

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

FARABİ'NİN MUTLULUK ANLAYIŞI

MASTER TEZİ

Hazırlayan
Bayram TAMTÜRK

Tez Danışmanı
Yrd. Doç. Dr. Şaban HAKLI

ANKARA - 2006

ÖNSÖZ

“Fârâbî'nin Mutluluk Anlayışı” deyince ilk bakışta Fârâbî'nin eserlerindeki mutlulukla ilgili bölümlerin cımbızla alınıp toparlandığı bir çalışma yapılması ihtimali akla gelebilir. Ancak işimiz o kadar kolay olmadı. Çünkü Fârâbî'nin sistemi belirlenmiş herhangi bir konuda alt başlıklara ayrılabilen bir yapıya sahip değildir. Onun sistemi özellikle de mutluluk anlayışı var oluştan ölüm ve ötesine, siyasetten ahlaka, eğitimden psikolojiye ve daha sayamadığımız pek çok başlığı ihtiva eden çok renkli bir yelpazeyi andırmaktadır. Biz de çalışmamızda bu yelpazenin kimi bölümlerini detaylı olarak inceledik kimisini de Fârâbî'nin tekniğini kullanarak konuyla ilgisini verip geçtik. Fârâbî'nin mutlulukla ilgili görüşlerine gelmeden önce onun felsefesini yönlendiren etkenleri ele almayı uygun gördük. Öncelikle Fârâbî'nin kendi eserlerinde mutluluk anlayışını irdeleyip konuyla ilgili önemli gördüğümüz yerlere çalışmamızda değindik. Sonra Fârâbî ve mutluluk konusunda yazılmış diğer eserleri gözden geçirip tezimizle ilgili olan noktaları belirledik. Bu konuları tezimizde ele alıp tartıştık. Sonra kendi fikirlerimize yer verip konuyla ilgili uygun gördüğümüz yerlerde açıklamalarda bulunduk. Bazen mutluluk konusunda diğer filozofların görüşlerine temas etmiş olsak da konu bütünlüğümüzü bozmamaya gayret ettik. Bu denli hacmi geniş bir filozofun görüşlerini mutluluk açısından değerlendirerek elimizden geldiği kadarı ile yansıtmaya çalıştık. Çalışmamın yazım ve kontrol aşamasında her zaman olduğu gibi yanımda olan sevgili eşim Aylin hanıma; ilim denizine attığımız bu damlada elimizden tutan danışmanım ve hocam sayın Yrd. Doç. Dr. Şaban HAKLI Bey'e yardımından ve özellikle sabrından dolayı teşekkürü borç biliyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER	ii
KISALTMALAR	iii

BİRİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ'NİN MUTLULUK ANLAYIŞINA TESİR EDEN ETMENLER

1-İÇ ETMENLER.....	1
1.1.. Kur'ân ve Sünnette Mutluluk Anlayışı	1
1.2. İslam Tasavvufu.....	7
2- DIŞ ETMENLER	14
2.1. Aristo, Platon, Yeni Platoncular'ın Mutluluk Anlayışlarının Etkileri	14

İKİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ'NİN MUTLULUK ANLAYIŞI

1- SAÂDET (MUTLULUK) TERİMİNİN TARİFİ VE KISIMLARI.....	24
1.1. Gaye Güdücü (teleolojik mutluluk)	30
1.2. Gaye Gütmeyen mutluluk	31
2- MUTLULUĞA GÖTÜREN BİR YOL OLARAK "FELSEFE".....	33
3-. İNSANI MUTLULUĞA İLETEN ARAÇLAR	38
3.1. İnsan Aklının Mutluluğun Elde Edilmesindeki Rolü	38
3.2. Faal Akıl'ın Mutluluğun Elde Edilmesindeki Rolü	44
4- MUTLULUĞU ELDE ETMEDE ÇEVRE FAKTÖRÜ	49
4.1. Devletin Rolü.....	49
4.2. Yöneticinin Rolü	54

5. EBEDİ MUTLULUK.....	59
6- MUTLULUĞUN, AŞK VE ADALET TERİMLERİYLE İLİŞKİSİ.....	65
SONUÇ.....	69
KAYNAKÇA.....	72
ÖZET.....	74
ABSTRACT.....	75

KISALTMALAR

a.g.e	: Adı geçen eser
a.g.m	: Adı geçen makale
Bkz.	: Bakınız
c	: Cilt
ev.	: Çeviren
DİA	:Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
S	: Sayfa

BİRİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ'NİN MUTLULUK ANLAYIŞINA TESİR EDEN ETMENLER

Fârâbî'nin mutluluk anlayışına tesir eden etmenleri dış ve iç etmenler olarak ele alıp incelemenin tezimize kolaylık sağlayacağını düşündük. Önce filozofun fikirlerini yönlendirmede daha önemli gördüğümüz iç etmenler üzerinde duracağız.

1-İç Etmenler

1.1.. Kur'ân ve Sünnette Mutluluk Anlayışı

Tezimizde bu başlığı atmamızdaki temel neden Fârâbî'nin bir Müslüman bilim adamı olarak mutluluk konusundaki fikirlerinin önemli referanslarından Kur'an-ı Kerim ve sünnette mutluluk konusunun nasıl ele alındığını belirleyip; Fârâbî'nin bu iki kaynaktan ne kadar etkilendiğini ortaya çıkarmaktır.

Sık sık değineceğimiz üzere Fârâbî Kur'an-ı Kerim ayetlerini çok iyi bilmekte ve onların özünü, bir bütün halinde çok iyi kavramış bulunmaktadır. Bu kavrayışın sonucu olarak ta sisteminin her yönüne İslam Dini'nin temel ilkelerini hâkim kılmıştır. Bu sayededir ki Fârâbî sistemi, insanlığı gerilik ve ilkelikten kurtararak bilimsel ve ilmi atılım imkânlarına kavuşturmuştur.¹

¹ Burhan ULUTAN: Fârâbî Felsefesi (İstanbul, 2000), 32

Fârâbî yer yer Kur'an'ın ifadelerini açıklamaya tabi tutmuştur. Ancak onun bu konudaki prensibi bellidir. O Kur'an'ın tam açık olmayan ifade ve kavramlarını yorumlamış kesin olanlarında ise hiç yorumlamaya gitmemiştir.²

Kuran-ı Kerim'de yaptığımız araştırmada tek başına kullanılmış “se-âde” kelimesine rastlayamadık. Bu kökten gelen ise sadece “saîd” (mutlu) ve karşıt manada “şeka” kökünden gelen “şakî” (mutsuz) terimleri kullanılmıştır. Ancak aynı anlamları ihtiva eden Fârâbî'nin de mutluluk kelimesinin muadili olarak kullandığı “Hayr” kelimesi ve türevleri, “yapılan işlerin karşılığında elde edilen bir kazanç ve kurtuluş” manalarında kullanılan “fevz” kelimesini, benzer anlamları tamamlamada kullanılan “hüsn” kelimesini, “saîd” ve “şakî” kelimelerinin Kur'an-ı Kerimde kullanılmasını inceledik.

Hayr kelimesi sadece bizim mutluluk olarak kullandığımız manada ele alınmamış dört ayrı manaya daha işaret edilmiştir.

a) Takva anlamında: “İyilik yapmak ve Allah'a sevgiyle bağlanmak kendini ona adamak” olarak tarif edebileceğimiz takva, hayr olarak tarif edilmiştir. “Hayra dair ise ne işlerseniz Allah onu bilir ve çünkü azığın en hayırlısı takvadır.”³

b) İyilik yapmak anlamında: “Her kim de gönlünden koparak bir hayır işlerse, şüphesiz Allah iyiliğin karşılığını verir”⁴

c) Lütuf inayet anlamında: Allah'tan kullarına inen bir lütuf olarak “Ne Kitap ehlinde, ne de müşriklerden hiçbiri, size

² Fahrettin OLGUNER: Fârâbî (Ankara, 1987), 34

³ Kur'an: Bakara, 2/197

⁴ Kur'an: Bakara, 2/158

Rabbinizden bir hayır indirilsin istemez.”⁵ Allah kullarının karakterlerini ve yapması muhtemel hatalarını ezeli bilgisiyle bildiği için kullarına bir takım lütuflarda bulunur. Bunlardan en önemlisi kitap ve peygamber göndererek düşülmesi muhtemel hatalardan onları muhafaza etmektir.

d) Evla bir davranışı ifade etmek için: Allah’ın emrini yerine getirmenin daha iyi bir davranış olduğunu söylenerek; “Böyle yapmanız Bâri’niz yanında sizin için hayırlıdır.”⁶

Fârâbî’nin felsefesinin odak noktasında iyi kavramı vardır. İnsanlar en yüksek iyiyi elde edebilmek için şehirler kurarlar, birbirleriyle yardımlaşırlar. En mutlu olanlar gerçek iyiye en çok vakıf olan insanlardır. Bu mertebeye de kendini yetkinleştirerek çaba göstererek gelmiştir.⁷ Bu ayetler insanın Allah ile olan manevi bağını, sadece onun rızasını umarak yapılan iyi işlerle kuvvetlendirebileceğini, Allah’ın bunun karşılığını ziyadesiyle insana vereceğini anlatan mesajlar veriyor. Görüldüğü üzere Fârâbî Müslüman bir bilim adamı olarak Kur’anın söylediklerine paralel şeyler ifade etmektedir.

Fevz kelimesi yapılan işlerin karşılığında elde edilen bir sonuç olarak:

a) Kazanç anlamında: Allah’ın çizdiği sınırlar içinde hareket eden müminlerin elde edeceği bir şey olarak. “Bunlar, Allah’ın (koyduğu) sınırlardır. Kim Allah’a ve Peygamberine itaat ederse Allah

⁵ Kur’an: Bakara, 2/105

⁶ Kur’an: Bakara, 2/54

⁷ Bkz., Ebu Nasr FARABÎ: Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla (Beyrut: 1992), 117

onu, zemininden ırmaklar akan cennetlere koyacaktır; orada devamlı kalıcıdır; işte büyük kurtuluş budur.”⁸

b) Kurtuluş anlamında: Doğru insanların kıyamet günü doğruluklarının karşılığını alacakları büyük bir kurtuluş bir mutluluk vaat edilmektedir. “İşte bu, doğrulara, doğruluklarının fayda vereceği gündür. Onlar için, altlarından ırmaklar akan, içlerinde ebedi kalacakları cennetler vardır. Allah onlardan razı olmuş, onlar da Allah'tan. İşte o büyük kurtuluş budur.”⁹ Yine aynı doğrultuda Allah'ın emir ve yasaklarına uyanların büyük mutluluk elde edecekleri belirtilmiştir. “Allah, inanan erkeklere ve dişilere, sonsuza dek kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler ve adn cennetlerinde güzel meskenler va'detti. Allah'ın bir hoşnutluğu ise hepsinden büyüktür. İşte asıl büyük mutluluk da budur.”¹⁰

c) Karşılığın mutsuzluk olarak alınması anlamında: Kıyamet günü bahsedilirken insanların halet-i ruhiyelerine vurguyla bu dünyada yapılan işlerin karşılığının ahirette sonsuz mutluluk veya sonsuz mutsuzluk olarak alınacağını belirtmiştir. Burada mutluluğun eskatolojik bir yönü olduğunu daha çok ebedi mutluluğun göz önünde olduğunu belirtelim. “O gün gelince Allah'ın izni olmadan hiç kimse konuşamaz. Onların kimi bedbaht, kimi de mutludur.”¹¹

d) Ebedi Mutluluk anlamında: “Mutlu olanlar ise cennettedirler. Orada gökler ve yer durdukça duracaklar, ancak Rabbinin diledikleri başka. (Bu) ardı arası kesilmeyen bir ihsan olacak.”¹² Denilerek Allah'ın kullarına tattıracağı mutluluk ve yapacağı ihsan anlatılıp mutlu olanların müstesna bir mevkiisi olduğu üzerinde durulmuştur.

⁸ Kur'an: Nisa, 4/13

⁹ Kur'an: Maide, 5/119

¹⁰ Kur'an: Tevbe, 9/72

¹¹ Kur'an: Hud, 11/105

¹² Kur'an: Hud, 11/108

Kul bu ilahi yardımı iyi değerlendirip kendini düzelterek ilahi olana yönelirse artık onun için korkacak bir şey kalmamıştır. Bu çabasının karşılığını içinde huzur ve mutluluk içinde yaşayacağı cennetle alacaktır.

Görüldüğü gibi bu ayetlerde insanlar ölümden sonraki hayatla ilgili olarak cennettekiler ve cehennemdekiler şeklinde ikiye ayrılmış ve birincilerin mutlu olduklarına “saîd”, ikincilerin ise mutsuz olduklarına “şakî” terimleriyle işaret edilmiştir. Kur’an’da “saîd” terimi sadece burada geçmekte ve açıkça uhrevî mutluluğu göstermektedir. Dolayısıyla buradan hareketle Kur’an’a göre gerçek mutluluk ve mutsuzluğun ahirette olacağını; en yüce gaye olarak gösterilen mutluluğun uhrevî mutluluk olduğunu öncelikle belirtmemiz gerekmektedir.¹³

Hüsn kelimesi mutlu insanların aldıklarının karşılıklarını nitelemede kullanılmıştır. “Onlar ki, iman etmişler ve salih ameller işlemişlerdir, ne mutlu onlara, varacakları yer de ne güzeldir!”¹⁴ Buyrularak teori pratik uyumunu sağlamış insanların mutlu olacakları ifade edilmiştir.

Fârâbî pek çok kez mutluluğa doğru ve güzel fiillerle ulaşılabileceğini vurgulamıştır. Mutluluk insanın iradesini kullanarak yaptığı fiillerinin bir sonucudur. Bu da insanı irade sahibi bir varlık olarak gören bir düşüncedir. İnsan kendinden sadır olan fiillerinin kendi iradesiyle olmasından dolayı elde edeceği neticeyi de hak ederek almaktadır.¹⁵

¹³ Hasan Hüseyin BİRCAN: İslam Felsefesinde Mutluluk (İstanbul, 2001), 42

¹⁴ Ku’an: Ra’d, 13/29

¹⁵ Bkz., Ebu Nasr FARABÎ: Fusûlü'l-Medenî, Çev. Hanifi ÖZCAN(İzmir:1987), 61

Şakî kelimesi Allah'ın emrine itaatsiz davrananların hallerini betimlemede kullanılmıştır: "Mutsuzlar, ateştedirler; çok feci bir soluyuşları ve hıçkırıkları vardır orada."¹⁶ Uyarısıyla Allah'ın emir ve yasaklarına uymadıkları için insanların mutsuzluk gibi acı bir sonla karşılaşacakları haber verilmektedir.

Ayetlerde genel anlamda insana bir yol çizilmiştir -ki Kur'an-ı Kerim müminlere her iki dünyada da mutlu olmak için yapılması gerekenleri anlatan bir kitaptır- ve insan iradesiyle baş başa bırakılmıştır. Allah'ın emirlerine uyup yaşamlarını bu doğrultuda tanzim edenler, O'nun rızasını kazanmak için çaba sarf edenler sonsuz bir mutlulukla ödüllendirileceklerdir. Allah onları cennetine alıp türlü nimetler sunacak mutlu insanlar da dünyadaki iyiliklerinin neticesini böylelikle almış olacaklardır. Madalyonun diğer yüzü kendilerine yapılan uyarılara kulak asmayan insanların mutsuzluk tablolarına ayrılmıştır. Uyarıldıkları şeylerden sakınmayanlar ise sonsuz mutsuzluk ve bedbahtlıkla cezalandırılacaklardır.

Peygamberimiz de hadislerinde mutluluk konusunda benzer şeyleri ifade etmişlerdir.

"Kimin arzusu ahiret olursa, Allah onun kalbine zenginliğinden koyar ve işlerini derli toplu kılar, artık dünya ona hakir gelmeye başlar. Kimin hedefi de dünya olursa, Allah iki gözünün arasına (dünyanın) fakirliğini koyar, işlerini de darmadağın eder. Netice olarak, dünyadan da eline, kendisine takdir edilmiş olandan fazlası geçmez."¹⁷

"Dünya, mümine hapisane, kâfire cennettir."¹⁸

¹⁶ Kur'an: Hud, 11/106

¹⁷ Tirmizî: Kıyamet, 31

¹⁸ Müslim: Zühd 1(2956), Tirmizî: Zühd 16 (2325)

Hadislerde dünya hayatına tamah etmeyerek iyi işler yapıp ahirete yönelen müminlere, Allah'ın vereceği güzellikleri kimsenin akıl bile edemeyeceği vurgulanmaktadır

“Allah Teâlâ, ‘Ben sâlih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı, hiçbir insanın hatır ve hayal edemediği nimetler hazırladım” buyurdu.

Ebû Hüreyre, isterseniz şu ayeti okuyunuz, dedi: “Müminlerin yaptıkları ibadet ve iyiliklere karşılık olarak onlara ne mutluluklar saklandığını hiç kimse bilemez”¹⁹

Ancak bu güzelliklere ulaşmak daha öncede belirttiğimiz gibi Allah'ın rızasını kazanmak ana başlığı altında takva fikri ile ideal iyilik kavramını yaşam tarzı haline getirerek mümkün olmaktadır. Bu yönüyle peygamberimiz gerçek mutluluğun tam olarak ahirette elde edileceğini bize haber vermektedir. Fârâbî de bazı insanların kendilerine yanlış mutluluk hedefleri belirleyerek dünyada pervasızca yaşadıklarını maddenin esaretinden kurtulamadıklarını söylemektedir. Gerçek iyiyi bulamamış insanların bu hatalarının karşılığında ruhlarının yok olacağını iddia etmektedir.²⁰

1.2. İslam Tasavvufu

Fârâbî'nin mutlulukla ilgili ortaya sürdüğü fikirler ve ona götürdüğünü iddia ettiği yollar İslam mistiklerinin savundukları fikirlerle şaşılacak derecede benzerlik gösterir. Bu benzerliğin temel nedeni her iki fikrin menşeinin aynı olmasından kaynaklanıyor. Bu manada tasavvuf Fârâbî'nin görüşlerinin şekillenmesinde önemli bir

¹⁹ Kur'an: Secde, 32/17

²⁰ Bkz., Ahmet ARSLAN: İdeal Devlet (Ankara, 2004), 124

rol oynamıştır. Aslında kaynaklarda anlatıldığına göre Fârâbî'nin kendisi de mistik bir hayat sürmüş kendini ilme adayıp dünya malına tamah etmemiştir. Fârâbî'nin mistik kişiliği de tasavvufi fikirlerinin şekillenmesinde etkin rol oynamıştır. Devrindeki siyasi oluşumlara olan mesafesini her zaman korumuştur.

İslam ve Hıristiyan mistikleri (gnosis), Tanrı hakkında vasıtasız bedihi bilgi esasına dayanırlar. Bu sebepten her ikisi de teozoftur. Her ikisinde de bir uruç (yükseliş) ve bir nüzul (iniş)den ibaret iki safha vardır. Bu bakımdan onlarda “terk” in kıymeti ancak hakikati kazanmaya ulaşmak içindir. İslam sofileri terk-i dünya, terk-i ukba, terk-i terk derler. Bu üçüncü saf hakikate ulaştıktan sonra hakikati kazanmayı ve tekrar insanlar arasına ergin bir halde dönmeyi ifade eder.²¹

İslam'ın hem dünya hem ahiret dini olduğu mutasavvıfların kabul ettiği bir husustur. Tasavvufi düşünce fikri ve psikolojik manadaki bağlılığı ortadan kaldırmak için bu dünyadan uzaklaşmak lüzumunu tavsiye eder. Bu manada dünyanın geçiciliği insana anlatılır.²² Fârâbî de mutluluğun dünyadan uzaklaşmakla mümkün olacağını ifade etmiştir. Bir takım dünyevi hazları mutluluk olarak değerlendirenlerin ebedi mutsuzlukla cezalandırılacaklarını iddia etmiştir.²³

Kur'an-ı Kerimde ve peygamberimizin sözlerinde dünya hayatının geçici olduğu önemli olanın ahiret hayatı olduğu pek çok kez vurgulanmıştır.²⁴

²¹ Hilmi Ziya ÜLKEN: İslam Düşüncesi (İstanbul, 1995), 27

²² Hayrani ALTINTAŞ: Tasavvuf Tarihi (Ankara, Tarihsiz), 46

²³ Ahmet ARSLAN: İdeal Devlet (Ankara, 2004),126

²⁴ Hayrani ALTINTAŞ: a.g.e., 47

Arapça'da "dena" kelimesi alçaldı anlamına gelirken "dünya" aynı kelimedenden türetilmiş ism-i tasgir olup en aşağı anlamına gelir. Yaygın kültürde de dünya böyle bir mertebeye layık görülmüştür.

Tasavvuf yalnız bir nazariye değildir. Aynı zamanda bir hayat şekli ve aksiyonudur. Mutasavvıfların yalnız birinci safhasında kalanlarına "kal ehli" ikinci safhaya geçenlere "hal ehli" derler. Hal ehli olmak hayatına tasavvufun prensiplerini hakim kılmak ve onları tatbik etmek demektir. Hal ehli de mistik tecrübedeki kudretlerine göre muhtelif mertebelere ayrılır. En yüksek mertebede bulunan yani İslam'ın idealini temsil eden insanlara veliler (evliya) denir.²⁵

Esasen tasavvufun tavsiye ettiği riyazat ve mücahede uygulamaları, daha önce de ifade edildiği üzere, geçici bir süre için tavsiye edilmektedir. Aynı şekilde züht uygulaması da belli bir devreyi kapsar ve dünyaya bağlılığın ortadan kaldırılmasını hedef alır. Tasavvufta dünyanın yerilmesi insanı ahirete yönlendirmek ve iyi işler yapmaya yöneltmek içindir.²⁶

Mutasavvıfların gayesi ilahi bilgiye vasıtasız ulaşmaktır. Bu yönüyle bilgiyi ön plana çıkardıkları için entellektüalist bir yönleri ortaya çıkıyor. Bir mutasavvıfın o yüce temaşanın ağırlığını kaldırabilmesi için bir takım idmanlar yapması gerekli görülüyor. Maddiyat kafesine sıkışmış olan nefsin gerçeği keşfetmesi için ondan kurtulması ön şart olarak ileri sürülür. "Tasavvufi düşünce, insan ruhunun yüksek âlemden bu dünyaya düştüğünü madde ile birleşmek suretiyle de dünyanın kötü işlere bulaştığını kabul eder."²⁷ Mükemmel olanın bilgisine nakıs olanın ulaşması mümkün değildir. Ancak kendindeki eksiklikleri gidermenin de bir takım yolları vardır.

²⁵ Hilmi Ziya ÜLKEN: a.g.e., 28

²⁶ Hayrani ALTINTAŞ: a.g.e., 47

²⁷ Hayrani ALTINTAŞ: a.g.e., 74

Öncelikle ruhun kemale ermesine yardımcı olan fiiller yapılır ve bu fiiller alışkanlık haline getirilir. Bunun adı güzel ahlakıdır.²⁸ Teorik donanımını tamamlayan insan bunu pratikte de göstermek suretiyle mükemmel insan olma yoluna koyulmuştur.

“İbn-i Haldun *eş-Şifâü’s-sâil* adlı eserinde insanın dünyada iken bilgiye üç yolla ulaşabileceğini savunur. Birincisi “beş duyuyula elde edilip terkip, tahlil ve kıyaslarla ulaşılan” “kesbi” bilgidir. İkinci tür ilim bir basamak üsttedir.”Çünkü ruh yavaş, yavaş madde’ nin esaretinden kurtulmuş, kötülüğün verdiği bulanıklığı duru ve saf hale getirip beşeri karanlıktan kurtulmuştur. “Ruh kendisini rahmet meltemine maruz bırakır, saadet ve kemal rüzgârının estiği noktada bulunur. Bunun neticesi olarak kalpte ilim ve marifet nurları parlamaya başlar”²⁹ Bir tür esinlenme sonucu ulaşılan bu ilim “Vehbi ilim” olarak tarif edilebilir.

Görüldüğü gibi bir üst basamağa çıkmak maddilikten daha çok uzaklaşmanın, ilahi olana ulaşmak için daha çok gayret gösterenin layık olabileceği bir mertebedir. Her insan ilmi fitratının gerektirdiği yüceliğe mazhar olup o nispette de mutluluktan pay almaktadır.

“Ruhun bulanıklıktan uzaklaşarak saflaşması ve mücahede suretiyle kurtulması doğuştan cibilliyetinde mevcut fitri ve tabii bir istidatla olursa buna “ismet” denilir. İsmet (ilahi düstura) muhalefet etme vehmedilen her işte sahibini koruyan bir haslettir. “Masum” şahıslarda beşeri karanlıklar tamamen yok olmuştur. Şeytanın kalpten haz alması ihtimali nübüvvet nuru ile sökülüp atılmıştır. Bu durumda emir âleminden parıldayan ilim, onu irad ve ilka eden bir sebeple husule gelir. Bir halde ki onu irad eden -melek- müşahede

²⁸ İbn. HALDUN: Tasavvun Mahiyeti, Çev. Süleyman ULUDAĞ (İstanbul, 1998). 104

²⁹ İbn HALDUN: a.g.e., 106

edilir. Buna vahy denir. Enbiyanın ilmi budur. İlim mertebelerinin en yücesi de budur.”³⁰

Tasavvuf ehli bu yüce mertebeye çıkabilen insanlarda bir takım farklı özelliklerin bulunması gerektiğini özellikle vurgulamıştır. Fizik ötesi âlemlerle bağlantı kurabilecek insanın bu sıfatları taşıması kendi içinde bir zorunluluk olarak addedilmiş. Artık ilmin tepe noktasının vahiy meleğiyle aracısız müşahede mertebesi olduğunu bu mertebeye ise sınırlı sayıda seçkin insanın ulaştığını görüyoruz. Bu son noktaya yükselme ilmin iki yönünü tam olarak mezceden insanlara hastır. Teorik olarak ulaştığı ilmi pratize ederek bunu bir yaşam tarzı haline getirmelidir.

Böylelikle en yüce mutluluk demek olan vasıtasız bilgi elde edilmiştir. “Her garizanın (uzvun ve fitri vasfın) tabiatının icadı olarak iştihak duyduğu nimeti ve hazzı tam olarak elde etmesi”³¹ olarak tarif edilen saadet hâsıl olmuştur.” İki çeşit haz mevcuttur. Bedeni garizalar tabiatların gerektirdiği şeyleri elde ettikleri zaman, kalp ise kendi fitrat ve tabiatının icab ettirdiği şeyleri ele geçirdiği zaman zevk alır. Kalbin garizası ilimden ibarettir. Bunun en yüksek derecesi Allah ve sıfatları hakkında marifet sahibi olmaktır.³²

Dünya saadetin elde edilmesin de bir araç olarak kullanılıp asıl amaç ebedi olan ahiret yurdu olarak görülmüştür. Dünyadaki edinimler en yüce mutluluk kapısının anahtarıdır. “Burada marifetten zevk almayanlar orada cemal-i bakemali temaşa zevkini tadamazlar. Çünkü ahirette hiç kimse dünyada iken yapmadığı bir işe yeniden

³⁰ İbn HALDUN: a.g.e., 107

³¹ İbn HALDUN: a.g.e., 113

³² İbn HALDUN: a.g.e., 114

başlamaz. Oradaki işler buradaki işlerin devamıdır. Ahiret amellerin karşılığının görüleceği yerdir, teklif yeri değildir.”³³

Ahiretteki yegâne farklı durum, marifetin nazar ve temaşa haline gelmesi ve bu sebeple alınan hazzın daha da muazzam olmasıdır. Nitekim sevgilisini seyr ve temaşa eden aşığın zevki daha da artmaktadır.³⁴

Dünya da olduğu gibi ahirette de bilginin, temaşanın ve mutluluğun yeri kalp olarak görülmüştür. “Mükelleflerin uhrevi saadetleri iki nevidir: Biri ondaki bütün garizaların ve kuvvetlerin zevk alması demek olan cismani hazlardır. Diğeri cemal-i bakemali temaşa hazzıyla ilgili olan kalbin saadetidir. Her ne kadar görme organı göz ise de idrakten hâsıl olan marifetin hazzı kalpte duyulur.”³⁵

Ana hatlarıyla gördüğümüz gibi tasavvuf ehli kesbi, vehbi ya da ledünni ilimlerden biriyle teçhiz edilerek kalp gözü açılmış ruh askerinin bu donanım gücüyle komutanıyla kurduğu bağlantıdan aldığı direktiflerle maddi olanı yenip sonsuz mutluluk demek olan cemal-i bakemali temaşa sürecini aktarmış olduk. Şimdi konumuzla ilgili olarak Fârâbî'nin düşüncelerine geçelim.

Farabi tasavvufa yer veren ilk İslam filozofudur. Psikolojisi tasavvufla başlar tasavvufla sona erer. Farabi'ye göre; birliği kavramak mümkün değildir. O bununla Allah'ın sıfatlarıyla görünmediğini kast eder. Mistiklerin görünmez âlem (âlem-ül gayb) dedikleri şey budur. Fakat Allah gizli değildir. O'nun zuhurunun (meydana çıkışının) kudretinden dolayı görmemiz imkânsızdır.

³³ İbn HALDUN: a.g.e., 116

³⁴ İbn HALDUN: a.g.e., 117

³⁵ İbn HALDUN: a.g.e., 118

Güneşin ışığı gözlerimizi kamaştırdığı gibi, sudurunun şiddetinden dolayı biz O'nu göremez oluruz.³⁶

Farabi tasavvuftaki emir ve halk âlemini şöyle izah eder: Emir âlemi mücerretler (soyutlar) âlemi yani sebepsiz var olan âlemdir. Halk âlemi duyular âlemdir. Sebep var olan âlemdir fakat bunlar birbirine nüfuz eder. Farabi “Âlem büyük insandır, insan küçük âlemdir”³⁷ diye kabul eder.

Farabi'nin kendisi de bir anlamda mistiktir. Onun bilgi teorisi, psikolojisi, antropolojisi, ahlaki hedef olarak insana “kazanılmış akıl seviyesinde göksel olana yükselerek onun bir parçası olan faal akılla birleşmeyi teklif eder. Buna göre insani saadetin en son noktası kurtuluşun cennetin ta kendisidir.³⁸

Farabi' nin sudur teorisinin mantığı tasavvufta olduğu gibi tanrısal olandan insana bir nüzul ve insandan tanrısal olana aşk sebebiyle bir uruç (yükseliş) özelliği üzerine bina edilmiştir. Aslında tanrıdan insana inişte gene tanrının özünü sevmesinden kaynaklanmaktadır. Farabi'de mutasavvıflar gibi gerçek âlemin emir âlemi olduğunu dünyanın yüklerinden kurtulmak gerektiğini bunun da insanın nefsinin ilimle ve amelle ıslah ettikten sonra maddiyat kafesinden kurtulmakla mümkün olacağını defalarca vurgulamıştır. Sisteminin önemli bir ögesi olan faal akılla ittisal etmenin en yüce bilginin ve en yüce saadetin bu dünyadaki göstergesi olduğunu söyler. Bu mertebeye erişen insanın da diğer insanlardan farklı bir gayesi olduğunu ifade eder.³⁹

³⁶ Hilmi Ziya ÜLKEN: İslam Felsefesi Tarihi (İstanbul 1967), 61

³⁷ Hilmi Ziya ÜLKEN: a.g.e., 186

³⁸ Ahmet ARSLAN: İdeal Devlet (Ankara, 2004) 19

³⁹ Bkz., Ahmet ARSLAN: a.g.e., (Ankara, 2004), 84; Ebu Nasr FARABİ: es-Siyase (Beyrut, 1986), 35

Fârâbî bu noktaya ulaşmak için dünyayı reddetmeyi, ondan kaçmayı değil onu yaşamayı öğütler. Bu aşma dünyanın daha önceden bütün ayrıntılarıyla bilinmesinin arkasından gelecek olan aşmadır. Farabi anlamlı bir şekilde faal akla yükselmenin yolunun önce bu dünyanın bütün makullerinin bilinmesinden geçtiğini belirtir. O halde tanrısal âleme yükselmenin ve mutluluğa erişmenin yolu bu dünyanın reddinde ve ondan kaçmakta değil onu bütün derinliği ve genişliği ile bilmekten geçer.

Fârâbî'nin "akl" in yerine "nakl" i, "nazar" in yerine "keşf" i koyması düşünülemez bile. Netice olarak diyebiliriz ki; Fârâbî'nin mistizmi "entellektüel" bir mitsizimdir.⁴⁰ Fârâbî'nin gözünde tasavvuf bir sistem değil subjektif bir hal, bir ruh tavrıdır.⁴¹

O, bir de ruh temizliğine çok önem vermiş ve felsefi düşüncesinin temelini bunu yerleştirmiştir. Doğal ve manevi bilimlerde araştırma yaparken sonuçlara matematik ve mantık yoluyla varılmasının önerirdi. Felsefe bütün varlıkların bilimi olduğu için, varlığa ulaşan Tanrı'ya bir adım daha yaklaşmış olurdu.

2- Dış Etmenler

2.1. Aristo, Platon, Yeni Platoncular'ın Mutluluk Anlayışlarının Etkileri

Diğer birçok konuda olduğu gibi mutluluk konusunda da İslam filozoflarının özellikle Platon ve Aristoteles'e ait görüşlerden hareket ettikleri ve onlardan faydalandıkları bilinmektedir. Aynı şekilde bilhassa bu konuda Stoacılık ve Epikürcülüğün etkileri de söz

⁴⁰ Ahmet ARSLAN : a.g.e., 19

⁴¹ Hilmi Ziya ÜLKEN: İslam Düşüncesi (İstanbul, 1995), 186

konusudur. Bu sebeple burada biz bu filozof ve okulların mutluluk görüşlerine kısaca bakmayı uygun görüyoruz.

Platon mutluluğu erdem ile açıklar. Erdemi ise daha sonra çoğu İslam filozofu tarafından da benimsenecek olan ruh anlayışına göre belirler. Buna göre insanda “akıl, öfke ve şehvet” olmak üzere üç temel meleke vardır: Aklın erdemi bilgi (hikmet), öfkenin erdemi yiğitlik (şecaat) ve istek gücünün erdemi ise iffettir (itidal). Bu üç erdemin mutabakatı ve insicamından meydana gelen bir erdem daha vardır ki o da filozofun doğruluk dediği adalettir. İşte Eflatun’a göre mutluluk ancak adalete uygun davranmakla meydana gelir. Bunun dışında hazlara, mala-mülke, şöhret ve benzeri şeylere sahip olmak mutluluk değildir. Oysa aklın erdemine uyan ve adaleti gerçekleştiren bir insan, değişken ve fani yönünün ağırlığından kurtularak değişmeyen ve olumsuz olan yönünü yetkinleştirerek olabildiğince Tanrı’ya benzeyip mutlu olur. Kısaca “mutluluk doğruluk ve adaletten, mutsuzluk da ölçsüzlük ve adaletsizlikten doğar.”⁴²

Platona göre en yüksek iyi, mutluluktur. Mutluluğu elde etmenin tek yolu da erdemdir. Erdem ruhu mutlu yapar erdemli kişi kendi içinde zengin ve mutlu olur.⁴³

Fârâbî’nin ise Platonun mutluluğu arayışını şöyle ifade eder. “Platon elde edilmesiyle mutluluk elde edilecek şeyin ne olduğunu araştırdı. Bunun bir çeşit bilgi olduğu sonucuna vardı.” Bu bilgi insan için en son olgunluk ve elde edebileceği en yüksek olgunluktur. Sonra mutluluk olmadığı halde mutluluk olduğu zannedilen şeylerden onu ayırt etti. Sonra mutluluğa götüren bilgi çeşitlerini inceledi.⁴⁴

⁴² Platon: Devlet, Çev. S. EYUBOĞLU ve M.A. CİMCOZ (İstanbul, 1985). 133; Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 25

⁴³ Alfred WEBER :Felsefe Tarihi, Çev.Vehbi ERALP(İstanbul, 1964). 86

⁴⁴ Hüseyin ATAY: Farabi’nin Üç Eseri (Ankara, 1974), 65

Aristoteles'e gelince mutluluğun ne olduğunu iyi kavramından hareketle belirleyen filozofa göre iyi "her şeyin arzuladığı şeydir." Her sanat, akli araştırma, ahlaki fiil ve bir iyiyi gaye edinmektir. Sözelimi tıbbın iyisi sağlık, iktisat ilminin iyisi zenginliktir. Ancak bazı iyiler ve gayeler eylemlerin kendileridir. Kimisi de onun sonuçlarıdır.⁴⁵

Mutluluğun en yüksek ve özü itibarı ile tercih edilen bir iyi ve son gaye; onun dışındaki her iyiyi ona ulaşmanın araçları olarak tespit eden Aristo akıl sahibi olarak öteki canlılardan ayrılan insanın kendisine özgü faaliyet şekline hareket eder. Mutluluğu "ruhun akla uygun davranışta bulunması" veya "ruhun erdeme uygun etkinliği" şeklinde tarif eder.⁴⁶

Aristo'ya göre erdem, düşünce ve huy (karakter) olmak üzere ikiye ayrılır. Ona göre düşünce erdemi ile insan mutluluk elde eder. Akıl, bizde Tanrısal olandır, insanın gerçek özüdür. Sadece akıl eylemi insanın doğasına tam olarak uyar.⁴⁷

Plotinus, mutluluk konusunda önemli bir düşünür olarak karşımıza çıkar. Ona göre hayat birinci derece ve ikinci derece hayat diye ayrılır ve böylece devam eder. Bir hayat başka bir hayatın gölgesi ise birincisine karşılık olan mutluluk, şüphe yok, ikincisine karşılık olan mutluluğun gölgesidir. Öyleyse en yüksek derecesinde canlı varlık, hayatı eksiksiz olan varlık düşünülürse gerçek mutluluk yalnız ona aittir. Zira onun yetkinliği vardır. Çünkü varlıklarda yetkinlik, esasında yaşamaktan ibarettir ve tamamlanmış hayattır. Böylece iyi, ona dışarıdan gelen bir şey değildir. Plotinus'a göre bütün canlı varlıklar bir tek ilkedен geldiklerine, hayata aynı derecede

⁴⁵ Aristoteles: İlmül ahlak (Nicomakhos'a Etik), Çev. A.Lütfi SEYYİD (Kahire, 1924)'tan naklen Hasan Hüseyin BİRCAN, İslam Felsefesinde Mutluluk,(İstanbul, 2001), 28

⁴⁶ Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 28

⁴⁷ Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, Çev. İonna KUÇURADI Başkanlığında Komisyon (Ankara, 1989). 24; Bkz, Mehmet Kasım ÖZGEN: Farabi'de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi (İstanbul, 1997), 16.

sahip olduklarına göre, bu ilkenin, ilk hayat ve tam hayat olması gerekir. Böylece anlaşılıyor ki, Plotinus, mutluluk kavramını hayat kavramıyla birlikte ele alır.⁴⁸.

Fârâbî felsefesi varlığın ilkesini manevi saymakla birlikte geometri ve mantığı temel alan fizikten hareketle metafiziğe yükselen bir sistemdir.⁴⁹ Fârâbî'ye nispet edilen felsefenin genel çatısı Plotinus'çu sudur anlayışına paralellik göstermekle beraber Fârâbî'nin teolojisinin eklektik bir yönü de vardır.

Bu eklektisizm rast gele bir derleme tarzında olmayıp kendi mantığı içinde son derece tutarlıdır. Bu felsefede bütün kainat sürekli hareket eden bir dönme dolap şeklinde tasavvur edilecek olursa, inişli çıkışlı bir sistem içinde her varlık türünün yeri ve işlevi belirlendiği için aynı zamanda bu determinist ve gayeci bir felsefedir.⁵⁰

Ortada iki türlü telif çalışması görülmektedir. Birincisi Aristo'yu temel alıp, Yeni Platon'cu tefsirlere meyleden teliftir ki ortaçağda Aristo'ya atfedilen ve hakikatte Yeni Platoncu Forfiryus'un Compilation'un dan başka bir şey olmayan Kitap-el-esolocia gibi eserlere dayanmış ve bu gözle Aristo ve Platon'u telifte çalışmıştır.⁵¹

Fârâbî gerçekten o devirlerde batıyı bilenlerin en iyisidir. Ancak bu hüküm, o devirlere göre düşünülmeli ve bundan "Fârâbî batıyı tam ve eksiksiz biliyordu" neticesi çıkarılmamalıdır.⁵²

Fârâbî bize özet olarak verdiği ve en iyi bildiğini söylediği "onun tamamını aktarıyorum" diyerek bize intikal ettirdiği Eflatun'a ait

⁴⁸ Plotinus: Enneadlar, Çev. Vehbi ERALP (İstanbul, 1995)'tan naklen M. Kasım ÖZGEN: a.g.e., 17.

⁴⁹ Mahmut KAYA: İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri (İstanbul,2003), 108

⁵⁰ Mahmut KAYA: a.g.e., 108

⁵¹ Hilmi Ziya ÜLKEN: İslam Düşüncesi, a.g.e., 180

⁵² Fahrettin OLGUNER: Türk İslam Düşüncesi Üzerine (İzmir, 1993), 68

kanunlar adlı eseri, asıl eserin üçte ikisini teşkil etmektedir. Öyleyse hemen akla şu soru geliyor: Fârâbî'nin Eflatun'un diyerek bize bir iki cümle ile tanıttığı diğer eserleri hakkında bilgisi nedir?⁵³

İkinci tür telif ise hikmetin şeriatle uzlaştırmasından ibaret olup bu mesele yalnız Fârâbî'ye münhasır olmayıp Hellenist bütün İslam filozoflarında görülür.⁵⁴

Telifler daha çok felsefi literatürle yeni karşılaşmış olan İslam dünyasına onu iyi bir şekilde aksettirerek dinle felsefe arasında bir problem olmadığı fikrini ön plana çıkarma arzusu olarak görülebilir. Yoksa telif kelimesinin özü itibari ile düşünüldüğünde her ikisinden de ödün vermek suretiyle birbirine yaklaştırılması durumu söz konusu değildir. Fârâbî bu yanlış anlaşılma nedeniyle çok fazla hücumu uğramıştır.

Bu konuda Ahmet Arslan'ın şu tespitini göz ardı edemeyiz: "Fârâbî'nin otorite olarak seçtiği geç yunan filozofu İamblikus, Syrianus, Proklos, ve benzerleri gibi rahipler okuluna ait değillerdir; O, Forfirios, Plotinos, ve VI. yüzyıl İskenderiye'sinin başka bir çok filozofu gibi felsefeyi tercih etme cesaretine ve akıl gücüne sahip biridir. Onun görüşüne göre ilhamlı sezgiye dayanan peygamberlik felsefeden aşağıdadır. O, felsefeyi destekleyebilir, ama asla ona hükmedemez, emir veremez. Arap dünyası içinde Fârâbî yunan akılcı düşüncesi ile henüz tanışmamış olanlara aklın taleplerini gösteren, ortaya koyan ilk kişi idi."⁵⁵

⁵³ Fahrettin OLGUNER: a.g.e., 71

⁵⁴ Hilmi Ziya ÜLKEN: a.g.e.,180

⁵⁵ Ahmet ARSLAN: a.g.e., 197

Fârâbî siyasi bir teşkilatlanma ile saadete ulaşılabilirliğini izah ederken, Sokrat Eflatun ve Aristoteles'in de kendisiyle aynı düşünceyi paylaştığını ifade etmektedir.⁵⁶

Fârâbî siyaset felsefesinde hem Hz. Muhammed'in hem de Eflatun'un desteğine sahiptir. Burada o, felsefesinin zirvesine ulaşmakta, felsefe ile vahyi bir tek kişinin şahsında bir araya getirmektedir.⁵⁷

Fârâbî saadetin yalnız başına elde edilebileceğine inanmıyor ve bu noktada Stoacılar'dan ayrılıyordu. Forfiryus ve diğer birçok Yeni Eflatun'cu filozofun görüşüne göre bir filozof için önemli olan ahiret hayatıydı. Bu yüzden onlar siyasi hayatı ihmal etmişlerdi. Siyasi felsefe konusundaki sessizliği ortadan kaldıran ve ona gerekli önemi veren Fârâbî olmuştur. Ona göre Eflatun insanın istediğini tek başına elde edeceğine inanmamaktadır. Saadetin temini için iki şey gereklidir. Saadetin nasıl bilineceğini ve nasıl elde edileceğini gösteren bir sanat; bu sanatın uygulanabileceği bir yer. Bu sanat siyasettir. Onun uygulanma safhasına konacağı yer ise fazıl şehir (al-Medine al-fazıla) dır.⁵⁸

Gerek Platon gerekse Aristoteles insanı özü itibarı ile toplumsal politik bir varlık olarak tanımlar. Her ikisine göre toplum ve toplumsal hayat, siyasal hayat ve siyasal organizasyon insanın sadece varlığı için değil, aynı zamanda kendisi için varlığa getirmiş olduğu nihai mükemmellik ve mutluluğu için zorunludur. Tek başına insanın varlığını sürdürmesi mümkün olmadığı gibi toplum ve siyasal organizasyon olmaksızın insanın ahlaki özünü, ahlaki cephesinin

⁵⁶ Bayraktar BAYRAKLI: Fârâbî 'de Devlet Felsefesi (İstanbul, 1983), 62

⁵⁷ Mehmet S. AYDIN: İslam Felsefesi Yazıları (İstanbul, 2000), 10

⁵⁸ Mehmet S. AYDIN: a.g.e., 11

gereklerini yerine getirmesi mümkün değildir. Bu anlamda siyasal hayat ahlaki hayatın gerçekleştirilmesinin zorunlu şartıdır.⁵⁹

Fârâbî'nin siyasal hayatındaki Platon'cu etkiyi belki de en iyi içinde bulunduğu kişilik özellikleri ve mensubu olduğu İslam dini açıklamaktadır.

Fârâbî'nin kaynaklarda sürekli olarak işaret edilmiş olduğu gibi siyasetle aktif olarak ilgilenmeyen kuramcı bir yapıya sahip olduğunu biliyoruz. Buna paralel olarak onun felsefesinde mistik eğilimlere sahip olduğunu insan ruhunun mükemmelliğinin faal akıl ile mistik birleşmesinde yattığını düşündüğü bilinmektedir Fârâbî'nin bütün hayatı boyunca mistik münzevi bir hayatı tercih etmiş olduğu yolunda da bilgiler vardır. Böyle bir şahsiyet özelliğinin metafizik, idealist, ütöplast bir siyaset kuramında karşılığını bulmasının makul olacağını düşünmek mümkündür.⁶⁰

Ancak Fârâbî'nin Platon'un siyaset felsefesini tercihinin altında derin, İslam'ın kendisinden ve Fârâbî'nin felsefi zihniyetinden ileri gelen nedenler olduğu da ileri sürülebilir. Muhsin Mehdi Fârâbî'nin siyaset felsefesindeki Platon'cu tercihinin açıklamak için onun kendisinden hareket ettiği içinde yaşadığı İslam'ın bazı temel özellikleri ile genel olarak klasik siyaset felsefesinde özel olarak yasalar kitabında sergilemiş olduğu şekilde Platon tarafından geliştirilen iyi rejim anlayışı arasında çarpıcı benzerliklerin varlığını göz önüne sermektedir. Ona göre gerek İslam gerekse Platon yasa koymanın nihai nedeni olarak Tanrı ile başlarlar ve iyi bir politik rejimin tesisi için tanrısal varlıklar ve doğa hakkında doğru inançlar sahip olunmasını zorunlu görürler. Bunun yanında yine gerek İslam gerekse Platon, devlet kurucu ve yasa koyucunun sonra toplumun

⁵⁹ Ahmet ARSLAN: Mutluluğun Kazanılması (Ankara, 1999), 17

⁶⁰ Ahmet ARSLAN: a.g.e., 19

önderliğinde ve onu izleyenlerin görevlerinin toplumun organizasyonu ve bu organizasyonun devamı için hayati bir öneme sahip olduğunu görüşünü paylaşırlar. Her ikisi de ruhun veya zihnin bedeninin bir parçası türevi olduğu yani maddi olduğu görüşüne karşı çıkarlar. Çünkü bu görüşün insani erdemleri ve toplumsal hayatı tehlikeye düşürme sonucunu doğuracağını düşünürler. Gerek Fârâbî gerekse Platon yurttaşların bakışlarını, dünyevi ilgilerin, dünyevi çıkarların ötesinde bir mutluluğa yöneltirler. Nihayet her ikisi de savunmacı teolog ve hukukçunun eylemini yasa koyucunun ve yasanın amacını korumak gibi ikinci dereceden önemli olan bir görevle sınırlandırır. Netice olarak Mehdi o görüştedir ki İslam ile ideal rejim arasındaki benzerlikler Fârâbî'yi bu ideal rejim görüşünü en iyi bir biçimde ortaya koyan Platon'un siyaset görüşünü almaya sevk etmiş ve böylece onun siyaset felsefesinin yapısını, karakterini belirlemiştir.⁶¹

Aristoteles'le Platon'un görüşlerine bazı yerlerde katılmamakla beraber paralel yönde fikirler sunar. O da "insanın formunun akli olan ve akli olmayan güçlerin bir araya gelmesinden oluşan bir bileşik" olarak görerek Platon'cu düalist insan görüşüne katılır". Aristoteles insanın vatandaş olarak doğduğunu ve dolayısıyla başkalarının işbirliğini gerekli kılan hakları ve projeleri olduğunu ve bu projelerin başkalarının projeleriyle uyum içinde olmasının göz önünde bulundurulması gerektiğini iddia eder. Eğer bizim top yekün organizasyonumuz işlevini gerektiği gibi görmek durumunda ise ve eğer toplumsal ve maddi ihtiyaçlarımızın gerçekleşmesi gerekiyorsa iyi işleyen bir devlette yaşamamız ve onun kurallarını kabul etmemiz gerekir" diyerek yalnız insanın tam olarak mutlu olamayacağını ima eder.⁶²

⁶¹Muhsin MAHDİ: History of Political Philosophy (Chicago, 1972)'den naklen Ahmet ARSLAN, Mutluluğun Kazanılması, a.g.e., 19-20.

⁶²Bkz, Oliver LEAMAN: Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş, Çev. Turan KOÇ (İstanbul, 2000). 285.

Aristo Platon'dan farklı olarak Platon'un "insanların en yüksek yetkinliğinin kuramsal akılla özdeşleşmesinde bulan entellektüelist izahına katıldığı gibi böyle bir eğilimi olmayan insanların yine de mutlu ve faziletli bir hayata yönelebileceklerini söyleyerek karma bir izah yapmaktadır."⁶³ Bu bakımdan Aristoteles toplumsal faziletlerin hem temaşa ölçülerine bağlı olmadıklarını, hem de aynı zamanda o faziletlerin mutlu ve insani bir hayat olarak görülebilecek herhangi bir şey için hayati önemi haiz olduğunu iddia etmektedir.⁶⁴

Aristoteles'in kendi mutluluk izahında toplumsal faziletlerle zihni faziletleri birleştirmek için kullandığı tekniğin aynısını İslam filozofları da yer yer kullanmışlardır.

Din ve felsefe mutluluk ve hakikati güvence altına alma yollarını arar. Din bu arzu edilen amaçlara ulaşmaya çalışan herkese izin verirken, felsefe zihni çalışma yapabilecek çok az kimseyle sınırlı kalmaktadır; dolayısıyla ilahi hukukun gerçek anlamını akli metotlarla derinlemesine bir araştırmasını yapmak için çok az kimseye müsaade edilmektedir. Şeriat ve felsefenin gayesi aynıdır, fakat hukukta bulunan bu bilginin mahiyetinin gerçekten ne olduğunu ancak felsefe kesin sonuç ortaya koyucu bir kanıtla gösterebilir. Peygamberlerin doğru ve herkesin mutluluğunu güvence altına alan eylemlerle ilgili bilgilerin neler olduğunu bildiren dini yasalar ortaya koydukları söylenir. Vahye dayalı hakikatlerin gizli içi manasını aydınlatmak için kesin sonuç ortaya koyucu (burhani) kanıtları yalnız filozoflar gereği gibi kullanabilirler. Hatta Gazali bile zaman zaman bu görüşü kabul eder görünmektedir. Kur'an'dan bir bölüm iktibas ederek şu iddiada bulunur: (Nahl/125–6) "Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en

⁶³ Bkz, Oliver LEAMAN: a.g.e., 287

⁶⁴ Oliver LEAMAN: a.g.e., 287

güzel biçimde tartış.” Bu demektir ki Allah bazı insanların hikmetle(felsefe), bazılarının öğütle (vaaz), bazılarının ise tartışma ile (diyalektik, cedel) çağrıldığını bildirmiştir. Toplumun felsefe ile ilgisi olmayan kesimleri için çeşitli kanıtlar sunulmaktadır; kelamcılar için diyalektik, sıradan insanlar (cumhur) içinse hatabi yada şiirsel kanıtlar. Şeriatta tüm kanıtlar birbirleriyle tutarlıdır. Dolayısıyla kesin kanıt (burhan) formuna uymayan kanıtların hiçbir eksikliği yoktur, bunlarda geçerli olabilir; ancak bunların kabul edilmesi burhani olana göre daha az rasyoneldir.⁶⁵

⁶⁵ Turan KOÇ: a.g.e., 287-288.

İKİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ'NİN MUTLULUK ANLAYIŞI

Bu bölümde mutluluk kelimesinin terim olarak ne anlama geldiği, iyilik ve kötülük kelimeleri ile alakası incelendikten sonra Fârâbî'nin mutlulukla kastı nedir belirlemeye çalışacağız. Son olarak da mutluluk gaye ilişkisi bağlamında gaye güdücü ve gaye gütmeyen mutluluk anlayışlarını değerlendireceğiz.

1- SAÂDET (MUTLULUK) TERİMİNİN TARİFİ VE KISIMLARI

Bu bölümde mutluluk kelimesinin terim olarak ne anlama geldiği, iyilik ve kötülük kelimeleri ile alakası incelendikten sonra Fârâbî'nin mutlulukla kastı nedir belirlemeye çalışacağız. Son olarak ta mutluluk gaye ilişkisi bağlamında gaye güdücü ve gaye gütmeyen mutluluk anlayışlarını değerlendireceğiz.

Mutluluk insan eylemlerinin ve çabalarının nihai ve en yüksek amacı olan hal, yaşamdaki en yüksek değer ya da hedefe ulaşma durumu, acının yokluğu ya da haz hali, bütün bir insan varlığının uyumlu olması durumu, insanın kendi potansiyel güçlerini gerçekleştirmesinin, ödevlerini yapmasının erdemli oluşunun sonucu olan yetkinlik hali olarak tanımlanabilir.¹ Mutluluk kavramını yaşamın amaç ve değerinin insan ruhunda bulunduğu gerçeğini dile getiren

¹ Ahmet CEVİZCİ: Felsefe Terimleri Sözlüğü (İstanbul, 2000), 233

genel bir sözcüktür. Bir şeyin kendi kendine yeterli olması veya başka bir şeyin aracı olmaması gerçek mutluluktur.²

Terimin kökü olan “se-â-de” hakkında klasik Arapça lügatlerde çok az açıklama yer almaktadır. Öncelikle belirtelim ki bu lügatlerde “se-â-de” kelimesi kullanım bakımından “es-sa’d” kelimesinden daha az yaygın olup sözlüklerde de daha çok “es-sa’d”ın anlamı üzerinde durulmaktadır “es-sa’d” kelimesi “kısmetli, şanslı olmak, uğurlu gelmek” anlamına gelen “el-yümn” ile bu kelime de “bereketli, uğurlu” gibi anlamları olan el-bereke ile karşılanmaktadır. Buna göre “es-sa’d” (çoğulu süud) kısaca “ baht, iyi şans, kısmet, şanslı, uğurlu, bereketli” gibi anlamlara gelmektedir. Bazı lügatlerde “se-â-de” “şekave (mutsuzluk)” nin zıddı iyiyi elde etmek ve iyiye ulaşmaktır. “Allah’ın kişiye bereketidir “sa’d” ve onu mutlu kılmasıdır. Mutlu kişi “saîd”, Allah’ın hayra ulaşmada yardım ettiği kişidir” gibi tariflere rastlanır. Ancak görüldüğü gibi “se-â-de” genellikle “sa’d” terimine bağlanarak açıklanmakta ve bu şekliyle “harici bir varlığın yardımına veya şansa yada kismete işaret etmektedir. Bazı son dönem lügatlerinde ise şöyle denilmiştir. Saâdet “nefsin durumunun iyi olması ve ulaştığı hayrı ile tam olarak hoşnut, memnun ve razı olmasıdır.”³

Burada gözümüze çarpan gaye, yetkinlik hali, yüce bir iyilik ya da hayr, gibi anahtar kavramlar ile bir şeyin kendi kendine yeterli olup başka bir şey için araç olamama durumu hakkındaki tartışmalara geçmeden önce Fârâbî’nin mutluluk konusunda kendi tanımına yer vermek uygun olacaktır.

² Bedia AKARSU: Felsefe Terimleri Sözlüğü (Ankara, 1984), 124

³ Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 16

Mutluluk kendisi için istenen, hiçbir zaman başka bir şeyin elde edilmesi için istenmeyen iyiliktir. Onun ötesinde insanın elde edebileceği daha büyük bir şey yoktur.⁴

Mutluluk her insanın arzuladığı bir amaçtır; ona kendi çabasıyla yönelen herkes ancak “bir yetkinlik (kemal)” olmasından dolayı yönelir. İnsanın arzuladığı her yetkinlik ve her amaç ancak bir “iyi” (hayr) olduğu için arzulanır. Bu bakımdan her “iyi” şüphesiz tercih edilir. İyi ve tercih edilir olmaları sebebiyle arzu edilen amaçlar çok olduğuna göre mutluluk, tercih edilen iyi şeylerden biridir.⁵

Herhangi bir gaye olarak mutluluğun, aslında bireye ne yapması gerektiğine dair sunulan açıklamaların konumuzla ilgili olarak yetkinliğin erdemin, iyinin yada ahlaklılığın, birey tarafından ciddiye alınması için gösterilen “iyi bir neden” olduğu söylenebilir.. Kısaca mutluluk failin fiili hangi sebepten dolayı yapması gerektiğinin “cevabı” olarak görülebilir.⁶

Fârâbî'ye göre iyi ve gaye kavramları göreceli olup özellikle ulaşılmamasını istedikleri en iyi ve ne yetkin gayedir. İyinin tercih edilme sebebi de mutluluğa göre yorumlanmıştır. “İyi şeyler arasında en iyi olanın, tercih edilen şeyler arasında en çok tercih edilenin ve insanın yöneldiği her amacın en yetkin mutluluk olacağı açıkça görülmektedir.⁷

Ayrıca tercih edilen iyi sadece kendisi için tercih edilmelidir. Tercih edilme sebebi en yetkin gaye olduğu içindir. Sözelimi ilaç içme iyidir ama ilaç içmeden kasıt sıhhat bulmadır. Öyleyse ilaç içme kendisi için değil de sıhhat için tercih edilmiştir. Burada en yetkin

⁴Ebu Nasr FARABİ: Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla (Beyrut, 1992), 106.

⁵ Ebu Nasr FARABİ: Et Tenbîh alâ sebîli's-saâde (Beyrut, 1992), 227.

⁶ Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 63

⁷ Ebu Nasr FARABİ: a.g.e., 227

gaye sıhhat bulmadır.⁸ “Kendileri tercih edilenlerin başkaları için tercih edilenlerden daha yetkin olduğu açıktır.”⁹ Burada tercih edilen şey başka bir amaca vasıta olduğu için tercih edilmiştir.

“Mutluluğu elde ettikten sonra onu kendisinden başka bir amaca yöneltmeye asla gerek duymadığımızı neticede anladığımız göre, mutluluğun hiçbir zaman başkasından dolayı değil, bizzat kendisinden dolayı tercih edildiği ortaya çıkmıştır. Bundan mutluluğun en iyi şeylerin en çok tercih edileni, en büyüğü ve en yetkini olduğu ortaya çıkar.¹⁰

Mutluluğun aynı zamanda “en yüksek iyi” olarak tanımlanması hiçbir şeye vasıta olmayan “iyi”nin ancak mutluluk olacağındandır. Bazen insanlar vasıta olan “iyiler” ile “en yetkin iyi”yi karıştırır. Yada buldukları iyiyi en yetkin iyi zannedebilirler.

“Yine biz mutluluğu elde ettiğimizde ondan başka herhangi bir şeye ihtiyacımız olmadığını görürüz.”¹¹

Oysa “herkes kesin olarak mutluluk olduğunu düşündüğü şeyin en çok tercih edilen, en büyük ve en yetkin iyi olduğuna inanır. Mutluluk iyi şeyler arasında böyle bir derecede bulunduğu ve en son beşeri yetkinlik olduğuna göre onu kendisi için elde etmeyi tercih eden kimsenin ona ulaşmasını sağlayacak yollara ve şeylere sahip olması gerekir.¹² Burada mutluluğun bir gayeye iradi olarak yönelim olduğunu söyleyebiliriz.

⁸ Ebu Nasr FARABİ: a.g.e., 227

⁹ Ebu Nasr FARABİ: a.g.e., 228

¹⁰ Ebu Nasr FARABİ: a.g.e., 228

¹¹ Ebu Nasr FARABİ: a.g.e., 228

¹² Ebu Nasr FARABİ: a.g.e., 229

İslam filozofları belirlemeye çalıştıkları ve üzerine görüşlerini bina ettikleri mutluluğu, “kendilerinin mutluluk zannedilen şeyler” dedikleri yanlış mutluluk telakkilerinden ayırmak için onlar, “seâde” terimini “es-saâdet-ül kusva, uzmâ, ulyâ” gibi bazı niteliklerle birlikte kullanmayı tercih etmektedirler.¹³ Fârâbî de ahiretteki mutluluğa işaret etmek için bu terimleri zaman zaman kullanmıştır.

Fârâbî bazı insanların ayırt etme güçlerindeki zayıflık nedeniyle kimi zaman aslında özü itibarı ile mutluluk olmadıkları halde zenginlik, şöhret, haz veren bazı şeylerin gerçek mutluluklar olduğunu düşündüklerini iddia eder.¹⁴

İyi fiiller insanda tesadüfen bulunabilir oysa iyi fiiller insanda bu şekilde bulduklarında mutluluğa sebep olmazlar. Bilakis insan onları ancak gönüllü olarak ve isteyerek yaptığında onlarla mutluluk elde edebilir.¹⁵ Böylece mutluluğun ya da mutsuzluğun tamamen iradi olarak başladığını söyleyebiliriz. Her insana eşit olarak bir takım yetenekler takdir edilmiş, insandan beklenen ise kendisine verilenleri geliştirip mükemmelliğe uzanmasıdır. Netice itibarı ile insanın sorumluluğu da kendisine aittir; fırsatları değerlendirmeyi başaranlar iradeleriyle mutluluğa ulaşırlar.

İnsanın teorik olarak iyiyi bilmesi, onu mutluluğa ulaştırmayabilir. “Mutluluğu bütün yaptıklarında ve baştan sona bütün hayatında iyiyi tercih etmesiyle elde edebilir.”¹⁶ Mutluluğun bir iyiyeye yönelme süreci, bir doğru tercihler bütünü olduğunu söyleyerek Fârâbî emek sarf etmeden mutluluğa erişmenin mümkün olmadığını vurgulamak istiyor.

¹³ Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 17

¹⁴ Ebu Nasr FARABÎ: a.g.e., 230

¹⁵ Ebu Nasr FARABÎ: a.g.e., 231

¹⁶ Ebu Nasr FARABÎ: a.g.e., 231

Mutluluk öyle bir amaçtır ki bu amaca “bilginin öğrenim ve tahsilin, sanatların bu sanatları öğrenmenin ve onları yapmanın ve onları yapmakta sebat göstermenin bir neticesi olması gibi”¹⁷ faziletli fiillerle ulaşılır.

İnsandaki ilk akılsallar onun ilk mükemmelliğini teşkil eder. Ancak bu akılsallar ona sadece nihai mükemmelliğine ulaşmasında kullanılmak üzere verilmiştir. Bu nihai mükemmellik ise, mutluluktur. Mutluluk insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik dercesine ulaşmasıdır. Çünkü o bu noktada cisim-dışı ve maddeden bağımsız varlıklar grubuna dâhil olur ve ebediyen bu durumda kalır.¹⁸

Sonuç olarak Fârâbî’ye göre en yüce mutluluk, bu dünyada değil öteki hayatta ulaşılabilecek bir gayedir. Bu itibarla insanın bu dünyada herhangi bir gayeyi mutluluk olarak görüp hayatını ona göre tanzim etmesi, ya ebedi mutsuzluğun yada yok olmanın sebeplerini hazırlayacaktır. Bundan dolayıdır ki insanın varoluşunu devam ettirebilmesi için en yüce mutluluğu bütün yapıp etmelerinin en üst gayesi olarak görüp onu, hayatını yönlendiren en yüksek ahlaki iyi olarak kabul etmek zorundadır.¹⁹

Bunu başarmak ise sıradan insana nasip olmayabilir. Zihni yetkinleşmenin ardından gelen maddiyata başkaldırı ancak faal akılla ittisal ederek tamamlanabilir. Bu da öncelikle filozof ve peygambere has bir durumdur.

¹⁷ Ebu Nasr FARABÎ: Fusûlü'l-Medenî, Çev. Hanifi ÖZCAN(İzmir: 1987), 61.

¹⁸ Ebu Nasr FARABÎ: Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla (Beyrut, 1992), 105

¹⁹ Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 86

1.1. Gaye GÜDÜCÜ (teleolojik mutluluk)

Teleoloji “amaçları, erekleri, hedefleri gözetme tavrı, bütünü parçaların karşılıklı etkileşiminin bir ürünü olarak gören mekanik görüş karşısında, organik bir doğa görüşüne bütünü ideal olarak parçalardan önce geldiği ve parçaların mekanik eylemlerine, etki ve tepkilerine ilişkin açıklamanın bütünde olduğu anlayışına dayanan ve dolayısıyla doğada düzen ve amaçlılık arayan disiplin; metafizikte dünyaya bir takım hedef, değer ya da ereksel nedenlere göre düzen verildiğini savunan öğretisi, teolojide dünyadaki her şeyin Tanrı tarafından insan varlığı için, insana hizmet edecek ona fayda sağlayacak şekilde düzenlendiğini öne süren görüş, epistemolojide insan zihninin olgusal nesnel ya da mantıksal verilerden çok insanın amaçları değerleri ve çıkarları tarafından yönlendirildiğini yada belirlendiğini savunan görüş, etikte insan hayatındaki tek standart yada tek ölçütün, ödev yada ahlak yasasından ziyade değer ve iyilik olduğunu iddia eden yaklaşım” olarak tarif edilebilir.²⁰

Buna göre gaye güdücü ahlak, insanın ahlaki fiilinin değerini ve doğruluğunu belirleyen nihai ögenin o fiilin sonuçları ve gayesi olduğunu savunan ahlak görüşü olmaktadır. Bu görüşe göre ilk önce “iyi” nedir sorusu cevaplandırılır. Daha sonra doğru fiil nedir sorusunun cevabına geçilir. Dolayısıyla gayeci ahlaklarda değere ilişkin düşünme, ahlaki yükümlülüğe ilişkin düşünmeden önce gelir. Elde edilmesi gereken değer önce bir gaye olarak belirlenir, sonra da o gayeye ulaştıracak araç değerler araştırılır. Başka bir ifade ile bu ahlak görüşlerinde gaye güdücü bir varlık olarak görülen insan, düşünen ve bilen gücüyle önce “kendi başına iyi”nin ne olduğuna

²⁰Ahmet CEVİZCİ: a.g.e., 329

karar verir, sonra da yapan eyleyen gücüyle söz konusu iyiyi gerçekleştirmek için faaliyette bulunur.²¹

Ahlak felsefesinin temel ödevlerinden birisi de “en yüksek iyi” nin ne olduğu sorusuna anlamlı cevaplar bulabilmektir. Buna göre insan hayatının anlam ve değeri, bir en yüksek gayeye ulaşma çabasında belirir ve ahlaki açıdan bakıldığında bu en son gaye en yüksek iyi olmaktadır. İşte “ahlaki davranışların en son gayesi nedir” sorusuna “bizatihi ve en yüksek iyi olan mutluluktur” cevabını veren gayeci ahlak görüşlerine aynı zamanda (eudaimonist) ahlak öğretileri denmektedir ki bu öğretilerde kendinden dolayı iyi olan mutluluktur. Onun dışındaki her ahlaki değer izafi/arizi iyidir.²²

1.2. Gaye Gütmeyen mutluluk

Özellikle Kant’ın sistemleştirdiği ve daha çok onunla birlikte anılan gaye gütmeyen ve mutlulukçu olmayan ahlak görüşlerine göre ise bizatihi iyi olan mutluluk değil erdemdir, ahlaklılıktır. Başka bir ifade ile ahlaki yükümlülük ya da ödev, değerden önce gelmekte ve sonuçlarından bağımsız olarak ahlaki iyiyi belirlemektir. Kant’a göre akıllı bir varlık olarak insanın ahlaklı/erdemli olmasından söz edilebilecekse eğer, o zaman ahlakın tamamıyla özgür iradeye ve ödev duygusuna dayanması gerekmektedir. Ahlak felsefesi de iradeyi iyi kullanma kurallarını içerir.²³

Ona göre içerikçe belirlenmiş bütün ahlak kuralları öznel şartlara dayanırlar ve hepsi de insanın mutluluğu ilkesine geri götürürler. Ancak bunlar genellik gösteren kurallar verebilse de hiçbiri

²¹Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 22

²²Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 23

²³Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 30

evrensel kurallar veremez ve mutluluk ilkesi kesinlikle bir ahlak kanunu olamaz çünkü her insanın kaçınılmaz olarak istediği bir şeyi buyurmak anlamsız bir buyruk olacaktır.²⁴

Kant'a göre mutluluk kavramı, öylesine belirsiz bir kavramdır ki her ne kadar insan ona ulaşmayı dilese de kesinlik ve tutarlılık içinde hiç bir zaman ne istediğini söyleyemez. Bunun sebebi ise mutluluk kavramını oluşturan öğelerin hepsinin deneysel olması, deneyden alınmasıdır. Dolayısıyla mutluluk ilkesi neyin insanı gerçekten mutlu kılacağını tam ve kesin bir şekilde bir ilkeye göre belirleyecek durumda değildir.²⁵

Bu sebeple mutluluk ilkesinin, ahlaklılık ilkesinden çok dikkatli bir şekilde ayrılması gerektiğini, fakat bu ayırt etmenin, ikisinin karşı karşıya konduğu anlamına gelmediğini söyleyen Kant'a göre saf pratik aklın istediği, kişinin mutluluk isteğinden vazgeçmesi değil, ödev söz konusu olduğu zaman mutluluğu hiç hesaba katmamasıdır.²⁶

Sonuç olarak İslam filozoflarının Tanrı-âlem ve insanın âlemdeki yeri hakkındaki tasavvurları, mutluluk görüşlerine birer temel teşkil ettiği gibi aynı tasavvurların, onların gaye güdücü ahlak görüşlerini de belirlediği görülmektedir. Bu sebeple mutlulukçu ahlak öğretilerinde en yüce gayeye yani mutluluğa verilen anlamla birlikte bu konuların yani Tanrı-âlem, insanın âlemdeki yeri ve onun ulaşması gereken asıl gaye konularındaki tasavvurlarında bu ahlak öğretilerinin aralarındaki farklılığın zeminini teşkil ettiğini söylemek mümkündür.²⁷

²⁴ İmmanuel KANT: Pratik Aklın Eleştirisi, Çev. Ionna KUÇURADİ Başkanlığında Komisyon (Ankara, 1984), 40; Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 33

²⁵ Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 43

²⁶ Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 43

²⁷ Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 204

Böylece bir kez daha ortaya çıkmıştır ki mutluluğun ele alınışı ve temellendirilişini, mutluluk konusunu, felsefenin öteki bütün konularından ayrı düşünmek mümkün görünmemekte ve bu bakımdan da felsefe tahsili ile mutluluğun kazanılması anlamına gelmiş olmaktadır.²⁸

2- Mutluluğa Götüren Bir Yol Olarak “Felsefe”

Fârâbî, başta din olmak üzere tıp, musiki, dil, gramer, edebiyat, matematik ve kimyayı felsefeyle ilişkilendirmiş, insanın merkeze alan bir görüş ortaya koymuştur. Başka bir deyişle o, insana ve tabiata ilişkin her türlü varlık, bilgi ve sanatı, felsefenin bütünleştirici, sistemleştirici ve kapsayıcı formu içinde yine insana dönecek şekilde düzenleyip insanlaştırmıştır.²⁹ Fârâbî kendisinden önceki klasik İslam düşüncesinden farklı olarak Tanrı’dan insana (yani dinden düşünceye) değil, insandan Tanrı’ya (düşünceden yada felsefeden dine) doğru seyir izleyen bir sistem kurmuştur denilebilir. İşte bu felsefe insanı merkeze alan bir felsefedir.

Fârâbî mutluluğu elde etmek için öncelikle insanı yetkinleştirmeyi amaçlar. Bu uzun bir süreçtir. İnsanın bir takım sıkıntılara katlanarak bir bedel ödeyerek yetkinleşmesi hedefleniyor. Bu süreçte en büyük yardımcısı ise felsefedir. İnsanı mutluluğa götüren yol Fârâbî’ye göre felsefeden başkası değildir.

Felsefeye başlamadan önce arzu ve isteklerin sadece felsefeye yönelmesi için, nefsin şehvi arzularını yenerek ahlaki

²⁸ Mehmet AYDIN: a.g.e., 308- 315

²⁹ Şahin FİLİZ: Fârâbî (İstanbul, 2005), 28

iyileştirmesi gerekmektedir. Gerçek fazilet işte budur. Sanıldığı gibi maddi hazlar veya üstün gelmenin verdiği zevk gerçek fazilet olamaz. Fazilet ahlakı iyileştirmekle kazanılır; bu ise sadece sözle değil, davranışlarda da kendini göstermelidir. “Ameli hikmet ister mutluluk olsun, isterse mutluluk elde etmek için gerekli olan bir şey olsun, bir insan için gerçekten büyük bir iyilik, faziletli ve şerefli bir amaç meydana getirmek için yapılan şeyde en mükemmel ve en iyi şeyleri ortaya çıkarma ve mükemmel düşünme gücüdür.”³⁰

Felsefeye başlamak isteyen ahlakını düzelttikten sonra zihin gücünü (en-nefsun-natika) geliştirmelidir. Çünkü zihni hata yapmaktan ve yanlış yola sapmaktan koruyan doğru metot bu sayede öğrenilir. Bu da “burhan ilminde eğitim görmeye olur. Burhan geometri ve mantık olmak üzere ikiye ayrılır. Şu halde felsefeye başlamak isteyen önce yeteri kadar geometrik ispat şekilleri üzerinde, sonra da mantık ilmi hakkında eğitim görmelidir.”³¹

Felsefe öğrenmekteki amacın ne olduğu hususuna gelince amaç, yüce yaratıcıyı bilmek, O'nun hareket etmeyen (değişikliğe uğramayan) bir olduğunu, her şeyin etkin sebebinin O olduğunu O'nun kendi cömertliği, hikmet ve adaleti ile bu aleme düzen veren olduğunu bilmektir. Filozofun yapması gereken şeyde insanın gücü ölçüsünde yaratıcıya benzemesidir.³²

Öyleyse teorik felsefe, insana gerçek mutluluğu, pratik felsefe ise gerçek mutluluğu elde etmek için yapılması gereken şeyleri bildirir.

³⁰ Ebu Nasr FARABİ: Fusûlü'l-Medenî, Çev. Hanifi ÖZCAN(İzmir:1987), 44.

³¹ Ebu Nasr FARABİ: Risale fi ma Yenbaği Gable Teallümi'l-Felsefe (Mısır,1325), Çev. Mahmut KAYA: a.g.e., 113

³² Mahmut KAYA: a.g.e., 114; Hanifi ÖZCAN: a.g.e., 48

Peki yukarıda verdiğimiz mutluluk reçetesini yerine getiren her insan mutlu olabilir mi? Her insan teorik ve pratik olarak yetkinleşebilir mi? Sadece teorik yetkinlik yada sadece pratik yetkinlik insanın her iki alemde mutlu olmasını sağlar mı?

Fârâbî'nin bu mertebeye sadece filozof ve peygamberi layık gördüğünü daha önce söylemiştik. "İslam filozofları genel olarak teorik yetkinliği öne çıkarsalar ve son tahlilde teori-pratik bütünlüğünde ısrarlı olsalar da herkesin kazanmış olduğu yetkinlik ölçüsünde dünyada ve ahirette mutlu olacağını kabul etmektedirler. Hatta bazen teorik felsefenin bu üstünlüğü ve önceliği aksiyona dönüşmeyen bir bilgi yığını olarak kaldığı sürece yerini, belki yeterince teorik bilgiye dayanmayan, fakat erdemli olan bir hayata bırakmaktadır.³³

Fârâbî teorik yetkinliğin pratik hayata yansması gerektiğini aksi takdirde mutluluğun tam olarak yaşanamayacağını ifade etmektedir. Kur'an'ı Kerimde kendilerine verilen teorik yetkinliği aksiyona dönüştüremeyen Yahudiler için "kitap yüklü eşekler" benzetmesi asla göz ardı edemeyeceğimiz bir eksikliği gündem getiriyor.

Burada din ile felsefe arasındaki ilişki konusuna özellikle mutlulukla felsefe arasındaki bağlantıya tekrar dönüyoruz. İslam felsefesi Platon ile Aristoteles arasında baş göstermiş ve felasifeyi çileden çıkarmış olan bir tartışmayı çözmek için çaba sarf etmiştir. Kavga Platon'un teorik aklın insanoğlunun en yüksek yetkinliği olduğu ve mutluluğumuzun aklın çalıştırılmasında yattığı iddiasıyla başlar. Platon için akıl tek değer kaynağıdır, dolayısıyla eğer mutluluk için akla ihtiyaç varsa, insanların çoğu bu iyiyi bütünüyle elde

³³ Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 185

edemeyeceklerdir. Ancak felasifeye göre mutluluğun nasıl elde edileceğini bilmek için filozof olma gerekliliği tartışma götürür bir durumdur. Çünkü felasife Kur'an ya da Tevrat'ın ahlakın muhtevasına ilişkin bütün bilgiyi en mükemmel bir biçimde ihtiva ettiğine inanıyorlardı. Daha da ilerde, bu bilgi ve ona eşlik eden mutluluk uygun dini adımları atmış olan herhangi bir kimse için mevcut olan bir şeydi. Bununla birlikte yunanlılar tarafından ortaya konmuş düşünce yapısından esinlenmiş birer filozof olarak aklın, iyi davranış ve mutluluğu ayırt etmede hayati bir önemi olduğunu da reddetmekte gönülsüzdürler.³⁴

Aklın önceliği meselesinde dini inançla felsefi kanaat arasındaki bu çatışma, Aristoteles'in insanın mahiyeti konusundaki kararsızlığında ifadesini bulur. Bir şeyin fonksiyonu o şey ne ise onu o kılan şeydir. Buna göre insani mükemmelliğin ölçüsü olan fonksiyonu yerine getiren şey akıldır. Ancak bunun başlı başına akıl olması mümkün değildir. Akıl bizim kendimizden daha yüksek olan şeyi düşünebilecek tek yaratık olmamıza izin verir. Bizim pratik hayatımızın düzene konulmasında aklın rolü yadırganacak eğer aklın kullanımı uygulamalı işlerle sınırlanacak olursa bu durumda bu tür işleri rasyonel uğraşın ana konusu olarak telakki etmiş oluruz. Bu bir hata olur çünkü biz akılı biricik olan bir şey yapmak için yani bizden daha yüksek olan bir şey üzerine düşünmek için kullanabiliriz.³⁵

Mağna Moralia'da pratik bilgeliğin fonksiyonunun, işi yüksek mevki sahibi efendisinin boş zamanlardaki işlerini düzenlemek olan uşağın yaptıklarına benzediği söylenir. Burada söylenmek istenen insanların hayvandan tanrıya kadar giden süreklilik içinde kendileri için mümkün olan en yüksek noktada bulduklarında insan olarak fonksiyonlarını en mükemmel bir şekilde gerçekleştirdikleridir. Bu

³⁴ Turan KOÇ : a.g.e., 282

³⁵ Turan KOÇ : a.g.e., 283

demektir ki onlar kuramsal bilgiyi tek konuları yani yöneldikleri tek gaye ya da hedef yapmak durumundadırlar. Bu görüşü kabul etmenin felasife için bir takım açmazları olacaktır. Zira bu Tanrı'nın yaratıklarından sadece çok azının yani filozofların işlevlerini doyurucu bir biçimde yerine getirebilecekleri anlamına gelir.³⁶

Fârâbî teorik yetkinleşmenin zihnin etkili kullanılmasıyla birinci basamağına çıkılacağını söyler. Bunun için kullanılacak sanat "mantık ilmidir." "Mantık insanın kendisinin doğru çıkarımlar yapmasına yarayan yada başka insanların mantıksal yanlışlarını düzeltmede kullanılacak evrensel ölçütler" getirdiğini savunur. Gramer bir dilin doğru kullanılması için nasıl bir takım kurallar koyarsa mantıkta insanların doğru düşünmelerine aynı şekilde yardımcı olur. Mantık kuralları çerçevesinde düşünen insanın hata yapması muhtemel değildir.³⁷ Mantığın doğru kullanıldığında zorunlu olarak doğru sonuçlara götüren evrensel bir kıstas olma özelliği vardır.

"Felsefe ancak "iyi ayırt etme" ile meydana geldiğinde ve "iyi ayırt etmeye" de ancak, bilinmesi istenilen her şeyde doğru olanı kavrayacak "zihin gücü" ile ulaşıldığına göre, o halde "doğruyu kavrama gücü"nü bunların hepsinden önce kazanmış olmamız gerekir."³⁸ Bize bu gücü kazandıran sanat mantıktır.

Mantık kelimesinin kökü ise "nutk" kelimesi olup filozofların nefsin düşünen gücünü ifade etmek için kullandıkları terim "en-nefsun-natika"dır. Buradan hareketle aklın mutluluğu elde etmedeki rolüne değinmemiz yerinde olacaktır.

³⁶ Turan KOÇ : a.g.e., 284

³⁷ Ebu Nasr FARABİ: İlimlerin sayımı, Çev. Ahmet ATEŞ (İstanbul, 1986), 76.

³⁸ Ebu Nasr FARABİ: Et Tenbih alâ sebîli's-saâde (Beyrut, 1992), 257

3-. İnsanı Mutluluğa İleten Araçlar

3.1. İnsan Aklının Mutluluğun Elde Edilmesindeki Rolü

Bu bölümde insan kazanımları teorik ve pratik edinimler olarak iki başlık altında incelenecektir.

a) Akli Erdemler (yargı melekeleri, nazari erdemler) ve Ameli Erdemler (pratik)Buraya kadar birçok kez ifade ettiğimiz gibi insan mutluluğu nefsin yetkinleşmesine bağlıdır. Ancak insan sadece nefisten meydana gelmeyip bir bedene sahiptir. Bedenin de çeşitli güçleri vardır. Bunlar itidali sağlayamadıklarında insan ebedi mutsuzluğa duçar olmakla karşı karşıyadır. İnsan bedeninin güçleri itidalli amellerle bedene hizmet ederse, bedende nefse istediği yetkinliği sağlarsa insan bütün olarak bir yetkinliğe haiz olacaktır. Bu safhada faal akılla bağlantıyı kuran insan artık en mutlu insan olacaktır.

“Akıl dışındaki nefsin güçlerinin idrakleri, bilgi bakımından güvenilir olmadığı gibi onlardan birinin denetimi ele geçirmesi veya baskın gelmesi durumunda, insanın iradesi, baskın gelen güce tabi olacağından hissi, hayali, ya da vehmi bir bilgiye tabi olacaktır... Dış ve iç idrak güçlerinin değerlendirmeye tabi tutulması; aynı şekilde nebati gücün beslenme, büyüme ve üreme gibi insan varlığının ve neslinin devamını sağlayan zorunlu ve zaruri faaliyetlerinin, hayvanî gücün şehvî ve gazabî fiil ya da infiallerinin bir ölçüye konarak karakter ve huy halini alması gerekmektedir.” İşte bunu yapacak olan akıldır.³⁹

³⁹ Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 250

Akıl bu hiyerarşinin en üst basamağında yer alır. Bütün diğer kuvvetler akla hizmet için vardır. Aslında akıl mutluluğa erişmede nasıl vasıta olarak kullanılıyorsa bu sayacağımız erdemler de bu vasıtaya erişmede kullanılır.

“Mutluluğun elde edilmesinde yararlı olan iradi fiiller güzel fiillerdir. Bu fiillerin kendilerinden doğdukları istidat ve melekelerde erdemlerdir. Bunlar kendi özleri bakımından değil, mutluluğun kendisinden dolayı iyi şeylerdir. Mutluluğa engel olan fiiller ise, kötü şeyler yani kötü fiillerdir. Ve fiillerin kendilerinden doğduğu istidatlar ve melekeler ise eksiklikler (nakâis), erdemsizlikler (razâil), ve aşağılık niteliklerdir (hasâis).⁴⁰

Bizim erdem dediklerimiz fiillerimizin ardında yatan itici güçlerdir. Eğer bu güçler doğru yönde olursa fiillerimizde doğru yanlış yönde olursa fiillerimiz de erdemsiz olur. Bazen özleri itibariyle erdemler iyi olamayabilir. Ama mutluluğa ileten bir özelliğe sahip olduklarından dolayı iyi olarak vasıflandırılırlar.

“İnsan da bulunan besleyici kuvvet bedene, duyu ve tahayyül kuvvetleri ise hem bedene hem akılsal kuvvete hizmet için vardır. Bu üç kuvvetin bedene hizmeti netice itibari ile akılsal kuvvete hizmetleri demektir.”⁴¹

“Çünkü akılsal kuvvet birincil olarak bedene bağlıdır; onunla ayakta durur. Akılsal kuvvetin kendisine gelince onda ameli bir kısım vardır. Ameli akıl nazari akla hizmet için vardır. Nazari akıl ise başka bir şey için değil mutluluğa ulaşmak için vardır. Bütün bunlar (kuvvetler) arzu kuvvetiyle birlikte bulunur. Arzu kuvveti ise hem

⁴⁰ Ebu Nasr FARABİ: Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla (Beyrut, 1992), 106

⁴¹ Ebu Nasr FARABİ: a.g.e., 106

kendi payına hem duyu hem tahayyül hem de akıl kuvvetine hizmet eder.”⁴²

“Hizmetkâr idrak kuvvetleri, hizmet fiillerini ancak arzu kuvvetinin yardımıyla yapabilirler. Çünkü duyu tahayyül veya düşünme duyulan, tahayyül edilen, düşünülen veya bilinen şeyle ilgili bir arzu kendilerinde bulunmadıkça fiillerini kendi başına yapmakta yeterli değildirler. Zira irade idrak edilen şeye arzu kuvvetiyle yönelmelidir. Bu mutluluk nazari akılla bilindiğinde, arzu kuvvetiyle bir amaç olarak tesis edilip istendiğinde, düşünme kuvvetiyle, tahayyül ve duyu kuvvetlerinin aletleriyle bu fiiller gerçekleştirildiğinde insanın bütün fiilleri iyi ve güzel fiiller olurlar.”⁴³ Duyu kuvvetleri aklın iradesine teslim olup doğru bilgilerini alışkanlık haline getirip bunu bir ahlak kaidesi yaparsa fiilleri iyi olur. Aklın iradesinden uzaklaşıp yanlış temellere dayanarak itidalden uzaklaşırsa insanın bütün fiilleri çirkin olur.

Böylece Fârâbî'nin mutluluk görüşünde, yetkinlik sürecinin vazgeçilmeyecek birer unsuru olarak insan nefsinin güçlerinden her biri, kendine özgü işlevleri ve hizmet etme-edilme ilişkisi ile tabii olarak varsayılan ve iradi olarak öngörülen hiyerarşiye göre sistem içine dâhil edilmektedir. Dolayısıyla ne sadece bilmek mutluluktur. Ne de sadece akıl gücü kendi başına mutluluğu elde edebilmektedir. O kendi yetkinliğini elde etmekten vazgeçemeyeceği gibi duyu, tahayyül ve düşünmenin iradeyi belli bir gayeye, mutluluk gayesine yönelmesini ihmal edebilir. Kısaca insan nazari akıl gücüyle bildiği mutluluğu ancak varlık sebebi olan yetkinliğini iradi iyi fiilleri huy haline getirmekle kazanabilecektir.⁴⁴

⁴² Ebu Nasr FARABÎ: a.g.e., 106

⁴³ Ebu Nasr FARABÎ: a.g.e., 107

⁴⁴ Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 276

Fârâbî'nin akıl gücünü de nazari ve ameli olmak üzere ikiye ayırdığını ifade etmiştik. Ameli olan kısmı nazari akla hizmet için vardır. "Ameli akılda kısmen beceri ile ilgili(miheni), kısmen de düşünce ile ilgili (fikri) dir. Ameli olan bizim yapabileceğimiz bir halden diğer hale değiştirebileceğimiz cinsten olan şeyleri ayırt etme kuvvetidir. Beceri ve sanatla olan ise kendisiyle marangozluk, çiftçilik, hekimlik gibi maharetler elde edilen, fikri olan ise, yapmak istediğimiz şeyin yapılmasının mümkün olup olmadığını, eğer mümkünse o işi nasıl yapmamız gerektiğini bilmek istediğimizde, kendisiyle o şey üzerinde etraflıca düşündüğümüz melekedir."⁴⁵

Nazari erdemler, en son gayeleri yalnızca varlıkların ve onların içerdiklerinin akıl tarafından kavranılmasını sağlamak olan ilimlerdir. Bu ilimler içinde bir kısmı, insanın ta baştan beri farkında olmaksızın nasıl ve nerden meydana geldiklerini bilmeksizin sahip olduğu bilgilerdir. Bunlar ilk bilgilerdir yani a priori bilgilerdir. Bir kısmı ise düşünme, araştırma çıkarsama ile öğretme ve öğrenme yoluyla elde edilendir.⁴⁶

Kendisiyle insanın bizim yapabileceğimiz ve bir halden diğer bir hale değiştirebileceğimiz cinsten olmayan varlıkları -örneğin üçün tek dördün çift olmasını- bildiğimiz melekedir.⁴⁷

Nazari erdem ve nazari bilimler konuları hakkında tümel, soyut kavramsal bilgiler verirler. Yani konuları olan varlıklara ilişkin olarak onların akılla kavrandıkları biçimdeki, tümel soyut bilgilerini verirler. Oysa bu şeylerin veya hiç olmazsa onların önemli bir bölümünün maddeyle ilişkileri vardır. Onların varlıkta somut olarak, bilfiil gerçekleştiklerinde kazandıkları şekilleri özellikleri vardır. Onların

⁴⁵ Ebu Nasr FARABÎ: Fusûlü'l-Medenî, Çev. Hanifi ÖZCAN(İzmir:1987), 30

⁴⁶ Ebu Nasr FARABÎ: Tahsîlü's-saâde (Beyrut, 1992), 119

⁴⁷ Ebu Nasr FARABÎ: Fusûlü'l-Medenî, Çev. Hanifi ÖZCAN(İzmir:1987), 30

varlıkta gerçekleştiklerinde bu fiil ve şekillerini bilmek ve hele hele onları gerçekleştirmek isteyen birinin bu bilfiil varlıklarında onlara refakat eden şartları, durumları bilmesi zorunludur.⁴⁸

Sözgelimi iyi kavramını bilmekle gerçekten iyinin ne olduğunu kavramamış olabiliriz. Somut anlamda bir iyilik görüp ona göre karar verirse onu daha iyi anlamış oluruz. Bize bu kabiliyeti veren de Fikri kuvvettir.

Fârâbî son tahlilde miheni kuvveti fikri kuvvete ve fikri kuvveti de ameli akla irca etmiştir.⁴⁹

Eğer akılla kavrandıkları biçimde bu şeylerle ilgili bilgi vermek aynı zamanda onların bilfiil varlıkları hakkında bilgi vermekse nazari ilimlerin bilfiil varolan şeylerle ilgili bilgi verdikleri şüphesizdir. Ancak eğer durum böyle değilse, yani bir şeyin akıl tarafından kavranması, onun akıl dışında varlığını içermese ve bir şey hakkında akılsal bir açıklama vermek değilse nazari ilmin yanında zorunlu olarak başka bir şeye ihtiyaç vardır.⁵⁰

Nazari ilimler ancak kendilerinde hiçbir değişiklik olmayan akılsalları kavrarlar. Bundan dolayı iradi akılsalları, iradi akılsallar olmaları bakımından değil, belli bir zamanda belli bir yerde ve belli bir olayın meydana gelmesine bağlı olarak iradeyle bilfiil varlığa getirilmeleri bakımından ayırt etmeyi sağlayacak bir başka kuvvet ve maharete ihtiyaç vardır. Bu Fikri kuvvettir.⁵¹

Fârâbî nazari erdem veya kuvvete ek olarak nazari erdem veya kuvvetin de yeterli olacağı fikrinde değildir. Çünkü bu fikri

⁴⁸ Ahmet ARSLAN: Mutluluğun Kazanılması (Ankara, 1999), 34

⁴⁹ Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 278

⁵⁰ Ebu Nasr FARABİ: Tahsîlü's-saâde (Beyrut, 1992),148

⁵¹ Ebu Nasr FARABİ: a.g.e., 149

erdemini veya kuvvetini deyim yerindeyse nötr, tarafsız olduğunu düşünmektedir. O halde fikri erdemini bir ahlakı yoktur. Ya da tarafsız olmak bakımından ahlaksızdır. O sadece arzu edilen bir hedefe ulaşmak için gereken yol ve vasıtayı veren bir şeydir. Bu amacın kendisi ise iyi veya kötü olabilir. Eğer bu amaç iyi veya ahlaki ise fikri kuvvet tarafından bilinen ve keşfedilen araçlarda iyi olur. Kötü ise fikri kuvvetçe bilinenlerde kötü olur. Bundan dolayı Fârâbî fikri kuvvete sahip olan kişinin iyi olan erdemli bir amaca hizmet etmesi için aynı zamanda ahlaki erdeme sahip olmasını gerekli görmektedir.⁵²

Bu saydıklarımızı tam olarak yerine getiren insanın en yüce mutluluğu elde etmesinde entelektüel merdivenin önemli bir basamağını atladığını söyleyebiliriz. Ama akli kazanımlarını tamamlamış insan ilk olanın akılsalını tam olarak kavrayabilmiş midir? Fârâbî'ye göre hayır! İlk olanın akılsalının zihnimizde tam olarak olmayışının nedeni bizim maddeyle karışık olmamızdır. “Onu düşünmemizdeki eksikliğin nedeni bizzat kendisinde herhangi bir noksanın olması değil kavrayış kuvvetimizin onu tasavvur etmedeki zayıflığından ileri gelir başlı başına maddenin kendisi bizim özümüzün ilk tözden uzak oluşunun nedenidir. Biz maddeden ne kadar sıyrılırsak, ilk töze ilişkin tasavvurumuz o kadar tam olacaktır. Bu ise ancak bilfiil akıl olmamız sayesinde mümkündür.”⁵³

Bil kuvve akıl halinden çıkmak maddeden kurtulmak bil fiil akıl haline geçmekle mümkündür. İnsanın tam olarak mutluluğu elde edebilmesi için kuvveden fiil haline çıkarak ilk yetkinliğini elde etmesi lazımdır. Bu yetkinlik ona ebedi mutluluğa ulaşmak için verilmiştir.⁵⁴

⁵² Ahmet ARSLAN: a.g.e., 37

⁵³ Bkz, Ahmet ARSLAN: İdeal Devlet (Ankara, 2004), 37-38

⁵⁴ Ebu Nasr FARABİ: Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla (Beyrut, 1992), 106

İnsanı bil kuvve akıl halinde bil fiil akıl haline çıkarmada ona inayet edecek güç faal akıldır.⁵⁵

3.2. Faal Akıl'ın Mutluluğun Elde Edilmesindeki Rolü

Faal aklın gördüğü iş düşünen canlıyı görüp gözetmek ve insan için erişilmesi gereken olgunluk mertebelerinin en yükseğine yani yüce mutluluğa (es-Saâdet-ül-Kusva) ulaştırmaktır. Böylece insan faal akıl düzeyine çıkar. Bu da ancak varlığında kendinden aşağıda bulunan cisim, madde ve araz gibi hiçbir şeye muhtaç olmaksızın cisimlerden bağımsız olarak gerçekleşmek ve bu olgunluk üzere sürekli kalmakla olur.⁵⁶

İnsanı bu mertebeye getirecek akıl kendisine doğuştan verilmemiştir. Zaten insanın kendisi de özü itibari ile akıl değildir. Ancak "insandaki akılsal kuvvet bil fiil akıl olma imkânına sahiptir."⁵⁷ İnsanı bu mertebeye iletecek kuvvet faal akıldır. İnsanın bu düzeye çıkması için faal aklın ona rehberlik yapmasına ihtiyacı vardır. Maddeden sıyrılmak görünür âlemden metafizik âleme ulaşmak sonlu bir beden tek başına gerçekleştirmesi zor olan bir iştir. Zaten insan biraz olsun bu yolda gayret gösterirse faal akıl ona yardım etmede fedakâr davranacaktır. Metafizik âlemden insana uzanan el faal akıldır.

Herhangi bir şey herhangi bir şekilde maddeden kurtulup ayrılmayı kabul edecek durumdaysa, faal akıl maddeden ve yokluktan onun kurtulmasını ister ve böylece o şey onun mertebesine

⁵⁵ Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 270

⁵⁶ Ebu Nasr FARABİ: es-Siyâset-ül Medeniye (Beyrut,1986), 33

⁵⁷ Ebu Nasr FARABİ: a.g.e., 35; Ebu Nasr FARABİ: Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla (Beyrut: 1992), 112.

yaklaşır. İnsanın dışında hiçbir şeyin böyle olması mümkün değildir. İnsanın ulaşabileceği en yüksek yetkinlik demek olan en yüce mutluluk da budur.⁵⁸

Fârâbî özellikle bu bağlamda fiziksel dünya ile fizik ötesi varlık arasında, insanın bundan sonraki hayatının ayrılmaz bir parçası olarak sürekli devam edecek bir bağlantı tesis etmektedir. Bu bağlantıda aktif olan taraf soyut akılların sonuncusu olan faal akıldır. Bu akıl insanın entelektüel durumunun ve gelişiminin insanın dışındaki nedenidir.⁵⁹

İnsanla faal aklın nispeti güneşle gözün nispeti gibidir. Göz bil kuvve olarak renkleri görür. Kendisi bu yeteneğe göre dizayn edilmiştir. Onun görmesini sağlayan en önemli neden güneştir. Güneş yaydığı ışıkla görmeyen gözü görür hale getirir. Bil kuvveden bil fiil görür duruma yükseltir. “Aynı şekilde faal akıl, insana düşünme gücünde tasarladığı bir şeyi kazandırır. İşte bu şeyin düşünen nefiste gördüğü iş, ışığın gözden yana gördüğü işe benzer... İnsan bil kuvve akıl iken bil fiil akıl olur ve faal akıl dercesine yaklaşmak için olgunlaşma sürüp gider. Böylece o daha önce kendi başına akıl olmadığı halde akıl, gene daha önce kendi başına düşünülür (makul) olmadığı halde düşünülür ve daha önce maddi düzeyde (heyulani) iken ilahi varlık olur. İşte bu faal aklın işidir. Bundan dolayı da ona faal akıl denilmiştir.⁶⁰

İnsanın faal akılla buluşması maddiyat âleminden kurtulabildiği ölçüde mümkün olur. Bu nedenle faal aklın fezeyanı iki türlü olabilir. Birincisi insanın uykudayken faal akıldan gelen yayını alabilmesidir. İnsan uykudayken uyanık olduğu zamana nispetle maddi alemle

⁵⁸ Ebu Nasr FARABÎ : a.g.e., 56

⁵⁹ Yaşar AYDINLI: Fârâbî’ de Tanrı-İnsan İlişkisi (İstanbul, 2000), 91

⁶⁰ Ebu Nasr FARABÎ: es-Siyâset-ül Medeniye (Beyrut,1986), 35

daha az meşgul olur. Bu nedenle gözünün önünden maddiyat perdesi biraz da olsa aralanır. Böylece insan nefsi faal aklın gönderdiği mesajlara vakıf olur.

Akılsal kuvvetin bazen faal akıldan elde ettiği şeyler tahayyül kuvvetine akabilir. Bu ona bazen gerçek yeri nazari akıl olan tikellerle ilgili doneler elde etmesinde yardımcı olur. Bu tikellerin bir kısmı şimdiye aittir. Bir kısmı ise gelecekte ortaya çıkar. Faal aklın uykuda tahayyül kuvvetine verdiği bu tikellerden de doğru rüyalar çıkar.⁶¹

Kimi zaman insanın tahayyül gücü son derece kuvvetli ve tam olup onu dış dünya tamamen istila edip akılsal kuvvete hizmetini engellememişse ve bunlarla meşgul olduğu zamanki uyanıklık hali onlardan tamamen kurtulduğu uyku hali gibiyse uyanırken de faal akıldan fezeyan eden akılsallar alınabilir. Fakat bu bir takım özel insanlara has bir durumdur.⁶²

“Muhayyile kuvveti akıl tarafından kendisine verilen şeyleri taklit eden gözle görülür duyusallarla temsil eder... Bütün bunlar sürekli olduğu için faal aklın verdiği bu tür şeyler, insan tarafından görülmüş olurlar. Muhayyile kuvvetinin kendileriyle bu şeyleri taklit ettiği duyusallar güzellik ve mükemmelliğin en son noktasında bulunan şeyler olduklarında, onları gören kimse büyük ve doğaüstü bir zevk duyar ve diğer var olan şeyler arasında kendilerine rastlanılması imkânsız olan doğaüstü şeyler görür. Bu adam aldığı bu akılsallarla da ilahi şeyler hakkında kehanette (nübüvve) bulunabilir. Bu tahayyül kuvvetinin ulaşabileceği en yüksek derecedir.”⁶³ Yukarıda anlattıklarımız sıradan insanların anlamakta zorluk çekeceği şeylerdendir. İnsanın sonlu bedeninin sonsuzluğun denizinden bir katreye bile tahammül etmekte zorlandığı anlar

⁶¹ Bkz, Ebu Nasr FARABİ: Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla (Beyrut: 1992), 113

⁶² Bkz, Ebu Nasr FARABİ: a.g.e.,115

⁶³ Bkz, Ebu Nasr FARABİ: a.g.e.,115

olabilir. Nitekim peygamberimize vahiy geldiği anlarda dizlerini dizlerine dayadığı arkadaşının ne kadar zor anlar yaşadığını hepimiz biliriz. Bu temaşa edilen şeyin mükemmelliğinin en son noktasında olmasındandır. Her insana nasip olmayan şeyler görüldüğü için bu anda alınan zevkte en yüce zevktir.

İşte entelektüel yetkinliğin en son noktası budur. Faal akıl “maddede suretleri çıkarma gücüyle” insana yardım eder. “Faal akıl başkasına etki ederek maddedeki suretleri meydana getirir, sonra o suretleri müstefad akıl ortaya çıkıncaya kadar yavaş yavaş ayırık akıllara yaklaştırır. Bu düzeyde insanın cevheri oluşur... Bu insanı cevherleştiren (manevileştiren) en son şey ve onun elde edeceği en son yetkinliktir.”⁶⁴

“Bu insan bir başka insanın hükmü, yönetimi altına girmesi mümkün olmayan insandır. O mükemmelliğine ulaşmış bil fiil akıl ve bil fiil akılsal olmuş bir insandır.”⁶⁵ Onun muhayyile kuvveti mükemmelliğinin en son haddine varmış, gerek uykudayken gerek uyanıkken faal akıldan tikelleri (oldukları gibi veya temsili olarak) almaya hazır hale gelmiştir. Bu insan mertebe bakımından edilgin akıldan üstün olan maddeden daha bağımsız bir akıl olan “müstefad akıl” kazanır.⁶⁶

Böylelikle “ Tanrı faal akılın aracılığıyla ona vahiy indirir. Böylece aziz ve yüce Tanrı tarafından faal akıla taşan şeyi faal akıl müstefad akıl vasıtasıyla edilgin akla ve sonra muhayyile kuvvetine geçirir. Ve bu insan faal akıldan edilgin akla taşan, feyz eden şeyle bilge bir insan, bir filozof, Tanrısal nitelikli bir akıl kullanan mükemmel bir düşünür, faal akıldan muhayyile kuvvetine taşan, feyz eden şeyle

⁶⁴ Ebu Nasr FARABİ: “Risale fi Meanil Akl”, “İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri” Çev. Mahmut KAYA, (İstanbul, 2003), 135

⁶⁵ Bkz, Ebu Nasr FARABİ: Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla (Beyrut: 1992), 122

⁶⁶ Ebu Nasr FARABİ: a.g.e., 123

bir peygamber, geleceği bildiren bir uyarıcı, hali hazırda var olanlar hakkında bilgi veren bir haber verici olur.⁶⁷

Burada çözülmesi gereken iki soruyla karşılaşmaktayız. Birincisi kendini bu derece yetkinleştirmek sadece filozof ve peygambere has olan bir kabiliyet ise diğer insanların mutluluğu elde etmeleri pek imkân dâhilinde görünmemektedir. Bu sorunun cevabı ikinciye göre daha kolaydır. Şöyle ki ileriki bölümlerde işleyeceğimiz üzere insanlar erdemli bir devlette eğitim yoluyla ya da kendi “sürekli ve ciddi çabalarıyla” mutluluğa ulaşabilirler.⁶⁸ Burada önemli olan şey insanın erdemli bir toplumda yaşaması ve kendi aklıyla ya da yöneticinin yol göstermesiyle erdemli fiilleri işleyip nefsinin yetkinleştirmesidir. Biraz önce sözü edilen mükemmel kişilerin onlara yol göstermesi işleri kolaylaştırmada ilahi bir lütuf olarak değerlendirilebilir.⁶⁹

İkincisi ve daha zor olanı “gerçek mutluluğa Fârâbî de tıpkı, Aristoteles de olduğu gibi sadece filozofların ve onda fazladan olarak peygamberlerin ulaşabildiği”⁷⁰ sorunsalıdır. Filozof aklını ve iradesini, belki de gayri ihtiyari kullanıldığı iddiasına açık olan muhayyile kuvvetinin üzerinde tutmaktır.

Fârâbî'nin bir filozof olduğu gerçeğini göz ardı edersek onun sanki din ile felsefeyi uzlaştırma çabasında olan ya da felsefeyi dinselleştiren biri olduğu yanlısına düşebiliriz. Esas itibarı ile filozofla peygamberin karşılaştırılması bilimsel bir spekülasyon olduğuna yorumlanmalıdır. Zira Fârâbî'nin eserlerinde böyle açık bir uzlaştırma faaliyeti göze çarpmamaktadır.

⁶⁷ Ebu Nasr FARABÎ: a.g.e., 123

⁶⁸ Bkz. Ahmet CEVİZCİ: a.g.e, 136

⁶⁹ Bkz. Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 341

⁷⁰ Ahmet CEVİZCİ: a.g.e, 136

4- Mutluluğu Elde Etmede Çevre Faktörü

4.1. Devletin Rolü

Şimdiye kadar çalışmamızda en yüce mutluluk demek olan en yüce yetkinliğe ulaşmak için insanın kendi içinde yapması gerekenleri anlattık. Ancak kendi içinde yetkinleşmiş bir insan yine de tam olarak mutluluğu elde etmiş sayılmaz. Mutluluğun insan dışındaki en önemli belirleyicisi devlettir. İnsan ancak iyi tanzim edilmiş bir sosyal hayatta mutlu olabilir. Bunu sağlayacak olan da devlettir. Yani devlet vatandaşlarının mutluluğunu temin etmek için onlara gerekli imkânları sağlamak, sağlanmış imkanları muhafaza ve müdafaa etmek amacıyla oluşturulmuş bir birlikteliğin genel adıdır. İnsanın teorik yetkinliğini pratiğe aktaracağı yer erdemli devlettir. Fârâbî'nin döngüsel sistemi içinde göksel akıl vasıtasıyla iç dinamiğini yetkinleştiren insan tekrar dünyaya dönüp bu başarıyı sosyal hayatına da aksettirmedikçe tam olarak mutlu olmuş sayılmaz. Bu çerçevede de bilimler hiyerarşisi de bu paralel de sıraya konulmuştur.

Başka bir insanın yardımı olmadan bir insanın tek başına kendisine lazım olan bütün mükemmellikleri elde etmesi mümkün değildir. Bunun için başka insanlarla birlikte yaşaması gerekir. "İnsan denen bu hayvanın tabii yaratılışında sığınak arama ve kendi türünden olan diğerleri ile oturma özelliği de vardır. Bundan dolayı ona toplumsal veya siyasal hayvan da denir."⁷¹

Fârâbî bundan sonra insan ve ihtiyaçlarının ne olduğunu ve bunların belirlenmesini kendine sorun olarak edinen insan ilmi çerçevesinde; insanı mutluluğa ileten iyilikler ve onu mutlu olmaktan alıkoyan kötülükleri belirleyip bunların ne olduğunu araştıran politika

⁷¹ Ebu Nasr FARABÎ: Tahsîlü's-saâde (Beyrut, 1992), 141; Ebu Nasr FARABÎ: Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla (Beyrut, 1992), 117

ilmine girer. Ona göre politika ilmi sosyal hayatta mutlu olmamıza yarayacak doneleri barındırır.⁷²

Bu girişin gayesi mükemmel bir toplumsal hayatın kusursuz bir siyasal rejim olmadan imkânsızlığını dile getirmek içindir. Fârâbî mükemmel toplum planını böylelikle bilimsel temellere dayandırmayı hedeflemektedir. Kusursuz bir sistem bilimsel temelden yoksun olarak kurulamaz; sistemi idare edenler de bu doğrultuda entelektüel bir alt yapıya sahip olmalıdırlar.

“Bu görüşün en iyi bir göstergesi Aristoteles’in bilimler sınıflamasında, pratik bilimler denen grup içinde yer alan bilimlerin tasnifinde görülür. Bu ilkeye göre yönetimin üç türü vardır. Kişinin kendi kendini yönetimi, kişinin evini yönetimi ve nihayet sitenin yönetimidir. Böylece de yönetimin üç disiplini ortaya çıkar. Bugün bağımsız olarak kendisine ahlak ya da ahlak felsefesi adıyla işaret ettiğimiz kişinin kendi kendini yönetmesiyle ilgilenen dal, yani dar ve asıl anlamında etik, kadınlar, çocuklar ve köleler dahil olmak üzere bir ev halkının yönetilmesiyle ilgilenen ve Aristotelesçi geleneğe uygun olarak Müslüman bilim sınıflamacılarının da (İlmü tedbîrî'l-menziel) veya kısaca “ev yönetimi” diye adlandırdıkları dal ve nihayet bugün yine kendisine dar ve ve bağımsız anlamda politika bilimi diye işaret ettiğimiz ve başta Fârâbî olmak üzere Müslüman filozofların ve bilim sınıflayıcılarının toplumun yönetimi, şehrin yönetimi, siyaset ilmi diye adlandırdıkları daldır.”⁷³

Fârâbî'nin siyaset teorisine göre şehirler “insanların hakiki anlamda mutluluğu elde etmek için birbirleriyle yardımlaştıkları” veya

⁷² Bkz, Ebu Nasr FARABİ: Tahsîlü's-saâde (Beyrut, 1992), 142

⁷³ Ahmet ARSLAN: Mutluluğun Kazanılması (Ankara, 1999), 17

“kötü bir takım amaçları elde etmek için” birleşen şehirler olmak üzere ikiye ayrılır.⁷⁴

İçinde yaşamakla mutluluğun elde edileceği erdemli devletin birinci niteliği vatandaşlarının mutluluğa ulaşmak için bir araya gelmiş olmalarıdır. Ancak bu vatandaşlar mutluluğa ulaşmada bir saatin parçaları gibi belli bir gayeye hizmet etmelidirler. Burada izlenecek yol âlemdeki hiyerarşiye uygun olarak ilk sebebin gayesini takip etmek olmalıdır. Tanrının bir takım insanlara bazı özel güçler elde etmesinde inayet ettiğini önceki bölümlerde ifade etmiştik. Devleti yönetmek bu insanlar için daha kolaydır. Bunların devleti idarede kullandıkları metot ilk sebebin gayesini taklit etmekten başka bir şey değildir. İşte devletin bütün elemanları da ilk sebebin gayesini taklit etmekle mükelleftirler. Fârâbî’ye göre devletin kuruluş ve işleyişinin de böyle olması gereklidir.⁷⁵

Öte yandan felsefenin “insanın gücü yettiği ölçüde tanrıya benzemesidir” şeklindeki algılanışı ile burada da karşılaşmış bulunmaktayız. Tanrı her bakımdan mutlak olduğuna ve felsefe de mutlağın peşinde olduğuna göre, felsefenin ya da hikmet talibinin amacı, Tanrı’yı taklit edebilmesini sağlayacak bilgiye ulaşmak ve bu bilgiye uygun davranışta bulunmak olmalıdır. Dolayısıyla mümkün olduğu ölçüde Tanrı’ya benzemeye çalışmak mutluluğun kendisini, o yetkinlikten alınan payın nispeti de mutluluğun derecesini belirlemektedir... Tanrının âleme yerleştirdiği nizamın bir benzerini yansıtan bir toplum ve devlette ancak mutluluğa ulaşılacaktır.⁷⁶

Fârâbî devletin varlığını ve suretini kâinatta aradıktan sonra, onu organik düzeyde ele alır. Devletin organlarını vücudun

⁷⁴ Ebu Nasr FARABÎ: Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla (Beyrut, 1992), 117

⁷⁵ Ebu Nasr FARABÎ: a.g.e, 122; Ebu Nasr FARABÎ: es-Siyâset-ül Medeniye (Beyrut,1986), 84

⁷⁶ Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 409-410

organlarına benzettir. Devletin vücuda gelişini biyolojik esaslara dayandırmaya çalışır. Fârâbî devleti cansız bir alet ya da makine olarak görmez. Devlet biyolojik bir vakıya ya da yaşayan organik bir varlığı andırır.⁷⁷ “Erdemli bir mükemmel şehir bütün organları canlı varlığın hayatını tam kılmak ve onu bu durumda tutmak için birbirleriyle yardımlaşan tam ve sağlıklı bir bedene benzer.”⁷⁸

İnsan bedeninde organlar amir bir organın emrinde nasıl beden için çalışıyorlarsa erdemli toplumda da insan bedeninin organları gibi bütünlük içinde mutluluğa ulaşmak için çalışırlar. Bedende kalbin amir organ olarak diğer organları bedeninin selameti için organize etmesi gibi devlette de yönetici aynı işlevi görür.⁷⁹

Vücuttaki organlar farklı güç ve yeteneklere sahip olduğu gibi toplumun değişik kademesindeki insanlar da çeşitli yeteneklere sahiptir. Fârâbî iyi yazı yazmayla ilgili faaliyetlerin sürekli yapılmasıyla, insanın iyi yazma konusunda yetkinlik kazanması ve bunun insanın yetkinleşmesine sebep oluşu gibi; toplumda vatandaşların üzerlerine düşen görevleri en iyi şekilde yaparak yada yeteneklerini bu tür talimlerle geliştirerek toplumsal yetkinliğin sağlanacağını savunur. Son tahlilde mutluluk insani bir çabanın bir gayretin ürünü olarak ortaya çıkar. Ona duyulan sonsuz istek, onu elde etmek için insanının güç sarf etmesi yönünde olumlu bir güdüleyicidir. Mutluluğun kendileriyle elde edildiği fiillerde durum aynıdır. “İnsan onları ne kadar sürekli ve devamlı olarak uygularsa, amacı mutluluğa ulaşmak olan ruh o kadar üstün ve mükemmel olur. Bu mükemmellik bakımından maddeden müstağni olabileceği bir noktaya varıncaya kadar devam eder. Bu noktada ruh maddeden

⁷⁷ Bayraktar BAYRAKLI: Fârâbî’de Devlet Felsefesi (İstanbul,1983), 51

⁷⁸ Bkz, Ebu Nasr FARABİ: Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla (Beyrut: 1992), 120

⁷⁹ Ebu Nasr FARABİ: a.g.e., 120

tamamen bağımsızlaşır ve ne maddenin ortadan kalkmasıyla kalkar ve ne de varlığını devam ettirmek için maddeye ihtiyaç duyar”.⁸⁰

İnsan bütün bu saydıklarımıza meyilli bir şekilde onları yerine getirebilecek kabiliyetlerle teçhiz edilmiş olarak dünyaya gelir. Bu bakımından insanın mutluluğu istememesi doğasına aykırı hareket etmesi anlamına gelir. Yanlış mutluluk telakkileri aynı zamanda insan tabiatına da aykırıdır. Her insan mutluluğu gaye edinir iradesiyle bu yola götüren filleri yapar ve bunları alışkanlık haline getirirse mutlu olur. Böyle bireylerden mürekkep bir toplum erdemli bir toplumdur. Böyle toplumlardan örülü dünya erdemli bir dünyadır diyen Fârâbî evrensel bir devlet fikrinin temelini atmaktadır.⁸¹

Fârâbî belki de bu fikri ile bütün dünya insanlarını İslam'ın kardeşlik ve dayanışma şemsiyesi altına sokarak adalet ve barışın hüküm sürdüğü bir dünya devleti modeli ortaya koymak istiyordu.⁸²

Fârâbî'nin şu ana kadar tasvir ettiği modelin hatırladığımız kadarıyla dünyadaki tek somut örneği peygamber dönemindeki İslam devletidir. Bireyleri dostluk ve kardeşlik bağlarıyla birbirine sınımsız kenetlenmiş, iyilikte kardeşleriyle yardımlaşan, sürekli araştıran kendini geliştiren insanlar. Devlet ve yönetim ise adaletle bu istikrarı muhafaza ediyor. İlahi aşk ise bu sağlam duvarın çimentosudur. Bu mükemmellikten etkilenmek, bu yetkinliğe özlem duymak sadece Fârâbî'nin değil tüm insanlığın yaşadığı bir duygudur.

Fârâbî takip etmiş olduğu geleneğe uygun olarak, insani mutluluğun toplumsal yaşayış içerisinde gerçekleştirilebileceğine inanmaktadır. Mutluluk kolektif bir olgudur ve başkalarıyla

⁸⁰ Ebu Nasr FARABÎ: a.g.e., 101; Ebu Nasr FARABÎ: Et Tenbîh alâ sebîli's-saâde (Beyrut, 1992), 237

⁸¹ Bkz, Bkz, Ebu Nasr FARABÎ: Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla (Beyrut: 1992), 117

⁸² Bkz, Ahmet ARSLAN: a.g.e., 27

yaşamamız gereken bir hayat şart koşar... Fârâbî'ye göre ise bu örgütlenmeyi, ancak toplumu oluşturan çoğunluğun diliyle konuşan din gerçekleştirebilir. Toplumsal birliği, uyumu ve işlerde yardımlaşmayı sağlayan farklı eğilimleri bir ve aynı amaç doğrultusunda yönlendiren kısaca topluma organik bir yapı niteliği kazandıran unsur Fârâbî'ye göre dindir.⁸³

4.2. Yöneticinin Rolü

Fârâbî'nin siyaset felsefesinin bir diğer ayırt edici özelliği yönetimde yöneticinin belirleyici rolü üzerindeki ısrarıdır. Bizim modern çağdaki siyaset felsefemizin gerisinde yatan yöneticinin siyasal iktidarının ve kanun koyma gücünün sınırlandırılması görüşünün aksine özellikle onun bu ikinci görevinde sonsuz bir biçimde özgür bırakılmasını istemektedir. Bu görüşün ahlakî ve felsefî gerekçesi, esas itibari ile Fârâbî'nin psikolojisidir. Platon için olduğu gibi Fârâbî için de yönetim, kanun koyma bir bilgi, bir uzmanlık işidir ve yöneticilerin bilgi ve uzmanlık sahibi olarak yönetmeleri, kanun koymaları hem hakları hem ödevleridir; özellikle de yönetimin ilkeleri ve yasalarının son tahlilde tanrısal olduğu ve olması gerektiği göz önüne alınırsa. Fârâbî daha önce işaret ettiğimiz gibi siyasetin teoloji ile metafizikle, ilahi ve dünyevi şeylerin bilgisi ile yakın ilişkileri olduğunu düşünmektedir.⁸⁴

Toplum ve devlet onu oluşturan bütün unsurlarıyla kurumlarıyla ve halkıyla, âlem ve âlemdeki varlık mertebelerini tam olarak yansıtan bir olgu şeklinde tasavvur edildiğine göre bunun

⁸³ Yaşar AYDINLI: a.g.e., 184

⁸⁴ Ahmet ARSLAN: a.g.e., 27

mantıkî sonucu, Tanrının âlemlerle ilişkisi ne ise yöneticinin toplumla ilişkisi de o olacaktır. Dolayısıyla “yetkinliğin elde edilebilmesi için tanrının gayesini taklit” ilkesi de böyle bir zeminde gerçekleşecektir.⁸⁵

Siyaset felsefesinin asıl konusu budur. İnsanın mutluluk yolunda yetkinleşmesine yardımcı olacak erdemlerin bireyden topluma taşınıp yetkin bir toplum oluşturmak. Burada yöneticinin önemi ortaya çıkmaktadır. Bu kadar yetki yöneticiye kazandığı erdemleri bir şekilde topluma anlatması topluma bunları uygulamada ön ayak olması içindir. İnsanların entelektüel yapıları farklılık gösterebildiği için tek başına mutluluğa ulaşma ihtimali olmayanlar yöneticinin önderliğinde bu imkâna kavuşacaklardır. Gerçek anlamda ilk yönetici kendi kazandığı yetkinliğin verdiği güçle toplumu peşinden sürüklemelidir. O halkın huzur ve refahını sağlamaya yarayan yasaları koyma kudretine sahip, mutluluğa giden yolları insanlara anlatma ve onların zihninde canlandırma yeteneğine, haiz bedenlen sağlam biri olmalıdır.

“Bu insanlığın en üst mertebesinde ve mutluluk bakımından en yüksek derecesindedir. Onun ruhu yukarda söylediğimiz tarzda sanki faal akılla bir olmuştur. O kendisiyle mutluluğun elde edilebileceği her fiile vakıf olan bir insandır. Bu ise bir yönetici olma şartlarından birincisidir. Ayrıca onun dilinde bildiği her şeyi başkasının tahayyülünde canlandırma kudreti olmalıdır. O insanları mutluluğa ve kendileriyle mutluluğun elde edildiği fiillere en iyi bir biçimde yöneltme kudretine sahip olmalıdır. Buna ilaveten o, savaşla ilgili filleri yerine getirebilmesi için bedenlen sağlam olmalıdır. İşte bu kişi üzerinde başka bir insanın hükmünün bulunmadığı hakîm kişidir. O, imamdır, erdemli şehrin birinci başkanıdır (er-Reîsü'l-Evvel). Erdemli milletin hükümdarıdır. Oturulan dünyanın tümünün hükümdarıdır.”⁸⁶

⁸⁵ Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 412

⁸⁶ Ebu Nasr FARABİ: Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla (Beyrut: 1992), 127

Fârâbî'nin yöneticisi sadece nazarî ilimle mücehhez olmayıp fikri ve ameli ilimlere de sahip olmalıdır. Burada yönetici ideal âlemden görünür dünyaya inmektedir. Sahip olduklarını görsel dünyada uygulamaya koymayan birinin hükümdar olması imkânsızdır. Bu yönüyle de Fârâbî'nin yöneticisi aynı zamanda da bir eylem adamı olma vasfını taşımalıdır.

İlk yönetici olmadığı durumlarda ikinci yönetici toplumu idare etmelidir diyen Fârâbî'nin devlette devam esasına sıkı sıkıya bağlı olduğu anlaşılmaktadır. İkinci yönetici de birinci yönetici gibi bazı fikri ve tabii yatkınlıklara haiz olmalıdır.

Fârâbî yönetici için olmazsa olmaz şart olarak onun bir filozof olmasını istiyor. Ona göre felsefe herhangi bir zamanda yönetimden uzaklaşmışsa o topluluk helak olmayı hak etmiştir. Yönetici aynı zamanda bir hukuk adamı olmalı. Kendisiyle toplumun yönetildiği kurallara vakıf olmalı, önceki yöneticilerin karşılaşılan durumlarda hangi kararlar verdiklerini bilmelidir. "İlk yöneticilerin şehir için vaz ettikleri, şehri kendileriyle yönettikleri kanunları, kuralları, usulleri, bilmeli, muhafaza etmeli, bütün fiillerde bu yöneticilerin izinden gitmelidir."⁸⁷ Ortaya çıkan yeni durumlarda kanuna dayanarak ictihad yapabilmelidir. Konulan yasaları halka mantığını anlatarak uygulamada çıkabilecek aksaklıklara karşı korumalıdır.⁸⁸

Bütün bu şartlar tek kişide bulunmazsa Fârâbî birden fazla kişinin, hatta bu şartları elinde bulunan bir grubun da erdemli şehri yönetebileceğini savunur.⁸⁹

Fârâbî yönetimi hukukî dayanaklara sadık olmak şartı ile entelijansiyaya da devredebileceğini ifade etmektedir. Burada

⁸⁷ Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 129

⁸⁸ bkz, Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 129

⁸⁹ bkz, Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 29

Fârâbî'nin gayeci bir mutluluk anlayışı olduğu su yüzüne çıkıyor. İnsanları mutluluğu ulaştırmayı kendine şiar edinen bunu başarabileceğine inanan kişi ya da kişilerin yönetime gelmesinde sakınca görmüyor. Kısacası yöneticinin yönetme işlevinden çok tebaasını mutluluğa götürmek için onlara kılavuzluk etmesini istemektedir. Yönetici kendi yeteneklerini mutluluk için insanları organize etmede devletin gücünü de elde edilen mutluluğu koruma ve kollamada kullanmalıdır. Yöneticinin yerinin insan bedeninde kalple özdeşleştirilmesinin anlamı budur.

İnsanların yaratılışça farklılıkları üzerine söylenenlerin ışığında, denebilir ki her insan, mutluluğun ne olduğunu bu konuda neler yapması gerektiğini kendi başına bilmez, onun bu amaç için bir öğretmen ve kılavuza ihtiyacı olur. Bazı insanların kılavuzlanmaya az ihtiyacı olduğu halde bazılarının daha çok ihtiyacı vardır. Kaldı ki bir insan bu iki konuda yani mutluluk ve ona götüren fiilleri bilmede kendisine kılavuzluk edilse de, dışardan bir dürtü ve itici güç olmaksızın kendisine öğretilen ve gösterilen şeyleri yapmayabilir. İnsanların çoğu bu durumdadır. Bu yüzden, onları kendilerine bütün bunları öğretecek ve kendilerini bunlara doğru yöneltecek kimselere ihtiyacı vardır.⁹⁰

Bunu gerçekleştirmenin iki ana metodu vardır: Öğretim ve eğitim. Öğretmek, milletler ve şehirlerde nazarî erdemleri varlığa getirmektir. Eğitmek ise milletlerde ahlaki erdemleri ve ameli sanatları varlığa getirme yöntemidir. Öğretmek sadece sözle olur. Eğitmek ise milletleri ve şehir insanlarını ameli melekelerin sonuçları olan fiilleri yapma yönünde bir azim yaratmak suretiyle yapmaya alıştırmakla olur.⁹¹

⁹⁰ Ebu Nasr FARABÎ: es-Siyâset-ül Medeniye (Beyrut,1986), 84.79

⁹¹ Ebu Nasr FARABÎ: Tahsîlü's-saâde (Beyrut, 1992), 165

Eğitim ve ğretim atılımın fikri temelini teşkil ediyor. Bu nedenle konusunda uzman kiŐilerce ve devlet eliyle yapılması vurgulanmaktadır. Planlı bir Şekilde yrtlp her insana yeteneklerini geliŐtirecek var olan yeteneğini kreltmeyecek bir program uygulanmasını isteyen Fârâbî gerektiğinde zor kullanmaktan kaçınlmaması gerektiğini de ifade ederek eğitimde disiplinin altını çiziyor.⁹²

Őurası açıktır ki ona göre, mkemmел bir baŐkanda hem nazari aklın hem de hayal gücünün mkemmел olması gerekir. Bu yüzden, Fârâbî, felsefesinin en yüksek noktasında Başkanı, Filozofu ve Peygamberi birleŐtirir. Felsefe olmadan baŐkan, saadetin ne olduğunu kavrayamaz; hayal gücü olmadan da mutluluğun idraki için Şart olan kanun yapma ve dolayısı ile siyasi bir ereve ortaya koyma imknını bulamaz. Siyaset olmadan da mutluluğun ne olduğunu baŐkalarına öğretemez. Fârâbî 'nin bazen taakkul yönüne bazen da tahayyül yönüne ağırlık verdiği doğrudur. Bunu Eflatunun felsefesi söz konusu olduğu zaman yapar.⁹³ Fakat bu ikisinin de insan mutluluğu için gerekli olduğunu dair inancı, bütün eserlerinde açıkça görülür.

Fârâbî' ye göre mutluluk sosyal bir baŐarıdır ve ancak erdemli bir yönetimin hâkim olduğu, erdemli bir devlette tam olarak kazanılabilir. Bu hem halkın hem de seçkinlerin (zelleŐtirirsek filozofların) mutluluğa ulaŐabilmesi için Őarttır. Onun siyaset felsefesindeki mutluluk kavramı, aynı kavramın psikoloji, eskatoloji, ve ahlakında ele alınıŐıyla tamamen tutarlıdır. Bununla beraber erdemli toplumun ideal bir devlet olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Burada anlatılan ilk baŐkan, Fârâbî devrindeki ve daha sonraki devlet adamlarından çok farklıdır. Gerçi bu karakter bize

⁹² bkz, Ebu Nasr FARABİ: a.g.e., 168

⁹³ Mehmet AYDIN: a.g.e., 45

H.z.Muhammed'i ve belli bir dereceye kadar onu takip eden halifeleri hatırlatmaktadır. Fakat Aydın'a göre Fârâbî'nin başkanı söz konusu olunca gerek peygamberin gerekse ilk halifelerin kişiliklerinde görülen sıcağıktan ve beşerîlikten bahsetmek kolay değildir. Fârâbî'nin ideal devlet adamı ve ideal devleti o kadar katıdır ki onlar, pratik devlet adamları ve yöneticilerce ihmal edilmeye mahkûmdur. Onun mükemmel topluma dair görüşleri iyi formüle edilmiş ve orijinaldir. Fakat o felsefenin herhangi bir kesiminden çok burada insanın gerçek tabiatını dikkate almayı ihmal etmiş görünmektedir.⁹⁴

Mutluluğun teorik ve pratik iki boyutu vardır. Teorik boyutu daha çok epistemik bir nitelikle maddeye yapılan bir baş kaldırıyla hakikati keşfetmektir. Pratik boyutu bunu uygulamaya koyarak hakikati keşfedemeyen insanlara faal aklın kendisine yardımcı oluşu gibi yardımcı olmakla sağlanır. Bunu yapacak kişi ilk başkandır yapma gayesi ise mutluluğun ferdi olmaktan öte sosyal olarak yaşanabilen bir olgu olduğu fikrine dayanır. Mutluluğun kendini mutlu etme bölümü birinci basamak başkalarını mutlu etmek ise ikinci basamağıdır. Asıl mutluluk merdivenin sonunda sahibini bekleyen eskatolojik bir yönü olan mutluluktur.

5. Ebedi Mutluluk

Mutluluğu insanın entelektüel olarak yetkinleşmesi olarak tasvir eden Fârâbî'nin görüşleri ışığında bu bölüme kadar insanın yetkinleşme sürecini ve bunu gerçekleştirmesi için yapması gerekenleri anlattık. Fârâbî insanın doğası gereği ölümlü bir varlık olduğunun farkındadır. Filozofumuz; inandığı dinin, öldükten sonraki

⁹⁴ Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 453

yaşama verdiği önem doğrultusunda bir mutluluk anlayışı kurgulamıştır. Biz Fârâbî'nin iki ölüm senaryosu olduğunu düşünüyoruz. Birincisi eskilerin tabiri ile “tabii olarak yaşamak için iradi olarak öl”⁹⁵ cinsinden bir ölümdür. İradi ölümü sadece akli ve ameli yetkinleşme sonucu metafizik âlemle mistik bir bağıntı kurma yoluyla filozoflara hasreden Fârâbî; tabii ölümün bütün insanların kaçınılmaz sonu olduğu gerçeğini yadsımaz. Esasen mutluluk anlayışının kilit noktası, mihenk taşı da ölümdür.

İnsanın metafizik kaderi veya mutluluğu, var oluşundaki maddi boyutun bir bakıma yok edilmesiyle bağlantılı olarak düşünülmektedir. Öyle ki insanın var oluş gerekçesi, maddi olandan büsbütün bağımsızlaşmayı sağlayan gayri maddi bir durumun elde edilmesi olarak tasvir edilmektedir. Buna göre mutlu olmanın temel ölçütü maddeye olan uzaklığımızdır. İşte bu noktada insan bir akıl varlığı olarak ortaya çıkar. İnsanın böyle bir varlık olarak tasvir edilmesi ile psikolojinin bir taraftan metafizik realite ile olan bağıntısı tesis edilir, diğer taraftan etikle olan bağıntısı kurulur. Akıl varlığı olarak insana yüklenen temel işlev metafizik gerçeklik alanı hakkında dosdoğru bilgiye ulaşmak ve bu bilgi doğrultusunda yapıp etmektir. Bu, şüphesiz ancak filozofik bir çaba ile gerçekleşir ve daha önce de denildiği gibi Fârâbî'nin zihnindeki ideal insan tipi, filozoftur.⁹⁶

İnsan ruhu yetkinleşme süreci sonunda gayri maddi varlıklara benzer bir statü kazanıp faal akıl ile aralarında başka hiçbir mertebenin kalmadığı bir dereceye gelince, daha öncede belirtildiği gibi, özü ile etkinliği (fili) bir ve aynı olur. Fârâbî demektedir ki, bu dereceye ulaşmış insanın “edilgin akli” (münfail), bütün makulleri

⁹⁵ Ahmet ARSLAN: İdeal Devlet (Ankara, 2004), 124

⁹⁶ Yaşar AYDINLI: a.g.e., 101

kavramış olmasından dolayı, mükemmelliğine erişmiş, bilfiil akıl ve bilfiil makul olmuştur.⁹⁷

İşte ahiret hayatının anlamı budur. Eğer insan kendi fiili dışındaki bir şeye değil de kendi özünü var kılmaya yönelikse, özü ve fiili aynı şeyde gerçekleşir. Bu durumda insanın bedeninin kendisi için bir madde olmasına gerek duymaz. Ayrıca insan kendi fiillerini icra ederken cisim üzerinde nefis gücünü kullanmasına ve cismani bir alet kullanmasına hiç ihtiyacı kalmaz. İnsanın varlığının en eksik olduğu düzey, varlığı için bedeninin bir maddeye, kendisinin de bedenden veya cisimden bir suret olarak gerçekleşmeye muhtaç olduğu düzeydir. Bunun üstündeki bir düzeyde insanın varlığı için bedenin madde olmasına ihtiyacı yoktur. Fakat duyu ve tahayyül gibi fiillerini veya çoğu fiillerini gerçekleştirmek için cismani kuvvet kullanmaya ihtiyacı vardır. İnsan için en mükemmel varlık düzeyi yukarıda anlattığımız duruma geldiği düzeydir.⁹⁸

Fârâbî 'ye göre, ulaşabileceği en son noktada bile insan, mertebe bakımından faal-akılın aşağısındadır. Hem iki akıl arasındaki mertebe farklılığı, hem de aralarındaki ilişkinin niteliği göstermektedir ki, insani olanla tanrısal olanın bu metafizik karşılaşmasında, ferdiyet ortadan kalkmamaktadır. Maddi bağıntılarının tamamen soyutlanmış olmasına rağmen, insan her zaman ferdiyetini muhafaza etmektedir.⁹⁹

Fârâbî'nin maddeyi önemsemediği ya da insanın realitesini göz ardı ederek soyut bir varlık olarak gördüğü zannına kapılmak onun sistemini bütüncül olarak görememektir. Çünkü geline gayri maddilik noktası bir dizi maddi kazanım sonucu elde edilmiştir.

⁹⁷ Yaşar AYDINLI: a.g.e.,104

⁹⁸ Ebu Nasr FARABİ: "Risale fi Meanil Akl", "İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri" Çev. Mahmut KAYA, (İstanbul, 2003), 135

⁹⁹ Yaşar AYDINLI: a.g.e.,104

Başından beri Fârâbî entelektüel yetkinliği elde etmiş insanın maddi âlemde bunları uygulamasını şart koşarak kaba bir entelektüalizm yerine idealden realiteye inen bütüncül mutluluk bir fikri savunmuştur. Böyle bir derecenin maddiyatın soğukluğundan uzak mistik bir havası vardır. Aslında pek çok insanın da gönlündeki, bu dereceye ulaşmak değil midir? Sonlu bir dünyada yaşadığımız aşikârene ortada, sonlu bir bedenle ebedi bir mutluluk isteğimiz var; Fârâbî bu ikilemi insanın ferdiyetini kaybetmeden ulaşabileceği bir gayri maddilik tasarımıyla bizlere sunmaktadır. Onu eleştirebileceğimiz en önemli dayanaklarımızdan birisi bu görüşlerin mantıki bir tutarlılıkla ortaya konup konmadığıdır.

Bu açıdan Fârâbî ölümü bir son olarak görmemekte, faziletli insan içinse korkulması gerekmeyen bir hal olduğunu ifade etmektedir. Ona göre “faziletli insan, ölümle sadece kendisiyle ölümden sonra ki mutluluğun artırılmasına vasıta olan fiilleri çoğaltabilmeyi kaybeder.”¹⁰⁰

Sonuç olarak Fârâbî ölüm duvarına çarptıktan sonra ayakta kalanları ve devam edemeyen nefisleri üç grupta inceler.

1. Doğuştan sahip oldukları akıl gücünü çalıştırıp (fiil alanına çıkarıp) bilgiyle aydınlanmayan cahillerin nefsi bedenle birlikte ebediyen yok olacaktır.

Fârâbî burada İslami akideye aykırı bir fikir ileri sürmektedir. Ayrıca ruhun ölümsüzlüğü noktasında kendi içinde bir tenakuza düşmüştür. Bildiğimiz kadarıyla İslami bakış açısına göre nefisler inanan ve inanmayan olmak üzere ikiye ayrılmış olsa da inanmayan grubun yok olacağına dair kesin bir ifadeye rastlayamadık. Fârâbî burada Yunanlı hocalarını kırmak istemiyor gibi görünmektedir.

¹⁰⁰ Ebu Nasr FARABİ: Fusûlü'l-Medenî, Çev. Hanifi ÖZCAN(İzmir:1987), 62

2. Güç halindeki akıllarını çalıştırıp fiil alanına yükselttikleri halde davranışlarını olgunlaştırmak için herhangi bir çaba sarf etmeyen fâsikların nefsi ölümsüzdür, fakat ebedi olarak işkence görecektir.

3. Müstefât akıl düzeyine yükselen ve ahlaki erdemlerle de bezenmiş bulunanların, yani nazari ve ameli hikmete sahip olanların nefisleri ise ebediyen mutlu olacaktır.”¹⁰¹

Ölüm insanların yüzüne acı gerçekleri vuruyor. Dünyada iken yanlış mutluluk telakkilerini kendilerine gaye edinenler ölümlerine ne kadar yanlış bir yolda olduklarının farkına varırlar. Onlar için sonsuz bedbahtlık sonsuz ıstırap başlamıştır. Ancak başarısına böyle bir şeyin gelebileceği kuşkusuyla kendini yetkinleştirenler kendilerine verilen mükâfatın sefasını sürmektedirler. Yüce kitabımızda Nebe suresinde bu durum çok net olarak tasvir edilmektedir. Surenin başında Allah insanlara dünyada iken verdiği nimetleri sayar bunun karşılığında yalnız iman edip iyi işler beklediğini kullarına söylemektedir.¹⁰² O dehşetinden korkulan gün geldiğinde yapacak pek bir şey kalmamıştır. “Kim zerre ağırlığınca hayr yapmışsa onu görür. Kim zerre ağırlığınca kötülük yapmışsa onu görür.”¹⁰³

Her insan ya da her milletin mutluluktan aldığı nasip mutluluğu kavrayış dereceleriyle doğru orantılıdır. Kavrayışı güçlü olanlar daha çok pay alırken, ilahi mesaja kulakları tıkalı olan, Faal-akıldan yönelme de tembellik edenlerin payı da o nispette az olacaktır.

¹⁰¹ Diyanet İslam Ansiklopedisi, XII.156, ayrıca bkz, *el-Medine*, s. 140, *Fusûls*.63

¹⁰² Kur'an: Nebe, 78/1-15

¹⁰³ Kur'an: Zilzal, 99/7-8

“Bunların nefsleri madde düzeyinde kalır, maddeden bağımsız olarak bir yetkinlik kazanamaz, hatta madde yok olunca onlarda yok olur”¹⁰⁴ “Bu tür insanlarla, hayvani varlık arasında, şüphesiz hiçbir fark bulunmamaktadır.”¹⁰⁵ “Dolayısıyla ideal devletin yurttaşlarından farklı olarak, ölüm başlarına geldiğinde, onlar maddeden kurtulamazlar; böylece de yokluğa ve hiçliğe mahkûm olurlar. Onlar, eğitim görmemiş olan ruhları bağımsız yaşama imkânına sahip olmadıklarından ötürü, öldüklerinde ayrışan hayvanların kaderini paylaşırlar. Böylece ne mutlu ne mutsuz olurlar. Tedbirsiz eyleme biçimlerinin sonucu olarak ne mükâfatlandırılırlar ne de cezalandırılırlar... Onlar hiç şüphesiz kendini kontrol etme ve eylemlerini her aşamada felsefi aklın taleplerine uygun olarak düzenleme gücüne sahip olan filozofun hayatının çok etkileyici bir zıt örneği ödevini görürler.”¹⁰⁶

Hiç kimse mutluluğun ne olduğunu bilmemeden sorumlu tutulamaz. Ancak doğrunun ne olduğunu bildiği halde yanlış yapan ve başkalarını da peşinden sürükleyen insanda durum farklıdır: O tartışmasız olarak “kabahatli”, “bozuk” bir insan (fâsık) olarak adlandırılmalıdır. Ancak gerçek filozof gibi zihnini maddeye bağımlı kalmaksızın düşünebilecek bir ölçüde geliştirmiş olduğundan dolayı onunda ruhu ölümünden sonra yaşamasına devam edecektir. Fakat mutlu olamayacaktır ve o ebedi olarak ıstırap çekecektir.¹⁰⁷

Fârâbî, ruhun ahiret hayatındaki mutluluk düzeyi ile bu dünyadaki düzey arasında bir paralellik kurmaktadır. Buna göre, yeryüzündeki toplumsal statüler, bir bakıma ölümden sonraki hayatta da sürüp gidecektir. Benzer olan (müteşabih) ruhlar nasıl bu dünya da aynı katmanı oluşturuyorsa, aynı şekilde öldükten sonra da,

¹⁰⁴ Ebu Nasr FARABÎ: es-Siyâset-ül Medeniye (Beyrut,1986), 83

¹⁰⁵ Ebu Nasr FARABÎ: a.g.e., 86

¹⁰⁶ Ahmet ARSLAN: İdeal Devlet (Ankara, 2004), 191

¹⁰⁷ Ahmet ARSLAN: a.g.e., 191

onlarla bir araya gelip böyle grupla oluşturacaktır.¹⁰⁸ Şimdi, “birbirine benzeyen bu maddeden ayrılmış ruhlar ne kadar çoğalır ve bir makulun başka bir makulle birleştiği tarzda birbirleriyle birleşirse, onların her birinin duyduğu zevk de o kadar çoğalır ve artar.” Böylece hem önce giden ruhların her biri, hem de daha sonradan katılan ruhların her biri giderek artan bir tarzda zevk duymaktadır. “çünkü bu durumda bu ruhların her biri hem kendi özünü, hem de kendi özünün benzerini birçok defa düşünmüş olacaktır.”¹⁰⁹

Aynı şeyleri yapan aynı şeyleri düşünen insanların birlikteliği ve bu dünyada yaşadıkları sevinç ve heyecan sonsuz bir niteliğe bürünerek ebedi hayatta da devam edecektir. Zira Fârâbî'nin başından beri atıflar yaptığı mutluluğun sosyal bir başarı olması gerektiği gerçeği öte dünya tasarımı da kendini göstermektedir.

6- Mutluluğun, Aşk ve Adalet Terimleriyle İlişkisi

Fârâbî'nin sisteminin hemen her noktasında aşk ve sevgi ile ilgili bir şeyler bulmak mümkündür. Aşk bu hamurun mayasını oluşturuyor da diyebiliriz. Tanrıdan varlıklara inen ve varlıktan tanrıya yükselen aşk mutluluğun olmazsa olmazıdır. “İlk olanda seven ve sevilen, aşk ve aşık olan ve aşık olunan aynıdır. Bizde ise bunun tam tersidir.”¹¹⁰ Sudur teorisinin mantığını böyle anlamak doğru bir yaklaşım olacaktır. Tanrının kendi özüne duyduğu sevgiden dolayı varlık ondan sudur etmiştir. Varlıkta ise Tanrıya olan aşktan dolayı ona doğru bir yönelim söz konusudur. “Tanrı insanlara duyduğu sevgiden dolayı onlara lütuf ve ihsanda bulunur.”¹¹¹ Yapıp

¹⁰⁸ Yaşar AYDINLI: a.g.e., 112

¹⁰⁹ Ebu Nasr FARABİ: es-Siyâset-ül Medeniye (Beyrut,1986), 83

¹¹⁰ Ebu Nasr FARABİ: Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla (Beyrut: 1992), 54; Ebu Nasr FARABİ: Fusûlü'l-Medenî, Çev. Hanifi ÖZCAN(İzmir:1987), 15

¹¹¹ bkz, Yaşar AYDINLI: a.g.e.,152

etmelerimizin amacı kendisine duyduğumuz sonsuz aşktan dolayı emirlerini yerine getirdiğimiz yüce yaratıcının rızasını kazanmak değil midir? Aşk entellektüel yetkinliğin geldiği en son noktadır. İnsan kafasındaki bulanıklığı her aralayışında bir hakikat keşfeder, her keşfettiği hakikat ona gagesini daha çok sevdirebilir. Kendini bilmesi, kendi özünü sevmesine; kendi özünü sevmesi, sebebini sevmesine sebep olur. Bu sebepler zinciri sebepsiz sebepte son bulur. Artık nihai amaç elde edilmiş sonsuz mutluluğa erişilmiştir.¹¹² “Fârâbî'nin etik ve estetiğine göre “aşk” “daha mükemmel” veya “en mükemmelin” mükemmelliğine duyulan bir iç duygu, bir iç özlem ve bir bilgi ve imandır. Ona göre mükemmellik veya yetkinlik Aşk'la aynı şeydir.¹¹³ Bilmekle sevmenin devlete yansımaları adaletle temin edilir. Bu ikisi de devletin çatısı altında yetişme imkânına sahip olur.

İnsan topluluklarının bir arada yaşamasını sağlayacak iki önemli güç vardır. Sevgi ve adalet. Mutlu olma gagesiyle yaratılan insan mutluluktan tam olarak nasibini alabilmek için adaleti gerçekleştirecek güçlü bir kuruluşa ihtiyaç duymuş ve bu amaçla devleti meydana getirmiştir.¹¹⁴ Eflatun'un dediği gibi bunlar olmadan saadet elde edilemez.¹¹⁵

“Şehrin kısımları ve dereceleri sevgi bağı ile birbirleriyle birleştirilir ve birbirlerine bağlanır. Onlar adalet ve adil fiillerle kontrol edilir ve korunur.”¹¹⁶

“Adalet, her şeyden önce şehir halkının ortak olduğu iyi şeylerin, onların hepsinin arasında paylaştırılmasında ve sonra da, onlara arasında bölüşürülen bu şeylerin korunmasında olur.”¹¹⁷

¹¹² Bkz, Ebu Nasr FARABİ: es-Siyâset-ül Medeniye (Beyrut,1986), 47

¹¹³ Mehmet BAYRAKTAR: İslam Felsefesine Giriş (Ankara, 2001),193

¹¹⁴ Diyanet İslam Ansiklopedisi, c. XII. 154

¹¹⁵ Mehmet S. AYDIN: a.g.e., 14

¹¹⁶ Ebu Nasr FARABİ: Fusûlü'l-Medenî, Çev. Hanifi ÖZCAN(İzmir:1987), 52

“Burada adaletin hem dağıtma ile hem de ekseriyetle önem verilen şeylerin korunmasıyla alakalı olduğu söylenir. Bunlar bilhassa güvenlik, servet, şeref ve genel olarak maddi mallar şeklinde ifade edilir.”¹¹⁸

Fârâbî devleti oluşturan ana unsurun pastadan herkese eşit miktarda pay dağıtmak olduğunu ısrarla iddia etmektedir. Dağıtım yapıldıktan sonra herkes payına düşenler konusundaki tasarrufunda özgürdür. Hatta devlet insanların rahat hareket etmelerini teşvik de etmektedir. Hırsızlık gibi istenmeyen durumlarda hak sahibinin mağdur olmaması için garantiler olması gerektiğinin altını çizerek modern anlamda sigorta müessesinin sinyallerini veriyor.¹¹⁹

İnsanların zararları tazmin edilmezse adaletsizlik yapılmış olur. Zararı yapan kişiye yaptığıının muadili bir yaptırım uygulanmalıdır. Eğer fazla olursa kişiye karşı az olursa topluma karşı adaletsiz davranılmış olur.¹²⁰ Toplumda adalet prensibinin yerleştirilmesiyle zulüm önlenir böylelikle dürüst insanların hakkı gasp edilmemiş olur.¹²¹

Tek tek fertlerin bir toplum olması ve bu toplumun belli bir nizam içerisinde cereyan etmesi için varlıklar âleminde olduğu gibi, kendilerine sosyal seviyelerini ve ekonomik paylarını adil bir şekilde dağıtacak bir iktidara ihtiyaçları vardır. Böylece, bu adalet, devleti hem kuracak ve hem de ayakta durmasını temin edecektir.¹²²

¹¹⁷ Ebu Nasr FARABİ: a.g.e., 53

¹¹⁸ Macit FAHRİ: İslam Felsefesi Tarihi, Çev. Kasım TURHAN (İstanbul, 2000), 166

¹¹⁹ Bkz. Macit FAHRİ: a.g.e., 53

¹²⁰ Bkz. Macit FAHRİ: a.g.e., 54

¹²¹ Bkz. İbrahim A. ÇUBUKÇU: İslam’da Ahlak ve Mutluluk Felsefesi (İstanbul, 1977), 86

¹²² Bayraktar BAYRAKLI: a.g.e., s 52

Sevgi ve dostluk, adaletle birlikte toplumdaki uyum ve işbirliğinin bugünkü popüler bir deyimle bir arada yaşamanın temelidir.¹²³

Aşk ve adalet bahsine son noktayı Allah'ın Rahman ve Rahîm isimlerinin anlamlarını vererek koyuyoruz. Bizim aklımıza geldiği gibi Kur'an'ı bizden daha iyi kavramış olan Fârâbî'nin de aklına geldiğini tahmin ediyoruz. Zira Rahman; bu dünyada inana da inanmayana da rızık veren koruyup gözeten anlamına gelirken, Rahîm; ahirette sadece inanıp iyi işler yapanları gözeten anlamına gelir. Bu doğrultuda Fârâbî öldükten sonra her insanın hak ettiği ölçüde mutlu veya mutsuz olacağını bunun da ilahi adaletin bir tecellisi olduğunu iddia eder.¹²⁴

¹²³ Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 430

¹²⁴ Ebu Nasr FARABİ: Uyun-ul Mesail,(Mısır,1325), 65-75

SONUÇ

Fârâbî ömrünü felsefeye adanmış bir felsefe dostu gerçek anlamda bir filozoftur. Hem de Müslüman bir Türk filozofudur. Belki de onun fikirlerini bizim için anlamlı kılan bir başka neden de budur. Fârâbî'nin içimizden birisi olduğunu bize duyguları ve refleksleri ile bize yakın olacağı ümidiyle çalışmamıza başladık. Aynı zamanda çalışmamızın her aşamasında kendimizi Fârâbî'nin mükemmel sisteminin hayranlığına kaptırdık. Fârâbî 'nin felsefesinin mutlulukla başlayıp mutlulukla bittiğini gördük. Bu sistem öyle güzel oturtulmuştur ki hangi yüzünden baksanız sistemin ortasında mutluluk kavramını görürsünüz. Filozofumuz insanın bütün yapıp etmelerinin hem gayesi hem de onu o gayeye yönelten sebebin mutluluk olduğunu, insanın ebedi mutluluğa ulaşmak için kendini yetkinleştirmesinin mutluluk için olduğunu, kendine has üslubuyla en mükemmel şekil ifade etmiştir. İnsan bu amaç için mükemmel bir şekilde çalışan bir makine gibi telakki edilmiştir. Onun kendi dışındaki yardımcıları: fizik ötesinde insanın kendine yaklaşması ile yardıma hazır olan faal akıl, dünyada iken kendisi yetkinleşmenin en son noktasına çıkmış, o sarp, engebeli yolu tırmanarak hakikatin bilgisine erişmiş bir imam, bir kılavuz olan erdemli şehrin yöneticisidir. Bu yönetici mutluluk konusundaki tecrübelerini diğer kardeşleriyle de paylaşarak bu büyük hazdan onlarında nasip almalarını hedeflemektedir. Bu yönüyle Fârâbî 'nin düşüncesi bir hayat tarzı olarak düşünülebilir. Saydıklarımız en yüce mutluluğa ilerlemede sadece birer vasıta olup asıl gerçeklik maddenin, insanın ruhunu kısıncasına alan onun gerçeği görmesine mani olan kısıncısından kurtulup ebedi mutluluğa erişmektir. Kendisi gibi aynı amaca ulaşmak için birleşmiş insanlardan örülü erdemli bir devlette bu amaç ikmal edilebilir. Fârâbî'nin anlattıklarına başka bir açıdan bakacak olursak; felsefe sözcüğünün de onun için mutluluk ifade ettiğini görürüz. İnsanın gücü ölçüsünde yaratıcıya benzemesi bunu başarması onu

mutlu etmektedir. Bir yönüyle de felsefe erdemli yaşama sanatıdır. Fârâbî bu sanatın devletin ereği olmadıkça da devletin bekasının da mümkün olamayacağını savunur. Yüce yaratıcının kullarının çabaları ölçüsünde mükâfat vermesi hak etmeyenleri cezalandırması ise adaletin bir gereği olarak ifade edilmiştir. Son tahlilde bütün bir uğraş sadece bir tek şeyde birleşir; aşk. Varlığın sebebi de sonucu da aşktır. Tanrı kendisine olan aşkından âlemi var etmiştir. Âlem yaratıcısına olan aşkıdan dolayı sürekli mükemmel olana yönelir sürekli kusursuz olanı arzu eder. Mutlulukların en yücesi de o mükemmelliği, o yüce yaratıcıyı temaşanın verdiği hazdır. Ona ise kendini elinden geldiğince yetkinleştiren, o büyük yükün altına girmek için gerekli idmanları yapabilen sahip olacaktır. İşte elimizde Fârâbî'nin verdiği reçete, bize düşen ona uymak olunca sonuçta kaçınılmaz olacaktır.

Gerçek anlamda kendini yetiştirmiş insanların faal akılın inayetine diğerlerinden daha kolay ulaşabildiği ortadadır. Akli melekelerini geliştirip faal akılla ittisal eden insanlar ruhlarını ebediyete taşımışlardır. Ancak Fârâbî yetkinleşmemiş nefislerin ebedi yok oluşa uğrayacaklarını ifade ederek içinden çıkılmaz bir problem ortaya atmaktadır. Fârâbî bir taraftan nefis insanın ölümsüz olan ya da ölümsüzlüğe en yakın parçası olduğunu iddia ederken diğer yandan bazı nefislerin ölümlü olabileceğini söylemektedir. Fârâbî'nin Sünni ulema tarafından en çok eleştiriye maruz kalan yönü nefis ve ölümsüzlüğe dair görüşleridir.

Fârâbî mutluluk anlayışında yaşadığı buhranlı sosyal ortamın etkisi hissedilmektedir. Geçmişte kurulmuş mükemmel bir İslam devleti ve bu devletin karizmatik yöneticileri aradan geçen zamana rağmen unutulmamıştır. Felsefedeki hocalarının da etkisiyle Fârâbî, mutluluğun böyle bir devlette mümkün olacağını savunmuştur. Devlet başkanını da bu çerçevede filozof ve peygamber olarak belirlemiştir.

Son tahlilde Fârâbî'nin mutluluk anlayışının kişisel gelişim yönüyle örnek alınabilecek gerçeklikte olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî'nin mutluluk anlayışı kendi kişilik özelliklerinden izler de taşımaktadır. Bu doğrultuda mistik bir uğraşmayı andırır. Dini kaynakların onun bu görüşünü temellendirmesinde ona yardımcı olduğu şüphesizdir. Hellenik sudur teorisi de ana tema olarak kendini hissettirmektedir. Fârâbî'nin mutluluk anlayışı insanın aşırıya kaçmadan da mutlu olabileceğinin en iyi bir şekilde dile getirilmiş öyküsüdür.

KAYNAKÇA

- ALTINTAŞ, Hayrani. Tasavvuf Tarihi. Ankara, Tarihsiz.
- ARSLAN, Ahmet. İdeal Devlet. Ankara, 2004.
- “-----.” “Mutluluğun Kazanılması”. Ankara, 1999.
- ATAY, Hüseyin. Farabi'nin Üç Eseri. Ankara, 1974.
- Aristoteles. Nikomakhos'a Etik, Çev. İonna KUÇURADİ Başkanlığında Komisyon. Ankara, 1989.
- AYDIN, Mehmet S. İslam Felsefesi Yazıları. İstanbul, 2000.
- AYDINLI, Yaşar. Fârâbî' de Tanrı-İnsan İlişkisi. İstanbul, 2000.
- BAYRAKLI, Bayraktar. Fârâbî'de Devlet Felsefesi. İstanbul, 1983.
- BAYRAKTAR, Mehmet. İslam Felsefesine Giriş. Ankara, 2001.
- BİRCAN, Hasan Hüseyin. İslam Felsefesinde Mutluluk. İstanbul, 2001.
- ÇUBUKÇU, İbrahim A. İslam'da Ahlak ve Mutluluk Felsefesi. İstanbul, 1977.
- “Diyanet İslam Ansiklopedisi, c. XII. 156”,
- FAHRİ, Macit. İslam Felsefesi Tarihi, Çev. Kasım TURHAN. İstanbul, 2000.
- “FARABI, Ebu Nasr.” “Risale fi Meanil Akl”, “İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri” Çev. Mahmut KAYA, İstanbul: 2003.”
- “-----” “Fusûlü'l-Medenî” Çev. Hanifi ÖZCAN. İzmir, 1987.
- “-----” “Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla” Beyrut, 1992.
- “-----” “es-Siyâset-ül Medeniye” Beyrut, 1986,
- “-----” “Risale fi ma Yenbaği Gable Teallümü'l-Felsefe” “İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri” Çev. Mahmut KAYA, İstanbul: 2003.”
- “-----” “Uyun-ul Mesail”, Mısır, 1325.
- “-----” “Et Tenbîh alâ sebîli's-saâde” Beyrut, 1992.
- “-----” “İlimlerin sayımı” Çev. Ahmet ATEŞ, İstanbul: 1986.
- “-----” “Tahsîlü's-saâde” Beyrut, 1992.
- FİLİZ, Şahin. Fârâbî. İstanbul, 2005.
- HALDUN, İbn. Tasavvuvun Mahiyeti. Çev. Süleyman ULUDAĞ. İstanbul, 1998.

- KANT, İmmanuel. Pratik Aklın Eleştirisi. Çev. İonna KUÇURADI Başkanlığında Komisyon. Ankara, 1984.
- KAYA, Mahmut. İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri. İstanbul,2003,
- LEAMAN, Oliver. Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş. Çev. Turan KOÇ. İstanbul, 2000.
- OLGUNER Fahrettin: Fârâbî (Ankara, 1987
- OLGUNER Fahrettin: Türk İslam Düşüncesi Üzerine (İzmir, 1993),
- ÖZGEN Mehmet Kasım: Farabi'de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi (İstanbul, 1997)
- Platon: Devlet, Çev. S. EYUBOĞLU ve M.A. CİMCOZ (İstanbul, 1985).
- ULUTAN Burhan: Fârâbî Felsefesi (İstanbul, 2000)
- ÜLKEN Hilmi Ziya: İslam Düşüncesi (İstanbul, 1995),
- ÜLKEN Hilmi Ziya: İslam Felsefesi Tarihi (İstanbul 1967)
- WEBER Alfred :Felsefe Tarihi, Çev.Vehbi ERALP(İstanbul, 1964).

ÖZET

Mutluluk bir yetkinlik olarak ele alındığında her insanın arzu ettiği bir durumdur. Fârâbî bu bireysel arzuyu dini alt yapısı ışığında felsefi olarak dile getirmiştir. Mutluluk insanın bilgisel yetkinleşmesinden başlayan bilinçli bir seçim sürecidir. Kendi yeteneklerinin farkına varan insan onları etkin bir şekilde kullanarak mutluluğa giden yolda ilk adımı atar. Mutluluk sosyal ortamda pratiğe aktarılmadan elde edilemez. Her bakımdan yetkin insanlardan oluşan toplum erdemli bir toplumdur. Yöneticisi de mutluluğa ulaşmak için insanları organize etmekten sorumludur. Mutluluğu metafizik yönü ilahi yardımlarla tamamlanıp bu dünyadaki serüveni biter. Mutluluk gerçek anlamda kendini bilgiyle donatan nefsin öldükten sonra en yetkin olanla, en güzel olanla buluşmasının verdiği gururdur. Aşk ve adalet gereği gelinen en son yetkinliktir.

Fârâbî bir üst kişilik gerektirmeden insanın kendi çabasıyla da mutluluğa ulaşabileceğini ifade etmektedir. Söz konusu yardımda yine insanın yetkinlik derecesine göre farklılık gösterir.

Son tahlilde mutluluk eğitimle elde edilen özgür irade ile seçilmiş bir sürecin sonunda elde edilecek olan manevi bir hazdır.

ABSTRACT

Happiness when mentioned as perfection is a feeling which every human being desires to have. Fârâbî expresses this individual desire in the light of religious premise. Happiness is a process of selection that starts consciously by the way of intellectual perfection. Being aware of his capabilities, a person utilizes them efficiently thus takes the first step. Happiness can not be achieved without feeling it socially. A society which is composed of people who are perfect in every aspect is a virtuous society. The governor of this society has taken the responsibility to make people happy. The metaphysical aspect of happiness when complemented with heavenly help comes to an end in this world. Happiness, in real sense, is an honour of an intellectual self who comes together with perfection and beauty. This is the last point which is arrived in accordance with love and justice.

Fârâbî states that a human can be happy by his efforts without necessitating a higher personality. However, this manner has a rough style. A person who has this manner is helped by metaphysical heaven. It is prerequisite that a person can get this aid by his own effort. The mentioned help diversifies according to the perfection of the individual.

As a conclusion, happiness is a spiritual thing which is possessed at the end of a process that is closed by an educated and independent will.