat bilgilerinin gerektirdiği davranışları bilinçli bir şekilde ve süreklilik içerisinde ne kadar çok uygularsa iyi ve kalıcı istidatlar nefsinin o ölçüde biçimlendirir, mükemmellik yolundaki yetkinliği ve aldığı zevk de o kadar çok gelişir ve güçlenir. Bu aynı zamanda nihai mutluluğa (saadet-i kusvâya) erişme sürecidir.

⁵² Ayşe Sıdika Oktay, “Fârâbî’de Değer Teorisi”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Elis Yayınları, 2005, ss. 179-191, s. 191.

⁵³ Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 104.

⁵⁴ Fârâbî, *Siyaset*, s. 22, 79-80; Fârâbî, *Medîne*, s. 105; Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 106.

⁵⁵ Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 109.

⁵⁶ Fârâbî, *Medîne*, s. 146.

⁵⁷ Fârâbî, *Medîne*, s. 147; Fârâbî, *Siyaset*, s.85-86.

⁵⁸ Fârâbî, *Medîne*, s. 148.

4. Mutluluğun Sosyal ve Siyasî Temelleri

Fârâbî düşüncesinde her mevcut, ancak varlıktaki mertebesine göre kendine özgü olan kemalin zirvesine erişmek için yaratılmış olup bunun insandaki karşılığı da, en yüksek mutluluk olarak ifade edilmiştir.⁵⁹ İnsan mutluluğun ne olduğunu idrak etmeye ve onu kendisine gaye edinmeye mecbur; ona erişebilmek için yapılması lazım gelen şeyleri bilmeye muhtaçtır. Fârâbî, insanın bu nazari ve amelî erdemlerle yetkinleşme sürecine toplum faktörünü de paydaş olarak eklemektedir.

Varlığa sağlıklı gelenler için müşterek bir yaratılış zemini söz konusu olup hepsi de ilk bilgi ve öncülleri kabul ve keşfedebilecek yatkınlıktadır. Bu şekilde entelektüel sürece dahil olan insan bu ilk yetkinliğin taşıdığı gücü kullanırken, son yetkinliğe (nihai mutluluğa) doğru ilerleme kaydedebilmek için gerekli olan zihinsel beceri ve tekniklere de bir şekilde sahip olmaya başlar. Sosyal yaşam insanın temel varlık niteliklerinden ayrı tutulamaz. Toplum olarak birlikte yaşamak insan tabiatının gereğidir. İnsanlar sahip oldukları donanımla bir taraftan ortak eylem ve işlere yönelirken diğer taraftan birbirlerinden farklı işler ve meşgalelere sahip olurlar. Dolayısıyla daha ileri ve çeşitli bir takım hakikat bilgilerini (akledilirleri) kabul etmeye yatkınlık bakımından aynı seviyede gelişme göstermezler.⁶⁰ Düşünürümüze göre, insanların büyük bir bölümü, tasavvurla değil, hayal ederek mutluluğu amaç edinir ve genellikle de mutluluğun mahiyeti ve onun kazanılması için neler yapması gerektiğini tek başına bilemez.⁶¹ Bu yüzden onun, kılavuza, yönlendiriciye ve öğreticiye az veya çok ihtiyacı olur. Bu açıdan hedefteki yetkinliğe, mutluluğa ancak cemiyet halinde beraber yaşamak ve birbirleriyle yardımlaşmak suretiyle ulaşılabilir. Fârâbî'ye göre, mutluluğun kazanılması, insanın başka insanlarla işbirliği yapmasını gerekli kılar. İnsanlar ancak iyi örgütlenmiş bir topluluk içerisinde karşılıklı işbirliği içerisinde bulundukça mükemmellik ve mutluluğa ulaşabileceklerdir.⁶² Bu bağlamda bir arada yaşamak zorunda olan insanların meydana getirdiği topluluk ya aşiret, ya şehir, ya millet, ya da birden çok milletin oluşturduğu daha büyük kuruluş ve teşkilatlar şeklinde olabilir.⁶³ Filozofumuz eserlerinde, sosyal ve siyasi yapıya dair tasarladığı sistemini, insan topluluklarından siyasetin tam olarak uygulandığı en küçük yerleşim birimini şehir olarak belirtir. Bireylerin yaratılış, eğitim ve benzeri birçok açıdan farklı olmaları, bu farklılıklarıyla birlikte gerçek mutluluk olan aynı yetkinlik hedefine ulaşma ihtiyaçları, toplumların ciddi, planlı bir yönetim ve erdemli bir başkanla yönetilmelerini zorunlu kılmaktadır.⁶⁴

Varlık ve oluştaki ontolojik ve metafizik bütünlüğü her konuda dikkate alan Fârâbî'nin siyaset felsefesi de Tanrı fikrinden ve dolayısıyla dinden asla ayrılmaz. Nasıl bir insan iradi yapısını doğru bir şekilde Allah'a bağlayabildiği ölçüde mükemmellik kazanıyorsa, insan ve âlem gibi tabii varlık olan şehir de aynı doğrultuda yönetilmeli ki erdemli olabilsin. Âlemin yöneticisi olan Allah, ideal devlet nazariyesinde esasen şehrin de yöneticisidir. Bu yönetim, O'nun vahiyle desteklediği başkan aracılığıyla gerçekleşir. Hatırlanacağı üzere, Fârâbî doktrininde nâlık nefis belirli bir yetkinlik kıvamına eriştikten sonra, metafizik bilgiye açık hâle gelir ve güvenilir ruh (er-rûhu'l-emîn) da denilen Faal akıl'ın kendisine verdiği bağışları da alarak insan aklının ulaşabileceği en üst seviyeye yükselir. Artık o, ilahi feyizlerden istifade eden müstefâd akıl makamına ulaşmıştır. Böylece peygamber, insan olduğu hâlde Faal akıl'ın sayesinde ilahi âlemle temas kurabilmekte ve vahiy alabilmektedir.⁶⁵ Burada, Tanrı-âlem ilişkisinde ortaya çıkan düzenli sistemin, insanın toplumsal yaşamına akseden yönü gözetilmektedir. Tanrı, en mükemmel olma aşamasına yükselmiş insanı en üst düzeyde destekler ve ona vahyeder. Âlemdeki varlıklar arasında bulunan intizam, ancak bu en yetkin ve mükemmel insan aracılığıyla toplum hayatına dirlik ve düzen olarak akar, iyilik, erdem ve mutluluk olarak tezahür eder.⁶⁶ Düşünürümüz, vahiyle desteklenen bu başkana "ilk başkan" der. O, *Mille* isimli kitabında ilk başkanın görev ve fonksiyonlarını geniş bir şekilde ele almıştır.

Böylece sosyoloji ve siyaset felsefesini peygamberlik doktrini üzerine kuran Fârâbî, bu noktada, ilk başkanla onu izleyen başkanları birbirinden ayrı tutar ve erdemli yönetimi, ilk başkanın yönetimi ve ilk başkanın izleyen başkanın yönetimi olmak üzere iki kategoride değerlendirir.⁶⁷ *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fazıla*, ve *Fusûlü'l-medenî*, isimli eserlerinde ilk başkanın sahip olması gereken özellikleri sıralamış ve

⁵⁹ Fârâbî, *Fusûl Muntezea*, s. 46; Fârâbî, *Siyaset*, s. 44.

⁶⁰ Fârâbî, *Siyaset*, s. 74-75; Fârâbî, *Fusûl Muntezea*, s. 45.

⁶¹ Fârâbî, *Siyaset*, s. 86.

⁶² Oktay, a.g.e., s. 187.

⁶³ Fârâbî, *Kitabü'l-mille*, nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut, Daru'l-Meşrik, 1991, s. 43.

⁶⁴ Fârâbî, *Siyaset*, s. 74-78.

⁶⁵ Fârâbî, *Uyûnu'l-mesâil*, s.64; a.mlf., *Medîne*, s.102, 112; a.mlf., *Siyaset*, s. 32, 35, 79.

⁶⁶ Hasan Şahin, "Fârâbî'nin Vahiy Anlayışı", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri Ankara, 7-8 Ekim 2004* içinde, ss. 267-282, Ankara, Elis Yayınları, 2005. s. 269.

⁶⁷ Fârâbî, *Kitabü'l-mille*, s. 56.

açıklamıştır. Buna göre Peygamberlik özelliği bulunmayan ve ilk başkanı takip eden diğer başkanlar filozoflardan olmalıdır.⁶⁸ Fârâbî, ayrıca, başkanlığın tek bir kişiyle mi yoksa bir grup tarafından mı temsil edilmesi konusunu da detaylarıyla incelemiştir.⁶⁹

Mille (din) kavramı, bu yaklaşımda büyük önem taşımaktadır. İnsanları gerçekte nihai amaçları olan en yüksek mutluluğa ulaştırma misyonunu ve bu doğrultuda ihtiyaç duyulan bütün eğitim, öğretim ve hizmet faaliyetlerini kapsayan mille, toplum için zorunlu bir unsurdur. Fârâbî, yönetim mesleğinde yapılan işi siyaset olarak adlandırır ve yönetim mesleğini başarılı bir biçimde icra etmenin ancak hikemî bilgi, sanat, beceri ve kuvvet ile mümkün olabileceğini belirtir.⁷⁰ Dolayısıyla, ona göre, toplumun yöneticisi herhangi bir insan olmamalıdır. Devletin en yüksek yöneticisi nazari felsefeye bütünüyle vakıf olan ve onun gerektirdiği toplumsal pratikleri uygulayabilenlerden (filozoflardan) olmalı ve hiyerarşik olarak aşağıya doğru diğer tali ve mahallî yöneticiler de ona tabî ve uyumlu bulunmalı ki, insanlar ebedî mutluluğu kazanmaya yönlendirilsin ve bu hedefe uygun sosyal yaşam alanları sağlansın. Bu anlamda devlet başkanı toplum için öğretmen veya kılavuzdur. Nitekim psikoloji ve ahlâkta mutlu olmayı esas alan düşünürümüz, siyaset felsefesini “mutlu etme sanatı” olarak görür. Fârâbî’nin *Mille* adını verdiği ‘toplumsal felsefe’, bu bağlamda dinin hüviyetini teşkil eder.⁷¹

Erdemli başkanın erdemli yönetimi, toplum insanına onu en yüksek mutluluğa ulaştıracak olan davranış ve melekeleri yerleştirecek vizyona ve misyona sahip bir yönetimdir. Bu amaçla her alandaki bütün aktiviteleri gerçekleştirir, bu yönde istikrarın ve geleneğin yerleşmesini sağlar, bütün bunları koruyup devam ettirmek üzere görev ve hizmet icra eder. Bu, erdemli bir siyasettir. Bu siyaseti benimseyen toplum erdemli toplum; o toplumun üyesi olan insan ise erdemli bir insandır. Bütün bunların tam aksine başkan ve onun yönetimi, kısaca, insanların nihai mutluluğu kazanmalarına değil, ondan uzaklaşmalarına yol açacak bir siyaset uyguluyorsa Fârâbî, bu durumu tanımlamak için cahil (erdemsiz) yönetim, cahil siyaset, terimlerini kullanır. Cahil yönetimin yerleşmesine yol açan durum ve faaliyetlere boyun eğen şehir veya ümmete cahil şehir veya ümmet der.⁷² Görüldüğü üzere Fârâbî’nin öğretisinde ideal bir sosyal-siyasi yapı modeli, homojen toplum tasavvuruyla sunulmaktadır. İdeal olanı bu olsa da pratik hayatta tam anlamıyla böyle homojen bir toplum modelinin gerçekleşmesi pek mümkün değildir. Bunun farkında olan Fârâbî, göç (hicret) faktörünü devreye sokar. O, heterojen yapıyı normal bir durum olarak değerlendirmeyi ve her bireyin kendi karakterine uygun düşen şehir ve başkanlıkta yaşaması gerektiğini düşünür. Ancak, erdemli bir kimsenin erdemsiz şehirde yaşama durumunu, erdemsiz bir kimsenin erdemli şehirde yaşama durumuyla bir tutmaz. Düşünürümüz erdemsiz şehrin/toplumun bireye olan etki ve katkısını bir canlıyı taşıyan ayaklara benzetirken, erdemli şehrin bireye olan etki ve katkısını da gövdenin taşıdığı başa benzetir. Yani birey üzerinde icra ettiği tesir bakımından erdemli bir şehir, neredeyse insandaki başın rolü kadar önemli fonksiyon ve işleve sahip görünmektedir. Dolayısıyla Fârâbî’ye göre, eğer, erdemli bir insan erdemsiz bir şehirde yaşıyorsa mutlaka oradan erdemli bir şehre göç etmelidir. Bu durumda olan birinin erdemsiz şehirde yaşamasını Fârâbî haram olarak görür.⁷³ Öte yandan o, bazı nedenlerle yıkıma uğrayıp dağılmış olan erdemli şehir halkının erdemli olmayan bölgelerde azınlık olarak yaşayabilecekleri durumları da ele alır.⁷⁴

Fârâbî’nin öngördüğü erdemli toplum yönetiminde bir taraftan değişmez temel ilkeler ve sabit değerler vardır ki bunlar Tanrı, Tanrı-âlem ilişkisi, bu çerçevede insanın varlığı, Tanrı ile ilişkisi, kainattaki yeri, geleceği ve nihai mutluluğuna dair hakikat ilkeleriyle bunların gerektirdiği vizyon ve hedeflerdir. Diğer taraftan, bu vizyon ve hedefler doğrultuda hareket eden dinamik bir yapı söz konusudur ki, yönetimin pratik yapısı olan bu alanda türlü gelişmeleri dikkate alan bir anlayışla açık ve esnek siyaset uygulanır. Bu doğrultuda bireyi ve toplumu en yüksek mutluluğa götürecek faaliyetler tasarlanır ve gerçekleştirilir. Fârâbî, dinamik alanda yer alan bütün bu değişken unsurlara “iradî hususlar” der. İradî hususlar, sonraki başkanlara zamanın şartlarına uygun hareket ve manevra alanı açıp yeni perspektifler ışığında yeni düzenlemelere imkân sağladığı gibi, önceki başkanların bu alanda yasal kıldığı birçok şeyi değiştirme yetkisini de vermiş olur.⁷⁵

⁶⁸ Fârâbî, *Medîne*, s. 126-129; a.mlf., *Fusûlü’l-medenî*, 1961, s. 137.

⁶⁹ Fârâbî, *Medîne*, s. 127-130.

⁷⁰ Fârâbî, *Kitabü’l-mille*, s. 43, 54.

⁷¹ Fârâbî, *Siyaset*, s. 78; a.mlf., *Medîne*, s. 122-123, 129; a.mlf., *Kitabü’l-mille*, s. 47-48; bkz. Nejdî Durak, *Platon ve Fârâbî Felsefesinde Erdem Kavramı*, Isparta Fakülte Kitabevi, 2009, s. 126.

⁷² Fârâbî, *Kitabü’l-mille*, s. 43, 54-55.

⁷³ Fârâbî, *Fusûlü’l-medenî*, s. 164.

⁷⁴ Fârâbî, *Siyaset*, s. 80.

⁷⁵ Fârâbî, *Kitabü’l-mille*, s. 44-50.

Anlaşılabileceği üzere Fârâbî'nin mutluluk anlayışı insanı merkeze almakta ve kişinin mutluluğunu toplumsal mutlulukla sınırlamamaktadır. Şehir, siyasi birliklilik, kişinin kendisini mutluluğa ulaştıracak yetkinlikleri kazandıran bir ortamı hazırlamakta, onu yönlendirmekte ve eğitimine katkı sunmaktadır.

5. Temel Erdemler ve Orta Yol Olarak Erdem

Fârâbî, *Tahsîlu's-saâde* isimli eserinde insanların bu hayatta dünya mutluluğunu, ahirette ise en yüce mutluluğu elde etme vasıtaları ve yolları olan insani unsurların dört çeşit olduğunu belirtmekle başlar. Bunlar; nazari erdemler, fikrî erdemler, ahlâkî erdemler ve sınaî (teknik ve sanata dair) erdemlerdir.⁷⁶ Bunların her biri insanın ruhundan kaynaklanan değerler olup, söz konusu alanlarda iyi, doğru ve güzel eylemlerin, sonuçların gerçekleşmesini temin ederler.

İnsan, anlamlandıramadığı şeylerden mutlu olamaz. Onun için, varlık ve hayatın anlamına dair bilgilere ulaşması gerekir. Nazari erdemler, varlığa dair meselelerin ve en nihayetinde varlıkların akıl tarafından kavranmasını sağlamayı amaç edinmiş bulunan ilimler olmakla beraber, dünya ve ahiret mutluluğunu kazanmak için yeterli değildir. Bu kısım erdemler ve onlara tekabül eden nazari ilimler, insanın fikrî, ahlâkî ve pratik erdemlere de vâkıf olmasını sağlamak bakımından temel bir konuma sahiptir.⁷⁷ İnsanların nihai mutluluğa ulaşabilmeleri için nazari erdemden sonra fikrî, ahlâkî, sınaî erdemleri kazanmaları gerekir. İnsan, akılsalları tasavvur edebilme konusunda gelişim gösterdikçe fikrî erdemlere sahip olur.⁷⁸ Güzel bir amaca hizmet etmeyen, insanın duygu düşünce ve davranışlarının faziletli olması yönünde bir tesiri bulunmayan tarafsız fikrî çabalar da söz konusu mutluluğa ulaşma yolunda herhangi bir katkı sağlamaz. Bundan dolayı kişinin ahlâkî erdeme sahip olması gereklidir.⁷⁹

Esasen Fârâbî'nin sisteminde bütün ilimler metafizikle belirlenir ve külli kanunlarını ondan alırlar.⁸⁰ Burada da nazari erdem bağlamında diğer erdemler izah edilirken aslında mutluluğun metafizik temelleri, temel referansları oluşturulmaktadır. Gerçek mutluluk ancak ahiret hayatında mümkün olacaktır. Bu açıdan düşünürümüze göre, bu dünyaya ait geçici mutluluk türlerinin her birini sahte mutluluk olarak düşünebiliriz.

Fârâbî'ye göre nihai mutluluğu elde etme yolunda insan tam bir özne olmalıdır. O, bu dünyada sevilen nimetleri ve birtakım maddi imkânları terk ettiği takdirde, ölümden sonra büyük nimetlere kavuşacağına, aksi hâlde büyük bir azapla cezalandırılacağına inanmak gibi yanlış anlaşılan dindarlığı eleştirir. Onun ahlâk öğretilerinde insanın yetkinleşmesi tasavvufî bir riyazet ya da dünya nimetlerinden uzak durmayla değil, insanın kendi iradesiyle bu alana nüfuz etmesiyle, metafizik bir yönelişle ona iştirak etmesiyle gerçekleşebilecektir. Yani insani pasivize eden değil, iradesini aktif ve bilinçli bir şekilde yönlendiren, kullanan insan modeliyle gerçekleşecektir. Bu yaklaşım doğrultusunda insan, eylemleriyle çekip çeviren, irade sahibi bir varlık olarak tanımlanmaktadır. En son mutluluğun gerçekleşmesi için onun pratik hayata ilişkin bu tecrübeyi mümkün olan en iyi biçimde gerçekleştirmesi gereklidir. Şu hâlde belirtmeliyiz ki, Fârâbî'ye göre, bizzat hayatın içerisine girip onu nihai ideallerimiz doğrultusunda biçimlendirmeksizin mutlu olmamız mümkün değildir. Mutluluk için zorunlu olan teorik yetkinliğin kazanılması, pratik hayata ilişkin yetkinliklerin elde edilmesiyle mümkün olacaktır. Buna göre, insani mutluluk, teorik olanla uygulamaya yönelik olanın tam bir uyum içerisinde iş görebilir duruma gelmesini ve böylece sürüp gitmesini gerektirir.⁸¹

Bu çerçevede düşünürümüzün ahlâkî bir değer olarak önemle üzerinde durduğu erdemli orta kavramı genel olarak her türlü aşırılıktan kaçınmayı öngörür. Bu açıdan, güzel ahlâk itidalli olmayı gerektirir. İtidalden uzaklaşmak, ya gerekenden fazla ya da eksik olmaya yönelmek demektir. Örneğin, yenecek şey lüzumundan fazla veya eksik olduğunda onunla sağlık meydana gelmez. İnsanın güç sarf etmesi, yorulması bile aşırıya kaçmayıp orta değerde olduğu zaman bedene kuvvet verir, gerekenden fazla veya eksik olduğunda kuvveti giderir veya bedeni zayıf tutar. İşte fiiller de orta olma durumundan uzaklaşıp gerekenden fazla veya eksik olduklarında kötü ahlâka yol açarlar. Dolayısıyla belirli bir ölçü daima gözetilmelidir. Erdemli ortayı bilmek ve davranışlarımızı ona uygun hâle getirmek için, sahip olduğumuz ahlâkın keyfiyetine vâkıf olmamız ve üzerinde düşünmemizi gerektirir. Bu farkındalık, bilinçli bir iradeyle birlikte aşırılık kusuru bulunan ahlâkî davranışlarımızı orta noktaya çekecektir. Fârâbî'ye göre, ahlâkımızın itidal kazanıp kazanmadığı hususu fiillerin kolaylığına bakılarak anlaşılabilir. Eğer onları yapmak bize kolay geliyorsa

⁷⁶ Fârâbî, *Kitabu't-tahsîli's-saâde*, (sonraki dipnotlarda "*Tahsîl*" adıyla yazılacaktır.), nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn, Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1983, s. 49.

⁷⁷ Fârâbî, *Tahsîl*, s. 52 vd.

⁷⁸ Fârâbî, *Tahsîl*, s. 61 vd.

⁷⁹ Fârâbî, *Tahsîl*, s. 69 vd.

⁸⁰ Fârâbî, *Tahsîl*, s. 86 vd.

⁸¹ Fârâbî, *Medîne*, s. 160 vd.; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 122.

erdemli ortaya çekilmişler demektir.⁸² Bazı fiillerde erdemli orta çok hassas bir dengeyi teşkil eder. Böyle durumlarda itidali elden bırakmamak için dikkat etmemiz gerekir. Söz gelimi cesaret, insanın kendisine korku veren şeylerin üzerine gözü kara atılganlık göstermesiyle onlardan korkup kaçması arasındaki orta bir durum olduğu zaman iyi bir ahlâktır. Atak olmada aşırılık, düşüncesizce hiddetlenmeyi; eksiklik yani çekinme ve kaçınmadaki aşırılık ise korkaklığı meydana getirir ki, bunların her ikisi de kötü ahlâktır. Bu örnekte olduğu gibi, cömertlik, iffet, nüktedanlık, sadakat ve dostluk gibi durumlarda da erdemli orta gözetilmeli, aşırılığın ya da eksikliğin tespit edilip giderilmesi konusunda hassasiyet gösterilmelidir.⁸³

Erdemlilerin dışında kalan, iradesi gelişmemiş insanlar, soyutlama kabiliyetlerini elde edememiş olduklarından her şeyi siyah ve beyaz olarak görürler. Onlar, maddi tezahürün ötesine geçebilen aşkın bir kavrayışa sahip olamadıklarından, bedenlerinin ve bencilliğin esiri olurlar. Bilge olan faziletli insanlar ise kendilerine doğuştan verilen heyulânî akıl seviyesini aşmış ve ruhları da taakkul ve tahayyül vasıtasıyla yetkinliğini elde etmiş olduklarından dolayı, olguları diğerlerinin bakış açısından görebilir, gri gölgeleri değerlendirebilir ve ideal anlama ulaşabilirler. Böylece karmaşık ve zor zamanlarda bile sağlam bir denge tutturarak uzun vadede kalıcı mutluluğa götüren en iyi ve en doğru eylem tutumuna sahip olurlar.

Fârâbî'ye göre çoğu zaman insanın aldandığı haz, gerçek bir mutluluk değildir. Aynı şekilde bu dünyadaki elem de geçicidir. Ancak, haz ve elem, nihai mutluluğu hedefleyen insanın duygusal tepki ve davranışlarında, klasik tabirle ifrat ve tefritten kaçınarak “erdemli orta”yı bulmasını, korumasını temin eden bir nevi uyarıcıdır.⁸⁴

6. Mutluluk-Haz İlişkisi

Normal olarak her insan, mutlu olmak ister. Bunun için kendi anlayışına ve erdem seviyesine uygun hedefler belirler. Bu hedeflerine ulaşabildiği ve amaçlarını gerçekleştirebildiği ölçüde mutluluğu kazanır. Fârâbî, mutluluk (es-saâde) ile hazzın (el-lezze) birbirinden farklı şeyler olduğunu düşünmektedir. Filozofumuz, hazları fizyolojik (*el-mahsûs*) ve psikolojik (*el-mefhûm*) olmak üzere iki grupta değerlendirir. Beş duyu olarak adlandırılan meşhur algılar, hissî olup doğrudan algılanırken; liderlik, hâkimiyet, zafer, ilim vb. meziyetlerden kaynaklanan hazlar da psikolojik olup, anlaşılması akılla bağlantılı olan hazlardır. Varlığımızın başlangıcından itibaren genellikle duyulur şeylere bağlı olduğumuzdan, sıradan insanlar her zaman bu söz konusu hazların peşinden koşarlar; onları mutluluk ve yaşam standardı görüp hayatın gayesinden ibaret zannederler.⁸⁵ Hâlbuki, hazlar kesinlikle hayatın gayesi niteliğinde bir mutluluk olarak değerlendirilemez. Zira, nihai mutluluğun yani mükemmelliğin vasıflarını taşımazlar. Hazlar ve elem, öz itibarıyla ne sadece iyi, ne de sadece kötüdürler. Alakalı buldukları fiillerin erdemli ve nihai yetkinliğe yönelik olup olmamasına bağlı olarak kıymet kazanırlar. Söz gelimi, ahlâkî açıdan güzel olan fiiller, işlendiği zaman insana lezzet vermeyip aksine elem verseler bile, nihayetinde insan için gerçek saadeti tattıran veya onu gerçek elemden kurtaran fiiller arasında yer alır.⁸⁶

Bunun yanı sıra Fârâbî, haz ve elem, bazen bir şeyin iyi mi veya kötü mü olduğunu bilmek için düşünmenin yeterli gelmediği durumlarda iyi olanı tercih etmemize yardımcı olabilecek bir vasıta olarak değerlendirmektedir.⁸⁷ Ona göre, haz ve elem, bir bakıma insanın duygusal tepki ve davranışlarında aşırılıktan uzak durmasına ve daha önce zikrettiğimiz “erdemli orta” ile mutedil kalmasına yardımcı olan uyarıcıdır.⁸⁸ Yine, haz ve elem çocukların ve irade gücünden yoksun olan (hayvan tabiatlı) kimselerin eğitimlerinde ve ahlâkî terbiyelerinde dikkate alınabilecek bir imkân; onların iyiyi yapıp kötüyü terk etmelerini kolaylaştırıcı bir unsurdur.⁸⁹

Filozofumuza göre bedenî lezzetler, gerçek mutluluk değildir. Gerçek mutluluk, insan nefsinin ilim ve ameldeki gelişmişlik ve yetkinlik seviyesine göre makulleri idrakle ulaştığı akli hazlardır. Akli olarak duyulan keyif, duygusal lezzetlerden daha asıl ve üstündür. Amelî aklın dahi varlık amacı, nazari akla hizmet etmektir ki, nazari akıl, başka bir şeye hizmet için değil, insanı mutluluğa ulaştırmak için vardır.⁹⁰ Benzer bir şekilde İbn Sînâ'ya göre de duygusal/hissî hazlar sıradan insanlara karşı güçlü ve etkili görünse de temyiz ve irade sahibi olan insanlar akli saadete bedenî saadetten daha fazla rağbet ederler. Söz gelimi, basit şeyler

⁸² Fârâbî, *Tenbîh*, s. 65.

⁸³ Fârâbî, *Tenbîh*, s. 66.

⁸⁴ Fârâbî, *Tenbîh*, s. 68.

⁸⁵ Fârâbî, *Tenbîh*, s. 67.

⁸⁶ Fârâbî, *Tenbîh*, s. 69; bkz. Fârâbî, *Siyaset*, s. 74.

⁸⁷ Fârâbî, *Tenbîh*, s. 67.

⁸⁸ Fârâbî, *Tenbîh*, s. 68.

⁸⁹ Fârâbî, *Tenbîh*, s. 72.

⁹⁰ Fârâbî, *Medîne*, s. 107.

olmalarına rağmen satranç veya tavla oynayan bir kimse, bu oyunlardaki bir galibiyetin keyif ve lezzetini, yemeğe ve cinsel lezzete tercih eder. Yine iffet, riyaset, haşmet nedeniyle duyusal lezzetler reddedilebilir. Birtakım nimetler, zevkler karşısında insanlar başkalarını kendilerine tercih edebilirler. Sözelimi kınanmak, bazı insanlara ölümden daha korkutucu gelir ve öldükten sonra bile olsa, övülme lezzeti, onların tehlikeleri göze almasına engel olmaz.⁹¹

Bu açıdan Fârâbî'nin, insanı rasyonel bir varlık olarak ele alması mutluluk ve haz anlayışını da bu nitelikler doğrultusunda incelemesini belirginleştirmiştir. Çünkü bedenî hazlar duyu organlarına ve fizyolojik yapıya dayanır. Hâlbuki bunları da kapsayan nefsin bütün muhtelif güç ve işlevleri, esasında bu dünyada en yetkin varlık olan insanın mahiyetini belirleyen akıl gücüne hizmet için vardır. Hatta nefis, bedeni yönetirken duyusal hazları kontrol altında tutmalıdır. Aksi durumda akletme yetisinde zaaf söz konusu olabilir. Tabiat varlığı olarak çeşitli oranlarda diğer varoluş kademelerinin temel özelliklerini bünyesinde taşıyor olsa da insan, yüce ve aşkın varlığa ulaşma imkânıyla donatılmış yegâne varlıktır. Filozofumuz, öz işlevi bakımından insanı bu perspektiften değerlendirmektedir. Buna göre, varoluşunun metafizik temelleri açısından insanın tanımı, Tanrı ve tanrısal varlıklarla bir bakıma ortak olarak bulunan rasyonel düşünmeyi doğrudan içerisine almaktadır. Dolayısıyla insanın bir akıl varlığı olarak tanımlandığını görüyoruz.⁹²

7. Mutluluğun Eskatolojik Boyutu

Makalenin başlarında, insanın mutluluğunu ve onu elde etme yollarını gösterme çabasında olan teorilerin ölüm ötesini hesaba katmadıkça bu çabalarının sonuçsuz kalacağına vurgu yapmıştık. Öngörülen nihai hedefin bu fiziki dünya ile sınırlı tutulması ve ileri sürülen mutluluk formüllerinin içerisinde uhrevi âlem fikrinin bulunmaması, hayatı anlamsız hale getirir, yaşam gayesini sona erdirir. Şu halde gerçek mutluluğu ebedî varoluşta yani ahiret yurdunda aramak lazım gelir. Nitekim ölümsüzlük nazariyesini ruh üzerine inşa eden Fârâbî tasavvurunda hakiki ve nihai mutluluk, metafiziğin yanı sıra eskatolojik boyutun da eklenmesiyle tamamlanır.

Filozofumuza göre insan nefsinin bedene bağımlılık derecesi onun kemal ve yetkinlik kazanmasıyla ters orantılıdır. Ebedi ve en yüce mutluluk için her bakımdan maddeye bağımlı olmaktan kurtulup ölümsüzlüğe kavuşmak gerekir. Fârâbî'nin doktrinde ölüm, bir bakıma olmakta olan bir varlık durumundaki insanın yetkinleşme ve mükemmelleşme sürecinde kritik ve nihai geçiş noktasıdır. Bu geçitte cisim yapısıyla beden yok olurken, bedene ihtiyaç duymayacak bir soyutluk mertebesi kazanmış olan insani nefis, ölümsüzlük âlemine adım atmış olur. Çünkü onun bilmesi ve akletmesi artık özü gereğidir; bedenî aletlerini kaybetmesi kendisine zarar vermediği gibi, artık o, maddenin bir varlık şartı olmaktan çıktığını anlayabilir ve kendisini meşgul eden bedenî tesirlerden kurtulmak suretiyle, kazandığı yetkinliği ve dolayısıyla mutluluğu tam manasıyla idrak eder. Elbette, bahsi geçen bu süreç, nihai mutluluk için, ameli hikmeti yani hikmete uygun düşünce ve davranışlarda bulunmayı ve böylece kalıcı erdemler kazanmayı da gerekli kılmaktadır. Bu ise faziletli insanlar için söz konusu olabilecektir.

Bu bakımdan Fârâbî'ye göre faziletli insan, ölünce sadece ahiretteki mutluluğunun artırılmasına vasıta olan fiilleri çoğaltabilme imkânını kaybetmiş olur. Dolayısıyla, onun ölümden sonraki hayat hakkındaki endişesi, ölümden sonra kendisine çok büyük bir kötülüğün isabet edeceğini ve böylece sahip olduğu bütün iyiliklerini kaybedeceğini düşünen kimsenin endişesi gibi değildir. Aksine o, ölüm vuku bulduğunda kendisine hiçbir kötülüğün isabet etmeyeceğini, sahip olduğu iyiliğin, kendisiyle beraber olduğunu ve kendisinden asla ayrılmayacağını düşünür. Bu sebeple ölümden asla korkmaz. Onun yaşamayı arzu etmesi, mutluluğu artırabilmek için iyi fiilleri çoğaltma isteğinden başka bir şey değildir.⁹³

Fârâbî'nin mutluluk anlayışına göre, bu dünyada kazanılan ameli ve nazari yetkinlik ahirette gerçekleşecek olan mutluluğa aracı olmaktadır.⁹⁴ Fârâbî'nin eskatoloji anlayışında ölümden sonra sahip olunacak mutluluk veya bedbahtlık, insanın bu dünya hayatındaki çabalarının doğrudan ve doğal sonucu olarak gerçekleşecektir. Bu dünyada ortaya konan her türlü nazari ve ameli eylem, doğal olarak ruhun kendine özgü bir form ve keyfiyet kazanmasına yol açar. Bu suretle insanın ruhu, bir bakıma varoluş serüveninde beden yardımıyla kendini yeniden inşa eder. Daha önce varlık alanına ilk çıkışını ancak bir bedenle gerçekleştirebilen ruh, elde etmiş olduğu bu yeni/ilave form ve keyfiyet sayesinde, beden

⁹¹ İbn Sînâ, *İşârât ve Tenbîhât*, nşr ve trc. Ali Durusoy-Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014, s.154-155.

⁹² Fârâbî, *Medîne*, s.92; Fârâbî, *el-Cem beyne re'yeyi'l-Hakîmeyn*, nşr. Ali bû Mulham, Beyrut, Dâru Mektebeti Hilal, 1996, s. 71; bkz. a.mlf., *Kitâbu makâlâtî'r-rafiâ fi usûli ilmi't'tabîa*, s. 107, 115-117; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 102-108.

⁹³ Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, fasıl: 72-73, s.153-154.

⁹⁴ Hasan Hüseyin Bircan, *a.g.e.*, s. 484

ölümünden sonra dahi artık varlığını devam ettirebilecek hâle gelir. Erdemli veya kötü istidatlar nefsin özünde kalıcı izler bırakarak onların uhrevi hayatlarını biçimlendiren doğal, doğrudan ve zorunlu sonuçlara yol açacaktır. Erdemlilik, kazanılan yetkinlik derecesine göre kesintisiz mutluluğa ulaştırırken, kötü izler de elem ve sefaletle sürükleyecektir. Bu, Cennet ve Cehennem’le ifade edilen durumdur. Cisim olmayan ve cisimde bulunmayan cevherlerin anlaşılması ve düşünülmesi son derece güç olduğu için filozofumuza göre, nefislerin bu mücerret hâllerini, bu dünyanın maddi boyutlarıyla kodlanmış bulunan zihnimizin varlık-zaman-mekân formlarıyla anlamak ve tasavvur etmek hemen hemen imkânsız olup, alışlagelen şeylere aykırıdır. Bu yüzden, insan idrakini aşan ölüm ötesi hayata dair haller, Cennet ve Cehennem tasvirleri Kur’an’da bu dünya ile ilişkilendirilerek, temsillerle, dolaylı ve alegorik bir anlatımla dile getirilmiştir.⁹⁵

Tabiatıyla insanların kendi fiilleriyle kazandıkları ruhsal yetkinlik dereceleri farklı olduğundan, hem ruhların kendileri hem de istidatları, sahip oldukları mutluluğun nitelik ve niceliği, yetkinlikten alacakları zevkler açısından her biri diğerinden farklı olacaktır. Bedenlerin birbirlerinden farklılıkları sonsuz olduğu için ruhların da birbirinden farklılıkları sonsuzdur. Her ruhun lâyük olduğu şekilde farklı bir mutluluğa erecek veya azap görecektir olması, adaletin gereği zorunlu bir sonuçtur. Bu anlamda, Farâbî, insanları genel olarak farklı gruplarda değerlendirir: Hakikati taakkul yoluyla bilen hukemâ ile tahayyül yoluyla bilen diğer inanmışlar,⁹⁶ ilimleriyle âmil oldukları müddetçe *fazılları* (erdemli insanları) teşkil ederler. Ebedî mutluluğa ermiş olan bu insanların dışında kalanlar ise *fâsik, câhil, mütebeddil ve dâlle* olmak üzere dört grupta toplanır. Ruhları yetkinliğini elde edemeyen bu gruplar ebedî mutluluktan mahrum kalırlar.⁹⁷

Fazıllar (erdemliler), dünya hayatında duygu düşünce ve eylemlerinde iyi, doğru ve güzele yönelmiş, ruhlarına kalıcı, üstün ve erdemli istidatlar kazandırmış olan insanlardır. Bunlar ilim, marifet ve hikmet yoluna talip olup, bu yolda çaba sarf ederek ahlâki erdemle bezenmişlerdir. Teorik ve pratik yetkinliğin ideal uyumunu temsil eden, klasik tabirle, ilmiyle amel olan bu faziletli insanların, hakikat adına idrak etmeleri lazım gelen müşterek bilgileri aynı vukufiyetle kavrayabilme imkânına ve kabiliyetine sahip değillerdir. Bu yüzden Farâbî onları hukemâ ve inanmışlar diye iki kısımda değerlendirmiştir. Mutluluğun epistemolojik yönüyle ilgili bölümde zikrettiklerimizden hatırlayacak olursak hukema sınıfı, aşkın hakikatleri aklederek oldukları gibi anlama çabasıyla temayüz eder. Diğer inanan zümre ise âlimleri takip ve tasdik etmek suretiyle o hakikatleri imgesel, alegorik tasvir yoluyla veya bir münasebetle tahayyül edebilenlerdir. Faziletli insan, dünyada iken bu inanılan, tasavvur edilen hakikat bilgilerinin gerektirdiği davranışları bilinçli bir şekilde ve süreklilik içerisinde ne kadar çok uygularsa iyi ve kalıcı istidatlar nefisini o ölçüde erdemlerle biçimlendirmiş olacak, mükemmellik yolundaki yetkinliği ve aldığı zevk de o derece gelişmiş ve güçlenmiş olacaktır. Kazandıkları istidatlar ve yetkinlik dereceleri birbirinde farklı olan nefislerin uhrevi dünyada tadacakları zevkler de farklı olacaktır. Aynı mertebede bulunan diğer erdemli nefisler benzerlerinin bulunduğu aynı saadet ortamına katılacak ve bu birliktelik metafizik boyutlarda gerçekleşeceği için yer bakımından herhangi bir sıkıntı duyulmayacaktır. Eşdeğer mertebede mutluluğu hak etmiş olan ve bu anlamda birbirine benzeyen faziletli ruhlar ne kadar çoğalırlar ve bir araya gelirlerse, onların her birinin duyduğu zevk de o nispette çoğalır ve artar. Çünkü Bu nefisler hem kendi, hem de kendi benzeri olan birçok nefisleri ve dolayısıyla onların mutluluklarını idrak eder, yaşar. Daha sonra gelenlerin kendilerine katılmasıyla faziletli nâtik nefislerin sürekli çoğalacağını göz önünde bulundurursak bahsi geçen bu karşılıklı-döngüsel mutluluk artışının kesintisiz olduğunu ifade edebiliriz. İşte insan açısından yaratılışın gayesi olan yüce saadet budur.⁹⁸

Fasıklar (kötüler), bu dünyada iken erdemli bilgi ve fikirlerin farkında oldukları hâlde duygu, düşünce ve davranışlarını olgunlaştırmak için yeteri kadar gayret göstermemiş, kötü fiil ve davranışlarla kötü istidatlar kazanmış, böylece kalıcı kötü hey’etlerle nefislerini olumsuz yönde biçimlendirmiş, en azından iyi ve faziletli istidatlardan mahrum bırakmış kimselerdir. Ölüm ötesinde o nefislerin nâtik kısmı bu durumdan ızdırap ve eziyet çekecektir. Kendilerinde kısmen iyi haller bulunsa bile kötü istidatlar karşısında doğacak çatışma yüzünden yine azap duyacaklardır. Onlar bu dünyada iken o bedbaht vaziyetlerinin yeterince farkında değillerdir. Zira onların ruhlarının akılsal yönü, duyular tarafından kendisine ulaştırılan algıların tesirleriyle meşgul olduğundan bunun bilincine varmaz. Kötü alışkanlıklardan dolayı nefislerinde yer eden kötü izlerin verdiği eziyetleri idrak etmesi için, aklın, kendisiyle baş başa kalıp maddenin ve duyuların

⁹⁵ Farâbî, *Medîne*, s. 135; a.mlf., *Siyaset*, s. 81-82, 85-86; a.mlf., *Fusûsu’l-hikem*, fasıl 7-8, s. 77-78; bkz. Fazlur Rahman, “Teknik ya da İmgesel Vahiy”, trc. Selman Nur, *Din Felsefesine Dair Okumalar II* (der. Recep Alpyağılı) içerisinde, İstanbul, İz Yayıncılık, 2012, s. 474-475. Krş. Şaban Haklı, “Farâbî’de Din-Felsefe ilişkisi bağlamında Din Dilinin yapısı”, *Uluslararası Farâbî Sempozyumu Bildirileri* içinde, ss. 303-314, Ankara, Elis yay., 2005, s.307.

⁹⁶ Farâbî, *Siyaset*, s. 85-86.

⁹⁷ Farâbî, *Medîne*, s. 133, 142, 146; a.mlf., *Siyaset*, s.88.

⁹⁸ Farâbî, *Medîne*, s. 135-138; a.mlf., *Siyaset*, s. 47-48

tesirinden kurtulması lazımdır. İşte nefis, ölümden sonra bunu bütün çıplaklığıyla tecrübe edecektir. Yetkinlik ve mükemmellikten, dolayısıyla nihai saadetten uzak kalma dereceleri farklı olan bu nefislerin ahiretteki durumları da, duyacakları elem ve ızdırap da değişik olacaktır. Ayrıca, aynı düzeyde bulunan fâsık nefislerin aynı eziyet ortamını kendilerine özgü birliktelik içinde paylaşmaları, her birinin elem ve ızdırabını artıran bir ortam niteliğinde olacak ve her yeni nefsin katılımı bu artışa katkı sağlayacaktır.⁹⁹

Fârâbî doktrininde *cahiller* diye adlandırılan kesimin eskatolojik durumu İslam düşüncesindeki geleneksel-popüler ahiret inancı açısından kritik ve tartışmalı bir konudur. Yeri geldikçe değindiğimiz gibi, filozofa göre insan nefsinin bedene bağımlılık derecesi onun kemal ve yetkinlik kazanmasıyla ters orantılıdır. Varoluşta bu zorunlu bağımlılıktan kurtulabilmesi için nefsin ilk yetkinlik eşliğini geçmesi gerekir ki bu eşik, nefisteki nâtik kısmı teşkil eden aklın kuvve halinden bilfiil hale çıkmasıdır ve bu da Faal akıl sayesinde gerçekleşir. Açıkça düşünme ve irade melekeleri bulunmayan insanı Fârâbî “cahil” olarak adlandırmış, ontolojik bakımdan da “hayvansı insan” olarak nitelendirmiştir.¹⁰⁰ Bu tür insanların nefislerinde sadece dünyevi bedeninin hayatietini sağlayan nebati ve hayvani güçleri gelişmiş, fakat akıl güçleri bilfiil varlık kazanamamıştır. Dolayısıyla, nefislerinin durumu ve akıbetleri hayvanlarınkine benzer. Zaten düşünme üzerine hiçbir gelişim katetmemiş bu kesim, kendilerine, diğer varlıklara, Tanrı'ya ve aradaki münasebetlere dair hakikatlerin farkındalığına bile sahip olamadıkları akli yetersizlik düzeyinde kalmıştır.¹⁰¹ Çünkü onların heyûlânî akılları kuvveden fiile geçme eşliğini atlayamamıştır. Bu eksiklik, onların madde seviyesinde kalmaları anlamına gelmektedir.¹⁰² Yani onların akılları, kendilerine bedensel destek olmaksızın yaşama imkânı verecek olan gücü elde edememiştir. Bu durumda, varlıklarının idamesi için maddeye muhtaç olma hâlleri zorunlu olarak devam eder, onlar için eskatolojik herhangi bir süreç düşünülemez. Aristoteles'in psikoloji doktrininden hatırladığımız gibi esasen bu durumdaki ruhun müstakil-fiilî bir varlığı yoktur, bedenün fizyolojik fonksiyonlara sahip formel ilkesi olmaktan öte bir şey değildir. Beden, çözülme ve ayrışma ile en ilkel madde durumuna gelinceye kadar nefis de bu çözülme sürecinde sürekli olarak birbirini takip eden ayrışma aşamalarına ait geçici ve kısmi daha aşağı suretlere dönüşür. Böylece organik madde, nihayetinde en temel unsurlara ayrışır. Son kalan şey de unsurların sureti, formu olur.¹⁰³ Cahil nefislerin konumuna dair bu düşünce Fârâbî'yi diğer İslam düşünürlerinden ayıran önemli bir noktadır. Genel olarak İslam düşüncesinde nefis ilk konumundan itibaren –heyûlânî akıl olarak dahi- mücerret cevherî bir varlık kabul edilmiş, ölümsüz olduğu kanaati öne çıkmıştır. Dolayısıyla, fiilî duruma geçemeyen nefislerin de Tanrı katında elde edecekleri bir rahatlık bulunduğu öngörülmektedir. Fakat bu meselede İbn Sînâ'ya parantez açmak gerekir. O, uhrevî bahtsızlığı kemale ermeyen her fert için düşünmez. Ona göre bahtsızlık, yetkinliğin farkında olup ona iştîyak duyma özelliğini taşıyan nefisler için geçerlidir ve mahza basit nefisler bu arzuyu asla duymayan heykel gibidir. Çünkü bilgi ve bilginin doğuracağı arzu, nefsin özüne nakşolunur.¹⁰⁴

Mütebeddil ehline gelince, bunların fikirleri ve amelleri daha evvel faziletli insanların fikirleri ve amelleri gibi olduğu halde sonradan değişmiştir. Bunların fikirlerine başka fikirler karışarak, fiil ve davranışları erdemlilik vasfını yitirmiştir.¹⁰⁵ *Dâlle* olan kimseler ise, bu dünya hayatından sonra saadet olduğuna dair sağlıklı bir düşünce ve inanca sahip iken daha sonra bu itikatlarını değiştirmiş olan kimselerdir. Tanrı, ikinci illetler ve Faal akıl hakkında salah bulamayacak derecede fasit inançları benimsemişlerdir. Fârâbî'ye göre, karakteri kötü olarak değişmiş olan (*mütebeddil*) insanlarla, doğru yolu bulamamış olan (*dâlle*) insanlar bu kötü hallerine başkalarının aldatması ve saptırmasıyla düşmüşlerse akıbetleri câhil halkın durumu gibi olacaktır. Onların karakterini değiştiren ve onları saptıran kişi ise fâsıklar gibi bedbahtlık duyacaktır. Bilmeyerek ve istemeyerek mutluluktan saptıran kişilerin ahvâli de cahillerinki gibidir.¹⁰⁶

Fârâbî'nin fert ve toplum olarak insana dair tasarlamış olduğu psiko-sosyal sistem, doğrudan ve doğal olarak eskatolojik sonuçları bulunan bilgi ve eylem alanlarından teşekkül etmiştir. Akıl melekesi hiç gelişmemiş olanları ayrı tutarsak mutluluk veya elem bakımından nefisleri iki eskatolojik sonuç beklemektedir. Ya ebedî mutluluk; ya da ebedî ızdırap.

⁹⁹ Fârâbî, *Medîne*, s. 143-144.

¹⁰⁰ Fârâbî, *Tenbih*, s. 60.

¹⁰¹ Fârâbî, *Medîne*, s. 142; a.mlf., *Siyaset*, s 83.

¹⁰² Fârâbî, *Siyaset*, s. 42.

¹⁰³ Fârâbî, *Medîne*, s. 142; a.mlf., *Siyaset*, s 83.

¹⁰⁴ İbn Sînâ, İbn Sînâ, *eş-Şifâ / el-İlâhiyyât*: “Ahiret Hakkında”, s. 52.

¹⁰⁵ Fârâbî, *Medîne*, s. 133.

¹⁰⁶ Fârâbî, *Medîne*, s. 134.

8. Sonuç

Fârâbî’de mutluluk insan için yetkinliği belirlediği için başka bir amaca götüren vasıta olmayıp bizzat kendisi için arzu ve tercih edilen nihai hedeftir. Bu, cismani beden dahil hiçbir ihtiyacın kalmadığı bir mükemmellik durumunu ifade eder.

Fiilî varlık düzeyine çıkmak için âlemdeki varlık ve oluşla epistemik temas kurması gereken ve bu yüzden maddi bir dayanağa ihtiyacı olan nefis, bedenle birlikte yaratılır. Bu eşzamanlı süreçte en temel ihtiyaçlardan daha ileri, daha özel ihtiyaç ve oluşumlara doğru gelişen nefsin kuvvetlerinde zirve, akli melekeye aittir. Esasen insan, varlık hiyerarşisinde bu akleden ve düşünen ruhuyla (nefs-i nâtika) temayüz eder.

Heyûlânî akıl, Başlangıçta henüz fiilî varlığı bulunmadığından kuvveden fiile çıkmak için kendi cinsinden bir failin gücüne muhtaçtır. Faal akıl sayesinde fiili varlık kazanan akıl ölümsüzlüğü de elde etmiş olur. Bu yüzden Fârâbî, akli yetkinlikle gerçek mutluluğu doğrudan ve birebir irtibatlandırmıştır. İnsan nefsinin yetkinleşme süreci aslında akıl gücünün gelişim evreleri olarak karşımıza çıkar. En başta tüm varlık ve oluşun kaynağı olan Tanrı olmak üzere, düşünceye konu olabilen her alanda entelektüel aydınlanmayı tahakkuk ettiren gelişim, Fârâbî’de insanın gerçek mutluluğa ulaşabilmesinin temel şartıdır. Bu gelişim söz konusu zihni birikimin gerektirdiği erdemleri bilinçli ve sürekli olarak yerine getirmeyi de ilzam eder. İnsanın duygu, düşünce ve eylemleri, nefsinde kalıcı iyi heyetler meydana getirdikçe nefis erdemli bir form ve yetkinlik kazanır, böylece ebedî mutluluğu elde edebilir.

Fârâbî’ye göre bütün bu faaliyetlerde şu üç faktör bulunmazsa gerçek mutluluğa ulaşılmaz: Bilinç ve farkındalık; nihai hedefin gözetilmesi; istikrar ve kalıcılık. Bu süreçte alışkanlık kesbetmiş erdemli davranışlar güzel ahlâkı oluşturur. Bu anlamda bütün ahlâkî nitelikler sonradan kazanılmıştır. Bunu temin eden irade kuvveti her zaman mevcut ahlâkî değiştirebilecek konumdadır. Bu bakımdan, insanların, irade gücünü kullanmakta sağlam veya zayıf kalmaları mutluluğun kazanılmasında veya kaybedilmesinde son derece önemlidir. Yetkinleşme süreci, nefis bedenden ayrılıncaya kadar devam eden bir süreç olduğuna göre, ahlaki iradeyi ancak “nihai mutluluk” hedefi belirleyebilir, onun dışındaki amaç ve bağlantılar yetersiz kalır. Bu bakımdan Fârâbî’nin mutluluk tasavvuru, içerisinde tam bir ahlak felsefesi de barındırmaktadır. Buna toplum faktörünü de ekleyen filozof, bu alanda karakter eğitiminden daha öte (daha derin ve kapsamlı) bir doktrin ortaya koymuştur.

Fârâbî’ye göre, fizyolojik yapıya dayanan bedenî hazlar gerçek mutluluk değildir. Zira bedenin akıbeti bellidir ve bu hazlar geçicidir. Başta akli yetkinlik olmak üzere gelişmiş nefsi niteliklerin verdiği haz ve lezzetler ise insanın mücerret benliğine özgü olduğundan kalıcı gerçek mutluluktur. Dolayısıyla, Fârâbî doktrininde mutluluk, insanın temel varlık niteliklerinden ayıramayacağımız anlam ve hedef kavramlarıyla adeta iç içedir ve asıl yüzünü entelektüel alanda gösterir. Varlık ve oluşun ilkelerini kavrayan insan, özünü oluşturan akli yapısını, teorik ve pratik erdemlerle mükemmelleştirir ve böylece en yüce saadete ulaşır ki, bunun da esası ve zirvesi marifetullahtır.

Felsefeye yatkın olan insanlar söz konusu hakikatleri burhanî yöntemle oldukları gibi anlama gayretinde iken diğerleri, o hakikatleri bir münasebetle yahut alegorik tasvir yoluyla tahayyül edebilir. Ama onlar da, hikmet ehlini tasdik ve takip etmek suretiyle inanır, bilgilenir ve erdemli bir yaşantıyla mutluluğa ulaşırlar. Bu yüzden toplumda yardımlaşmaya, işbirliğine, kılavuza, eğitim-öğretim uzmanlarına ve bütün bunların düzen içerisinde gerçekleşmesini sağlayacak iyi bir siyasete ihtiyaç vardır. Bu noktada Fârâbî, mutluluğun sosyal ve siyasal çerçevesini ayrıntılı bir şekilde ele almış, şehir ölçeğinde ortaya koyduğu modelde, toplum olarak ancak erdemli bir başkanın, bireyleri dikkate alan ciddi planlı ve erdemli yönetimiyle, hedeflenen yetkinliğe ve mutluluğa ulaşabileceğini öngörmüştür. Mille (din), bu yapıda karşımıza çıkan en önemli kavramlardan biridir. Vahiyle desteklenen peygamber, onun sisteminde “ilk” ve “ideal” başkandır. Çünkü bilinen en uç sınırlarıyla filozofluğu da aşmış olan peygamberin başkanlığı, başta din olmak üzere felsefe, bilim, sanat gibi eğitim alanlarıyla diğer hizmet alanlarının, insanları fazilete ve en yüce mutluluğa ulaştıracak şekilde evrildiği ve bu amaca yönelik icraat ve aktivitelerle beslendiği ideal yönetimi temsil eder. Devletin en yüksek yöneticisi herhangi bir insan olmamalı, nazari felsefeye bütünüyle vakıf ve onun gerektirdiği toplumsal pratikleri uygulayabilecek melekeye sahip olmalı. Bu yüzden peygamberlik özelliği bulunmayan ve ilk başkanı takip edecek olan diğer başkanlar filozoflardan gelmeli; hiyerarşik olarak aşağıya doğru sıralanan tali/mahallî yöneticiler de ona tabi olmalıdır.

Fârâbî’nin tasarladığı mutluluk nazariyesinin en önemli ve sonuç kısmı eskatolojik boyutuyla ortaya çıkar. Zira gerçek mutluluk için ölümsüzlük şarttır ve filozof ölümsüzlük fikrini ruh üzerine inşa eder. Maddi dayanağa ihtiyaç duymayacak bir soyutluk statüsü kazanan nefse bedeninin devreden çıkması zarar vermez. Nefsin ahiret âleminde yaşayacağı nihai mutluluk (veya ızdırıp), onun bu dünyada sergilediği nazari ve amelî çabalarıyla istihsal etmiş olacağı formunun doğrudan ve doğal bir sonucu olacaktır. Bir bakıma nefsi şuur, akli ve iktisabî idrak kanalıyla kendi âlemini tedricî bir surette kendisi yaratmaktadır. Fârâbî’ye göre nefsin

bu mücerret ahvalini bu dünyanın maddi boyutlarıyla kodlanmış bulunan zihnimizdeki varlık-zaman-mekân formlarıyla anlamak mümkün değildir. Bu nedenle, insan idrakini aşan ölüm ötesi hayat, Kur'an'da bu dünya ile ilişkilendirilerek dolaylı ve alegorik bir anlatımla cennet ve cehennem olarak tasvir edilmiştir.

Bu çerçevede Fârâbî, “cahillerin” dışında kalan insanlar için eskatoloji bakımından iki temel konum belirlemiştir: 1) Fasıkların (kötülerin) konumu, 2) Fazılların (erdemlilerin) konumu. Ahiretteki yüce mutluluğu elde edecek olanlar, nefisleri, en azından bilfiil akıl mertebesine yükselmiş, inanılması ve bilinmesi lazım gelen hakikat bilgilerinin gerektirdiği erdemli eylemleri bilinçli ve sürekli bir şekilde yerine getirmiş olan erdemlilerdir. Buna karşın, erdemli bilgi ve fikirlerin farkında oldukları hâlde duygu, düşünce ve davranışlarını olgunlaştırmak yerine kötü fiil ve davranışlarla kötü istidatlar kazanmış ve nefislerini kalıcı kötü hey'etlerle biçimlendirmiş fasıklar ise sürekli ızdırap içinde kalacaklardır. Fârâbî'nin “cahillere” grubuyla ilgili fikirleri geleneksel ahiret inancı açısından tartışmalı bir anlayışı barındırmaktadır. Cahiller, nefislerinde sadece dünyevi bedeninin hayatini sağlayan nebati ve hayvani güçleri gelişmiş olsa da akıl güçleri bilfiil varlık kazanamamış olan kimselerdir. İnsanın özünü teşkil eden akıl, onlarda bedensel destekten kurtulup mücerret bir statüye geç(e)memiştir. Bu, onların madde seviyesinde (heyûlânî) kaldıkları anlamına gelir. Cismani bedeninin fizyolojik fonksiyonlarını yerine getiren formel ilkesi olmaktan öte bir değer taşımayan nefisleri, nihayetinde en temel unsurlara kadar ayrışıp yok olan bedeninin kaderini/akıbetini paylaşacaktır.

Fârâbî, bu görüşüyle nazari akıl gücünde yetkinleşme imkânı bulunmayanların mutluluk ve elem itibarıyla uhrevi durumlarının ne olacağına dair soru işaretlerine karşı bir bakıma açıklık getirmiş görünüyor. Zira akıl melekesinden mahrum olan insanların ölümden sonraki hallerine ve hesaplarına dair açık ve kesin bir bilgi olmadığı gibi itirazlara ve tartışmaya açık bir konudur. Sözelimi İbn Sînâ, bunlar için dünyadaki yaşantısına göre öbür âlemde ya rahat türünden bir genişlik, ya da açlığın verdiği elem türünden bir elem olacağını düşünmektedir.

Sonuç olarak, mutlak anlamda düşündüğümüz ‘iyilik’, ‘mükemmellik’ ve ‘mutluluk’ Fârâbî’de aynı hakikate karşılık gelen kavramlar olup, insanın yaratılış amacını ifade eder. Bu amaç doğrultusunda insanın entelektüel gelişim göstererek bilinçli ve samimi bir gayretle süreklilik içerisinde gerçekleştireceği erdemli aktiviteler, nefisine maddeden bağımsız bir mükemmellik formu kazandıracak ve onu ölümsüz kılacaktır. İşte bu, kesintisiz gerçek mutluluktur. Fârâbî, mutluluğun eskatolojik boyutunu, nefsin Tanrı'ya uzanan bağıyla insanın mükemmelleşme sürecinde ciddi farkındalık ve duyarlılık oluşturan psiko-sosyal bir öğretiye, eğitime dönüştürmüştür. İnsanın cennet ve cehennem olarak ifade edilen ahiretteki mutluluk ve ızdırabının adeta karne misali, davranışların artı ve eksilerle yahut rakamlarla değerlendirilmesine ya da terazi tartısıyla ölçülmesine göre verilen bir mükafat ve ceza değil de, kendisinin ortaya koyduğu duygu, düşünce ve davranışlarının doğrudan, doğal ve zorunlu bir sonucu olduğunu bilmesi, yani kaçınılmaz bir ontolojik-metafizik durum içerisinde bulunduğunu idrak etmesi daha etkili olacak, onda daha ileri bir şuur ve duyarlılık yaratacaktır. Bu, ölüm sonrasına hazırlanmak ve nihai saadete ulaşmak için lazım gelen amelî ve fikrî erdemleri insanın kazanma arzusuna ve çabasına son derece önemli bir katkıdır.

KAYNAKÇA

- Alper, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2000.
- Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, trc. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi, 1999.
- Aydın, Mehmet S., “İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'ade) Anlayışı”, *İslâm Felsefesi Yazıları - Makaleler II*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî*, İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayınları, 2000.
- Bircan, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul: İz yayınları, 2001.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Ekin Yayınları, 1997.
- Çağrı, Mustafa *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989.
- Durak, Nejd, *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2009.
- Durak, Nejd, *Platon ve Fârâbî Felsefesinde Erdem Kavramı*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2009.
- Fârâbî, *ed-De'âva'l-kalbiyye*, Haydarabad: Meclisü Daireti'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1349 (h) .
- Fârâbî, *el-Cem beyne re'yeyi'l-Hakîmeyn*, nşr. Ali bû Mulham, Beyrut: Dâru Mektebeti Hilal, 1996.
- Fârâbî, *et-Ta'likât*, nşr. Dr. Ca'fer Âl-i Yâsîn, Beyrut: Dâru'l-Menahil, 1988.
- Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, nşr. D.M. Dunlop, Cambridge: Cambridge University Press, 1961.
- Fârâbî, *Fusûl Muntezea*, nşr. Fevzî Mitri Neccâr, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.

- Fârâbî, *Fusûsu'l-Hikem*, “*es-Semera el-mardiyeye fi ba'du risâlâti'l-Fârâbî*” içinde, nşr. Friedrich Dieterici, Leiden-E.J.Brill 1890.
- Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fazıla, (Medîne)*, nşr. Elbîr Nasrî Nâdir, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Fârâbî, *Kitâbu makâlâti'r-rafîa fi usûli ilmi't-tabîa*, nşr. ve trc. Necati Lugal- Aydın Sayılı, Belleten, Sayı 57, C.15, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1951.
- Fârâbî, *Kitabü'l-mille*, nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1991.
- Fârâbî, *Kitabu's-siyaset'i-l-medeniyye, (Siyaset)*, nşr. Fevzî Mitri Neccâr, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1964.
- Fârâbî, *Kitabu't-tahsîli's-saâde, (Tahsîl)*, nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn, Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1983.
- Fârâbî, *Kitabu't-tenbîh alâ sebîli's-saâde, (Tenbîh)*, nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn, Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1985.
- Fârâbî, *Risale fi cevabi mesâili suile anhâ, “es-Semera el-mardiyeye fi ba'du risâlâti'l-Fârâbî*” içinde, nşr. Friedrich Dieterici, Leiden – E.J.Brill 1890.
- Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil, “es-Samarat el-marziye fi ba'z er-risâlat el-Fârâbîya*” içinde, nşr. Friedrich Dieterici, Leiden 1890.
- Fazlur Rahman, “Teknik ya da İmgesel Vahiy”, trc. Selman Nur, *Din Felsefesine Dair Okumalar II* (der. Recep Alpyağıl) içinde, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Haklı, Şaban, “Fârâbî’de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dilinin Yapısı”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* içinde, ss. 303-314, Ankara: Elis yay., 2005.
- İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, nşr ve çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, ss. 1-46, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ, *İşârât ve Tenbîhât*, nşr ve trc. Ali Durusoy-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ / el-İlâhiyyât: “Ahiret Hakkında”*, nşr ve çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, ss. 47-57, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013.
- Kaya, Mahmut, “Farabi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C. 12, ss. 145-162, 1995.
- Kaya, Mahmut “Sudûr”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 37 İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kaya, Mahmut “Sokrates”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 37, ss. 352-354, İstanbul, TDV yay., 2009.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk, *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri Hakkında* nşr ve çev. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefi Risaleler* içinde, ss. 295-312, İstanbul, Klasik Yayınları, 2014.
- Kutluer, İlhan, “İttisâl”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C. 23, ss. 484-485.
- Oktay, Ayşe Sıdika, “Fârâbî’de Değer Teorisi”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* içinde, ss. 179-191, Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Olguner, Fahrettin, “Eflâtun”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 10, ss. 469-476, İstanbul, TDV yay., 1994.
- Şahin, Hasan, “Fârâbî’nin Vahiy Anlayışı”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, içinde, ss. 267-282, Ankara: Elis yay., 2005.
- Türk Dil Kurumu (Şükrü Halûk Akalın ve diğerleri), *Türkçe Sözlük*, Ankara, 2011.