

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

EL-FARABİ'NİN FELSEFESİNDE AHLAKİ KAVRAMLAR



Yüksek Lisans Tezi

Sema ŞAHİN

Ankara 2020

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

EL-FARABİ'NİN FELSEFESİNDE AHLAKİ KAVRAMLAR

Yüksek Lisans Tezi

Sema ŞAHİN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

Ankara-2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

EL-FARABİ’NİN FELSEFESİNDE AHLAKİ KAVRAMLAR

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

Doç. Dr. Mehmet Murat KARAKAYA

İmzası

.....

.....

.....

Tez Savunması Tarihi: 07.01.2020

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. İbrahim Maraş danışmanlığında hazırladığım “El-Farabi'nin Felsefesinde Ahlaki Kavramlar (Ankara/2020) ” adlı yüksek lisans - doktora/bütünleşik doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 07.01.2020

Sema Şahin

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ŞEKİLLERİN LİSTESİ	IV
KISALTMALAR.....	V
ÖNSÖZ	VI
I. GİRİŞ	1
1. TEZİN KONUSU	1
2. Tezin Amacı.....	1
3. Tezin Önemi	2
II. KURAMSAL ÇERÇEVE	3
1. Kavram Ve Terimler	3
2. Kuramsal Tartışma.....	4
3. Araştırma Soruları.....	4
4. Hipotezler.....	4
5. Yöntem.....	5
6. Araştırmanın Evreni.....	5
7. Veri Değerlendirmesi.....	6

1. BÖLÜM

FARABİ'DE TEMEL AHLAKİ KAVRAMLAR

AHLAKIN TEORİK TEMELLERİ

1.1. AHLAK	1
1.2. NEFS VE NEFSİN GÜÇLERİ	8
1.2.1. Kuvvetu'l-Gaziyye/ Kuvvetu'l-Hassa.....	15
1.2.2. El-Kuvvetu'n-Nuzu'yye/ Arzu Gücü	17
1.2.2.1. İrade Ve İhtiyar.....	18
1.2.3. El-Kuvvetu'l-Mütehayyile	21

1.2.3.1. Muhaka	23
1.2.4. Akıl Ve Akılla İlgili Kavramlar	24
1.2.4.1. Akıl	24
1.2.4.2. Nutk/Nâtık/Nefs-i Nâtıka	27
1.2.4.3. Nazari Akıl	32
1.2.4.4. Ameli Akıl (Pratik Akıl).....	34
1.2.4.4.1. Ameli Hikmet (Taakkul).....	36
1.2.4.4.2. Cevdetu'r-Ray/Cevdetu't-Temyiz	37
1.2.4.5. Fikri Güç.....	40
1.3. Saadet/Mutluluk.....	43
1.3.1. Saadetu'd-Dünya.....	47
1.3.2. Es-Saadetu'l Kusva/ Es-Saadetu'l-Hakikiyye.....	50
1.3.3. Şekave/Bedbahtlık.....	56
1.4. İyi/Hayr.....	58
1.5. Kötülük/Şerr	61
1.6. Haz/Lezze	63
1.7. Elem.....	65

2. BÖLÜM

FARABİ'NİN FELSEFESİNDE AHLAKIN PRATİK ALANIYLA İLGİLİ KAVRAMLAR

2.1. ERDEM VE ERDEMİ KUŞATAN ÇEVRE.....	67
2.1.1. Erdemli Orta.....	72
2.1.2. Düşünce Erdemleri.....	75
2.1.2.1. Erdem Olarak Bilgi Ve Hikmet.....	77
2.1.3. Ahlaki Erdemler	81
2.1.3.1. Adalet	83
2.1.3.2. İffet	87

2.1.3.3. Şecaat.....	88
2.2. Siyaset Ve Medine	89
2.2.1. Siyaset (İlmu'l-Medeni)	90
2.2.2. Reisu'l-Evvel.....	92
2.2.4. Medinetul Fazıla.....	99
2.2.5. Erdemli Olmayan Şehirler Ve Yetiştirdiği İnsan Tipleri	102
2.2.5.1. Cahil Şehirler (El-Medinetu'l-Cahiliyye).....	103
2.2.5.1.1. Zorunlu/ zaruriyye Şehir:.....	104
2.2.5.1.2. Alçaklık/Nezzale/Beddale Şehri:	105
2.2.5.1.3. Bayağılık/Hisse ve Düşkünlük/Suküt Şehri:	106
2.2.5.1.4. Onur/Kerrame Şehri:	107
2.2.5.1.5. Üstünlük/Teğallüb Şehri:.....	109
2.2.5.1.6. Toplumcu/Cemaiyye Şehri:.....	111
2.2.5.2. Fâsık Devlet.....	113
2.2.5.3. Mübeddel Devlet	114
2.2.5.4. Dalle (Sapkın) Devlet	115
2.2.5.5. Nevabit Ve Çeşitleri	115
2.2.5.5.1. Mutekannisun.....	117
2.2.5.5.2. Muharrife	119
2.2.5.5.3. Mârika	119
2.2.5.5.4. Musterşidun	120
2.2.5.5.5. Cahil Amaçlar Peşinde Olma Bakımından Nevabit	120
2.2.5.5.6. Kara Cahiller Olarak Nevabit	122
2.2.5.5.7. Erdemsiz Şehirde Erdemli İnsan Olarak Nevabit	123
SONUÇ	125
KAYNAKÇA.....	130
ÖZET	135
ABSTRACT	136

ŞEKİLLERİN LİSTESİ

Şekil 2.1. Medeni toplumlar.....	98
Şekil 2.2. Erdemsiz şehirlerin bölümleri.....	102



KISALTMALAR

AÜİF.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
bkz.	: Bakınız.
c.	: Cilt.
ç.n.	: Çevirenin notu.
çev.	: Çeviren(ler).
ed.	: Editör(ler).
İFAV.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı.
İSAM.	: İslam Araştırmaları Merkezi.
Krş.	: Karşılaştırmız.
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
Neş.	: Neşreden.
s.	: Sayfa numarası.
t.	: Tercüme eden(ler).
TDK.	: Türk Dil Kurumu.
TDVİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
TYEKB.	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
Yay.	: Yayımcı/Yayınevi

ÖNSÖZ

Kullandığımız kavramlar bir düşünceyi anlamamızın en temel yoludur. İnsan iletişiminin vazgeçilmez unsuru olan dil, zihnimizde oluşan bu kavramları dışa vurmamızı sağlayan yegâne araçtır. İnsanlık tarihi boyunca oluşturulan tüm düşünce sistemleri belli başlı kavramlardan oluşur. Bu kavramları anlamadan ise hem düşüncelerin hem de duyguların anlaşılması mümkün olmaz.

Farabi, İslam Felsefesinin ilk sistemli filozofu olarak ülkemizde ve Dünya’da en çok tanınan ve hakkında birçok çalışma yapılan/yapılmakta olan İslam filozoflarından biridir. Onun felsefesi kendisinden sonra gelen birçok İslam düşünürüne ışık olmuş, sadece İslam düşüncesini etkilemekle kalmamış Batı felsefesini de etkilemiştir. Kurmuş olduğu sistem, felsefeyi Müslüman düşünürler için anlaşılır kılmış ve bu coğrafyadaki felsefi merakı canlandırmıştır. Farabi günümüzde hala okunan, anlatılan ve anlaşılmaya çalışılan önemli bir sistem filozofudur.

Farabi’nin temel felsefe sistemi insan, ahlak ve siyaset ekseninde gelişmiş, toplumu sadece bir zorunluluk olmaktan ziyade asıl gaye olan mutluluğa ulaşabilmek için bir gereklilik olarak görmüştür.

Farabi’nin felsefesi genel anlamda bir bütündür. Onun felsefesinin en önemli özelliklerinden biri olan bu tutarlı ve ahenkli yaklaşım insanı, alemle metafiziği bir arada değerlendiren; alemi insandan, insanı alemden ayırmayan bir sistemdir. Farabi’nin birliktelikle kurduğu bu sistemden belli başlı kavramları bulup çıkarmak bu çalışmanın gerekliliğidir. Fakat bu bütünlüklü sistemde ahlak ve ahlakla ilgili kavramların sınırlarını belirlemek düşünülen daha zor olmuş ve nihayetinde insanın ahlaki edinimlerini kazanmaya başladığı nefis kavramıyla başlanmış, mutluluk, erdem, iyilik, kötülük, adalet, siyaset, medine gibi kavramlar bu kavramların tanımlarında bulunan yan kavramlarla

birlikte açıklanmış ve detay olarak değerlendirilebilecek, çalışmanın ahenk ve bütünlüğünü bozacak ayrıntılara yer verilmemiştir.

Bu çalışma sürecim boyunca bana destek olan danışmanın Prof. Dr. İbrahim MARAŞ ve Ana Bilim Dalı Başkanımız Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN'a öncelikli olarak teşekkür etmek isterim. Ayrıca, tüm kısıtlı imkanlarına rağmen kendini yetiştirmekten, okumaktan, anlamaktan hiç vazgeçmemiş, aydınlığın diploma ile değil insanın kendi çabasıyla mümkün olduğunu ispatlamış, bizleri iyi birer vatan evladı olarak yetiştirmeye gayret etmiş muhterem babama ve anneme; anlayışı, sevgisi ve desteğiyle her zaman yanımda olan sevgili eşim Ömer Faruk ŞAHİN'e minnet ve teşekkürü bir borç bilirim.

Bu çalışma sürecine yer yer ara vermek zorunda kalmış olsam da, akademik hayatımın daha başlarında koyduğum hedeflerimden hiçbir zaman vazgeçmedim. Bu çalışmamı da hakikat arayışı içerisinde sorular soran, cevaplar arayan, öğrenmek ve öğretmenin büyük hazzı ve mutluluğuyla dimağı hep aydınlık kalan, okudukça seven, sevdikçe okuyan, öğrendiğini öğretmeden yaşayamayan, unvansız ilim ve hakikat aşıklarına ithaf ediyorum.

Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

Sema ŞAHİN

ANKARA/2020

I. GİRİŞ

1. TEZİN KONUSU

Bu çalışmanın temel konusu Farabi'nin felsefe dili içerisinde ahlaki içerikli belli başlı kavramların yine onun felsefe anlayışı temelinde açıklanmasıdır. Bu çalışma, Farabi'nin temel ahlaki kavramlarının kullanım alanlarını, felsefi kavram olarak delalet ettiği yer ve fiilleri, Farabi'nin felsefesi içerisinde temel ve birincil kaynaklar üzerinden değerlendirmektedir.

2. Tezin Amacı

Kavram analiz çalışmalarının temel amacı olası kavram karmaşalarından doğan ya da doğacak olan bilgi karmaşasını önlemek ve söz konusu kavramın içeriklerini yazar ve eserin dünyası içerisinde ele alıp, açık ve anlaşılır hale getirmektir. Bu çalışmanın amacı üzerinde ziyadesiyle çalışma yapılmış ve yapılmakta olan büyük İslam düşünürü Farabi'nin ahlaki kavramlarını açık seçik ve kavranılır hale getirip, bir Farabi terminolojisi kurmaktır.

Yapılan Farabi ve Ahlak ile ilgili çalışmalar genel itibarıyla derin kavramsal çözümler sunmamakta daha çok belli birkaç kavram üzerinden Farabi'nin ahlak felsefesi ile ilgili değerlendirmeler yapmakla yetinmekte ya da genel olarak felsefi anlayışının mukayeseli çalışmalar ekseninde verilmesi yoluyla değerlendirilmektedir. Ancak bu çalışma Farabi'nin ahlak felsefesini anlatma amacıyla değildir, bu zaten daha evvelki çalışmalarda çeşitli şekillerde yapılmıştı. Bu çalışma Farabi'nin kavramlarını onun evreninde, derinlikli olarak ahlaki referanslarıyla birlikte değerlendiren bir çalışmadır. Bu anlamda Farabi'nin ahlak felsefesi ele alınırken arka planda kalmış olduğu düşünülen bazı önemli kavramlar değerlendirilerek bu alandaki boşluğu dolduracağı ümit edilmektedir.

3. Tezin Önemi

Farabi'nin İslam düşüncesi ve geleneğindeki önemi malumdur. Onun bir sistem filozofu olması, Grek felsefesiyle İslam düşüncesini bir araya getiren tutarlı ve dengeli felsefesi, Kindi'den sonra Aristotelesçi (Meşşai) felsefenin en büyük temsilcisi olması ve kendisinden sonra gelen birçok düşünürü etkilemesi onun önemini ifade eden unsurlardan birkaçıdır. Farabi'nin felsefesi bir bütün olarak değerlendirilmesi gereken, her ne kadar eklettik unsurlar içerse de kendi içinde tutarlı ve bütüncül bir sistemdir. Onun felsefe sistemi varlık ve varlıkla ilgili tüm alanları kapsayan, ontolojisiyle, epistemolojisi, metafiziği ile etiği bir arada ve birbiriyle bağlantılı olarak değerlendirmektedir. Bu açıdan bakılacak olursa, onun ahlak felsefesini ve ona matuf kavramları tespit etmek sadece ahlak felsefesinin değil, tüm düşünce sisteminin anlaşılmasını elzem hale getirmektedir. Bunun yanı sıra İslam Felsefe geleneği Grek felsefesini çevirilerle öğrenmiş, İslam düşünürlerinin bu eserleri çevirilerden öğrenmesi kurulan felsefi terminolojinin analizini de gerekli hale getirmiştir.

Farabi'nin felsefesi temelde insanın en yüce gayeye ulaşması ve bu gayeye ulaşmak için kullanması gereken erdem ve beceriler ekseninde gelişmiştir. Denilebilir ki, Farabi, belli başlı bir ahlak felsefesi eseri sahibi olmasa da, felsefi sistemi temelde insanın nihai mutluluğu ve mutluluk yolundaki tasarruflarıyla ilgilidir. Bu sebeple, onun ahlak felsefesinin tam olarak anlaşılması aynı zamanda genel felsefe sisteminin de anlaşılmasıdır. Bir sistem ya da düşünceyi anlamanın temel yolu ise o düşünce sistemini oluşturan temel kavramları doğru anlamaktan geçmektedir. Dilden dile, düşünceden düşünceye geçen bu kavramların yolculuklarında kaybettiği ya da kazandığı anlamlar, yerleştiği dildeki düşünce dünyasına bambaşka boyutlar kazandırabilir. Bu sebeple Farabi'nin kendi felsefi sisteminde harmanladığı ahlak kavramlarının anlaşılması onun felsefe dünyasının da anlaşılmasında fayda sağlayacaktır.

II. KURAMSAL ÇERÇEVE

1. Kavram ve Terimler

Farabi'nin Ahlak Felsefesi açısından önem arz eden temel kavramları ve bunların alt başlıklarında bulunan tali kavramlar bu çalışmanın özünü oluşturmaktadır. Bu kavramların belirlenmesinde Farabi'nin felsefesinde insan ahlakını oluşturan temel öğelerinden yola çıkılarak, felsefi sistemine uygun bir biçimde, bu kavramların teorik ve pratik yansımaları göz önünde bulundurulmuş ve bu bağlamda değerlendirilmiştir.

Farabi'nin felsefi sisteminde insan varlığıyla birlikte meydana gelen ilk makullerin oluşmasıyla birlikte insanın ahlaki varlığı başlamakta ve son istikmal olarak ifade ettiği hakiki mutluluğun kazanılmasıyla da bu süreç amacına ulaşmaktadır. Dolayısıyla insanın varlığa gelmesinden ölümüne kadar ve hatta ölümden sonraki hayatı bu sürecin dahilidir. Bu sebeple ahlaki kavramların açıklanmasına ahlakın yetiştiği nefis kavramından başlanmıştır. Nefsin insan doğasına olan etkileri kapsamında nefsin kısımları, el-gazi (besleyici kuvvet) ile el-hassa(duyu kuvveti) kuvvelerine ayrıntı verilmeden değinilmiş ve ahlaki anlamda oldukça önem arz eden kuvveler, el-mütehayyile (tahayyül kuvveti), en-nüzu' (arzu kuvveti), en-natika (düşünen nefis) kavramları üzerinde daha yoğun olarak durulmuştur. Nefsle ilgili olarak ahlaki açıdan önemli olan bir diğer gruptaki "irade", "ihtiyar", "akıl" ve akılla ilgili kavramlar incelenmiş, ardından "ahlak" kavramının içeriksel değerlendirmesi yapılarak, ahlakın kaynağı, ahlak eğitimi tartışılmış ve ahlak terimlerinin en önemlilerinden olan "mutluluk" kavramı etrafında, "erdem", "orta teorisi", "ilim", "hikmet", "adalet", "iffet", "şecaat", "iyilik-kötülük", "haz-elem", "siyaset", "ilk başkan" ve "medine" kavramları açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca, bu kavramların tanımlarında var olan ve terimsel arka planını güçlendireceğine inanılan bazı yardımcı kavramlar da konu bütünlüğü açısından açıklanmaya gayret edilmiştir.

2. Kuramsal Tartışma

Bu çalışmada Farabi'nin kendisine ait olduğu kesin olarak bilinen temel risaleleri esas alınarak, Farabi'nin ahlaki içerikli kavramları kullanım amaçları kendi felsefi bütünlüğü içerisinde değerlendirilmiş ve konu ile ilgili klasik ve modern kaynaklardan faydalanılarak kavramlar değerlendirilmeye çalışılmıştır. Araştırmada muğlak görünen, tartışmaya açık kavramlar bu konu ile ilgili belli başlı çalışmalarla açıklanmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra çalışmanın konusuna uygun olarak kavram analizleri yapılmış, ancak konu bütünlüğünün ve araştırmanın amacının sapmaması gayesiyle Farabi'nin ahlak, metafizik, mantık ya da siyaset felsefelerinin ayrıntılarına ayrıca girilmemiş, bölümler kendi içinde bütünlüklü olarak tartışılmıştır.

3. Araştırma Soruları

Bu çalışma şu sorular tartışmaktadır:

Farabi'nin ahlaki kavramları nelerdir ve nasıl anlaşılmalıdır? Ahlaki kavram ifadesi neye delalet etmektedir? Farabi söz konusu kavramları hangi kaynaklardan edinmiştir? Farabi'nin İslam düşüncesinde özgün olarak değerlendirilebilecek ahlak kavramları nelerdir? Farabi'nin felsefesinde bu kavramların önemi nedir? Farabi'nin felsefesindeki bazı muğlak kavramlar nasıl analiz edilmelidir?

4. Hipotezler

Bu çalışma şu hipotezleri ileri sürmektedir: Farabi'nin kullandığı ahlaki kavramlar derin felsefi kültürünün etkisiyle şekillenmiş ve bu ahlaki kavramları oluşturmada en çok Aristoteles'ten etkilendiği görülmekle beraber, diğer Yunan filozoflardan (özellikle, siyaset felsefesinden Plato, ontoloji ve metafizikte Plotinus) da etkilendiği görülmüştür. Bu kavramlar her ne kadar belli kaynaklar aracılığıyla

Farabi'nin sistemine girmişse de filozof bunu kendi felsefi düşüncesiyle işlemiş ve özgün kavramlar olarak İslam düşüncesine kazandırmıştır.

Farabi bir sistem filozofu olarak ahlaki kavramları tüm eserlerinde belli bir tutarlılıkla kullanmaktadır. İnsanı da bu tutarlılıkla değerlendiren filozof, onun nefsanî güçlerini, entelektüel sürecinin hayatına yansımalarını sağlayacak yeterliliklerini insan doğasına ait gerçekçi tespitlerle ifade etmekte, ahlak ve toplumun iyileştirilmesini bir görev olarak görmektedir.

5. Yöntem

Araştırmada söz konusu kavramların kullanımları ve Farabi'nin felsefesindeki anlam ve önemi belirtilerek öncelikle kavramların sözlük anlamları, kullanım şekilleri ve Farabi'nin felsefesindeki kullanımını açıklanmaya gayret gösterilmiştir. Kavramlar Farabi'nin orijinal eserlerinden çıkarılarak, diğer eserleriyle karşılaştırma yapılmış ve varsa kullanım farklılıklarına değinilmiştir. Ayrıca Farabi'nin esinlendiği ve kaynak olarak kullanmış olduğu eserler de dipnotlarda ayrıca belirtilmiştir. Söz konusu kavramla ilgili farklı yorum ve açıklamalara dipnotlarda ayrıca atıfta bulunulmuş, okuyucunun bilgi edinebileceği diğer kaynaklar da gösterilmiştir.

6. Araştırmanın Evreni

Bu araştırma Farabi'nin belli başlı ahlaki kavramlarını Farabi'nin kendi felsefesi içerisinde araştırmaktadır. Farabi'nin ontoloji, mantık, epistemoloji, siyaset, dil ilmi gibi felsefi tartışmalarının ayrıntıları bu araştırmanın evrenine dahil değildir. Farabi'nin ahlaki kavramlarına atıfta bulunulabilecek surette felsefi anlayışı açıklanmış fakat araştırmanın salahiyeti açısından detay vermekten kaçınılmıştır.

7. Veri Değerlendirmesi

Bu çalışmanın birincil kaynakları Farabi'nin orijinal Arapça eserleri, bunların İngilizce ve Türkçe dilindeki eviri ve yorum niteliğindeki eserlerdir. Ayrıca Farabi'nin ilham aldığı Aristoteles ve Platon'un eserleri de temel kaynak olarak kullanılmıştır. Farabi hakkında Türkiye ve Dünya'da yapılmış çalışmalar, uluslararası sempozyum bildirileri, Ansiklopedi ve Sözlükler'den faydalanılmıştır.

Farabi'nin ulaşılabilen risalelerinin Arapça orijinal nüshaları öncelikli olarak kullanılmış olmakla beraber yapılan tercümeler arasında karşılaştırma yapılarak konu bazında çalışmaya en uygun olan tercümeler değerlendirilmiştir. Bunun yanı sıra Farabi'nin eserlerinin İngilizce ve Türkçe birçok tercümelerinin bulunduğu göz önünde bulundurulursa bu durum ulaşmak zorunda olunan oldukça geniş bir müfredatı zorunlu hale getirmiştir. Farabi'nin *Ara Ehlul-Medinetu'l-Fazıla* isimli risalesinin Richard Walzer'ın İngilizce dilindeki neşrinin Ahmet Arslan tarafından yapılan Türkçe tercümesi ile çalışmanın ara verilen sürecinde Yaşar Aydınlı'nın bu eseri yine orijinal metniyle birlikte çevirmesiyle Türkçe ifadelerin seçiminde bu tercüme göz önünde bulundurulmuştur.

Yine Farabi'nin kaynakları olan Aristoteles'in *Nikamakhos'a Ahlak, Ruh zerine* ve *Politika* kitapları ile Platon'un *Devlet* ve *Yasalar*'ı da kavram analizlerinde temel kaynak olarak kullanılmıştır.

Farabi'nin *Tahsilu's-saade, Tenbih ala Sebilu's-saade, Siyasetu'l-medeniyye, et-Ta'likat* isimli risaleleri için *Resailu'l-Farabi* (Haydarabad,1926) isimli eserden faydalanılmıştır. Ayrıca orijinal nüshanın yanında *Tahsilu's-Saade'nin* Muhsin Mahdi'nin İngilizce dilinde analizini yaptığı çalışmasının Hüseyin Atay tarafından yapılan tercümesi ile aynı metnin Ahmet Arslan tarafından yapılan virileri kullanılmıştır. Siyasetu'l-Medeniyye'nin Mehmet S. Aydın, Abdulkadir şener, M. Rami

Ayas'ın tercümelerinden de faydalanılmıştır. *Fusulu'l-medeni*'nin Dunlop tarafından neşredilen metninin yine Hanefi Özcan tarafından yapılan tercümesi Arapça orijinal metniyle birlikte değerlendirilmiştir. Ayrıca Mahmut Kaya'nın *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* de kaynak olarak kullanılmıştır. Tercüme ve orijinal eser kargaşası yaratmamak endişesiyle orijinal ifadelerde risalelerin orijinal ismi, çeviri eserlerde ise Türkçe ya da İngilizce çeviri ismiyle atıfta bulunulmuştur. Bunlara ek olarak birer Farabi kavramları sözlüğü niteliğinde olan Cefer Âli Yasin'in *Farabi Hududihi ve Rusumihi* isimli çalışması ile İlai Alon ile Shukri Abed'in birlikte hazırlamış olduğu iki ciltlik *Al-Farabi's Philosophical Lexicon* isimli çalışmalarından oldukça istifade edilmiştir.

İkincil kaynakların seçiminde özellikle bu alanda yapılmış çalışmalar, yayınlanan makale ve bildiriler göz önünde bulundurulmuştur. Söz konusu bir ahlak kavramı tetkiki olduğundan seçilen belli başlı kavramlarla ilgili çalışmalardan faydalanılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmaya benzer çalışmalar olan Necdet Durak'ın *Aristo ve Farabi'de Etik* ve Platon ve Farabi'de *Erdem Kavramı* çalışmaları, Fatih Toktaş'ın *Farabi'de Ahlak ve Siyaset* isimli çalışmaları, Mehmet Kasım Özgen'in *Farabi'de Mutluluk Ahlak İlişkisi*, Yaşar Aydın'ın *Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi* isimli çalışmaları zikretmek istediğimiz başlıca eserlerdir. Bu çalışmalar temelde Farabi'nin ahlak felsefesini karşılaştırma minvalinde ve belirli kavramlar ekseninde değerlendirmektedirler. Oldukça kapsamlı olan bu çalışmalar Farabi'nin bazı önemli kavramlarını gerektiğince verememişlerdir. Bir yüksek lisans çalışması için ufuk açıcı olan bu eserlerin ışığında bu çalışmada ahlaki kavramların ihtivası belirlenmeye ve görünürlüğü sağlanmaya çalışılmıştır. Bu anlamda yakın zamanda yapılmış Hümeýra Özturan'ın *Aristoteles ve Farabi'de Akıl ve Ahlak* isimli çalışmasından oldukça faydalanılmıştır. Her ne kadar bir kavram çalışması olmaktan çok mukayeseli bir değerlendirme olsa de akıl kavramının muhtevası ve Farabi'nin akılla ilgili kavramlarının kaynağını anlamak açısından oldukça yeterli bir çalışma olduğu kanaatindeyiz. Ancak

şunu belirtmek gerekir ki Farabi ile yapılan bütüncül bir ahlak kavramları çalışması yapılmamış, hatta ahlakla bağlantılı olarak Farabi'nin toplum ve bu toplumlarda yaşayan insan tipolojileri ve *nevabit* gibi kavramlarının arka planıyla ilgili olarak neredeyse hiçbir çalışmada yeterli bilgi bulunamamıştır. Bunun yanı sıra örneğin, nefisle ilgili olarak *fikri güç*, *fikri erdem*, *temyiz* ve *muhaka* gibi kavramların da çoğunlukla göz ardı edildiği görülmüştür. Bu eksikliğin farkında olarak bu çalışmanın bu boşluğu dolduracağı ve belli başlı kavramları ahlaki arka planıyla birlikte değerlendirmenin Farabi'yi ve felsefesini anlama açısından da yararlı olacağı düşünülmektedir.

Bunların yanı sıra Farabi ile ilgili olarak Muhsin Mehdi'nin *El-Farabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* isimli çalışması, Erwin Rosenthal'ın *Political Thought in Medieval Islam*, Macid Fahri'nin *Al-Farabi ve İslam Ahlak Teorileri* isimli çalışması, Mustafa Çağrı'nın *İslam Düşüncesinde Ahlak'ı*, Müfit Selim Saruhan'ın *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet* isimli basılmış doktora tezi, Seyyid Hüseyin Nasr'ın *İslam Felsefesi Tarihi*, Gürbüz Deniz'in *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri* isimli çalışmaları ikincil kaynak olarak başvurduğumuz diğer kaynaklardır. Ayrıca Miriam Galston'un "The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in The Political Treatises of al-Farabi" isimli makalesi, İlai Alon'un "Farabi's Funny Flora: Al-nawabit" ve İbrahim Maraş'ın "Mutluluk" isimli makalelerini de anmak isteriz. Galston'un Farabi'nin mutluluk anlayışını farklı boyutlarını ele alışı, Maraş'ın Farabi'nin çoğunlukla görmezden gelinen "*dünyevi saadet*"in imkânı ile ilgili değerlendirmeleri ve Alon'un Farabi'nin *nevabit* anlayışıyla ilgili önemli saptamaları bu bölümlerin gelişmesinde özellikle katkı sağlamıştır.

Son dönemlerde bu çalışmadan evvel yapılmış Farabi'nin ahlak felsefesi ile ilgili belli başlı tez çalışmalarından bazıları şu şekilde sıralanabilir: Suat Çelikkol'un "Farabi'de Ahlak ve Ahlak eğitimi" (2010), Mahmut Kurtaran'ın "Farabi'de Ahlak Felsefesi"(2011), Sevil Çelikel'in "Farabi'nin Ahlak ve Siyaset Felsefesinde Fikri

Faziletlerin Yeri”(2015), İbrahim Aksu “Farabi’de Temel Erdemler”(2018), Özlem Seher’in “Farabi ve İbn Miskeveyh’de Ahlak ve Siyaset Felsefesi”(2019), Canan Sönmez’in “Aristoteles ve Farabi’de Etik Siyaset İlişkisi”(2019)



1. BÖLÜM

FARABİ'DE TEMEL AHLAKİ KAVRAMLAR:

AHLAKIN TEORİK TEMELLERİ

1.1. AHLAK

Farabi bir ahlak ve siyaset filozofu olarak insan ve insanla ilgili meseleler ekseninde bir felsefe sistemi kurmuştur. Bu anlamda insan öncelikle tabiatın bir parçası olarak ele alınmıştır. Tabiatın gayeli işleyişiyle insanın kemali arasında paralellik gören Farabi için insan akıl sahibi bir varlık olması bakımından sorumluluk sahibi de olmaktadır.

Farabi'nin felsefesinde ahlak kavramı hem bir ilim olarak hem de insan davranışı olarak değerlendirilmiş ve içeriği daha çok rasyonel bilginin elde edilmesi, iyi ve doğru fiillerin ortaya konulması ve tüm bunların Farabi'nin felsefesinde büyük önem taşıyan en üstün nihai gaye olan mutluluk yolunda tasarruf edilmesi üzerinde yoğunlaşmış bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Ahlak kavramı, Arapça'da “*huy, tabiat*” gibi anlamlara gelen “*hulk*” kelimesinin çoğulu olarak Türkçe'ye geçmiştir. Arapça sözlüklerde “*halk*” ifadesi fiziki yaratılış, “*hulk*” ifadesi ise manevi yaratılışını tanımlamak için kullanılmıştır. ¹ Farabi huy ve karakter ile ilgili tanımlamalarında da genel olarak “*hulk*” ifadesini kullanmaktadır.

Farabi ahlakı, iki boyutuyla değerlendirmektedir; ilki insanın bireysel yetkinlik ve kişisel gelişimiyle ilgili ahlakı, diğeri ise toplumsal olarak devlet içindeki bireylerin ahlakı. İlk gruba ait değerlendirmeleri ekseriyetle *Fusulu'l-Medeni* ve *Tenbih ala Sebili's-Saade*'de gibi Aristoteles etkisi yüksek eserler, ikinci grup değerlendirmeleri ise

¹ İbn-i Manzur, *Lisanul Arab*, neş. Müessesetu'l-Alemi li'l-matbuat, Beyrut-2005 “h-l-k” maddesi

Medinet'ul-Fazıla, Siyasetu'l-Medeniyye, Tahsilu's-saade ve Kitabu'l-Mille gibi Platonik eserlerinde yaptığı görülmektedir. *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gerekenler (Risale fima yenbaği)* isimli risalede ise Fârâbi, felsefe öğrenmeden önce yapılması gerekenlerin sırasını sayarken felsefe öğrenimi yapmak isteyen kişinin ahlakını iyileştirmesi gerekliliğini ön koşul olarak ifade eder.²

Farabi ahlak felsefesi alanında sistemli ilk İslam filozofu olarak başlı başına bir ahlak felsefesi eserine sahip olmamakla birlikte, ahlakı daha çok metafizik, psikoloji ve siyaset felsefesinin içinde değerlendirmiştir. Özellikle *Medinetu'l-fazıla, Siyasetu'ul-Medeniyye, Tahsilu's-Saade* gibi eserlerinde siyaset felsefesi ve ahlak felsefesini birlikte ele almış, siyasi ahlak, toplum ahlakı, devlet ahlakı, faziletli devlet, faziletli olmayan devletler ve yöneticiler ve bireylerin devlet içindeki konumları bağlamında bir ahlak felsefesi oluşturmuştur. Bu felsefe temelde Farabi'nin neredeyse bütün eserlerinde tutarlı bir biçimde “nihai” gaye olarak isimlendirdiği mutluluk yolunda bir çabadır. Bu gayeye ulaşmak ise kişide tek başına olmaktan ziyade faziletli bir şehrin bireyi olduğunda gerçekleşmektedir. Bu anlamda Farabi için ahlak bir anlamda siyaseti de gerekli kılmaktadır.

Farabi *Fusul'*de nefsin bir yetisi olarak değerlendirdiği ahlakı (hulk) bir denge unsuru ifade eder.³ Farabi'ye göre nasıl ki her insanın fiziksel yapısı sağlık bakımından birbirinden farklıysa, kimisi hastalıklı iken kimisi sağlıklıysa, nefslerin de birbirinden farklı yaratılışta olduğunu, kimi insanlar erdemleri daha kolay elde edebilirken, kimileri ise buna ulaşmakta zorluk çekebileceğine dikkat çeker. Bu nedenle erdemlere ve mutluluğa ulaşamamış kişilerin nefsi eğitimle (tekrar ve alıştırma gibi) ve toplumdaki ilk başkan gibi nefslerinde mükemmelliğe ulaşmış olanları izleyerek kendini

² Ebu Nasr el-Fârâbi, *Risale fima yenbaği en yukaddeme kable te'allümi'l-felasife (Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular)*, ç.Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, İstanbul, 2005, s.113

³ Ebu Nasr el-Farabi, *Fusulu'l-medeni*, ç. Hanefi Özcan (Fârâbi'nin İki Eseri), İFAV yay, İstanbul, 2017, s. 124-125; *Fusûl Al-Madanî*, ed. D.M. Dunlop, Cambridge at the University Press, 1961, s.167-168

geliştirebileceğini savunmaktadır. Bunun yanı sıra hiçbir insanın ilk andan itibaren mükemmelliği haiz olmadığını ifade eden Farabi'ye göre insan nefsinin fitratının, bir bedende mürekkep olduğu, maddi olan ve maddi olmayan gibi iki zıttan meydana geldiği ve bu terkinin kaçınılmaz olarak çatışabileceği gerçeğini göz önünde bulundurmak zorunluluğu vardır, ahlak ise bu zıtlıkları (et-tenafür) dengeye ulaştırmaktır. ⁴

Farabi için uyum ve dengeyi sağlayabilmek insan nefsi için önemli olduğu gibi toplum için de çok önemlidir. Ona göre erdem için toplanmış bir toplulukta hiçbir ayrılık ve uyuşmazlık söz konusu değildir. ⁵ Toplum için arzu ve amaç birliği onları bir arada tutan şeydir. Yine adaletin gerçekleşmesi, insanların mutluluğa ulaşabilmesi ve yegâne hakikate (*el-hakk*) ulaşabilmesi de böyle toplumlarda mümkün olabilmektedir. Burada hakikatin tek olduğu vurgusunu yapan filozof, insanların tabiatları itibarıyla gerçeği (*el-hak*) bulmaya çalışacağı, bu gayenin ise insanları birlikte hareket etmeğe zorlayacağı kanaatinde-dir. Bunun yanı sıra nefislerindeki noksanlıklarından ve ihtiraslarından dolayı gerçeği bulamayan ya da bulduğunu zannedip yanılanlar bile nefislerindeki bu tabii özelliğin etkisinde bu yolda çaba sarf etmektedirler. ⁶ Başka bir deyişle bu insanın fitratında vardır ve kaçınılmazdır.

Farabi insanın doğuştan sahip olduğu bu ilk bilgilerin dışında insan tabiatında yerleşik bir ahlaki davranışının olmadığını ve insanın gelişim sürecinde kendisine bazı nitelikleri huy olarak kazandırdığını ifade etmektedir. ⁷ Yani insan doğuştan iyi ya da kötü fiilleri yapmaya yönlendirilmiş değildir. Bilakis insanın varoluşu kendi iradesini kullanmasıyla ortaya çıkmaktadır. ⁸

⁴ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 125

⁵ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 126

⁶ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 126

⁷ Farabi, *Ed-Daava'l-Kalbiyye*, Dekkan-1349, s.8

⁸ Gürbüz Deniz, *Farabi'ye Göre İnsan Hürriyeti*, Uluslararası Farabi Sempozyumu, Elis yay, ANKARA-2005, s.142

Farabi *Tenbih*'te insanın iyi fiilleri yapma kuvvetiyle ve kötü fiilleri yapma kuvvetinin aynı olduğu ve iyi ya da kötü fiilin yapılmasının bir tercih olduğu kanaatindedir. Fakat bu tercihin de iki kısma ayrıldığını ilkinin, ayırt etme (*temyiz*) nin sadece iyi (*ceyyid*) ya da sadece kötü (*redi*) olması, diğeri ise fiillerin ve nefse arız olan şeylerin ya sadece iyi (*cemil*) ya da sadece kötü (*kabih*) olmasına vasıta olmasıdır.⁹Burada ikinci olarak ifade edilen fiillerin iyi ya da kötü olmasına vasıta olana “*hulk*” yani ahlak adı verilmektedir. Farabi'ye göre insandan iyi fiillerin ve nefse arız olan iyi şeylerin meydana gelmesine vasıta olan ahlak iyi ahlak, insandan kötü fiillerin meydana gelmesine sebep olan ahlak kötü ahlaktır.¹⁰ Buradan anlaşıldığı kadarıyla ahlakın insan nefsinin belli istidatlarının bir sonucu olarak gelişmekte olduğunu söylemek mümkündür.

Hatırlanacağı üzere Farabi insana bazı makullerin doğuştan verildiğini söylemekteydi; bunların içinde, insana güzeli ve çirkini gösteren makuller de sayılmaktaydı.¹¹ Farabi'nin *Medinetu'l-Fazıla*'da bahsini ettiği bu ilk makuller tüm insanlara doğuştan verilmiş, aksi düşünülemez, doğruluğu kesin olan bilgiler kategorisinde sayılmaktaydı. Farabi'nin buradaki “insan fiillerinde güzel (*cemil*) ve çirkin (*kabih*) şeyleri bildiren ilkeler” ifadesiyle, ahlaki yargılar ya da fiillerin niteliklerinin de insana ilk makuller ile verildiği çıkarımını yapmak mümkün görünmektedir. Her ne kadar bu makuller ile ilgili Farabi'nin vermiş olduğu bilgiler sınırlı ve diğer eserlerde bu kabilden makuller ile ilgili atıflarına rastlanmamış olsa da *Medinetu'l-Fazıla*'da açık ve direkt bir ifade ile fiiller ile ilgili “güzel” ve “çirkin” gibi ahlaki yargıların insana doğuştan verildiği söylenmektedir.¹² Bu anlamda ahlak ya da ahlaki yargıların kaynağı ilk makuller, başka bir ifade ile nazari akıl olmaktadır. Fakat yukarıda bahsi geçtiği üzere,

⁹ Ebu Nasr El-Farabi, *Kitabu't-Tenbih ala Sebilis'Saade*, (Resailu'l Farabi içinde), Haydarabad: Matbaati Meclis-i Daairatu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1926, s. 6; Farabi, *Tenbih ala Sebilis'Sa'ade (Mutluluk Yoluna Yönelme)*, çev. Hanefi Özcan, İFAV yay., İstanbul, 2005, s.149

¹⁰ Farabi, *Kitabu't-Tenbih*, s.6-7, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s.149-150

¹¹ Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla (Kitabu Mebâdii Arâi Ehli'l-Medineti'l-Fazıla)*, ç.Yaşar Aydın, Litera yay, İstanbul, 2018, s.162-163

¹² Farabi, *el-Medinetu'l-Fazıla*, 164-165

ahlakın aynı zamanda öğrenilebilen, geliştirilebilen bir boyutu da bulunmaktadır. Nitekim Farabi'nin *Fusul ve Tenbih*'te sıklıkla vurgu yaptığı "orta" öğretisi de bunu ifade etmektedir. Bunun yanı sıra, ahlakın bu veçhesi ile ilk makuller aracılığıyla edinilen değişmez ve kesinlik içeren "güzel ve çirkin" yargıları ile ahlakın bir temeli var edilmektedir. Bu temeli alan insan nefsi, ilerleyen süreçte, gelişen nefساني niteliklerini mükemmelleştirme çabası ile hakiki mutluluğa ulaşabilecektir. Görüldüğü üzere Farabi'nin ahlak anlayışı bilgi ile eylemin bütüncül faaliyetinin bir uyumu, madde ile ruhun dengeli bir ilerleyişi olarak görünmektedir.

Farabi yine *Medinetu'l-Fazıla*'da insanın fiillerinin iyi ve güzel olmasının yolunu da nazari akla bağlamaktadır.

*"Mutluluk nazari akılla bilindiğinde, arzu kuvvetiyle bir amaç olarak tesis edilip istendiğinde, düşünme kuvvetiyle, tahayyül ve duyu kuvvetlerinin de yardımıyla bu amaca ulaşmak için yapılması gereken şeyler keşfedildiğinde ve nihayet arzu kuvvetinin aletleriyle bu fiiller gerçekleştirildiğinde, insanın bütün fiilleri iyi ve güzel olurlar. Bunun tersine olarak mutluluk bilinmediğinde, arzu kuvvetiyle ondan farklı bir şey amaç edilip arzu edildiğinde (...) insanın bütün fiilleri çirkin fiiller olurlar"*¹³

Farabi'ye göre insan mutluluğu nazari akılla bilmeli ve nefsin diğer güçlerini de kullanarak bu yolda eylemlerini düzenlemedir; insanın bu çaba içerisinde ortaya koyduğu tüm fiillerini Farabi, iyi ve güzel fiiller olarak ifade etmektedir.¹⁴ Verilen paragrafta da görüldüğü üzere Farabi için ahlaki eylemin üç aşamalı bir yapısı vardır. İlki nazari akıl vasıtasıyla nihai gaye olan mutluluğu bilmektir. Farabi'ye göre bu amacın bilinmemesi insan fiillerini kati suretle değersiz hale getirmektedir. Nitekim aksi halde insanın bütün fiillerinin çirkin fiiller olacağını da ifade etmiştir. Bunu bir bilgi olarak elde ettikten sonra arzu gücü ile ona karşı kendisinde bir istek meydana gelecek ve bu aşamada bu amaca

¹³ Farabi, *el-Medinetu'l-Fazıla*, s.166-68

¹⁴ Farabi, *el-Medinetu'l-Fazıla*, s.168

ulaşabilmek için neler yapması gerektiğini bulup öğrenecek, üçüncü ve son aşamada ise arzu gücünün kuvvetleri (*irade/ihtiyar*) ile fiillerini seçecek ve ortaya çıkaracaktır. Bu açıdan bakıldığında ahlak kavramı Farabi için bilgiye dayalı nitelikli ve kasıtlı eylemleri ifade etmektedir.

Siyasetu'l-Medeniyye'de ise insanların her birinin temel düzeyde ortak yaratılmış olduğunu ifade eden Farabi, insanın bu ortak yaratılışının onun ortak makulleri elde etmesine yatkınlığı olarak değerlendirir. Bu aşamadan sonra her bireyin kendi tercih ve iradesiyle değişik ve farklı durumlara sahip olabileceğini ifade etmektedir.¹⁵ Fakat Farabi bu ortak yaratılmadan sonraki durumla ilgili farkı şöyle dillendirir, ona göre her ne kadar insanlar belli bir ortak yaratılışa sahip olsalar da kiminin bazı şeylere yatkınlığı diğerlerinden daha yüksek olabilmektedir.¹⁶ Bu farklılığı ise özellikle faal akılla olan ittisalin her insanda mümkün olamaması ve her insanın gerçek mutluluğa ulaşamaması gerçekliğini göz önünde bulundurarak söylemiş olması muhtemeldir.¹⁷

Farabi'nin sözü geçen eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla ahlak doğuştan gelen ilk makullerle beraber insanın edindiği doğru bilgiyi, doğru şekilde eylem haline getirip, bu eylem ve özellikleri kendisinde huy olarak koruyabilmesi anlamına gelmektedir. Buradaki "huy" ifadesi ahlak eğitimi açısından yerleşik hale gelmiş bir nitelik olarak önem arz eder. Zira Farabi'ye göre ahlak bir anlamda alışkanlık demektir. Farabi bunu *Tenbih* 'te şu şekilde ifade eder:

*"Alışkanlık öyle bir şeydir ki insan bir ahlakı onunla kazanır veya sahip olduğu ahlaktan kendisini onunla uzaklaştırır."*¹⁸

¹⁵ Farabi, *es-Siyasetu'l-medenniyye (Mebadi'ul-Mevcudat)*, ç. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas, Kültür Bakanlığı yay, İstanbul, 1980, s. 81

¹⁶ Farabi, *Siyase*, s.80

¹⁷ Farabi, *Siyase*, s.80-81

¹⁸ Farabi, *Tenbih*, s.7

Yerleşik huyları, “meleke” olarak ifade eden filozofa göre, iyi ahlak alışkanlıkla kazanıldığı gibi, kötü ahlak da alışkanlıkla edinilir. Alışkanlığı ise bir şeyi sık sık ve sürekli olarak yapmak olarak değerlendiren Farabi’ye göre ,¹⁹ örneğin, kötü bir huydan kurtulmak isteyen biri bu kötü huyun zıddını sürekli tekrarlar ise onda bu huyun ortası gerçekleşecektir.²⁰

Farabi bunlara ek olarak insanların bazı yatkınlıklarının varlığını kabul etmekte, fakat insanın hem doğuştan gelen özelliklerinin varlığını hem de sonradan kazanılan huylarının insanda yerleşik hale getirilebileceğini *Tenbih*’te şu şekilde ifade etmektedir:

*“İyi yazma” fiili insan için yazmada ustalık elde edilmeden önce doğuştan insanda bulunan güç ile; onda ustalık elde edildikten sonra “sanat” ile mümkündür. Tıpkı bunun gibi iyi fiil, insan için ya iyi bir ahlak elde edilmeden önce doğuştan insanda bulunan güç ile; ya da o elde edildikten sonra bizzat o iyi ahlak ile mümkündür. O halde ahlaktan kaynaklanan fiiller ahlakın elde edilmesinden önce insanın yapmayı alışkanlık haline getirdiği fiillerin tam olarak aynısı iseler o zaman onlar ahlaki meydana getirirler.*²¹

Buna benzer şekilde *Siyase*’de de ahlak eğitiminin ve insanların sanatlardaki birbirinden farklı doğasına vurgu yapılmaktadır.²² Farabi için ahlak sonradan kazanılan bir şey olduğundan bu anlamda ahlak eğitimi (te’dib) de ahlak açısından büyük önem arz eder. *Siyase*’de insanlardaki yetenekleri bulup ortaya çıkarmakta ustalaşmış insanların bu görevi üstlenmeleri gerektiğine vurgu yapar. Bu açıdan bakıldığında iyi eğitilmiş ve kendisine eğitimle belli meziyetler kazandırmış insan, doğuştan bu yeteneklere sahip olan kişi seviyesine hatta üstüne çıkabilir.²³ Bu durumun tersi olarak üstün yaratılışla bir

¹⁹ Farabi, *Tenbih*, s. 7

²⁰ Farabi, *Tenbih*, s.7-8. Ayrıca bkz, Aristoteles, *Nikamakhos’a Etik*, 1103a-15

²¹ Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 151; *Tenbih*, s.8

²² Farabi, *Siyase*, s.82

²³ Farabi, *Siyase*, s.83

insanın da yetenekleri de eğer eğitimle desteklenmez ve ihmal edilirse, zamanla onunda yeteneklerinin körelip yok olacağını ifade etmektedir.²⁴

Tahsil'de ise ahlak eğitimi ile ilgili toplumsal ve kolektif bilinç oluşturma gerekliliğine vurgu yapılmaktadır. Farabi'ye göre devlet başkanının görevlerinden biri de halkın bu eğitiminin sağlanması için gereken tedbirleri alması ve öğretme yeteneği olan kişilerin insanları kendi isteğiyle ya da zorla eğitmesini sağlamasıdır.²⁵

Farabi'ye göre insanın aklı kabiliyetlerinin doğru ve nitelikli kullanımı insanda ahlaki eylemi oluşturmada, ahlak edinme kabiliyeti ise insanlara doğuştan verilse de bu süreci yönetme tamamen insan çabasına bırakılmaktadır. Dolayısıyla Farabi'nin ahlak kavramı bir boyutuyla akla dayanmakta, diğer tarafıyla ise insanın hür fiilleriyle ortaya çıkmaktadır. Bu manada Farabi için ahlak (hulk) insanın özgür iradesiyle ve kasıtlı olarak yapmış olduğu tercihlerin insan nefsinde yerleşik olması manasına gelmektedir.

1.2. NEFS VE NEFSİN GÜÇLERİ

Sözlüklerde “*ruh, can, hayatın ilkesi, varlık, zat, nefes, kişi, heva ve heves, kan, beden*”²⁶ gibi anlamlara gelmekte olan nefis ilkçağ ve orta çağ felsefe anlayışında çok yönlü olarak kullanılmış, bitki ve hayvan türlerine canlılık kazandıran bir cevher olmanın yanı sıra, insanın psikolojik özelliklerini de etkileyen bir kavram olarak yorumlanmıştır.

27

Ahlaki bir kavram olarak nefis, insanda ahlaki donanımın gelişebileceği yetkinliklerin oluşmasına imkân veren psikolojik bir kavramdır. Nefis, gelişebilen, eğitilebilen, bazen iyiliği bazen kötülüğü isteyebilen, insani ve yaşamsal fonksiyonların oluştuğu kompleks bir yapıdır. Farabi'nin felsefesinde ahlaki eğitimin, yükselmenin ve

²⁴ Farabi, *Siyase*, s.82

²⁵ Farabi, *Tahsil*, s. 36-37

²⁶ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, “n-f-s” maddesi, Rağıb el İsfahani, *Müfredat*, çev. Yusuf TÜRKER, Pınar yay., İstanbul 2007, s.90

²⁷ Ömer Türker, “Nefis”, TDV İslam Ansiklopedisi, c.XXXII, 2006, s.522

ahlaki uygulamanın temel alanıdır. Nitekim ahlakın bilgisini veren akıl da bir nefis gücüdür. Farabi'nin insanın ilk yetkinliği olarak tanımladığı nefis, insanda temel hayati becerileri, duyumu, duyguyu ve düşünmeyi sağlamaktadır.²⁸

Farabi'nin felsefesinde nefis kavramı, onun alem görüşüne de paralel olarak, Neo-Platonik kozmik akıllar hiyerarşisine uygun bir gelişimle (en aşağıdan mükemmel doğru) canlıların kemale doğru yükselme aşamalarının gerçekleştiği; madde olmayan fakat maddeye tesir eden, başta insan olmak üzere canlıların hayati yeteneklerinin oluşmasını sağlayan bir yaşam ve istidat faktörüdür.

Bu manada *nefs* kendisinde belli başlı melekelerin (kuvve) olduğu bölümlerden (ecza) oluşmaktadır. Bu kısımlar ve melekeler yine Aristoteles'in nefis anlayışındaki nefislerin bölümlerden oluştuğu ve bu bölümlerin her birinin insan psikolojisinde farklı şekillerde etkilerde bulunduğu görüşüne benzerdir.²⁹ Farabi'ye göre tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi nefis, bölümlere (ecza) ayrılmakla beraber nefsin bu bölümlerin işlevleri hem bir hiyerarşiye dayanmakta hem de ahlaki açıdan harmonik bir bütünlük sağlayarak insana erdemleri kazandırmaktadır.

Aristoteles'e göre nefis hayati, duyumu, düşünmeyi, istemeyi ve hareket etmeyi sağlayan bir hayat unsurudur. Bu özellikleri de nefis, sahip olduğu bazı güçlerle yapmaktadır. Bu güçler ise beslenme, duyum, tahayyül, düşünme, arzu ve harekettir.

³⁰Farabi, hareket dışında diğer beş temel gücü kullanmış ve kendi felsefesine göre yorumlamıştır.

²⁸ Hümeýra Özturan, *Farabi ve Aristoteles'te Akıl ve Ahlak*, Klasik yay, İstanbul 2013, s.41

Aristoteles nefis kavramını tanımlarken kullanmış olduğu "entelekhheia" kavramı, nefsin ayırıcı özelliğidir. (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412b) İlk enthelekhia ya da istikmali olması ifadesi kuvve halinde bulunan yetilerini fiil alanına koymasını başka bir deyişle onu kuvveden fiile çıkarmasını, bir anlamda ona hayat vermesini ifade etmektedir.

²⁹ Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Sentez yay, Bursa, 2018, S. 84-87 Entelekhia hareketle gerçekleşen ve artık hiçbir oluş içermeyen sonudur. Aristo eylem ve *entelekheia* kavramını birbirinden ayırmamaktadır. (ç.n.)

³⁰ Aristo, *Ruh Üzerine*, s. 84-85

Bununla beraber Farabi Aristo'nun nefsin suret olması durumunda, ölümle birlikte suretin dağılıp yok olacağından ruhun da ölmesi gerekeceği gibi bir düşünceden kurtarmak adına, nefsin cevher olduğunu ifade eden İslam düşüncesiyle Aristo'nun nefsin suretten ibaret olduğu fikrini uzlaştırmış ve nefsin mahiyeti bakımından manevi bir cevher iken cisimle olan ilişkisi bakımından ise suret olduğunu ifade etmiştir. Bir başka ifadeyle nefsin varlığı için beden gerekli olmakla birlikte, nefsin varlığının devamı için beden zorunlu değildir. Buna göre Farabi'ye göre bilfiil hale gelemeyen nefsin ahiret hayatı da olamayacaktır.³¹

İslam filozofları temel anlamda nefis ile bedeni bir bütün halinde görmemekte ve aralarındaki ilişkiyi yöneten ve yönetilen olarak görmektedirler. Örneğin Kindi'ye göre nefis bedenden ayrı bir cevher olarak ilahi özelliklere sahiptir. Onun cevheri, Kindi'nin ifadesiyle, *Güneş ışığının Güneş'ten gelmesi gibi Allah'tan gelmektedir.*³²

Farabi'ye göre nefis, *bilkuvve hayat ve alet sahibi (aliyy) tabii cismin ilk istikmalidir.*³³ Bu tarif Farabi'ye göre ay altındaki varlıkların nefisleriyle ilgili bir tariftir. Zira ona göre ay üstü varlıkların (mufarık varlıkların) nefsinin cisimle bir ilgisi yoktur ve onlar sürekli olarak fiil halindedirler. Nitekim *Farabi Uyunu'l-Mesail*'de ay altı varlıkların nefisleriyle ilgili ayrımı vurgulamak için "hareket" kuvvetini temel alır ve şunları söyler:

*Hareket ve sükunun ilkesi, şayet dışarıdan veya irade gücüyle değilse "tabiat" adını alır. İrade dışı hareketlere ise "nebati nefis" adı verilir. İradeli hareket bir çeşit veya çok çeşitliyse "hayvani nefis" veya "feleki nefis" olarak adlandırılır.*³⁴

³¹ Ömer Türker, "Nefis", s.530

³² Kindi, *Nefs Üzerine, (Felsefi Risaleler)* ç. Mahmut Kaya, TYEKB, İstanbul, 2015, s. 382-383

³³ Cafer Ali Yasin, *el-Farabi fi Hududihî ve Rusumihî*, neş. Alemlü'l-kutub, Beyrut,1985, s. 615, Aristo'dan mühlhem bu tanımı Farabi'den evvel Kindi de kullanmaktadır. Bkz. Kindi, *Risale fi'l-Hududî'l-Eşya ve'r-Rusum, (Felsefi Risaleler)* ç.Mahmut Kaya, s.250-251

³⁴ Farabi, *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyunu'l-Mesail)*, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay, İstanbul-2005, s.

Siyaset'ul Medeniyye'de Farabi, semavi cisimlerin cevherleri bakımından tek olduğunu ve onların nefslerinin hayvan nefesine benzeyemeyeceğini, semavi nefsin daha şerefli ve daha üstün olduğunu ve sürekli olarak fiil halinde nefisler olduğunu ifade etmektedir.³⁵

Farabi'ye göre nefsin güçleri bedeninin bir hareket ettiricisi olmanın ötesinde ahlaki olarak şu şekilde fonksiyonellik gösterir: İnsan duyu gücüyle dış dünyayı algılar, ancak insan için neyin iyi neyin kötü olduğunu idrak edemez sadece acı ya da haz hisseder. Hayal gücü ise duyu gücünün ona temin ettiği duyulur nesnelere görüntülerini korur ve hatırlamaya yardım eder. Bunun yanı sıra insan için yararlı ve zararlı ya da haz ya da elem veren şeyleri de ayırır. Arzu gücü ise iradi bir varlık olan insanın aldığı duyular hakkında bir tercih yapmasını sağlar. Bu anlamda arzu gücü tercihin sonunda insana ahlaki referans sağlar. Farabi insanın bilmeye ve yapmaya yönelik tüm motivasyonunu bu güce bağlar. Ona göre insanda oluşan nefret, sevgi, dostluk, düşmanlık, şefkat gibi birçok duygusal yönelimin kaynağı da yine bu duyum gücüdür. Son olarak akıl gücüyle insan her türlü ilim ve sanatları elde eder. İyiyi ve kötüyü birbirinden ayırır ve hüküm verir.³⁶

Farabi'nin nefsi tanımlarken kullandığı “kuvve” ve “meleke” gibi kavramlar onun felsefesini anlamamız açısından nefis kavramı ile ilgili önemli yardımcı kavramlardır. Farabi'ye göre nefsin başlangıçta kuvve halinde olması sadece hayvani/insani nefis için var olan bir durumdur, nitekim ona göre semavi nefisler her zaman fiil halindedir.³⁷

- Kuvve

Farabi'ye göre kuvve, insanın kendi kendisine edinemeyeceği, Tanrı tarafından kendisine bahşedilmiş olan ve onunla bir şeyleri elde edebildiği potansiyel bir güçtür.

³⁵ Farabi, *es-Siyasetu'l-Medeniyye*, s.38

³⁶ Enver Uysal, “Kindi ve Farabi’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlaki İçeriği”, *Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.13, sayı: 2, 2004, s. 153

³⁷ Farabi, *Siyase*, s. 38

Kindi kuvve kavramını *Hudud*'da, “açıkta olmayan fakat kendinde bilkuvve bulunduğu şeyde açığa çıkması mümkün olan”³⁸ olarak tanımlamıştır. Başka bir deyişle kuvve halinde olan yetenekler, kullanım alanına sokulmadan insanda fiili oluşturamazlar. Bu bakımdan hayvani/insani nefis, işin başında gelişmeye yetenekli bir güç ve Farabi'nin ifadesiyle bir “yatkınlık” orijinal ifadesiyle “hey'et”tir. Farabi'nin *Tenbih*'te “kuvve” kavramı ile ilgili olarak şu ifadesi nefsin temel fonksiyonlarını kazanması temelinde önemlidir:

Her insan, varlığının başlangıcından itibaren fiillerinin nefesine arız olan şeylerin ve ayırt etmesinin gerektiği gibi olmasını sağlayan doğuştan bir güç ile donatılmıştır. Bu üçünün gerektiği gibi olmaları yine bizzat bu güç ile olur. O, iyi ya da kötü fiilleri bizzat bu güç ile yapar. İşte bu yüzden insanın kötüyü yapma imkânın olması da iyiyi yapma imkanının olması gibidir. İnsanın yine iyi ve kötü arasında ayırım yapması da bu 'güç' ile olur.

*İnsan varlığının başlangıcından itibaren kendisinde doğuştan bulunan bu “kuvve”yi kendi çabasıyla elde edemez. Fakat diğer durum ancak insanın onu kendisinin elde etmesiyle meydana gelir.*³⁹

Buradan da anlaşıldığı gibi insana güç olarak verilmiş olan bu yatkınlık ve melekeler insanda iyi fiilleri de kötü fiilleri de yapabilme gücünü oluşturmaktadır. Fakat burada fiili ahlaki boyuta taşıyan, insanın bu doğuştan gelen kuvve ve melekeleri hangisi için kullanmayı tercih ettiği akıl fonksiyonudur.

³⁸ Kindi, *Risale fi Hududi'l-Eşya ve Rusumiha (Kindi/Felsefi Risaleler içinde)*, ç.Mahmut Kaya, TYEKB, İstanbul, 2015, s.254

³⁹ Farabi, *Tenbih*, s. 4; Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s.148

- Meleke

“*Meleke*” kavramı köken olarak “sahip olmak, elde etmek, hâkim olmak, otorite kurmak, kontrol etmek” anlamına gelen “m-l-k” kelimesinden gelmektedir.⁴⁰ Bir ahlak kavramı olarak ise nefste bir huyu yerleşik hale getirmek, bir iş ya da huy üzerinde devamlı olmak manalarına gelmektedir.⁴¹ Bu tanımlardan da anlaşıldığı kadarıyla kelime kökenine benzer şekilde insanın nefsanî yeterliliklere sahip olması, bu huyları kontrol ederek kendi mülkü haline getirmesi ve onları idare edebilmesini içeren bir kavram olduğunu söylemek mümkündür.

Farabi’ye göre ise *meleke* ortadan kaldırılması mümkün olmayan, yerleşik bir fonksiyondur. Nitekim ahlaki eğitimle ilgili pasajlarda Farabi ahlakın, huyların *meleke* haline gelip yerleştikten sonra insanda var olduğunu ifade etmektedir. Nitekim *Tenbih*’de Farabi, *Ben meleke ile, ortadan kalkması imkânsız veya zor olan bir şeyi kastediyorum.*⁴² demektedir.

Fusul’de Farabi nefisle ilgili daha çok psikolojik bir gözlem ve metaforik bir anlatımla nefis ile beden arasında bir analogi kurmuştur. Farabi nefsi Fusul’de şu şekilde ifade etmektedir.

Bedenleri tedavi eden doktorun bir bütün olarak bedeni, bedenın parçalarını, onların bütün bedenle ilişkisi, bütün bedende ve onların parçalarında meydana gelen hastalıkları, bu hastalıkların nereden ve bir hastalığın ne miktarda meydana çıktığını, bunları giderme metodunu, bedende ve parçalarında bulunduğu, bedende var olan fiillerin tam ve mükemmel olduğu durumları bilmesi gerektiği gibi, nefsleri tedavi eden devlet adamı (el-medeni) ve sultan (el-melik), bir bütün olarak nefsi, nefsin kısımları (ecza), nefste ve onların kısımlarının her birinde meydana gelen noksanlık ve aşağılıkları, bunların nereden ve birinden ne miktarda meydana

⁴⁰ İbn-i Manzur, *Lisanu’l-Arab*, c.IV (m-l-k) maddesi, Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık yay, İstanbul, 1995, s. 846

⁴¹ Mütercim Asım Efendi, *Kamus’l-muhit Tercümesi (el-Okyanusu’l-Basit fi Tercemeti’l-kamusi’l-muhît)*, ed. Mustafa Koç, TYEKB, İstanbul, 2014, c.5, (m-l-k) maddesi

⁴² Farabi, *Tenbih*, s.6

geldiğini, insanın kendileriyle iyi işler yaptığı nefsin durumlarını neler olduğunu ve sayılarını, şehir halkından aşağılıkları nasıl uzaklaştırmak gerektiğini, şehir halkının nefsinde olanları (yani erdemleri) yerleştirecek ustalığı (el-hile), onların şehir halkı arasında , yok olmayacak şekilde korunmasını sağlayacak muamele metodu (vechu't-tedbir) nu bilmesi gerekir. Fakat sadece sanatında ihtiyacı kadar doktorun beden, marangozun tahta, demircinin demir hakkında bilmesi gerektiği gibi, devlet adamı ya da sultanın da nefis hakkında bilmesi gerekir. ⁴³

Farabi'nin nefsi tarif ederken kullandığı nefis ve beden, sağlık ve hastalık analogisiyle, bir taraftan toplumsal bir sorumluluk üstlenen yöneticinin ahlaki açıdan tıpkı bir doktorun bedenden sorumlu olması gibi sorumlu olduğunu ve nasıl ki bedende bir uzuv hastalandığında tüm bedeni etkiliyorsa nefsin de bölümlerinden birinin ya da daha fazlasının bozuk olması durumunda doğabilecek ahlaki problemlere dikkat çekmektedir. Paragrafın devamında kullanılan “erdemleri yerleştirecek ustalık/yetenek” olarak ifade edilen “*el-hile*”⁴⁴ kavramı nefsin islahında kişisel yeteneklerin ne denli önemli olduğuna vurgu yaparken; yine beraberinde kullanılan, bu faziletlerin kaybolmayacak şekilde korunmasına delalet eden “*el vechu't-tedbir*” kavramıyla da bu faziletlerin sürekliliği için belli başlı meziyetlerin gerekliliğini göstermektedir. Bir anlamda nefis ve nefisle ilgili bu kavramlar nefsin faziletleri kazanmakla kalmayıp onları yerleştirmek ve devamlılığını sağlamaktaki önemini de ifade etmektedir. Farabi'nin “hastalık” olarak ifade ettiği kötü ahlakın tabibi de *medeni insan, sultan, müdebbiru'l-medeni, melik* gibi isimlerle ifade ettiği devlet başkanı olmaktadır. Yine Tenbih'de Aristocu yaklaşıma uygun olarak “ahlaki ortayı bulmak” için devlet başkanının “yönetim sanatı”nı kullanarak nefislerdeki ahlaki bozukluğu tedavi edeceği ifade edilmektedir. ⁴⁵

⁴³ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 49

⁴⁴ “*Hile*” kavramını bir ahlak terimi olarak Farabi'den evvel Kindi de kullanmaktadır. Kindi'nin en önemli ahlak felsefesi eseri olan *Risale fi'l-hile li-def'i'l-ahzan* isminde “hile” kavramı “çare” olarak Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik yay, İstanbul, 2005, s.51

⁴⁵ Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, Litera yay, İstanbul, 2016, s. 134

Fârâbi Fusul'da bu beden ve nefis arasındaki analogiden sonra nefsin temel güçlerini beş olarak ifade etmektedir. Bunlar besleyici kuvvet, duyu kuvveti, hayal gücü, arzu kuvveti ve akıl kuvvetleridir. Bu kuvvetlerin her biri ahlakî kemâlin belli bir aşamasına katkı sağlayarak ahlaki gelişimin temellerini inşa etse de akıl gücünün özel bir ahlaki fonksiyonu vardır. ⁴⁶

Fârâbi'ye göre insan cisimle ruhun insicamlı bir kompozisyonudur.⁴⁷ Bu kompozisyon oluşurken ruhani ve bir bakıma ulvi olana doğru ilerlemek için öncelikle cisim olan bedenin ihtiyaçları karşılanabilmeli, daha sonra insanın tecrübi alana ve etrafını algılamasına yarayan güçlerinin de gelişmesiyle nefsin algı mekanizması çalışmaya başlamalıdır. Nihayetinde bu bilgileri ve kuvve halinde olan güçleri ortaya çıkaracak olan akıl gücüyle de nefis, gelişimini tamamlamış olacaktır. Bu da göstermektedir ki, Farabi'nin nefis anlayışı somuttan soyuta doğru hiyerarşik ve aynı zamanda da bütüncül bir fonksiyonellik göstermektedir.

1.2.1. Kuvvetu'l-Gaziyye/ Kuvvetu'l-Hassa⁴⁸

Aristoteles gibi Farabi'ye göre de insan nefsinde ilk olarak ortaya çıkan onun “*kuvvetu'l-gaziyye*” olarak ifade etmiş olduğu beslenme gücüdür. Bu insanın ilk nefsanî yetisidir ve canlı olan her varlıkta bulunur. Farabi *el-kuvvetu'l-gaziyye*'i şu şekilde ifade eder:

“Besleyici kuvvet, tek bir amir kuvvetle onun yardımcıları ve hizmetkarları olan birçok kuvvetten ibarettir. Amir besleyici kuvvet bedenin organları arasında kalpte bulunur. Buna karşılık yardımcı ve hizmetkar kuvvetler diğer organlara dağılmışlardır; onlardan her biri belli bir organda bulunur. Bu kuvvetler içinde âmir besleyici kuvvet

⁴⁶ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s.50

⁴⁷ Yaşar Aydın, *Tanrı ve İnsan ilişkisi*, İz yay., İstanbul, 2008, s. 85

⁴⁸ Nefsin temel güçleri olarak besleyici kuvvet ile duyu kuvveti bu bölümde birlikte açıklanacak, ahlaki içeriği daha derin olan “tahayyül”, “arzu” ve “düşünce” kuvvetleri ise ayrı ayrı değerlendirilecektir.

tabiatı gereği diğer kuvvetleri yönetir. Buna karşılık diğer kuvvetler fiillerinde merkezi kalp olan bu efendilerinin tabii amaçlarını uyarlar.”⁴⁹

İnsani nefsin ilk aşaması olan besleyici kuvvetin yönettiği bazı yardımcı kuvvetler vardır. Bu kuvvetler sindirim (*el kuvve el hadime*), büyütme (*el-kuvve el-münmiye*), üreme (*kuvve el-müvellide*), cazibe (*el-kuvve el-cazibe*), mümeyyize (*el kuvve el mümeyyize*), def edici (*el kuvve el-dafia*) kuvvetleridir. Besleyici kuvvet bu yardımcı kuvvetlerin âmiri, duyu melekesinin ise memurudur. ⁵⁰

İnsan cisminin bedeni yetkinliğinden sonra insanda oluşan kuvve, “duyu kuvveti”dir. Farabi’nin “*el-kuvvetu’l-hassa*” olarak ifade ettiği bu kuvvet insanda çevresini algılama gücünü oluşturmaktadır.

“Duyu Kuvvetleri'nin de bir amiri ve onun yardımcıları vardır yardımcıları herkes tarafından bilinen gözlere kulaklara ve diğeri duyu organlarını dağılmış olan beş duyudur ve bu beş duyunun her biri kendisine has olan cinsi idrak eder. Amir kuvvet ise beş duyu tarafından icat edilen her şeyin kendisinde bir araya geldikleri kuvvettir. Sanki bu beş duyu bu kuvveti uyarırlar ve sanki onların her biri özel bir tür haberlerle veya memleketin bir bölgesinden kendisine ayrı bir haber getirmekle görevlendirilmiş bir habercidirler.”⁵¹

Duyu organları tarafından elde edilen bu algı verileri yine kalpte bulunan amir kuvvette bir araya gelmektedirler. ⁵²

Farabi’ye göre her ne kadar insanın yaradılışında bazı ilk makuller onunla birlikte bulunsa da insanın bu temel bilgilerin üzerine inşa edeceği ilim ve karakter erdemleri duyu yoluyla elde edilecek bilgi ve becerilerle gelişmektedir. Nefsin bu cüzlerinin

⁴⁹ Farabi, *el-Medinetu’l-fazıla*, s.134;

⁵⁰ Farabi, *Fusulu’l-medeni*, s. 50-51

⁵¹ Farabi, *el-Medinetu’l-fazıla*, s.134

⁵² Aydınlı, *Tanrı ve insan*, s. 86

yetkinliği ve sağlıklı olması insanın kemale erme yolunda gerekli ön koşullardır. ⁵³ Farabi'ye göre nefsin bu güçlerinin arasındaki bu uyum ve dengeli süreç insanın ahlaki gelişiminin en önemli unsurlarındandır.

1.2.2. El-Kuvvetu'n-Nuzu'yye/ Arzu Gücü

İnsanda beslenme ve duyum gücü yerleştikten sonra insan nefsinde elde ettiği temel bilgi ve becerilere karşı istek ya da kaçınma duyusu gelişir ki Farabi buna arzu gücü, *el-kuvvetu'n-nuz'uiyye* adını vermektedir. Bir ahlaki kavram olarak nefsin güçleri içerisinde akıl gücü ile en bağlantılı kuvve olan *nuzu'* gücü, bir şeye yönelme, kaçınma, yakınlık duyma gibi hayatın tecrübi alanına tesir eden nefساني bir güçtür. Özellikle irade ve ihtiyar gibi kavramların da kaynağı yine bu nefis yetisidir. Farabi *Medinetu'l-fazıla*'da bu yetiyi ifade ederken “*iradeyi meydana getiren kuvvet*”⁵⁴ ifadesini kullanır. İrade ise duyum, tahayyül ve akılla elde ettiği bilgiye dair insan nefsinde istek, yönelme oluşturan bir kavramdır.⁵⁵

Arzu etme yetisi duyuların ortaya çıktığı aşamada kendini gösterir ve insandaki algı gücünün diğer organlarla olan ilişkisi ile fonksiyonunu icra eder.⁵⁶ Farabi'ye göre insan eylemlerinin temel motivasyonunu sağlayan bu kuvvet hem duyu, hem tahayyül hem de akıl gücüne hizmet etmektedir.

Arzu etme melekesi, hayvanın bir şeye cezbedilmesini ve neticede ona karşı istek veya nefret duymasını; talep ve kaçma, tercih ve kaçınma, öfke ve memnunluk, korku, cesaret ve korkaklık, zulm ve merhamet, sevgi ve nefret, hırs, şehvet ve nefsin diğer arzularının (tutkularının) meydana gelmesini sağlayan melekedir. ⁵⁷

⁵³ Farabi, *el-Medinetu'l-Fazıla*, s.188-190

⁵⁴ Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s.136

⁵⁵ Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s.136

⁵⁶ Aydınlı, *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 88

⁵⁷ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 52

Arzu gücü, bir ahlak kavramı olarak, kişiye “ahlaklılık” ya da “ahlaksızlık” gibi atıfların yapıldığı, örneğin, kötü arzusunu dizginlemesi ya da iyi olanı isteyebilmesi ve bunu eyleme dökebilmesiyle ilgili kişinin eylemlerine değer atfedilen gücü oluşturan bir niteliktir. Bu kuvvenin ahlaki boyutunun bu denli kapsamlı olması, Farabi’nin bu kuvvenin tanımında kullandığı “irade” ve “ihtiyar” kavramlarıdır.

1.2.2.1. İrade ve İhtiyar

İrade ve ihtiyar kavramları arzu gücüyle ilgili iki özel kavramdır. İrade sözlüklerde “nefsin yapılması gerektiğine hükmettiği bir işi, bir amacı gerçekleştirmeyi istemesi, ona yönelmesi”⁵⁸ veya “canlıyı, kendisinden değişik mahiyetteki fiillerin doğmasını sağlayacak bir duruma getiren nitelik” yahut “bir fayda elde etme inancının ardından doğan eğilim” gibi değişik şekillerde tanımlanmıştır.⁵⁹ Kindi ise *Hudud*’da iradeyi *kendisiyle seçeneklerden birinin kastedildiği güç* olarak tanımlamıştır.⁶⁰

İrade bir eylemi yapmaya yönelik bir hareket mekanizmasıdır. Farabi’ye göre de irade aslında arzu gücünün eylem alanına koyulmasıdır. Nitekim, “*nuzu*”yu tanımlarken *idrak edilen şeye karşı duyulan eğilim, irade* ifadesini kullanmaktadır. İradeyi, nefsin temel duyu mekanizmalarıyla ilişkili olduğunu bunun ileriki aşamalarında akılla ortaya çıkan diğer bir irade türünden bahsetmektedir ki bu da “*ihthiyar*” kavramı ile açıklanmaktadır. Burada Farabi’nin özellikle bu iki kavram arasındaki ayrıma vurgu yapmakta ve “irade tüm hayvan nefislerinde bulunur ancak ihtiyar sadece insan nefisine özgüdür.” diyerek bu farkı ifade etmektedir. Kindi bu kavramı iradeden farklı olarak *düşünme (reviyye) ve ayırt etme (temyiz)den sonra gelen irade* olarak tanımlamaktadır.⁶¹ Kindi de “*reviyye*” kavramını iç tercih olarak tanımlamakta ve tanımın içerisinde

⁵⁸ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, (trc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu), Çıra yay, İstanbul, 2007, c.II, s.520

⁵⁹ Seyyid Şerif el-Cürcani, *et-Ta’rifât*, Litera yay, İstanbul, 2014, s.73

⁶⁰ Kindi, *Risale fi-Hudud*, s. 248

⁶¹ Kindi, *Risale fi-Hudud*, s.250

teemmül kavramına işaret etmektedir (imale).⁶² Bu anlamda ihtiyar derin düşünme ve tahlil etme sürecinin sonucunda oluşmaktadır. Nitekim İbn-i Sina da yapılan tercihin bilinçli bir tercih olmasını ihtiyar, gelişigüzel ya da bilinçsizce yapılan tercihlerin irade olarak her hayvanda bulunduğunu ifade etmektedir.⁶³

Medinetu'l Fazıla'da Farabi irade ve ihtiyar arasındaki bu farkı şu şekilde ifade eder:

Bu makuller insanda yer ettiğinde, onda tabii olarak (a) bir teemmül, düşünüp taşınma, pratik düşünce ve çıkarımda bulunma isteği ve (b) ilk olarak aklettiği bazı şeylere bir yönelim ve bunlara ve çıkardığı şeylerin bazısına yönelik bir istek veya hoşnutsuzluk ortaya çıkar. Genel olarak idrak edilene yönelme iradedir. Bu eğer duyudan ya da tahayyülden kaynaklanıyorsa bu genel adla, yani irade ile isimlendirilir; eğer genel olarak düşünüp taşınma ve akıldan kaynaklanıyorsa "ihtiyar" olarak isimlendirilir,⁶⁴ ki bu sadece insanda olur. Duyumdan ve tahayyülden gelen arzu ise diğer hayvanlarda da vardır.⁶⁵

Farabi'nin burada vurgu yaptığı akılsal faaliyetler akılsal iradenin oluşması açısından önemlidir. Farabi'nin "teemmül" ve "reviyye" olarak kullandığı derin düşünme ve düşünüp taşınmayı ifade eden kavramlar özellikle ihtiyar kavramını temellendirmede sıkça referans yapılan kavramlardır. Teemmül kavramı derin düşünmeyi ifade eden "e-m-l" kökünden gelmektedir⁶⁶, reviyye ise "r-v-y" kökünden gelmekte ve daha çok içsel bir değerlendirme olarak kullanılmaktadır.⁶⁷ Kuvve halindeki aklın, fiil haline geldikten sonra faal akıldan aldığı makulleri zihinsel süreçte anlamlandırması süreci olan teemmül

⁶² Kindi, *Risale fi-Hudud*, s.252

⁶³ Gürbüz Deniz, "İbn-i Sina'da İnsan Hürriyeti", Uluslararası İbn-i Sina Sempozyumu, İstanbul, 2008, s.330

⁶⁴ Farabi, *El-Medinetu'l-Fazıla*, s.164; Yaşar Aydın'ın "ihtiyar" kavramını "seçme hürriyeti" olarak çevirmiştir.

⁶⁵ Farabi, *El-Medinetu'l-Fazıla*, s.164

⁶⁶ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s.26,

⁶⁷ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 350

ve reviyeye kavramları, insan ruhunda bu zihinsel süreçlerin sonucunda istemli ve akılsal seçme gücü (ya da seçme hürriyeti) ihtiyarı meydana getirir.

Farabi'ye göre insanın akletme süreci ile seçme hürriyeti arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Bu açıdan bakılacak olursa, düşünme olmaksızın irade, irade olmaksızın fiilin varlığından söz etmek mümkün görünmemektedir. Bu anlamda insan akıl sahibi bir varlık olarak fiillerinin sorumluluğuna sahip, yapıp etmelerinin sonucunda ceza ya da ödül almaya muktedirdir.⁶⁸

Bu anlamdaki ihtiyar, sadece insanın psikolojik boyutuyla ilgili bir kabiliyet olmayıp bununla beraber (ve daha da önemlisi) bilinçli bir seçme gücü olarak kişiyi davranışlarının sonuçlarından sorumlu hale getiren ahlâkî bir ilke olmaktadır.

İhtiyar, iradeye göre daha özel bir kavram olmakla beraber, iyi olanı seçebilme kabiliyetidir ve bu açıdan bakıldığından her ihtiyar bir iradedir; ancak her irade ihtiyar değildir denilebilir.⁶⁹

Farabi'nin bu ayrımı benzer şekilde *Siyasetu'l-medeniyye*'de de belirtmiştir. Filozof *Siyase*'de arzu gücü ile ilgili olarak, nefsin bilgiye açık ve faal akılla ittisali sağlayabilmesi için duyu gücünden sonra meydana gelen bir güç olduğunu ve insanda istek ve nefreti doğuran bu gücün gelişmesinin şart olduğunu söyler. Çünkü ona göre bu güçler insanda irade ve ihtiyarı oluşturmakta ve özellikle insani nefsteki bu irade gücü ahlaki eylemi belirlemektedir.⁷⁰

Farabi *Siyase*'de insan nefsinde oluşan ve tahayyül gücüyle birlikte ortaya çıkan “*ikinci bir irade*” den bahseder. Bu iradenin oluşumundan sonra Faal Akıldan nefsin düşünen gücüne akan ilk bilgiler ortaya çıkar. Buradan sonra ise insanda “*üçüncü bir*

⁶⁸ Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera yay., İstanbul, 2010, s.24

⁶⁹ Mustafa Çağırıcı, “İrade”, TDVİA, c.XXII, İSTANBUL-2002, S.380; Cafer Al-i Yaseen, *Farabi fi Hududihi ve Rusumihi*, s.55

⁷⁰ Farabi, *es-Siyasetu'l-Medeniyye*, s. 38

irade” olarak adlandırılan ve düşünme fiilinin isteği olan “*ihtiyar*” doğar. Bu güç sadece insanda bulunur ve insana ödül (*savab*) ve ceza (*i'kab*) bu güçten ileri gelir. İnsanda bu irade oluşunca iyiyi, güzeli ya da çirkini yapmaya gücü yeter ve mutluluğu arayabilir.⁷¹ Buna göre Farabi’ye göre arzu gücünün, ilki duyum gücüne, ikincisi tahayyül gücüne ve üçüncüsü ise akıl gücüne tesir etmesiyle ortaya çıkan üç farklı irade kavramı var olmaktadır. Bittabi bunlardan akıl gücüyle ortaya çıkan irade yetisi, diğer bir deyişle ihtiyar, diğer irade kavramlardan farklılık göstermekte ve sadece insana ait olmasıyla ahlaki bir hususiyet arz etmektedir.

1.2.3. El-Kuvvetu’l-Mütehayyile

Farabi yukarıda sıralanan nefis mertebelerinden sonra nefsin idrak ettiği şeyleri işleme fonksiyonuna sahip ara bir yeti olan *el-kuvvetu’l-mütehayyileden* bahseder. Aristoteles bu güce “*phantasia*” adını vermektedir.⁷² Aristoteles gibi Farabi de “*hiss-i müsterek*” olarak adlandırdığı “ortak duyu” kuvvetinin ve *mütehayyilenin* fiziki mekânı olarak kalbi gösterir ve diğer güçlerden farklı olarak yardımcılarının olmadığını savunur. *Fusul*’de bunu şu şekilde ifade etmektedir.

*Tahayyül kuvvetinin başka organlara dağılmış yardımcıları yoktur o tektir ve onun da yeri kalptir o duyuların artık karşısında bulunmadıkları bir durumda duyusalları muhafaza edendir ve tabiatı gereği o duyusalları kontrol eder, onlar üzerinde tasarruf da bulunur çünkü onları birbirinden ayırır ve tahayyül edilen şeylerin bazısının duyularla algılanan şeylere uygun düşeceği bazısının ise onlara aykırı olacağı bir tarzda farklı biçimlerde onları birbiriyle birleştirir.*⁷³

Bu kuvvet, besleyici ve duyum gücünden hem maddi aleme dair mahsusat, hem de akıl gücünden gayri maddi aleme dair malumat alıp kendi meşrebince işler. Bu kuvvet

⁷¹ Farabi, *Siyase*, s. 38

⁷² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 154-155

⁷³ Farabi, *el-Medinetu’l-fazıla*, s.136

ile nefis, algılanan bu verilerin idrakinden sonra onları zihinde tutar, tekrar hatırlar, taklit ve benzetme yoluyla onları tasavvur edebilir. Farabi bu kuvvetin uykuda rüya ile uyanırken de hatırlama (rûsum) ile mahsusata dair bilgileri elde ettiğini ifade eder.⁷⁴

Mütehayyile terimi Arapça bir sözcük olarak “h-y-l” kökünden gelen, “bir şeyin gerçeği zannedilen veya gerçeğe benzeyen, benzetilen görüntüsü” anlamına gelir ve “*tahayyül*”, “*zan*”, “*teşebbüh*” kelimeleriyle aynı anlamda kullanılır.⁷⁵ *Tahayyül* kavramı ise bir nesnenin hayalini zihinde tasavvur etme anlamına gelmektedir.⁷⁶

Fârâbî’ye göre *mütehayyile* beş duyu, beslenme ve arzu güçlerine uygun düşecek imajları benzetmeler yapmak suretiyle tahayyül edebilir; ayrıca yine benzetme yoluyla beden mizacında meydana gelen değişmelerden ötürü serbest hayaller üretebilir; fakat en önemlisi soyut ve metafizik varlıklara (*makûlât*) ait yahut onların insan nefesine olan etkisinden ötürü benzetmeler yapıp onları sembollere dönüştürebilmesidir.⁷⁷ Farabi’nin felsefesinde *mütehayyile* kavramının bu boyutu, diğer İslam filozoflarından ayrılmaktadır. Zira bu ifadeden anlaşıldığı üzere, *mütehayyile* sadece maddi dünyanın idraklerini değil aynı zamanda gayri maddi dünyadan aldığı idrakleri de zihinde tahayyül edip bunu sembollere dökülebilmektedir. Bu bakımdan *mütehayyile* gücü bedensel mizacın, duyuvarın, arzu gücünün, düşünme gücünün ve faal aklın etkisine açıktır ve bu kaynaklardan gelen bilgiyi kendi tabiatına uygun olarak işlemektedir.

Farabi, tahayyül yetisinin hatırlama, yargıda bulunma ve ayırma fonksiyonlarına özellikle vurgulamaktadır. Bu anlamda tahayyül gücü insanda bulunan tüm geçmiş izlenimlere hâkim bir yeti olarak görünmektedir.⁷⁸

⁷⁴ Farabi, *el-Medinetu’l-fazıla*, s.158,160

⁷⁵ Ali Durusoy, “Hayal”, TDVİA, C. XVII, İstanbul, 1998, s.1 ; İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, “h-y-l” Maddesi,

⁷⁶ Ragıb el-İsfahani, *el-Müfredat*, “h-y-l” maddesi, s. 526

⁷⁷ Ali Durusoy, “Hayal”, s.2

⁷⁸ Eyüp Şahin, *Farabi’de Zihin Felsefesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2003, s. 50

1.2.3.1. Muhaka

Tahayyül gücünün önemli bir fonksiyonu daha bulunmaktadır, taklit ya da benzetme -ki Farabi bunu “*muhaka*” kavramıyla ifade etmektedir. Arapça bir ifade olan “*muhaka*” kavramı Aristoteles’in *Poetika*’sında insanın tanrısal olana özenmesi ve algıladığı ya da metafizik alemde aldığı mahsusatı kendi kabiliyetince taklit etmeyi, benzetmeyi ya da tanrıya benzemeye çalışmayı ifade eden “*mimesis*” kavramını çağrıştırmaktadır.⁷⁹ Arapça “ha-ke” kökünden gelmekte olan bu kavramın köken anlamı Arapça sözlüklerde “dügümlemek, örüntü kurmak, bir araya getirmek, hayalini kurmak”⁸⁰ gibi anlamlara gelmektedir, “akl” kelimesinin de ilk anlamının düğümlemek, hapsetmek olduğu düşünülürse bu ilginç bir benzerliktir. Kelimenin temel anlamına bakılacak olursa Farabi’nin *muhaka* kavramı ile insanın eşya ile ilgili hayali kendi nefsinde tekrar oluşturması, onu benzetme ya da taklit yoluyla bilmesini ifade etmektedir. Nitekim bu orijinal ifade Farabi’nin nübüvvet anlayışına da temel oluşturmaktadır. Uyku halinde de uyanıklık halinde de fonksiyonunu icra edebilen muhayyile gücü, benzetmeyle ya da taklit ederek bazen doğru şekilde bazen de yanlış şekilde mahsusatı terki ve tefrid edebilmektedir.⁸¹

Farabi’ye göre, gayri maddi varlıkları tahayyül ederken onları tam olarak oldukları şekilde hayal edemeyiz, ancak onları iyi ya da kötü şekilde taklit edebiliriz. Nitekim Farabi bunu şu şekilde ifade etmektedir:

⁷⁹ Deborah L. Black, “Farabi”, *History of Islamic Philosophy* / edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, vol.I, Routledge, London-2001,s.222; Richard Walzer, *On The Perfect State*, s.414-415; Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul 2002 , s.16-17

⁸⁰ Serdar Mutçalı, *Mini Kamus*, Dağarcık yay, İstanbul 2010, s.130

⁸¹ Farabi, *Fusul*, s.51-52; Yaşar Aydın, *Farabi’de Tanrı ve İnsan ilişkisi*, s. 141, Farabi, *On The Perfect State*, s.170

(...) o, genel olarak, ameli akıl tarafından düşünüp taşınma (reviyye) sonucu elde edilen tikelleri bazen oldukları gibi, bazen de başka duyusallarla taklit ederek kabul eder.⁸²

Farabi'nin teolojik sistemi de yine bu kavram üzerinden şekillenmektedir.⁸³ Farabi'nin felsefesinde tahayyül gücünün bir diğer önemli boyutu onun nübüvvet anlayışı ile ilgili de bir kavram olmasıdır. Farabi, nübüvveti muhayyilenin en üst düzeyinde gerçekleşen imgesel bir faaliyet olarak ifade etmektedir. Ona göre nübüvvet, akıl ile muhayyilenin taklitçi (*muhaki*, *mimetic*) kabiliyetleri arasındaki bir etkileşimin neticesidir. Nebevi bilgiyi benzersiz kılan şey onun bizzat akli muhtevası değil, muhayyile kuvvetinin direkt faal akılla olan bu özel irtibatı onu diğer bilgi ve duyum çeşitlerinden ayırmaktadır.

1.2.4. Akıl ve Akılla İlgili Kavramlar

Farabi akıllı ifade eden birden fazla kavram kullanmaktadır. Bunların her birinin belli bir fonksiyonu ve bağlantılı olduğu muayyen bir kuvve ya da meleke bulunmaktadır. Farabi akıllı ifade etmek için akıl ve natık ifadelerini kullanılır. “Akıl” ifadesini daha ziyade ontolojik olarak “natık” kavramını ise nefsin bir gücü olarak değerlendirir.

1.2.4.1. Akıl

Farabi akıl kavramını, ahlaki anlamda özellikle arzu, irade ve ihtiyar kavramlarıyla ilişkili biçimde değerlendirir. Zira insanın eylemlerinin ahlakiliği onun bir işe yönelmesi, o işi yapmaya karar vermesi ve en nihayetinde o işi yapmasıyla değerlendirilir ve bunların tümünü belirleyen en yüksek merci akıldır. Dolayısıyla Farabi için bir şeyin ahlakiliği, akliliğiyle doğru orantılı olarak değerlendirilir.

⁸² Farabi, *İdeal Devlet*, s.172

⁸³ Aydınllı, *Farabi'de Tanrı İnsan ilişkisi*, s.140

Farabi'ye göre insan aklı etkinliği bakımından üçe ayrılmaktadır, bi'l-kuvve akıl, bi'l-fiil akıl ve müstefad akıl. İnsan aklına etki eden en önemli ışık kaynağı olan faal akıl ise insana özgü değil, insan dışı ve üstün bir aklı ifade etmek için kullanılır.⁸⁴

Farabi *Risale fi Meani'l-akl* adlı eserinde akli daha ayrıntılı olarak altı bölüme ayırmıştır: Avama göre akıl, Kelamcılara göre akıl, Aristo'nun *Kitabu'l-Burhan*'ındaki akıl anlamı, Aristo'nun *Nikamakhos'a Etik'teki* akıl anlamı, Aristo'nun *Kitabu'n-Nefs*'teki akıl anlamı, Aristo'nun *Metafizik*'teki akıl anlamı.⁸⁵Bu tasniflerden anlaşıldığı kadarıyla Farabi akıl ile ilgili tasniflerinde, kullandığı kaynakları göz önünde bulundurarak bir nevi işlevselliğini sınıflandırmak istemiştir. Başka bir ifadeyle ilk olarak aklın halkın gündelik dilde kullandığı anlamını, ikinci olarak teolojik olarak aklın anlamını, üçüncü olarak aklın mantık ilmindeki anlamını, dördüncü olarak aklın ahlaki anlamını, beşinci olarak aklın psikolojik anlamını ve son olarak da metafizik anlamını sınıflandırarak ayrı ayrı incelemiştir. Bu tasnif içerisinde bu çalışmanın konusu olan dördüncü ve beşinci gruptaki akıl anlamları oldukça önem arz etmektedir. Farabi'nin etkilenmiş olduğu temel kaynaklarla da ilgili bilgi sahibi olabildiğimiz bu sınıflandırmada *Nikamakhos'a Etik ve Ruh Üzerine* gibi Farabi'nin felsefesinde sıklıkla atıf yaptığı kitapların onun felsefesindeki önemi de görülmektedir.

Fi Meani'l Akl'daki bir diğer akıl anlamı ise Aristo'nun *De Anima*'daki tanımıdır. Burada ise Farabi'nin de insan nefisini tanımlarken kullandığı bilkuvve, bilfiil ve müstefad akıl kavramları karşımıza çıkmaktadır.⁸⁶ Farabi burada aklın epistemolojik tanımını vermekte ve insan aklının bir yetenekten bir kazanıma ve nihayetinde kemale ulaşma aşamaları sırasıyla *kuvve*, *fiil* ve *müstefad* olarak sıralanmaktadır.

⁸⁴ Farabi, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Divan yay., 2011-İstanbul, s. 44

⁸⁵ Farabi, *Aklın Anlamları (Risale fi Meani'l-Akl)*, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik yay., İstanbul-2003, s.127-136

⁸⁶ Farabi, *Aklın anlamları*, s. 130; Aristoteles, *Ruh Üzerine* (429a-429b)

Farabi'ye göre varlığın suretleri akılda belirmediği müddetçe o akıl bilkuvvedir. Bu akıl nefsin bir gücü olarak insanda bulunur ve maddeden soyutlanan suretleri almaya hazır olma durumunu ifade eder.⁸⁷ Bilfiil akıl ise adından anlaşıldığı üzere bilkuvve aklın bu suretleri kavraması ile faaliyet haline gelen akıldır. Bilfiil kavramlarla bilfiil hale gelen akıl kavramlarla özdeş hale gelmiştir. Farabi bu hali tanımlarken “*nefis akledendir*” ifadesini kullanmaktadır. Bu kavramların maddeden ayrı olarak insan zihninde varlığa gelmesi aslında kendini akletmesi olarak anlaşılır.⁸⁸ Artık bu aşamadan sonra onun müstefad akıl seviyesine geleceğini söylemektedir.

Müstefad akıl insan aklının ulaşabileceği son seviye olarak Faal Akıl ile ittisali sağlayan akıl mertebesidir. Farabi'ye göre müstefad akıl bilfiil aklın sureti, bilfiil akıl müstefad aklın maddesi ve dayanağı durumundadır. Müstefad akıl insanın nihai amacına giden yoldaki son durağı olarak insan zihninin kavramları anlamadaki son aşaması, bir anlamda üstün bir bilinçlilik hali, bir farkına varıştır.⁸⁹ Bu aşamada insan zihni artık maddi dünyanın ötesindeki akılla irtibat sağlamaya elverişli hale gelmiştir. Maddi dünyaya en yakın mufarık akıl olan faal akıl ile ittisal bu bilinç aydınlığıyla mümkün olabilir.⁹⁰

Bunun yanı sıra Farabi'nin akla verdiği en genel tanımını Tenbih'te geçtiği üzere, “*insanın onunla insan olduğu şey*”⁹¹ olarak ifade etmesidir. Bu anlamda akıl Farabi'ye göre bir insanın sahip olabileceği en güzel şey olmakta ve onunla insanî bilgi edinme

⁸⁷ Farabi, *Aklın Anlamları*, s.130

⁸⁸ Farabi, *Aklın Anlamları*, s.131

⁸⁹ İnsanın bilkuvve akıldan, müstefad akla yükselişi kendisine verilen temel nitelikleri insani çabasıyla geliştirip fiil sahasına aktarabilmesiyle mümkündür. Aristocu geleneğe göre, insana temelde mükemmellik verilmemiş ancak mükemmelleşme yeteneği verilmiştir. Söz konusu bu yeteneği ortaya çıkarma ise yine insan çabasına bırakılmış, insan iradesi nefsin gelişimine dahil olmuştur. Nitekim bilfiil hale gelen akıl artık Faal aklı da bilecek mertebeye geldiğinde onunla ittisal arzusu yine onun iradesine bağlı hale gelmektedir. Bkz. David C. Reisman, “Al-Farabi and the Philosophical Curriculum”, *Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor, Cambridge 2005, s.62-63

⁹⁰ Farabi, *Aklın Anlamları*, s.132 Farabi'nin müstefad aklın faal akıl ile kurduğu bağlantı için kullandığı ifade “ittisal”dir. İttisal kavramı ise bir bütünleşme durumundan ziyade bir münasebeti öngörür. Yapılan okumalardan anlaşıldığı kadarıyla, faal akıl ile bağlantı kurabilen zihinlerin ittisal hali, gücüne bağlı olarak bir sürekliliği değil bir an ya da anları ifade eder.

⁹¹ Farabi, *Tenbih*, s.20

yollarını bulabilmektedir. Akıl arzu, irade ve ihtiyar güçleriyle de ilişkili olduğu düşünülecek olursa insanın tüm eylemlerinin genel sorumlusu olarak görülebilir. Söz konusu iradenin ve mantıklı düşünüp doğru olanı yapmanın kaynağı akıl olduğuna göre insanı yaşamsal gayesi olan en yüksek iyilik olan mutluluğa götürecektir olan da yine akıldır.⁹²

Farabi *Fusulu'l-Medeni*'de fiil haliyle akıl kavramını, “akletme” ve “akıl sahibi olmak” gibi huy ve karakter olarak ele almış ve “(...) bir insanın, birisi tercih edilmesi ya da kaçınılması gereken fiiller hususunda ayırt etme mükemmelliğine sahip olması, diğeri ise ayırt etme mükemmelliğiyle farkına vardığı her şeyin en üstünü kullanması olmak üzere kendisinde iki şey birleştirildiğinde akıllı (el-akıl) olduğu ve akli kullandığı (ya 'kulu) söylenir”⁹³ ifadesiyle insanın bir özelliği olarak akletme ve akıllı olmak gibi kavramları ahlaki boyutuyla değerlendirmiştir. Burada özellikle “ayırt etme mükemmelliği” (cevdetu't-temyiz) ve “tercih ettiği şeyin en üstünü kullanması” kavramları söz konusu fiilin niteliğini, başka bir deyişle “akıl” bir fiil olup olmadığını belirleyen önemli faktörlerdir. Akıl fiil alanındaki bu süreçte devreye girmesiyle insanın kendisinde var olan bilgi ve becerileri doğru şekilde kullanabilme yeteneği de Farabi'ye göre doğru bir karakter göstergesidir.

1.2.4.2. Nutk/Nâtık/Nefs-i Nâtıka

Farabi *İhsau'l-ulum*'da mantık ilmini açıklarken mantık kelimesinin kökeninin “nutk”tan geldiğini ve bu kavramın üç ayrı şekilde tanımlanabileceğini söylemektedir. İlk anlamı dil anlamında ses ya da sözdür (kavl). İkincisi ruhta bulunan söz olarak ifade ettiği akılsallardır. Üçüncüsü ise insanın yaratılışında bulunan nefsi bir kabiliyet olan “temyiz” yetisidir. Farabi bu yetinin (nefs-i natıka) sadece insanda bulunduğu ve insanın eşyanın hakikatini bu güçle idrak ettiğini ifade eder.⁹⁴

⁹² Krş, Farabi, *Tenbih*, s. 22

⁹³ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s.109

⁹⁴ Farabi, *İhsau'l-Ulum*, s.65

Farabi *Tenbih*'in ikinci bölümünde akılı “*nutk*” kavramını ile ifade etmektedir.⁹⁵ Burada Farabi, aklın hem kavrayan hem de kavramaya araç olan şeyi ifade ettiğini söyleyerek dil ve mantık ilmi ile ilişkilendirir, zira mantık ile natık aynı kökten gelmektedir. Ona göre düşünme ve dil ile ifade etme temelde aynı beceriyi gerektirmektedir. Dolayısıyla mantık ilmi insanın düşünme yeteneğini doğru kullanmasına yarayan bir sanat olarak mutluluk yolunda gerekli altyapı ve becerileri insana kazandırmaya yaramaktadır.⁹⁶ Bu anlamda akıl bizi Farabi'nin en önemli felsefe ve ahlak kavramı olan “mutluluk” kavramına götürmektedir.⁹⁷ Bu açıdan bakıldığında “akıl” kavramı Farabi'nin tüm ahlak sisteminin üzerine inşa edildiği temel bir kavramsal değer olarak karşımıza çıkmaktadır.

Farabi özellikle Aristoteles'in akılı nefsin bir cüzü olarak değerlendirmiş olmasına dikkat çekmektedir.⁹⁸ Burada tanımlanan akıl ise nazari akıldan ziyade pratik akıl olarak isimlendirilen ve tecrübeyle beraber gelen bilgileri insanda oluşturup, bu bilgilere dair yaklaşma ya da uzaklaşma gibi tepki gösterebilen bir akıldır. Daha çok nefsin bir işlevi olarak ifade edilen bu akıl entelektüel bir sürecin fiil alanına dair bir yansıması gibidir. Nitekim Farabi'nin eserlerinde *nefs-i natıkayı* nazari ve ameli olarak ayırmasındaki temel amaç da akılı ahlak alanına dahil ederken onun işlevselliğini derinleştirmek istemesi gibi görünmektedir.⁹⁹ Farabi *fi Meani'l-akl*'da bu aklın geliştirilebilen, uzmanlaşan ve insanların birbiri üzerinde üstünlük sağlayabileceği tarzda sahip olunan bir akıl olduğunu ve bu uzmanlaşma sonucu insanın o sanatta söz sahibi olabileceğini ifade eder.¹⁰⁰

⁹⁵ Farabi, *Tenbih*, s.22

⁹⁶ Farabi, *Tenbih*, s.22

⁹⁷ Farabi, *Tenbih*, s.21

⁹⁸ Farabi, *Aklın Anlamları*, s. 129

⁹⁹ Ayrıntılı bilgi için krş. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.115-130,

¹⁰⁰ Farabi, *Aklın Anlamları*, s. 129

Farabi *Medinetu'l-Fazıla*'da ise aklı, fi *Meanil Akl*'da olduğu gibi nefsin bir kuvveti olarak “*nefs-i natıka*” olarak değerlendirmiş ve aklın insanı iyi ve güzel olanı anlama, ayırma ve tespit etmedeki nefsi fonksiyonunu öne çıkarmıştır. Nitekim Farabi'nin “*insanın son yetkinliği olan mutluluğu bilmesi*” ifadesiyle nefsi natıkanın bir işlevi olarak değerlendirilmiş ve akıl ile bilinip, bir gaye olarak belirlenerek bilinçli ve istemli bir şekilde hedef edilen mutluluğu “gerçek” mutluluk ve bu yolla eyleme dökülen fiilleri de iyi ve güzel olarak ifade etmiştir.¹⁰¹

Farabi'nin nefsin en önemli ve yetkin parçası olarak gördüğü akletme ya da düşünme gücü olarak çevirebileceğimiz *el-kuvvetu'n-nefsu'n-natıka*, Farabi'nin nefsi tanımlarken kullandığı “*hayat sahibi maddenin ilk istikmali*”¹⁰² ifadesindeki “istikmâl”in tamamlandığı kuvvedir. Farabi'nin felsefesinde, insan varlığının kemale ermesi, iyi, güzel veya kötü ve çirkini birbirinden ayırt edebilmesi, “insanın nihai gayesi olan”¹⁰³ mutluluğa ulaşabilmesi de yine bu güç ile mümkün olmaktadır.

Farabi *Medinetu'l-fazıla*'nın on üçüncü bölümünü bu kuvveye ayırmış ve nefsi-natıka ile ilgili müstakil bir bâbla bu gücün nasıl işlediği ve insan nefsindeki yerinden ayrıntılı olarak bahsetmiştir. Bu bölümden evvel nefsin diğer bölümleriyle ilgili açıklamalar yapılmış ve akletme gücüne temel hazırlayan nefsin diğer fonksiyonlarının işlevlerinden bahsedilmiştir.¹⁰⁴

Farabi nefsi-natıkanın fonksiyonunu “*makul sınıflarına ait intibaların (resimlerin), akletme gücünde belirmesi (irtisam)*”¹⁰⁵ olarak ifade eder. Makullerin insan aklında belirme sürecinden bahsederek, bu süreci nefsin diğer kuvvelerinin de faaliyetiyle insan zihninde bazı imgelerin ve resimlerin oluşmasıyla nasıl fonksiyonellik kazandığını “*bilkuvve*” ve

¹⁰¹ Farabi, *el-Medinetu'l-Fazıla*, s. 166

¹⁰² Farabi, *Uyunu'l-Mesail*, s.125

¹⁰³ Farabi, *Tahsilu's-Saade*, s.2

¹⁰⁴ Farabi, *el-Medinetu'l-Fazıla*, 157

¹⁰⁵ Farabi, *el-Medinetu'l-Fazıla*, 159

“bilfiil” kavramlarıyla açıklamıştır. Ona göre bu makuller insan zihninde ilk resmedildiğinde (irtisam) bilkuvve olarak bulunmaktayken, maddeden soyutlanmasıyla birlikte ise bilfiil hale gelecektir.¹⁰⁶ Bilfiil makuller ise bilfiil akıl tarafından düşünüldüklerinde bilfiil makul hale gelebileceklerdir. Fakat onlar kendilerinin bilfiil hale getirecek başka bir faile ihtiyaç duymaktadır -ki burada faal aklın önemi ortaya çıkmaktadır. Farabi bu failin maddeden soyut, tözü bilfiil akıl olan ve heyulani (bilkuvve) akla güneşin göze ışık vermesinde olduğu gibi bilkuvve akla etki ederek ondaki makulleri de bilfiil hale getirebilen bir güç olarak ifade eder.¹⁰⁷ Ona göre insani akıl gibi insanın nefsinde tabii olarak bulunan bir kuvvenin bile faal aklın etkisi olmadan fiil haline geçmesi mümkün olmamaktadır. Bu akla “heyulani akıl” da diyen Farabi’ye göre bu akıllar ve aldıkları makuller bilkuvve halden bilfiil hale gelebilmek için başka bir şeye ihtiyaç duyarlar. Burada bahsi geçen “şey” Farabi’ye göre faal akıldır ve onun heyulani akılla olan durumu güneşin göz karşısındaki duruma benzetilerek, nasıl ki güneş kendisinde görme yeteneği bulunan göze ışık vererek onun görme fiilini kullanmasını sağlıyorsa, faal akıl da bilkuvve ya da heyulani akla tıpkı güneşin göze ışık vermesi gibi bir etkiyle etki ederek onda bulunan bu yeteneği (heyet) gün yüzüne çıkarıp, fiile koyan güç olarak tanımlamaktadır.¹⁰⁸

Faal aklın ay üstü aleme ait ancak maddi aleme en yakın akıl olarak ifade eden Farabi’ye göre “*Onun ‘İlk Sebep’in dışında zikredilen ayrık şeyler arasındaki mertebesi, onuncu mertebedir*” demektedir. “Heyulani” olarak ifade edilen edilgen/münfail akla mütehayyile gücü ile duyu gücünden alınan bazı makuller, faal aklın bu tesiriyle ortaya çıkabilmekte ve insanda ilk şeylerin bilgisi olarak bilinen ortak makuller, başka bir deyişle ilk makulleri ortaya çıkarmaktadırlar.¹⁰⁹ Bu ilk makulleri Farabi “*ilk istikmâl*” olarak ifade eder ve

¹⁰⁶ Farabi, *el-Medinetu’l-Fazıla*, s.159

¹⁰⁷ Farabi, *el-Medinetu’l-fazıla*, s.160

¹⁰⁸ Farabi, *el-Medinetu’l Fazıla*, s. 162-163

¹⁰⁹ Farabi, *el-Medinetu’l Fazıla*, 162-163

“*nihai istikmâl*” olan mutluluğa giden yolda ilk basamak olarak değerlendirir.¹¹⁰ Bu makuller sırasıyla; a) ameli sanatların ilkeleri olan makuller, b) insanın fiillerinde güzel ve çirkinliği gösteren makuller, c) göksel cisimler, İlk Neden, birincil ilkeler ve bu ilkelerin nelerden meydana geldiği ve mertebeleriyle ilgili, insan fiiline konu olmayan makullerdir.¹¹¹ Bu makullerin insanda oluşmasıyla insanda tabii olarak “*taammul*”, “*raviyya*”, ve “*fıkr*” meydana gelir. Arzu gücüyle beraber insanda fiillerin bazısına karşı yönelime bazısına karşı ise kaçınma oluşur. Nitekim bu kavramları yukarıda “*irade*” ve “*ihtiyar*” kavramlarıyla açıklamıştık.¹¹²

Farabi, *nefs-i natıkayı Medinetu'l-fazıla*'da “*onda ameli bir kısım vardır, nazari bir kısım vardır. Ameli akıl, nazari akla hizmet için vardır. Nazari akıl ise başka bir şeye hizmet için değil, mutluluğa ulaşmak için vardır.*”¹¹³ ifadesiyle açıklamaktadır. Burada, her ne kadar ameli akıl insan fiillerini eyleme koymada etkin nefis gücü olarak görünse de aslında onun bu fiilleri doğru yapma kabiliyeti ya da becerisi olarak nazari akla ne kadar muhtaç olduğuna ve fiillerin eylem alanında, “güzelliği” ya da “çirkinliği” ile ilgili yargıları edinebilme bakımından, nazari aklın ahlaki açıdan önemine vurgu yapılmaktadır. Farabi'nin ifadelerinden anlaşıldığı gibi, düşünceleri tatbik etme konusunda arzu gücüyle de bütünlüklü halde çalışan düşünme gücü, insanın bilgiyi elde etmesinden onu tecrübi alana intikal ettirene kadar olan süreçte bütüncül bir entelektüel çaba sürdürmektedir. Bu açıdan bakıldığında ahlaki eylemlerimizin temelinde düşünme yatmakta ve tecrübi alan ise bu bilgilerin görüntüsünü vermektedir.

Farabi, *Fusulu'l-medeni*'de ise düşünme gücünü “*onunla insanın düşündüğü, ilim ve sanatı elde ettiği, iyiyi (cemil) ve kötüyü (kabih) ayırt edebildiği güç*”¹¹⁴ olarak tanımlamış *Medinetu'l-fazıla*'da olduğu gibi ikiye ayırmıştır: Nazari akıl ve Ameli akıl. Daha sonraki

¹¹⁰Farabi, *el-Medinetu'l Fazıla*, 164-165

¹¹¹ Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s.162

¹¹² Bkz, bu tezin içinde “*arzu gücü*”

¹¹³ Farabi, *İdeal Devlet*, s.166

¹¹⁴ Farabi, *Fusulu'l-Medeni* . s.79.

açıklamalarda ameli aklın “*mihni*” yani beceriyle ilgili ve “*fikri*” yani düşünmeyle ilgili iki kısımdan oluştuğunu, nazari aklın ise kendisiyle insan fiiline konu olmayan makulleri bildiği meleke olarak tanımlamıştır. ¹¹⁵

1.2.4.3. Nazari Akıl

Farabi’ye göre nazari akıl, insan zihninin edinip edinebileceği bütün bilgilerin temelini oluşturan, insan aklında doğuştan var olan külli zaruri öncülleri (*el-mukaddemat*) barındıran kesin bilgi içeren, insan fiiline konu olmayan varlıkların bilgisini elde edildiği güçtür. Bu güçte bulunan ilk prensipler (*el-evail*) insan zihninde *bilkuvve* ya da *bilfiil* olarak bulunurlar. ¹¹⁶ Farabi bu güç ile nefsin cevherinin tamamlandığı ve bilfiil akıl haline gelmeye elverişli olduğu gücü olarak *heyulani akıldan* başlayarak, *müstefad akla* kadar ulaşan akıl mertebelerinden oluştuğunu da ifade etmektedir. ¹¹⁷ Ameli akıl ise nazari aklın aksine insan fiillerinin konusu olan şeylerle ilgilidir. ¹¹⁸

Farabi yine *Fusulu’l-Medeni*’de, nefs-i natika’nın nazari ve ameli kısımlarının kendilerine has erdemlerinin olduğundan bahseder. Nazari aklın erdemlerini akıl, ilim ve hikmet olarak ayırırken; ameli kısminkileri ise ameli akıl, ameli hikmet (*taakkul*), zihin, fikir mükemmelliği (*temyiz*), görüş doğruluğu (*zannu’s-savab*) olarak sınıflandırır. ¹¹⁹ Bu sınıflandırmada nefsin düşünen kısmının ne denli komplike ve teferruatlı çalıştığı da görülmektedir. Nefsin bu akletme, keşfetme, bilgiyi ortaya koyma ve uygulama sürecindeki insicamlı faaliyetini açıklanması Farabi’nin ahlaki kavramlarını konu edinen bu çalışma açısından oldukça önem arz etmektedir.

Farabi’ye göre nazari akıl doğuştan ve insan çabası olmadan elde edilmiş bilgileri alabilen bir melekedir. Bunları da yukarıda bahsedildiği gibi “bütün parçadan büyüktür”,

¹¹⁵ Farabi, *Fusulu’l-Medeni*, s.53

¹¹⁶ Farabi, *Fusulu’l-medeni*, s.70

¹¹⁷ Farabi, *Uyunu’l-Mesail*, s.125

¹¹⁸ Aristoteles, *Nikamakhos’a Etik*, 1139a

¹¹⁹ Farabi, *Fusulu’l-medeni*, s. 70

“bir miktara eşit olan eşitler birbirlerine eşitlerdir” gibi ilimlerin ilk prensipleri olan külli zaruri öncüllerin (el-mukaddemat) bilinmesidir. Onda var olan bilgiler kesin ve tartışmasız bilgiler olarak insan zihinde vardır ve hata yapması mümkün değildir.¹²⁰ Dolayısıyla nazari akıl bir anlamda ilmin de merkezidir.¹²¹

Farabi’ye göre her ilim, ilim değildir. Özellikle nazari aklın bir erdemi olan ilim, varlığının devamı asla insan katkısına bağlı olmayan varlıkların neler olduğu, zaruri ve külli öncüllerden ve insan zihninde doğuştan bulunan ilk öncüllerden oluşan delillerle nefte kesinlik meydana gelmesidir.¹²² Aynı yerde ilmi “*el-ilmu’l-hakiki*” olarak da adlandırmakta zaman ve şartlardan etkilenmeyen, değişmeyen ve zann barındırmayan ilim olarak yegane güvenilir bilgi çeşidi olduğuna vurgu yaparak, değişebilir, örneğin zamana ve mekana bağlı olan bilgilerin -oturmak, kalkmak, uyumak gibi- ilim sayılmayacağını ifade etmektedir. Bu hiyerarşide kesinlik ve değişmezliğe vurgu yapan Farabi için nazari akıl tüm bilgilerin kaynağını veren yegâne güç olmaktadır.

Nazari aklın bir diğer erdemi olan hikmet ise Farabi’nin hem epistemoloji hem de ahlak felsefesinde önemli bir kavramdır. *Fusul*’de *hikmet* kavramını “*diğer bütün varlıkların varlığına ve sebebi bulunan şeylerin yakın sebeplerinin varlığına sebep olan uzak sebeplerin bilgisi*” olarak tanımlamaktadır.¹²³

Hikmet nazari aklın bir erdemi olarak kesinlik arz eder ve insana varlık mertebelerine, onların uzak sebeplerine, İlk Varlık’a dair bilgilere ve insanın nihai gayesine dair bilgileri verir.¹²⁴ Hikmetin “*en faziletli varlıkların en faziletli bilgisi*” olarak tanımlayan Farabi’ye göre insanın ilk varlıktan edindiği ilk bilgiler de yine bu kategoride

¹²⁰ Farabi, *Fusulu’l-medeni*, s.71

¹²¹ Farabının nazari akli ile Aristoteles’in “nus’u oldukça benzemektedir. Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1141a7

¹²² Farabi, *Fusulu’l-medeni*, s. 71

¹²³ Bkz. Farabi’nin hikmet kavramının anlaşılması bakımından Aristoteles’in “sophia” kavramı, *Nikomakhos’a Ahlak*, 1141a2-20

¹²⁴ Farabi, *Fusulu’l-medeni*, s. 72

değerlendirilir ve bu insanın nihai gayesinin mutluluk olduğu bilgisi de bu bilgilerin içerisinde. Dolayısıyla Farabi'ye göre hikmet insana mutluluğun bilgisini ve bu gayeye ulaşmadaki ameli bütünlüğün bilgisini de vermektedir.¹²⁵ Bir anlamda, İlk Varlık'ı, ilk makulleri, varlıkların mertebelerini, uzak ve yakın sebeplerini, hayattaki nihai yaşam gayesini bilen insan buna göre eylemler ortaya koymak durumundadır. Hikmet insana bu gayeye ulaşmadaki ışığı sağlayan yetkinliktir.

1.2.4.4. Ameli Akıl (Pratik Akıl)

Her ne kadar pratik akıl ahlaki eylemin yaşam alanına koyulmasıyla ilgili olarak insan nefsinde tecrübi diyebileceğimiz bilgiyi ve pratikliği geliştirse de bu bilginin temeli doğal olarak teorik aklın ona sağlamış olduğu ilk akılsalların varlığıyla mümkün olabilmektedir. Fakat bu çalışmanın konusu olan “ahlaki kavramlar”ın işlevselliğini sağlayan en önemli meleke nefsin düşünün kısmının *ameli*, başka bir ifadeyle *pratik* kısmının eylemi ortaya koymasıdır.

Epistemolojik sürecin nihayetinde insan eylem ortaya koyacaktır. Fakat bu süreç düşünme gücünden bağımsız bir süreç olmayacaktır. Zira Farabi'ye göre aklın fiil alanına tesir eden tarafı olan ameli hikmet bu aşamada devreye girecektir.

Farabi ameli akılı, “*insanın umurunun tecrübesinden hissolunan şeylerin uzun uzadıya müşahedesinden, gücümüz dahilindeki bireysel şeylerde tercih edilmesi ya da kaçınılması gerekeni nazari dikkate almayı insan için mümkün kılan bazı öncüller (el-mukaddemat) elde etmesine vasıta olan bir kuvvedir,*”¹²⁶ şeklinde tanımlar.

Ameli akıl mihni (mesleki) ve fikri olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Mesleki ameli akıl sosyal bir varlık olan insan için önemlidir ve bir insanın bir sanatta ilerlemesi onun

¹²⁵ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s.72

¹²⁶ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 73

ve toplumun yararınadır.¹²⁷ Öte yandan fikri ameli akıl ise insana erdemli davranışlar sergilemeğe ve mutluluğa ulaşma yolunda rehberlik eden, yöntem ve metodu ortaya koyan, bir anlamda stratejik bilgi sağlayan akıl özelliğidir. Nitekim Farabi eserlerinde erdemlerin spekülatif yapısını ve zaman veya şartların insan fiillerine olan etkisine sıklıkla vurgu yapmaktadır. Bu anlamda fikri güç insana belli zaman ya da şartlarda belli bir durum ya da fiil hakkında değerlendirme gücü ve metot bilgisi vermektedir.

Nazari akıldan farklı olarak ameli akıl görüldüğü üzere tikel bilgilerle ilgilidir. Söz gelimi “cömertlik iyidir.” önermesi nazari akıl tarafından verilirken, cömertliğin miktarını, şiddetini, cömert insanın eylemlerini belirlemek ise ameli aklın verebileceği türden bir bilgidir. Bu açıdan bakıldığında fikri güç bir anlamda nazari akıl ile ameli akıl arasındadır. Farabi’ye göre fikri ameli akılla, hayat boyu karşılaşılabileceği farklı durumları mutluluğa ulaşma yolunda en iyi şekilde istinbat edebilmelidir.¹²⁸

Farabi *Fusulu’l-medeni*’de ameli akli tanımlarken insanın, çoğu şeylerin tecrübesinden ve hissedilen şeyler (*el-eşya’ el-mahsusa*)in uzun uzadıya müşahedesinden, gücümüz dahilindeki bireysel şeylerde tercih edilmesi veya kaçınılması gerekeni nazarı dikkate almayı insan için mümkün kılan bazı öncüller (*el-mukaddemat*) elde etmesine vasıta olan bir melekedir.¹²⁹ demektedir. Bu tanımdan anlaşıldığı kadarıyla insanın uzun tecrübelerinin, müşahede ve hislerinin kendisinde tercih ya da kaçınma oluşturması bu meleke ile olmaktadır. Dolayısıyla Farabi’nin arzu gücünde de bahsi geçtiği üzere, üçüncü bir irade olarak ifade etmiş olduğu “*ihtiyar*”¹³⁰ bu aşamada ortaya çıkmakta ve insanda ahlaki fiili meydana getirmektedir.

¹²⁷ Farabi, *Fusulu’l-medeni*. s.70; Fatih Toktaş, “Akıl ve Taakkul Kavramları Bağlamında Ameli Akıl”, Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri, Elis Yay., Ankara, 2004, s.170

¹²⁸ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s.78

¹²⁹ Farabi, *Fusulu’l-medeni*, s. 73

¹³⁰ Farabi, *Siyase*, s.78

1.2.4.4.1. Ameli Hikmet (Taakkul)

Farabi *Fusul*'da ameli hikmeti ise ameli aklın bir erdemi olarak göstermekte ve “*taakkul*”¹³¹ olarak ifade etmektedir. Ona göre ameli hikmet, “*ister mutluluk olsun ister mutluluk elde etmek için gerekli olan bir şey olsun, bir insan için gerçekten büyük bir iyilik, erdemli ve şerefli bir amaç meydana getirmek için yapılan şeyde en mükemmel ve en iyi şeyleri ortaya çıkarma ve mükemmel düşünme gücüdür.*”¹³² diyerek tanımlamıştır. Farabi yine aynı yerde ameli hikmetin cumhurun dilinde “akıl” ya da “akıllılık” olarak bilindiğini ifade eder. Ona göre insanların “akıllı insan” diye niteledikleri şey aslında ameli hikmettir. ¹³³ Nitekim *Fusul*'da şu şekilde ifade edilmiştir. “*Ameli hikmet aynı zamanda cumhurun (halk) akıl olarak adlandırdığı şeydir. Bu meleke (kuvve) bir insanda bulunduğu anda, o kişiye akıllı (akil) adı verilir.*”¹³⁴

Farabi'ye göre ameli hikmetin hayatın bütün alanlarına yayılan bir kullanım şekli vardır. Bu açıdan bakıldığında ev yönetiminden devlet yönetimine kadar, küçük amaçlardan büyük olanlara kadar tüm yaşamsal faaliyetlerde ameli hikmet vardır. ¹³⁵ Bu açıdan bakıldığında ameli hikmet ya da taakkulun, aklın faaliyet alanında ortaya konulması olarak tanımlanması mümkündür. Nitekim kavramın “ameli” olarak nitelendirilmesi de bunu açıkça ortaya koymaktadır. Hikmet kavramıyla bağlantılı olarak, nasıl ki hikmet mutluluğun bilgisini veriyorsa ameli hikmet de bu bilginin fiili hale getirilmesi için metod bilgisi olarak gözükmektedir.

¹³¹ *Taakkul* kavramı basit şekilde akıl ya da akletmek kavramlarından farklılık arz etmektedir. Ameli aklın bir erdemi olan bu kavram içeriksel olarak daha ziyade “aklını göstermek”, “aklını ortaya” koymak şeklinde çevrilebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hanefi Özcan, Farabi'nin İki Eseri, s. 70

¹³² Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 74

¹³³ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s.76

¹³⁴ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 76

¹³⁵ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s.76

1.2.4.4.2. Cevdetu'r-Ray/Cevdetu't-Temyiz

Farabi'nin *Fusulu'l-medeni*'de önem verdiği bir diğer husus ameli aklın erdemleri olarak sıraladığı, taakkul, cevdetu'r-rey ve temyiz kavramlarıdır. Farabi'ye göre ameli aklın bu erdemleri kişiye akıllı ya da zeki gibi sıfatlar atfedilmesine imkân vermektedir. İnsanın kendini sosyal alanda ortaya koymasını sağlayan ameli akıl aynı zamanda insana dair iyi ya da kötü değerlendirmelerin yapılmasını da sağlamakta ve gündelik dilde insanları değerlendirirken kullanılan “akıllılık” “zekilik” gibi kavramları da temsil etmektedir.¹³⁶ Farabi *Fusulu'l-medeni*'de “*temyiz*” ve “*cevdetu'l-ray*” kavramlarını şu şekilde ifade etmektedir:

“Çünkü o, ayırt etme mükemmelliğine sahip olduğunda ve kötü ve aşağı olanı, incelediği ve gözetlediği şeyde kullandığında onun, alay eden, aldatan ya da ayartan bir insan olduğu söylenir. Bazen bizim “ihmal ettiği şeyi artık dikkate almıştır.” sözümüz yerine “falan kişi, şimdi artık akıllandı -akla sahiptir.” sözü kullanılır ve o, “kendisine hitap eden şahsın imasının işaret ettiği şeyi anlamıştır.” veya “zihninde bırakılan bir etkiye sahip olmuştur.” sözü yerine de kullanılır. Bazen biz, “makulat ona tasvir edilmiş ve onun zihninde tesir bırakmıştır.” anlamında “o akli kullanmıştır.” deriz; bu sözümüzle de düşünülen şeylerin (makulatın) onun zihnine ulaşmış olduğunu; yani onun makulatu bildiğini kastederiz. Çünkü burada “o akli kullanır.” sözüyle, “o bilir” sözü; “âkil” (akıllı) kelimesiyle “âlim” kelimesi ve “makulat”(düşünülen şeyler) ile “ma'lumat”(bilinen şeyler) arasında hiçbir fark yoktur. Aristo'nun görüşüne göre, ameli hikmete (taakkul) sahip olan kişi, erdemle ilgili fiillerden yapılması gerekeni ortaya çıkarmada düşünce mükemmelliğine sahip olan kişidir (cevdetur-ray), ki o zaman o aynı zamanda ahlaki erdemde de üstün olan kişidir.¹³⁷

¹³⁶ Krş, Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 109-110

¹³⁷ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 109-110

Aristoteles *Nikomakhos'a Ahlak*'ında Farabi'nin “*temyiz, cevdetu'r-ray*” gibi kavramlarla karşıladığı kavramları “orthos logos” (Saffet Babür “sağ akıl” olarak çevirmiştir) olarak ifade eder. Fakat Farabi, yukarıda görüldüğü gibi, bu kavramı genişletip daha spesifik tanımlar yapmıştır. Bkz, Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1138b-1139a

Farabi buna benzer bir açıklamayı *Tenbih*'de ahlaki tanımlarken de yapmaktadır.¹³⁸ Burada insan ahlakına iyi ya da kötü gibi değerlerin verilebilmesinin insanın ayırt etme kabiliyeti ile doğru orantılı olduğu ifade edilir. Burada ayırt etme kabiliyetini “*kuvve ez-zihn*” olarak, zıddını ise “*da'f ez-zihn*” olarak tanımlamaktadır. Bu gücün insanda bir “meleke”, yani yerleşik bir huy haline gelmeden insanda ahlaki gelişmenin mümkün olamayacağını ifade eden Farabi, insanın bu huya sahip olmasıyla iyi, asil ve erdemli olacağını ifade eder.¹³⁹

Farabi'ye göre insan aklının belli başlı özellikleri haiz olması onun aklını ortaya koymadaki başarısını da etkilemektedir. İnsan aklının kendini gerçekleştirebilmesi için kendisinde bulunması gereken bazı akıl özellikleri bulunmaktadır. Farabi'ye göre bu akıl özellikleri fikri gücün diğer erdemleri olan zihin, görüş doğruluğu (*zannu's-savab*) ve fikir mükemmelliği (*cevdet'ur-ray*)dir.

Farabi, derin düşünüp taşınma olarak ifade edebileceğimiz taakkul kavramıyla bağdaştırdığı *cevdetu'r-ray* kavramını, derin düşünme sürecinden sonra ortaya çıkan insanın düşünce erdemlerinin bir özelliği olarak görmektedir. Farabi bu paragrafın arkasından, bu kavramın insanların ilk bakışta insanlara yükledikleri “akıllılık” ifadesinden farklı olduğunu, *cevdetur'ray* in ise insanda ameli hikmetin bir yansıması olarak ifade edilebileceğini söyler. Temyiz ise sadece ahlaki tercihler için değil, insanın düşünme becerilerinin genel bir ifadesi olarak görülmektedir. *Cevdetu't-temyiz* olarak ifade edilen doğru düşünme gücü insanın aklını doğru ve yerinde kullanabilmesini ifade eden daha kapsamlı bir kavramdır.

Görüş doğruluğu (*zannu's-savab*), bir insanın bir şeyi müşahade edişinde, görüşünün müşahade edilen o şeyin başka şekilde olmasının mümkün olamayacak şekilde

¹³⁸ Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, 149

¹³⁹ Farabi, *Tenbih*, 22

doğru olması olarak tanımlanmıştır. ¹⁴⁰ Zihin ise bir akıl gücü olarak ifade edilir, hatta Farabi'ye göre zihin bir anlamda ameli hikmet'tir. Ona göre zihin, bilinen genel görüşlerin bir ihtilafı durumunda doğru hükmü bulma ve düzeltebilme (tashih) kabiliyeti olarak ifade edilmektedir. ¹⁴¹

Fikir mükemmelliği, orijinal ifadesi ile “*cevdetu'r-ray*”, bir insanın fikirlerinin güvenilir olması, herkes tarafından nazar-ı itibare alınması, görüş, söz ve fiillerinin sağlam ve doğru olması olarak tanımlanmıştır. ¹⁴² Farabi, bir insanın bu aşamaya gelebilmesinin de ancak ameli hikmet ile mümkün olabileceğini, dolayısıyla bu erdem de aslında bir anlamda ameli hikmet olduğu görüşündedir. ¹⁴³

Farabi söz konusu kavramları mutlulukla bağlantılı olarak değerlendirmektedir. Mutluluğun kesin ve kaçınılmaz kemal noktası olduğunu ifade eden filozof, *Tenbih*'te insan fiillerinin üç halinin olduğunu söyler ve bu fiillerin niteliği insanın kınanmasını ya da övülmesini gerektirecek sonuçlar doğurur. Bu fiiller sırasıyla a) fiziksel aktivite gerektiren, oturma, kalkma, uyuma, dinleme, bakma gibi fiiller; b) nefse arız olan, haz, şehvet, öfke, korku, sevinç gibi duygular ve c) zihin ile doğruyu yanlıştan ayırt edebilme kabiliyeti (*temyiz*)dir. ¹⁴⁴ Burada özellikle *temyiz* gücüne vurgu yapan Farabi'ye göre insanın diğer fiillerinin iyi ya da güzel olabilmesinin yolu *temyiz* gücünün sağlıklı olabilmesinden geçmektedir. ¹⁴⁵ Bu sebeple bu iyi ayırt etme gücü (*cevdetu't-temyiz*) diyebileceğimiz bu güce insanın nasıl ulaşabileceği de onun için önemli bir sorundur.

Yukarıda da bahsedildiği gibi Farabi'ye göre “iyi” ya da “güzel” eylem kasıtlı ve bilinçli eylemlerdir. Gelişigüzel fiillerle elde edilen şeyleri iyi olarak tanımlamayan filozof, aynı şekilde *cevdetu't-temyiz*in (iyi ayırt etme) insanda tesadüfi olarak

¹⁴⁰ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 76

¹⁴¹ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s.76

¹⁴² Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s.76

¹⁴³ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s.76

¹⁴⁴ Farabi, *Tenbih*, s.3; *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 146

¹⁴⁵ Farabi, *Tenbih*, s.3

olamayacağını bunun ahlaki bir sonuç doğurması, başka bir ifadeyle mutluluğa giden yolda doğru fiilleri elde edilebilmesini de bu gücün insanda bilinçli olarak var olmasına bağlanmaktadır. Fakat insanın iyiyi yapma gücü ile kötüyü yapma gücünün aynı kaynaktan geldiğini ve insanın bunu her iki tarafa da kullanabileceğini ifade eden filozof, bu kuvvetin ayırt etme (*cevdetu't-temyiz*) ile ilgili kısmının iki şekilde gerçekleştiğini ifade eder. İlki zihin ya da “ayırt etme zayıflığı” olarak çevirebileceğimiz “*da'af ez-zihn*” diğeri ise mutluluğa araç olan, zihin gücü olarak çevirebileceğimiz “*kuvve ez-zihn*”.¹⁴⁶ Bu şekilde tarif edilen “zihin gücü” insanda bir meleke haline geldiğinde insanda artık iyi ayırt etme meydana gelebilmektedir. Bu ayırt etmenin insanda oluşması insanın fiillerini tamamen güzelleştirecek ve mutluluğa ulaştırın fiilleri kendisinde açığa çıkarabilecektir.

1.2.4.5. Fikri Güç

Farabi'ye göre akıl, insan fiiline konu olmayan makulleri nazari ilim vasıtasıyla kavramaktaydı; ancak irade vasıtasıyla ruhun dışında varlığa gelebilen akılsalların meydana geldiklerinde onlarla onların araz ve halleri de meydana gelmekte ve bu akılsallar daha önce bilgi sahibi olmadan meydana gelemeyen akılsallar idi. Dolayısıyla iradi akılsalları meydana getirmek isteyen biri daha önce bu şey varlığa geldiğinde onunla birlikte bulunması gerekecek halleri de bilmek mecburiyetindedir. Dolayısıyla bu akılsalların bilgisi tümel değil tikellerin bilgisi olmaktadır. Bu akılsallar için belli bir kural ya da kanun belirlemenin zorluğundan bahseden Farabi, bu iradi kavramlara örnek olarak iffet, zenginlik ve benzeri kavramları örnek göstermektedir.¹⁴⁷ Bu gibi kavramları meydana getirmek istediğimizde onların belli, bir zamanda kendileriyle bulunması zorunlu olan arazlar, başka bir zamanda kendileriyle birlikte bulunması gereken arazlardan farklı olacaktır. Bu arazlar ve hallerin zamandan zamana, milletten millete değişmesi akıl tarafından bilinerek, hangi durumda nasıl davranacağını önceden

¹⁴⁶ Farabi, *Tenbih*, s.3-4

¹⁴⁷ Farabi, *Tahsil*, s.19

belirleyebilmesi gerekmektedir. Başka bir deyişle, örneğin zamanın ve toplumun şartlarında zengin olma ölçütü nedir? Nasıl zengin olunur? gibi şeylerin bilgisine sahip olmak bu türden bilgilerdir. Farabi'ye göre bu tür durumlar nazari ilimlerin konusu olamazlar ve dolayısıyla onları kavramak için başka bir güce ihtiyaç duyulmaktadır. Bu güç ise Farabi'ye göre fikri güçtür ve bu güç, yapmak istediğimiz şeyin yapılmasının mümkün olup olmadığını, eğer mümkünse o işi nasıl yapmak gerektiği hakkında etraflıca düşündüğümüz¹⁴⁸ ve iradi akılsallardaki arzuları keşfettiğimiz melekedir.¹⁴⁹

Fikri güç ile keşfedilen ya da kavranılan bilgiler amaç bilgi değil araç bilgilerdir. Başka bir ifadeyle belli bir amaç için (örneğin zengin olmak) insanın önce bu amacı tayin edebilmesi ve ardından bu amaç için gerekli vasıtaları bilmesi icap etmektedir, fikri güç bu bilgiyi veren güçtür. Fakat burada önemli olan nokta fikri gücün bu amaçların iyiliği ve kötülüğü ile ilgili bir yargı ve tutumunun olmadan sadece yol ve metot bilgisi vermesi ve herhangi bir ahlaki referansının olmamasıdır. Onu ahlaki bir erdem yapan, vasıta olduğu şeyin iyi bir amaca hizmet etmesi olmakla beraber, fikri güç kötü bir amaç için de kullanılabilir.¹⁵⁰

Farabi Medinetu'l-Fazıla'da fikri güç ile ilgili olarak, *bir şeyin bilgisi akıl kuvveti ile veya da tahayyül kuvveti ile veya duyuşsal algı ile elde edilebilir, akılsal kuvvetle idrak edilme özelliğine sahip olan bir şeyin bilinmesi arzu edildiğinde arzu edilen şeyin elde edilmesini sağlayan fiil akılsal kuvvete bulunan başka bir kuvvetten doğar bu fikri*

¹⁴⁸ Farabi, *Fusul*, s. 53

¹⁴⁹ Farabi, *Tahsil*, s. 19-21

¹⁵⁰ Farabi, *Tahsil*, s.21; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1141b;

Farabi'nin "Fikri Güç" ifadesinin Aristoteles'in "Fronesis" olarak ifade ettiği "practical wisdom" yani pratik bilgelik, sağduyu ya da farkındalık olarak da ifade edilen bu kavramın Farabi'nin fikri gücüne kaynaklık etmiş olmakla beraber, fronesis iyi olanı yapma konusundaki bilgelik ve sağduyu ifadesiyken Farabi'nin fikri gücünde böyle bir zorunluluk yoktur. Dolayısıyla fikri güç kavramı Farabi'nin felsefesinde akletme gücünün önemli bir parçası olmakla beraber Farabi'nin ürettiği özgün bir kavram olduğu da iddia edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hümevra ÖZTURAN, *Akıl ve Ahlak*, s.127-130

kuvvettir, ifadeleriyle açıklamıştır. Bu bakımdan fikri güç düşünmeyi ölçüp biçmek dikkatle incelemeyi ve çıkarsama yapmayı meydana getiren kuvvettir denilebilir. ¹⁵¹

Fikri erdem kavramı ise yine fikri güç altında değerlendirebileceğimiz fakat tamamen fikri gücü kapsamayan, onun kullanım amacına göre iyi ya da kötü olarak tanımlanabilecek bu melekenin bir başka boyutunu temsil eder. Başka bir deyişle her fikri erdem bir fikri güçtür fakat her fikri güç fikri erdem olmayabilir denebilir. Nitekim Farabi *Tahsil*'de fikri gücü, eğer erdemli bir amaca hizmet ediyorsa fikri erdem, ancak erdemli bir amaca hizmet etmiyorsa başka bir şeydir, diyerek iki bölüme ayırmıştır. ¹⁵²

Tahsil'de fikri erdemi kısımlara ayıran Farabi, fikri gücün birçok millet ya da tek bir millet için erdemli olanı keşfetmeye yönelik olan türüne siyasi fikri erdem (*Faziletun fikriyyetun medeniyyetun*) olarak ifade eder ve bu keşfedilen bilgi ister kısa süreli, ister uzun süreli olarak etki gösteren türden olsun bu durumun edinilen bilgilerin fikri erdem olmasını etkilemeyeceğini, ancak eğer uzun süreli ve birçok milleti etkileyen türden bir erdemse bunun kanun koyucu türden (*kudratun ala vaza' en-nevamis*) bir erdem olarak düşünülmesi gerektiğini ifade eder. Buradan anlaşıldığı kadarıyla Farabi'ye göre *siyasi fikri erdem*, kanun ve anayasa gibi bir ya da birden fazla milletin tabii olduğu, uzun ya da kısa süreli olarak etki eden toplumsal kurallar bütünü olarak değerlendirilebilir. Kısa süreli olan, belli bir zümre ya da topluluğu ilgilendiren fikri erdemi de Farabi bu kategoriye dahil etmiştir.¹⁵³ Bunun yanı sıra aile ve ailedeki fertlerle ilgili olarak ev idaresi ile ilgili fikri erdem, askeri fikri erdem, sanatların elde edildiği fikri erdemler, kendisi ya da bir başkası için iyi ve doğru olanı bulmaya yarayan meşveret ile ilgili fikri erdemler gibi kısımlara ayırmış ve tüm bunların kendi içerisinde de ayrılarak farklı fikri erdemleri oluşturabileceğini ifade etmiştir. ¹⁵⁴ Paragrafın devamında fikri erdeme sahip

¹⁵¹ Farabi, *İdeal Devlet*, s.165

¹⁵² Farabi, *Tahsil*, s.20

¹⁵³ Farabi, *Tahsil*, s.21

¹⁵⁴ Farabi, *Tahsil*, s.21

olan, iyiyi ve güzeli yapmaya gayret eden kişinin doğal olarak ahlaki erdeme de sahip olması gerektiğine işaret eder. Mesela bir kumandanın savaşçılar için en yararlı ve en doğru şeyi keşfettiren fikri erdeminin yanında aynı zamanda ahlaki bir erdeminin de bulunması gerektiğini ifade eder. Örneğin kumandanın cesaretinin diğer savaşçılardaki cesaretin işlevlerinin kullanılabilceği bir cesaret olmalıdır, der.

En hâkim fikri erdemin hangisi olduğunu soran Farabi, fikri erdemi, ahlaki erdeme, ahlaki erdemi de nazari erdeme tâbi kılmaktadır. Ona göre fikri erdemlerin otoritesi ne kadar tam, gücü ne kadar büyükse, onunla birlikte bulunan ahlaki erdemin de otoritesi/hakimiyeti o denli güçlü olacaktır.¹⁵⁵ Ancak genel olarak bakıldığında fikri erdemlerin tekil kişiler için olabileceği gibi, toplumlar için de olabileceği bunun da ancak ahlaki erdemlerin tamam olmasıyla sağlandığı düşünülürse ahlaki erdemler daha kapsamlı olmaktadır. Fikri erdemle ahlaki erdemi ayrılmaz bir bütün olarak gören filozofa göre tüm bu erdemler son tahlilde nazari erdeme tâbi olan erdemlerdir. Nitekim ona göre örneğin fikri erdemin görevi nazari erdemle elde edilen makûlatın arazlarını keşfetmektir. Dolayısıyla bu yolla elde edilen erdemler fikri erdemi, fikri erdem de ahlaki erdemi gerekli kılmaktadır ve Farabi'nin vardığı sonuca göre nazari erdem, hâkim fikri erdem, hakim ahlaki erdem ve hakim pratik sanat birbirinden ayrılmaz bir bütündürler. Birinin bozuk olması nihayetinde diğerlerinin de eksik olmasını gerektirecektir.¹⁵⁶

1.3. Saadet/Mutluluk

Mutluluk kavramı Farabi'nin sadece ahlak felsefesi için değil, tüm felsefe sistemi içerisinde oldukça önemi haiz bir kavramdır. İslam felsefe geleneğinde mutluluk “*es-saade*” terimiyle ifade edilmektedir. Terimin kökü “Sa-‘a-d” klasik Arapça sözlüklerinde birbirine yakın şekilde anlamlandırılmıştır. “*Kısmetli, şanslı olmak, uğurlu gelmek*” gibi

¹⁵⁵ Farabi, *Tahsil*, s.23 Farabi fikri güç ve fikri erdemle ilgili olarak sorduğu bu soruların cevabını direkt olarak vermemektedir. Tartışmanın sonucu ise okuyucuyu kesin bir sonuca götürmemektedir.

¹⁵⁶ Farabi, *Tahsil*, s.26

manalara gelen “el-yümn” ve “el-bereke” anlamlarıyla karşılanmaktadır. Bazı sözlüklerde ise “*es-sa’ade*”, “*eş-şekave*” yani mutsuzluğun zıttı olarak tanımlanır. Güncel sözlüklerde ise “*nefsin durumunun iyi olması ve ulaştığı hayır ile tam olarak hoşnut, memnun ve razı olması*”¹⁵⁷ olarak tanımlanır.

Mutluluğun temel amaç olması, insanın bir anlamda bütün hayati faaliyetlerinin bu temelde gelişmesini gerektireceğinden, insanın bilgi edinme sürecinden itibaren nefsinin kemale erdiği ve mükemmelleştiği son yetkinlik alanına kadar olan bu süreçteki tüm faaliyet ve çabalarını bu yolda vakfetmesini gerektirmektedir. Bu açıdan bakıldığında Farabi’nin ahlak felsefesi eudomonist bir ahlak felsefesidir.

Farabi’den evvel Sokrates mutluluğu erdemli olmak olarak tanımlar ve erdemli olmayı da bilgiye tabi kılar. Ahlakın özü ise iyiyi bilmektir. Stoacılar göre ise mutluluk en yüksek iyidir ve ona erdemle ulaşılır, erdem ise doğa ile uyum içerisinde olmaktır. Platon da Stoacılar gibi mutluluğu en yüksek iyi olarak tanımlamaktadır ve yine erdemle ulaşılabilirliğini söylemektedir. Aristoteles ise mutluluk en son gaye ve kendi kendine yeten şey, artık ona ulaşıldıktan sonra insanın hiçbir şeye muhtaç olmaması halidir. Bunun yanı sıra Aristoteles mutluluğun sadece erdemleri bilmekle değil aynı zamanda erdemli eylemin sonucunda elde edileceğini ifade etmektedir ki Farabi de bu görüştedir.¹⁵⁸

Farabi özellikle *Tahsilü’s-Saade*, *Risaletü’t-Tenbih ala Sebili’s-Saade*, *El-Medinetü’l-Fazıla*, *es-Siyasetü’l Medeniyye*, *Fusulu’l-Medeni* ve *İhsau’l-Ulum* gibi eserlerinde ana tema olarak mutluluğu ve ahlakî erdemleri incelemekte ve ona götüren yolları ele almaktadır. Farabi, *Medine*, *es-Siyase* ve *Tahsil*’de mutluluğu daha çok teorik boyutuyla ele almış ve siyaset ilmiyle bağdaştırmış; *Fusulu’l-medeni* ve *Tenbih*’ de ise

¹⁵⁷ İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, Beyrut (s-a-d); Rağıb el-İsfanahî, *el-müfredat*, (saade)

¹⁵⁸ Mehmet Kasım Özgen, *Farabi’de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi*, İnsan yay, İstanbul, 1997, s.16

daha çok pratik boyutuyla ve ferdi/psikolojik yönden ele almıştır.¹⁵⁹ Fakat tanım olarak tüm eserlerdeki tanımlar birbiriyle paralellik göstermektedir. Farabi, eserlerinde mutluluğu genel anlamda, en son gaye, en yüksek iyi, sadece kendisi için istenen ve kendisine yeten şey olarak tanımlamaktadır. *Tenbih* ve *Fusulu'l-medeni*'de ise diğerlerinden farklı olarak bu tanıma yine Aristo'dan mülhem “orta yol” (mutavassıt/itidal) tanımını da eklemektedir.¹⁶⁰

Farabi'nin hedeflediği “*mutluluk*” kavramı bir yönüyle ahlakî bir yönüyle ise metafizik anlamda bir mutluluktur. Günlük konuşma dilinde kullandığımız, “*mutluluk*” ifadesi, Farabi'nin bahsini ettiği “en üstün iyi” olan mutluluk değildir.¹⁶¹ Kavramsal olarak açıklamaya çalıştığımız mutluluk daha aşkın, daha ilahî boyutları olan metafiziksel ve mutlak bir değer olan mutluluktur. Nitekim *Medinetü'l Fazıla*'da sahte mutluluk türlerinden bahsederken de bu ayrıma vurgu yapmıştır. Mal, üstünlük, şeref gibi dünyevî amaçlarla elde edilen mutluluğun gerçek mutluluk olmadığını söyleyen filozof için bunlar cahil şehrin insanların cehaletiyle kapıldıkları vehimlerden başka bir şey değildir.¹⁶² Bu sebeple mutluluğu ayrıca “gerçek mutluluk” olarak da ifade eden filozof, akli bir varlık olan insanın mutluluğunun akli bir yetkinleşme süreci ile mümkün olabileceğini söylemektedir.¹⁶³

Farabi mutluluğu bireysel olmakla beraber toplumsal bir olgu olarak da değerlendirmektedir. Ona göre insanın mutluluğu elde etmesi iki aşamalı bir gelişim

¹⁵⁹ Necdet DURAK, *Aristo ve Farabi'de Etik*, s. 219; Krş, Miriam Galston, “The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in The Political Treatises of al-Farabi”, *The Political Aspect of Islamic Philosophy*, ed. Charles E. Butterworth, Massachusetts-1992, s.101-113

¹⁶⁰ Bkz. Farabi, *Kitabu't-Tenbih*, s.9-15; Hanefi Özcan, *Farabi'nin İki Eseri*, s. 152-158

¹⁶¹ Farabi'nin eserlerinde kullandığı dilde göze çarpan en önemli özellik Farabi'nin belli bir seviyedeki enetellektüel çaba içindeki insana hitap etmeye çalıştığıdır. Mutluluk ve erdem gibi konularla ilgili ön kabullerle yazması da bunu göstermektedir. Bu nedenle konu seçiminde gündelik hayat ile ilgili konulardan ziyade insanın kemal erme süreci ve gelişmek isteyen insanların eğitimi ile insan ve toplumu nasıl geliştireceğiyle ilgilenmektedir. Farabi için herkes tarafından anlaşılmaktan çok doğru insanlar tarafından anlaşılmak daha önemlidir. Muhsin Mehdi'ye göre ise Farabi'nin hitap ettiği kitle Müslüman ve entelektüel bir kitledir. Dolayısıyla Farabi'nin kullandığı kavramlar meşhur olandan çok ideal olanı ifade etmektedir. (bkz. Muhsin Mahdi, *Alfarabi an the Foundation of Islamic Political Philosophy*, s.174-175)

¹⁶² Farabi, *İdeal Devlet*, s. 259-277

¹⁶³ Yaşar Aydın, *Farabi*, İSAM, İstanbul, 2008, s.111

gerektirmektedir: 1) İç etkenler 2) Dış etkenler. İç etkenler insanın akıl gücünü kullanması ve nihayetinde bilgi ve hikmete sahip olması, dış etmenler ise bu bilgi ve hikmeti kullanma sanatı diyebileceğimiz siyaset ve siyasetin geliştireceği fazıl toplumdur.¹⁶⁴ Farabi insanı sosyal bir varlık olarak görmektedir. Bu bakımdan ahlak felsefesinde de insanın metafizik olgunluğunu toplumla birlikte değerlendirmektedir. Söz konusu iç ve dış şartlar içinde bilgi ve ahlak erdemine sahip olan insan inayet ile Faal akılla ittisal eder ve müteal alemle irtibat kurabilir hale gelir. Ulaşmış olduğu bu kemâl noktasında insan artık tek ve gerçek gayesi olan mutluluğu tecrübe edebilir hale gelecektir.¹⁶⁵

Farabi'nin mutluluk tanımlarındaki bu çeşitlilik, onun mutluluk tasavvurunun tek boyutlu olmamasından kaynaklanmaktadır. Farabi'nin mutluluk tanımları, ahlak anlayışını metafizik kaynaklı olması ve felsefesinin Helenistik olmakla birlikte İslam kültüründen etkilenmiş olmasıyla açıklanabilir. Eserlerinde “en yüce mutluluk”, “gerçek mutluluk”, “dünya mutluluğu”, “ahiret mutluluğu”, “en son mutluluk” gibi birbiriyle bağlantılı bu felsefi sistemin her boyutuna tekabül eden bir nihai gayeye işaret etmektedir. Zira, yukarıda da değinildiği üzere Farabi'nin eserlerinde mutluluk kavramı temelde iki farklı boyutuyla ifade edilmektedir: 1. Salt Teorik(metafiziksel) mutluluk; 2. Teorik /Pratik Mutluluk. Farabi, bilindiği üzere insanı ruh ve bedenden mürekkep bir varlık olarak görmekteydi. Bu anlayışa bağlı olarak, insanı, bu iki boyutlu yapısının tabiatı gereği, onun içinde bulunduğu hal üzere değerlendirmek gerekecektir. Bu bakımdan mutluluk hem akılla bilinip arzu edilen hem de dünyadaki tasarruflarımızla elde edilebilen, tüm bunların yanı sıra ahiret hayatına da ayrıca yansımaları olan komplike bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁶⁶ Bu açıdan bakılacak olursa, insanın öncelikli olarak içsel yetkinliğini sağlayabilmesi insanı mutluluk yolunda en önemli aşamadır.

¹⁶⁴ İbrahim Maraş, “Mutluluk”, İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi, Grafiker yay, Ankara 2013, s.256

¹⁶⁵ Müfit Selim Saruhan, “İslam Düşüncesinde Ahlak ve Saadet”, Köprü Dergisi, 2001/Sayı:75(Web kaynağı: <https://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=26>)

¹⁶⁶ Bkz, Galston, *Theoretical and Practical Dimensions of Happiness*, s.97

Farabi'nin metafizik anlayışı ay altı ve ay üstü alemin yapısal ve hiyerarşik farklılıkları ve bunların birbirleriyle olan münasebeti üzerine kurulmuş Neo-Platonik bir metafizik anlayıştır. Bu ittisal sürecinde insanın temel hedefi kendisini maddi dünyaya bağlayan arzılardan soyutlayabilmesi ve kendini daha üstün olan ve onu nihai hedefine ulaştıracak olan Faal Akıl ile ittisal kurabilmesidir.¹⁶⁷ Farabi'ye göre her insan kabiliyeti nazarınca bu ittisali sağlayabilmektedir. Öte yandan bu ittisal sadece düşünme sürecinden ibaret değil, aynı zamanda bedeni fiillerin de yapılmasını gerekli kılan bir süreçtir.¹⁶⁸

Farabi'nin maddeye ihtiyaç duyulmayan bir hali ile tasvir ettiği mutluluk, her bireyin kendi kapasitesi ölçüsünde erişebileceği bir mertebedir; fakat tabii olarak bu mertebelerin her biri birbirinden farklıdır.¹⁶⁹

1.3.1. Saadetu'd-Dünya

İslam filozofları dünya saadetini gerçek mutluluk olarak görmemelerinin yanı sıra onun gerçek mutluluğa ulaşmadaki bir aracı konumunda olduğunu ifade etmektedirler.¹⁷⁰ Farabi *Tahsil*'in giriş paragrafında “*saadetu'd-dünya*”ya ulaşmanın yollarından bahseder ve onu son gaye olan ahiret mutluluğuyla birlikte değerlendirir.¹⁷¹ Bu ifadenin ardından, mutluluğa götüreceği ilim ve sanatların neler olduğu ve nasıl elde edilebileceğinden bahseden filozof bu açıklamalardan sonra dünya saadetinin ne olduğu ile ilgili ne *Tahsil*'de ne de diğer eserlerinde direkt bir bilgi vermemekte ve daha ziyade “*saadetu'l-kusva*” olarak nitelendirdiği “gerçek mutluluk” üzerinde durmaktadır.

Farabi'nin bu dünyadaki mutluluğun varlığını kabul etmiş bu mutluluğun imkanını ise siyasete bağlamıştır. Nitekim *Tahsil*'de bu mutluluğa ulaşmak için yol ve yöntem arayışına girmesi ve bunu direkt bir ifade ile göstermiş olması, *el-Medinetu'l-*

¹⁶⁷ Farabi, *Siyase*, s.1-2

¹⁶⁸ Farabi, *Tahsil*, s..1

¹⁶⁹ Farabi, *Siyase*, s.47

¹⁷⁰ Maraş, “Mutluluk”, s. 253

¹⁷¹ Farabi, *Tahsil*, s.1

Fazıla ve es-Siyasetu'l-Medeniyye'de toplumun mutluluğunun yol ve yöntemlerini araştırması bunu gösterir.¹⁷² Farabi'nin özellikle toplum ve siyaset anlayışının mutlulukla olan sıkı ilişkisi onun dünyevi mutluluğa verdiği önemin diğer boyutudur. Zira her ne kadar bu sanat ve erdemler son gayeye ulaştırmak amacıyla varsa da öte yandan insan ve toplumları dünya hayatında da iyi ve mutlu kılmaktadır. Bu da bir anlamda İslam anlayışındaki bu dünya hayatının ahiret için bir basamak olduğu, dünyadaki iyiliklerin ahiret hayatına yansıtacağı ve ahiret hayatının asıl mebde olduğu inancını çağrıştırmaktadır.¹⁷³

Farabi'nin açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla dünyevi mutluluğun iki yönü bulunmaktadır: birincisi dünya mutluluğunun saadeti'l-kusvaya ulaşma yolunda bir aracı olması; ikincisi ise bu mutluluğun insanda gerçek olmadığını bilerek daha aşkın, devamlı ve üstün bir mutluluğun farkına varmasıdır.¹⁷⁴ Bu anlamda Farabi için dünya mutluluğu bir araç olarak, insanın nihai gayesine ulaşması bakımından, insanda daha iyiyi ve daha güzeli bilme iştiağı oluşturmaktadır. Burada öne çıkan husus, geçici mutlulukların tam olarak olmasa da gerçekliğinin olmasıdır. Ancak bu mutluluk her ne kadar tam bir hakikati göstermese de olmasa da gerçek olan mutluluğu anlamamızı ve gaye edinmemizi sağlayan bir gerçekliğe sahiptir.¹⁷⁵ Farabi'nin etkilenmiş olduğu Plotinus'da da buna benzer bir mutluluk anlayışı olduğu görülür. Ona göre birinci hayat ikinci hayatın bir gölgesi olduğundan ilk hayattaki mutluluk bir anlamda nihai hayatın bir benzetiminden başka bir şey değildir.¹⁷⁶

¹⁷² Muhsin Mahdi, "Remarks of Al-Farabi's Attainment of Happiness", *Essays of Islamic Philosophy and Science*, State of New York Press, Albany, 1975, s.47

¹⁷³ İbn Bacce'nin Farabi'nin kayıp Nikamokhos Ahlak şerhinde mutluluğun sadece siyaseten mümkün olabileceğini söylediği ifade edilmektedir. Ancak bu yorumun İbn Bacce'nin Farabi'nin tüm felsefe anlayışına vukufiyetinden evvel söylemiş olabileceği ifade edilir. Aynı şekilde İbn-i Tufeyl'in Farabi'nin sadece bu dünyada mutluluğu mümkün gördüğü ve insanı ahiretteki mükafattan mahrum bıraktığı ifadesi ise ayrı bir tartışma konusudur. Bkz. Miriam Galston, *Theoretical and Practical Dimensions of Happiness*, s.100; İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, İnsan yay., İstanbul 2012, s.16-17

¹⁷⁴ Maraş, "Mutluluk", s.253

¹⁷⁵ Maraş, "Mutluluk", s. 254

¹⁷⁶ Özgen, *Farabi'de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi*, s.17

Farabi ruhların ahiret hayatındaki durumlarıyla ilgili olarak yine dünya hayatında insanın hangi seviyede olduğunu göz önünde bulundurur. Bunu ise daha çok toplum temelinde insanın hangi seviyede yaşamışsa ahirette de yine o seviyede hayatını sürdüreceği görüşüyle ifade eder. Nasıl ki benzer karakterde insanlar belli bir toplum içinde bir araya geliyorsa ahirette de benzer ruhlar bir araya gelecektir.¹⁷⁷ Bu manada Farabi için mutluluğun hem bireysel hem de toplumsal olarak iki yönü bulunmaktadır. İnsanın içinde yaşadığı toplumun bir parçası olarak o toplumu temsil etmesi bakımından değerlendirilmekle beraber bireyselliği de olan, kendi tercihleriyle mutluluğu farklı seviyelerde de yaşıyor olabilir. Nitekim Farabi bu bireyselliği de”nevabit” ya da “garib” kavramları ile ifade eder. İleriki bölümlerde bu kavramlar ayrıca tartışılacaktır.

Farabi *Tahsil*'de mutluluğa ulaşmak için vermiş olduğu yolları açıklarken bu yöntemlerin hangisinin dünya saadeti hangisinin ahiret saadeti olduğu ile ilgili bir ayırım yapmamıştır. Bu anlamda dünya mutluluğuna ulaşma yolu da tıpkı ahiret mutluluğuna ulaşma yolu gibi bilgi ve fiil birlikteliğiyle oluşan bilişsel temelli bir süreçtir. Fakat Farabi dünyadaki saadeti daha çok toplumsal olarak değerlendirmiş ve insanın sosyal yapısını ön planda tutmuştur.

Farabi'nin neden “dünya mutluluğu” kavramını ayrıca açıklama gereği duymadığı ise ayrı bir tartışma konusudur. Farabi'nin eserlerinde kullandığı dilin genel olarak belli bir kapasite gerektiren bir zümreye hitap etmek istediği düşünülebilir. Farabi eserlerinde üst düzey bir mutluluğu araştırır; onu okuyanların da bu mutluluğu aradığını kabul eder. Fakat *Tahsil*'de dünya mutluluğu ile ilgili bir atfının bulunması ve ardından gösterdiği dört aşamalı erdem ve sanat yolu bu dünya da mutluluğun varlığını gözden kaçırmamız gerektiğini gösterir.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Aydınlı, *Tanrı İnsan İlişkisi*, s.114

¹⁷⁸ Bkz. Farabi, *Tahsil*, s.1

1.3.2. Es-Saadetu'l Kusva/ Es-Saadetu'l-Hakikiyye

Buraya kadarki incelemelerden anlaşıldığı kadarıyla Farabi, mutluluk kavramını tanımlarken onun üç özelliğinden bahseder. Mutluluk; *En Üstün Gaye, Nihai İstikmâl ve Mutlak iyilik* (kendine yeterlilik)'dir. Farabi'nin artık ondan sonra gidilecek bir yolun olmadığını, bir insanın ulaşabileceği en yüksek merteye olduğunu söylediği *saadetu'l-kusva*, insanın dünyadaki temel ereği, yaşamının en önemli gayesidir. Fakat, gerçek mutluluğa ulaşmak meşakkatli, emek ve çaba gerektiren bir yoldur. Farabi bu yolun bulunmasının zorluğunun farkında olmuş olacaktır ki, eserlerinde genel anlamda mutlulukla beraber mutluluğa götüren yol ve yöntemleri de ayrıntılı olarak açıklama gayretindedir.

Farabi için insana doğuştan verilen ilk akılsallar, insanın ilk mükemmelliği olarak tanımlanmakta ve bu akılsalların ona verilmesinin sebebi ise nihai mükemmellik olan mutluluğa ulaşmak olarak ifade edilmektedir. Farabi, mutluluğu *insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşması* olarak tanımlamaktadır. Bu dereceye ise bazısı fikri bazısı bedeni olan, kesin ve belirli istidat ve melekelerin sonucu gelişen belirli ve kasıtlı fiillerle ulaşabileceğini söyler.¹⁷⁹ Bu bakımdan mutluluğa götüren fiiller gelişigüzel fiiller değil, insanın isteyerek, iradesiyle ve belli bir amaca yönelik olarak ortaya koymuş olduğu kasıtlı fiiller olmaktadır. Söz konusu fiiller ise kendi özleri itibariyle değil, mutluluğa vasıta olmak bakımından iyi ya da güzel fiiller olarak adlandırılırlar. Bu fiillerin oluşmasını sağlayan melekeleri ise Farabi erdem olarak tanımlamaktadır. Mutluluğa giden yolda insanı engelleyen eylemlere vasıta olan melekeleri ise erdemsizlik (*rezail*) olarak tanımlamaktadır.¹⁸⁰ Bunun yanı sıra mutluluğun bir gaye olarak bilinmesi, ona götüreceği fiil ve melekelerin elde edilmesi ise akıl kuvvetinin gerekli kesin bilgi ve

¹⁷⁹ Farabi, *İdeal Devlet*, s.204-207

¹⁸⁰ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 206-207

hikmeti vermesi, arzu gücünün ise irade ile bu fiilleri seçip kasıtlı olarak ortaya koyması ile mümkün olmaktadır.¹⁸¹ Dolayısıyla bu en yüksek nihai gayeye insan özgür fiilleri ile ulaşabilmektedir.

Farabi *Tahsilü's-Saade*'de, dünya mutluluğu ve en yüksek mutluluk (*saadetu'l-kusva*) olarak tanımladığı ahiret mutluluğunu kazanma yolunu dört çeşit olarak ifade eder. Bunlar nazari erdemler, fikri erdemler, ahlaki erdemler ve ameli sanatlardır.¹⁸² Bu açıdan değerlendirildiğinde mutluluğu kazanma insanın entelektüel gelişiminin bir sonucudur denilebilir. Farabi bu eserinde yaptığı bu değerlendirmeye göre ilim ile erdemleri özdeşleştirmiş¹⁸³ ve devamında bu ilim ve erdemlerin kazanma yollarını da ayrıntılı bir biçimde açıklamıştır.¹⁸⁴ Buradan anlaşıldığı kadarıyla, *saadetu'l kusvanın* ulaşacağı yer ilk olarak bu dünya, esas olarak ahiret hayatıdır. Çünkü insan bu alemde en yüce mutluluğa ilk adım olan, hissi lezzet ve hazların nasıl olduğunu anlayacak ve akıl gücüyle bu hazların ötesini keşfedip onları bulmayı kendisine amaç edinecektir.¹⁸⁵

Anlaşıldığı kadarıyla bilginin elde edilmesi ve doğru şekilde işlenmesi süreci Farabi'nin "mutluluk" kavramıyla yakından ilgilidir. Bilginin doğru kaynaktan gelmesi, doğru şekilde düşünülüp, ayırt edilmesi, duyu ve düşünme vasıtalarının doğru ve yerinde kullanılması diyebileceğimiz bu entelektüel süreç, Farabi için mutluluğa, başka bir deyişle insanın nihai amacına da götüren bir süreçtir. Aynı şekilde bu süreç Farabi için bir yükseliş, bir anlamda maddeden soyutlanıp, transandantal olanla irtibatı sağlamaya yönelik de bir gelişimdir. Düşünüre göre, *mutluluk insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine*

¹⁸¹ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 206-209

¹⁸² Farabi, *Tahsil*, s.2

¹⁸³ Miriam Galston, *Theoretical and Practical Dimensions of Happiness*, s. 104

Farabi *Tahsil*'in ikinci bölümünde hâkim erdem ve hakim sanatın ne olduğu ile ilgili tartışmakta fakat tam ve kesin bir ifadeye yer vermemektedir. Fakat bölümün sonunda tüm erdemleri ve pratik sanatları nazari erdemden kemaline bağlamaktadır.

¹⁸⁴ Hasan Hüseyin Bircan, "Farabi ve Mutluluk", *Doğu'dan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed.Bayram Ali Çetinkaya, İnsan yay, İstanbul, 2015, c.V, s.723

¹⁸⁵ İbrahim Maraş, "Mutluluk", s. 255

ulaşmasıdır.¹⁸⁶ Bu anlamda düşünüldüğünde Farabi’de kastedilen mutluluk kavramının maddî dünyadan azade, maddi olana ait olmayan bir boyutu bulunmaktadır.

Daha evvel de bahsedildiği gibi, mutluluk Farabi’nin felsefesinde tek bir unsurla tanımlanacak bir olgu değildir, onun mutluluk anlayışını tek boyutlu olarak ele almak, onun felsefe anlayışıyla uyuşmamaktadır.¹⁸⁷ Farabi’nin mutluluk kavramı, bir boyutuyla epistemolojiyi, bir boyutuyla ontolojiyi, bir boyutuyla psikolojiyi, bir boyutuyla da siyaset ve ahlak felsefesini içine alan şümulü bir kavramdır. Bilgi ve bilgiyi kullanmanın yanı sıra¹⁸⁸, bu bilgiler ışığında elde edilen erdemlerin yerleşik hale getirilerek, Farabi’nin deyimiyle meleke haline getirilerek, edinilen bilgiye göre yaşamak ve sosyal hayatta da “mutlu” yaşanabilecek bir iyi hayat formunu vazedebilmektir. Bu bakımdan Farabi için mutluluk felsefe ile özdeştir. Farabi’nin mutluluğu insanın rasyonel varlığı ile de ilgilidir, maddeye ihtiyaç duymayacak hale gelebilmiş nefsin sahibi kişi ona göre bir filozof-kraldır. Farabi’ye göre yalnızca felsefi bir hayat gerçekten mutlu bir hayata ulaştırabilmektedir.¹⁸⁹

Farabi, siyaset felsefesinde mutluluğun elde edilmesi için filozof-kral tipolojisini geliştirmiş, ilahi olanı siyasi olanla ilişkilendirmiştir. Bu manada Platon’u izleyen filozof İslam düşüncesine siyasal ya da toplumsal mutluluk düşüncesini kazandırmıştır.¹⁹⁰ İnsanın mutluluk derecesini içinde yaşadığı toplumun kemaline bağlayan Farabi *Siyasetu’l-medeniyye*’de şöyle söylemektedir:

Şehir halkının, siyasi işler ile kazandığı yetkinlik dereceleri birbirinden farklı olacağından, elde edecekleri mutluluğun nitelik ve niceliği de farklı olacaktır. (...) Nefs maddeden

¹⁸⁶ Farabi, *İdeal Devlet*, s.205-207

¹⁸⁷ Miriam Galston, *Theoretical and Practical Dimensions of Happiness*, s.97

¹⁸⁸ Bkz, Yaşar Aydın, *Farabi*, s. 47

¹⁸⁹ Walzer’a göre felsefe ve mutluluk arasında kurulan bu korelasyon Platon ve Aristoteles tarafından sıklıkla dile getirilmiş, Farabi de seleflerinin bu görüşlerini paylaşmıştır. Bu anlayışa göre Filozof-kral-peygamber en yüksek mutluluğa sahip olabilecek yegâne kişi olmaktadır. Fakat Farabi bu görüşe filozof-kralın mutluluğa ulaşmanın yollarını bilen kişi olarak halkına da bu yolu göstermesi gerektiğini de eklemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Walzer, *On Perfect State*, s. 408-412

¹⁹⁰ Mehmet Aydın, “Farabi’nin Siyasi Düşüncesinde Saadet Kavramı”, *AÜİF Dergisi*, 1976, s.15

kurtulup cisim olmayan bir durum kazanınca, cisimlere ilişkin arazlar ondan uzaklaşır. (...) Bu durumda olan insanlardan bir bölümü göçüp bedenleri yok olunca, nefisleri kurtulup mutluluğa erince, yerlerini şehirde başkaları alır. Onların nefisleri de öncekilerin fiillerini işleyerek kurtuluşa erer. ¹⁹¹

Paragrafın devamında bir kolektif bilinçten söz eden ve bu toplumsal kolektivitinin söz konusu nefislerde ortaya çıkaracağı aşkın zevk ve mutluluk halinden bahseder ve bunu “*faal aklın amacı olan gerçek mutluluk*” olarak ifade eder. ¹⁹²

Farabi'nin ontolojisinin mutluluk kavramı ile ilişkisi de bu kavramın anlaşılması bakımından oldukça büyük önem arz eder. Ona göre bu alemde var olanlar hiyerarşik bir düzende sıralanırlar. En altta dört unsur bulunur; sonraki aşamalarda madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar vardır. Ay altı alemin en şerefli varlığı ise insandır. İnsanın ay üstü aleme yakınlığı ve faal akıl ile iletişime geçebileceği düşünülürse onun en önemli amacı “en üstün mutluluğa erişmektir.” İnsan bedeniyle ay altı aleme bağlı olmakla birlikte, akıl sahibi bir varlık olması sebebiyle ay üstü aleme de yükselebilecek donanıma sahiptir. İnsanın gerçek amacı da maddeler dünyası değil, metafizik aleme ulaşabilmek, bu dünyaya yükselip gerçek ve saf iyi olan mutluluğa erişebilmektir. Bu da ancak hiyerarşik olarak altta bulunan maddeler dünyasından uzaklaşabilmesiyle mümkün olur. ¹⁹³

Farabi'ye göre iki türlü mükemmellik (*istikmal*) vardır. İlk mükemmellik ilk akılsallardır ve her insanda doğuştan bulunduğu inandır; son mükemmellik ise bu “ilk akılsalların” doğru kullanılmasıyla elde edilebilmektedir, bu nihai istikmal ise mutluluk olarak tanımlanmaktadır. ¹⁹⁴ Bu ilk akılsalların nasıl kullanılacağına dair filozofun direkt bir açıklamaması olmamakla beraber bu akledilirlerin Faal akıl ile ittisal sürecinde insan nefsinin gelişmesi için bir kaynak olduğu açıktır.

¹⁹¹ Farabi, *Siyase*, s.88

¹⁹² Farabi, *Siyase*, s.88

¹⁹³ Farabi, *Siyase*, s.38-39

¹⁹⁴ Walzer, *On the Perfect State*, s.408

Mutluluğun nihai ve en yüksek gaye olduğundan kuşku duymayan Farabi için meselenin özü gerçek mutluluğun kazanılabilmesidir. Zira insanın cahillikle mutluluk sanabileceği mutluluklar da olabilir. Peki, gerçek mutluluğa nasıl ulaşılabilecektir? Bu noktada Farabi'nin varlık ve bilgi felsefesi devreye girmektedir. Farabi için kesin bilgi, burhanla elde edilen bilgi mutluluğa götüren temel araçtır. Bunun dışında zanna dayalı ya da kesin olmayan bilgiler ancak sahte mutluluğa götürürler.

Daha evvel de bahsi geçtiği üzere¹⁹⁵ Farabi'ye göre iyi ya da kötü bütün ahlaki nitelikler sonradan kazanılmıştır. Bu da insanın ahlakının değişebileceğini göstermektedir. Farabi'nin ahlaki sisteminde “alışkanlık” (*itihad*) kavramı da insanın ahlaki eğitimiyle ilgili önemli bir kavramdır. Ona göre insanda eğer kötü bir ahlak varsa bunun zıddını sürekli olarak yaparak bu kötü ahlakı bırakabilmesi mümkün olabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında “ahlak edinme süreci” olarak tanımlanabilecek bu yolu Farabi sanat elde etmedeki eğitim sürecine benzetmektedir.¹⁹⁶

*“İyi ahlak edinilmesine ve hasıl olmasına vasıta olan şeylerdeki durum, kendileriyle çeşitli sanatlar elde edilen şeylerdeki duruma benzer. Çünkü yazmadaki ustalık, insan ancak usta bir yazıcının yaptığı fiili yapmayı alışkanlık haline getirdiğinde elde edilir. İyi-yazma fiili insanda ancak yazmada ustalıkla meydana gelir. Yazmada ustalık ise, ancak insan iyi-yazma fiilini ilerletip alışkanlık haline getirdiğinde elde edilir.”*¹⁹⁷

Verilen pasajda da görüldüğü üzere, Farabi'ye göre insan büyük oranda mutluluğa kendi çaba ve iradesiyle ulaşabilmektedir. Kendisinde doğuştan var olan potansiyelini doğru yolda kullanma becerine sahip olma, özellikle akli kuvvetlerinin sağlıklı işleyişi ile

¹⁹⁵ Bkz, bu araştırmanın “ahlak” bölümü

¹⁹⁶ Farabi, *Tenbih*, s. 151, ayrıca bkz. Aristoteles, *Nikamakhos'a Etik*, s.30 “Biri düşünce erdemi, diğeri ise karakter erdemi olmak üzere iki tür erdem vardır. Bunlardan düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşur ve gelişir, bu nedenle deneyim ve zaman gerektirir.; karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir, adı da bu yüzden küçük bir değişiklikte ethostan gelir. Bundan açıktır ki karakter erdemlerinden hiçbiri bizde doğa gereği bulunmaz; çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez. (...) (Aristoteles, 2015)”

¹⁹⁷ Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s.149; *Kitabu't-Tenbih*, s.8; *Fusul*, s.58

insan, nihai gayesi olan mutluluğa doğru ilerleyebilmektedir. Fakat alışkanlıkla elde edilen ahlakın bir diğer boyutu ise bu fiillerin nicelik olarak yerlerinin nerede olduklarını da bilmektir. Bu da Aristoteles'in *Nikomakhos'a Ahlak*'ında¹⁹⁸ vurgu yaptığı "erdemli orta" teorisidir. Bu anlayışa göre insan bedeni gibi insan nefsi de aşırılıklarla sağlıksız hale gelir. Örneğin nasıl ki orta halli bir tutumla yemek-içme ve fiziksel aktivite insanı sağlıklı yaparsa, fiillerin ve davranışların da ortaları insanda iyi ahlakı meydana getirirler.¹⁹⁹ Fiil ve davranışlarda mutedil olmayı öğütleyen filozof aksi halde insanın iyi ahlakı edinemeyeceği ve nihayetinde de mutluluğa ulaşamayacağı görüşündedir.

Fusulu'l-medeni'de mutluluğu Aristo-Platon-Sokrat ekseninde değerlendiren Farabi²⁰⁰ burada da "orta yol" teorisine vurgu yapar. Ancak *Tenbih*'te geçtiği üzere bireysel olarak mutluluğu değil toplumun içerisindeki bireyin mutluluğuyla ilgilenmektedir. Bu sebeple ona göre devlet yöneticisinin görevi aynı zamanda toplumdaki bireylerin mutluluğa ulaşmasını da sağlamaktır. Bunu da şu şekilde ifade etmektedir:

*"Nasıl ki doktor, kendisiyle bedeni tedavi ettiği yiyecek ve ilaçlarda mutedil olanı göstermeye çalışırken bütün dikkatinin sağlığa çeviriyorsa, o kişi de, mutluluğu elde etmede ya bütün şehir halkına ya da onlar arasında tek tek kişilere yararlı olabilecek kişilere yararlı olabilecek şekilde fiilleri nasıl taktir etmesi gerektiğini teemmül etmelidir."*²⁰¹

Pasajın devamında "gerçek sultan"ın insanların ve kendisinin mutluluğundan sorumlu olduğuna vurgu yapan Farabi'ye göre sultan bunu, sultanlık becerisine sahip olarak yapabilir (*mihne el-melikiyye*). Ona göre "erdemli şehrin sultanının mutlulukta

¹⁹⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103b

¹⁹⁹ Farabi, *Kitabu't-Tenbih*, s.9

²⁰⁰ Miriam Galston, "Theoretical and Political Dimensions of Happiness", s.103

Galston'a göre Fusul, Farabi'nin Platon, Aristo ve Sokrates'i birleştirdiği tek risalesidir. Farabi Fusul'da mutluluğu "nihai gaye" ve "salt iyilik" olarak değerlendirir.

²⁰¹ Farabi, *Fusul*, s.66

*şehir halkının en mükemmel olması kesinlikle zaruridir.”*²⁰² Zira onun mutlulukta zirvede olması halkına da aynı yola sevk etmesi anlamına gelmektedir.

Farabi için mutluluk, her ne kadar bir tekâmül sürecinin nihayetinde belli yollar ve fiillerin sonucu elde edilmiş olsa da bir süreç değildir, mutluluk hikmet yolculuğunun ulaştığı doruktur. Mutluluk bir amaç ve dolayısıyla bu tekamülün doğal bir sonucu olmaktadır. Farabi bunu Fusul’de şu şekilde ifade etmektedir:

*Bilakis mutluluk öyle bir amaçtır ki, bu amaca (bilginin, öğrenim ve tahsilin; sanatların, bu sanatları öğrenmenin ve bu sanatları yapmakta sebat göstermenin bir neticesi olması gibi), erdemli fiillerle ulaşır.*²⁰³

Farabi’nin söz konusu mutluluk tanım ve değerlendirmelerinin kaynağı temelde Arisoteles ve Platon’un Neo-Platonizm ile bütünleştirilmiş bir yorumu olmakla birlikte seçtiği kavram ve bu kavramların yorumlanması Kuranî bir temelde değerlendirildiğini de akla getirmelidir.²⁰⁴ Farabi’nin vurgu yaptığı “gerçek mutluluk”, “yüce mutluluk”, “ahiret mutluluğu” gibi kavramlar, Kuran’ın sıklıkla hatırlattığı bu dünya hayatındaki haz, mal, şan, şöret, mutluluğun gerçek olmadığı, insanın ölümden sonraki hayatının ebediliği ve esaslığı Farabi’nin ahlak felsefesine de oldukça yansımış görünmektedir.²⁰⁵

1.3.3. Şekave/Bedbahtlık

“Eş-Şekave” kavramı el-Isfahani’nin *Müfredat*’ında “saadetin zıddı” olarak tanımlanmıştır. Temel olarak “darlık, sıkıntı içinde olmak” gibi anlamlara gelmektedir.²⁰⁶ Farabi ise bedbahtlığı (*eş-şeka*) daha çok mutlulukla ilişkili olarak ele almaktadır.²⁰⁷ Bu

²⁰² Farabi, *Fusul*, s.66

²⁰³ Farabi, *Fusul*, s.101

²⁰⁴ Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 2001, s. 173

²⁰⁵ Farabi’nin Kuran’ın mutluluk anlayışından oldukça etkilendiğini söylemek mümkündür. Zira Kuran da gerçek mebde olan ahiret mutluluğu için, dünyadaki amelleri ve doğru yaşayış tarzını temel almakta ve asıl kurtuluşa erenlerin bu insanlar olduğunu söylemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Maraş, “Mutluluk”, s.255

²⁰⁶ Ragıb el-Isfahani, *el-Müfredat*, (ç. Yusuf Türker) s. 813

²⁰⁷ Farabi, *Fusulu’l-medeni*, s.99

açından bakılacak olursa *şekave/bedbahtlık* bizatihi iyi olan, kendisinden başka şey için istenemeyen nihai gaye mutluluğun zıddı olarak, insanın erdem yerine rezileti tercih etmesi durumudur.²⁰⁸

Farabi'ye göre mutluluğun zıddı olan bedbahtlık (*eş-şekave*) ne erdemli fiillerin terki için verilen bir cezadır, ne de hatalı fiillerin işlenmesinden dolayı verilen bir karşılıktır. Bedbahtlık Farabi'ye göre bir üzüntü hali olmaktan çok insan nefsinin, gerçek mutluluğa ulaşamaması, erdemli davranışlar sergileyememesi, nefsi melekelerini mutluluk yolunda kullanmamasıdır.

Nitekim Fusul'da, *eğer herhangi bir kişi, bunun mutluluk olduğuna inanır ve aynı zamanda terk ettiği için karşılığı olarak kabul ettiği şeyin, terk ettiğiyle aynı cinsten olduğunu düşünürse, o kişinin erdemi eksikliklere yakın olacaktır.*²⁰⁹ diyerek, gerçek mutluluğa ulaştırmayan yol ve yöntemlerin insan nefsindeki olumsuz etkilerini ortaya koymaktadır. Ona göre insan gerçek mutluluk yolunda tam ve eksiksiz bir şekilde erdemleri edinmeye çalışmalı, erdeme benzeyen ya da gerçek erdem olmayan meleke ve davranışlardan uzaklaşmalı ve bu olgunlaşma sürecini hayatının temeli haline getirebilmelidir.

Farabi, *Tenbih*'de *şekave/bedbahtlığı* daha çok insanda temyiz gücünün eksikliği ile bağlantılı değerlendirmiştir. Farabi'ye göre mutluluğa ulaşmak için niyet ve fiile dayalı bir "iyi ayırt etme gücü" nün (*cevdetu't-temyiz*) bulunması gereklidir. Çünkü ona göre insan, ancak baştan sona bütün hayatı boyunca ve ayırt edebileceği her şeyde, ayırt ettiğini nasıl ayırt ettiğinin farkında olacak şekilde, iyi ayrımlar yaparak ulaşabilmektedir. Bu sebeple insan yaptığı tercih ve ayırt etmeleri neden yaptığını bilmez, kötü fiilleri isteyerek yapar ve hayatındaki her şeyde kötü tercihler yaparsa bu insan bedbaht (*şekave*)

²⁰⁸ Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 148

²⁰⁹ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 101-102

olur ve hayatının tümünde de kötü ayrımlar yapar.²¹⁰ Tüm bunlara ek olarak söylemek gerekir ki şekave kavramı Kuran’da da mutluluğun zıddı olarak ifade edilmektedir.

1.4. İYİ/HAYR

“İyi” kavramı İslam ahlak felsefesinde bir temel kavram olarak daha çok “hayr” ifadesiyle kullanılmıştır. “*el-hayr*”, “*herkesin istediği, arzuladığı, hayranlık uyandırıcı şey, iyi*”²¹¹ olarak tanımlanmaktadır. “*Hayr*” kavramı genel olarak mutlak hayr ve mukayyet hayr olarak iki şekilde değerlendirilir.²¹²

Aristoteles iyiyi, bir şeyin yerine getirmek durumunda olduğu kendi özel işleviyle tanımlar. Örneğin; bir çekiç, çekicinin yapması gereken işi yerine getiriyorsa iyi çekiçtir. Platon için ise iyi bir ideadır ve tecrübi değil ideal olarak bilinen bir kavramdır. Onun için iyi, sadece kendisi için istenen şeydir.²¹³

İslam ahlak düşüncesinde iyilik (*hayr*) özel bir öneme sahiptir. İslam düşünürleri ahlakı, alemdeki genel hayır düzeni çerçevesinde açıklamışlardır. Buna göre kötü fiiller ve bunların kaynağı olan kötü huylar, ruhun kendisine has bazı yetkinliklerini kaybetmesinin bir sonucudur. Farabi’ye göre ise iyi, diğer tüm ahlak kavramları gibi, mutlulukla yakından ilişkili bir kavramdır. Ona göre mutluluk “en yüksek iyi”dir ve insanın tüm eylemlerinin yegâne amacıdır. Bu sebeple Farabî araç değer olan iyi ve amaç değer olan iyi olmak üzere iki ayrı tanım yapmış araç olan iyinin amaç olan iyiye hizmet eden bir yöntem olarak göstermiştir.²¹⁴

²¹⁰ Farabi, *Kitabu’t-Tenbih*, s. 5

²¹¹ Ragıb el-İsfehani, *El-Müfredat*, s. 519; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 252

²¹² Ragıb el-İsfehani, *El-Müfredat*, s.519; İsfehani kaynak vermeden peygamberden şöyle bir hadis nakleder: “*Sonrası ateş olan hiçbir hayır (gerçekten) hayır, sonrası cennet olan hiçbir şerr de (gerçekten) şerr değildir.*”

²¹³ Ahmet Cevizci, “İyilik” maddesi, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yay, İstanbul, 2002

²¹⁴ Mustafa Çağırıcı, “Hayır”, *TDVİA*, c.XVII, Ankara, 1998, s.44; Fatih Toktaş, *Farabî’de Ahlak ve Siyaset*, s.65-71

Farabi'nin felsefesinde "salt" olarak ifade ettiği iyi, kötü, güzel ya da çirkin gibi kavramlar varlıkların özüyle ilgili, daha çok ontolojik, epistemolojik içerikli kavramlardır. Onun için insanın keyif aldığı ya da duyu organlarıyla tecrübe edip iyi ya da güzel dediği şeyler "gerçek iyi" ya da "gerçek güzel" değildir. İnsanın maddi dünyada göreceli bir biçimde kullandığı bu ifadeler gerçek anlamında kullanıldığında başkasına atıfla iyi ya da güzel değil, zatı itibarıyla iyi ya da güzel olan şeyler anlamında kullanılmaktadır.

Farabi'ye göre alemdeki iyilik (*hayr*) İlk Sebep'tir. Diğer bütün varlıkların sebebi olan İlk Sebep zorunlu varlıktır ve kendi özü itibarıyla "iyi" olandır. Onun varlığıyla varlığa gelenler ise liyakatleri ölçüsünde iyiliğe sahiptirler.²¹⁵ Farabi'ye göre ay üstü alemde kötülük bulunmamaktadır, bu tür varlıklar saf iyilik sahibidirler. Ay altı alemde ise bu "salt iyilik alemi"nin bir parçası olan akıl ile insan maddeden soyutlanarak bu mertebeye ulaşabilecektir. Farabi bunun gerçek mutluluk olduğu görüşündedir. Ona göre mutluluk salt iyiliktir. Ona götüren ve elde edilmesi için yararlı olan her şey iyidir, ancak bu tür şeylerin iyiliği kendi özünde değil mutluluğa götürmeye araç olması bakımındandır.²¹⁶ Bu tanımlardan şunu çıkarmak mümkündür; amaç olan iyilik maddi dünyaya ait olmayan, aşkın, ay üstü alemle ilgili ve kendinde iyi olandır; maddi dünyada ya da içinde yaşadığımız dünyada "iyi" kavramı rölatif ve belli bir amaca uygun olduğu takdirde iyi olarak değerlendirilmektedir.

Ay altı alemdeki iyiliğin tezahürünü Farabi "*irade*" üzerinden değerlendirmektedir. Ona göre bu tür "*iradi iyilik*" insan tarafından ortaya koyulmaktadır. İnsan iradeyi nefsin güçleriyle ortaya koyar, bunun için kullandığı en önemli gücü ise "nazari güç" tür. Yalnızca insanın bilebileceği mutluluk, insana faal akıl tarafından verilmiş olan ilk makullerle elde edilebilir. Bu da insan aklının nefsi güçlerini doğru

²¹⁵ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 100

²¹⁶ Farabi, *Siyase*, s.39

şekilde yönlendirip eyleme koymasıyla mümkün olabilecektir. Bu şekilde insan iradi iyiliği gerçekleştirebilecektir. ²¹⁷

Fusul'da iyiliği Aristo'nun orta kavramıyla değerlendirmektedir. Bu iyi eylem adaletle ilgili olan, iki aşırı uçtan adil olanı seçmeyle ulaşılan iyiliktir. Burada Farabi adalet, liyakat, görüş kesinliği gibi insani özellikleri de ön plana çıkarmaktadır. Ahlaki orta da diyebileceğimiz, iki aşırı ucun ortasında bulunan mutedil fiiller, Farabi'nin mutluluk yolunda sahip olunması gereken erdemleri ifade etmektedir. ²¹⁸

Farabi *Tenbih*'de ise iyinin yalnızca kendisi için istenildiğinde mutluluğa götüren fiiller olabileceğini tesadüfi olan ya da zenginlik, şöhret gibi şeylere ulaşmak amacıyla edinilen iyiliğin gerçek iyilik olmayacağını ifade etmektedir. ²¹⁹ Buradan iyi'nin ya da iyi eylemin bilinçli ve kasıtlı eylem olduğunu, yukarıda da ifade edildiği gibi bireyin seçerek yapmış olduğu eylemi anlıyoruz. Bu iyiyi Farabi *cemil* olarak adlandırmaktadır.

Hasta bedenlerin, duyularının bozulmasından dolayı tatlı olanı acı, acı olanı tatlı tahayyül ettikleri (zannettikleri) ve bir şeyi, sağlığa yararlı iken yararlı olmayan, yararlı değilken yararlı tasavvur ettikleri gibi, kötü ve kusurlu kimseler de, nefsleri hastalandığında kötü fiilleri iyi, iyi fiilleri kötü zannederler. Ahlakî erdemlerle erdemli olan insan, daima, gerçekten iyi olan amaçları arzular, özler ve onları kendinin amacı ve maksadı haline getirir. Kötü kişi ise daima gerçekten kötü olan amaçları arzular, fakat nefsinin hastalığından dolayı, onların iyi olduğunu zanneder. Bu bakımdan ameli hikmete sahip olan kişinin, kendisinde bulunan erdemle, bu amacı doğru olarak elde edebilmesi ve düşünce mükemmelliğiyle de (cevdetu'r- reviyeye) bu amaca sevkeden şeyi doğru bir şekilde kazanabilmesi için, ahlaki erdemlerle erdemlenmiş olması gerekir. ²²⁰

²¹⁷ Farabi, *Siyase*, s.39

²¹⁸ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s.58

²¹⁹ Farabi, *Tenbih*, s. 5-6

²²⁰ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s.100, Ameli hikmet sahibi kişinin ahlaki erdemlerle erdemlenmiş olması gerekir. Krş age. S.109

Buna göre iyi eylemleri anlamak ve onları tanımak için sağlıklı bir akla, doğru düşünme yeteneğine ve temyiz gücüne de sahip olmak gerekmektedir. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Ahlakında* da belirttiği gibi "kötüler çeşit çeşittir, iyi ise tek çeşit"²²¹, dolayısıyla asıl maharet onca kötülüğün içinde tek olan iyiyi seçebilmektir. Bu tek olan iyi ise ahlaki anlamda iyi olan, bir anlamda karakter özelliği taşıyan "orta" olandır. Söz konusu "orta"yı gerçekleştirebilmek ise insanda ciddi ve disiplinli bir ahlak eğitimi gerektirir. Bu açıdan iyi olanı, iyiye yakın olanla karıştırmamak, kesin bilgiyi elde edebilmek, doğru seçimleri yaparak doğru fiiller ortaya koymak için yine aklın ve akılla ilgili becerilerin gelişmesi gerektiği açıktır.

Farabi de Aristo gibi hakiki iyi olanla, iyi gibi görünüp aslında kötü olan ya da mutluluk olmayıp mutluluk zannedilen şeylere fazlasıyla vurgu yapmaktadır. İnsan nefsinin çeldirilebilir yapısını göz önünde bulunduran Farabi, iyi olan ve iyiye benzeyen arasındaki çizgide insan nefsinin ikilemini gerçekçi bir biçimde ortaya koyar. Bu iyiliği *Kitabu'l-Mille*'de *cahili iyilik*²²² olarak ifade Farabi, zenginlik ya da şöhret gibi insanın hoşuna giden ancak aslında geçici olup insanın gerçek amacı olan en yüce mutluluk yolundan onu saptıran heva ve heveslerin insana güzel gelse bile aslında özünde kötü şeyler olduğu kanaatindedir. Cahili iyilik kavramını cahil yönetim kavramı ile ilişkili olarak değerlendiren Farabi'ye göre cahil yönetici toplumu sahte iyiliklerle oyalayan yöneticidir.²²³

1.5. KÖTÜLÜK/ŞERR

Şerr/kötülük kavramı İslam ahlak felsefesinin temel kavramlarından biri olarak değerlendirilir. Farabi kötülüğü "eş-şerr" kavramıyla ifade eder. Farabi, kötülük

²²¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 37

²²² Farabi, *Kitabu'l-Mille*, s. 43

²²³ Farabi, *Kitabu'l-mille*, s.43

kavramını iyi/hayr kavramıyla bağlantılı olarak değerlendirmektir, çünkü Farabi için, tıpkı diğer İslam filozoflarında olduğu gibi, varlıklarda aslolan iyilik/hayırdır.

Farabi için mutlak bir kötülükten bahsetmek pek mümkün görünmemekle beraber onun metafizik anlayışının temelinde olan “hayr” ve varlıkların birbirinden taşma silsilesi göz önünde bulundurulduğunda her varlık bu sıralama içinde kendi liyakatine uygun şekilde payını almış ve bu sebeple (“ilk sebep”in “salt hayr” olduğunu düşünecek olursak) tüm varlıklar temelde “hayr” olarak varlığa gelmişlerdir.²²⁴ Bu anlamda Farabi için bir anlamda kötülük bir liyakat eksikliği olarak değerlendirilmektedir. Fusul’de de varlığın liyakatiyle birlikte olduğunda iyi, liyakatten yoksun olduğunda ise kötü olarak değerlendirileceğini ifade eder.²²⁵ Farabi kötülüğün insanın iradi fiillerinden dolayı meydana geleceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla yaratılanlar kötü olarak yaratılmamış, fakat insan iradesi ve maddeye mahkûm olan insan nefsi bu dünyada kötülüğü bir değer olarak var etmiştir.

Farabi ve birçok İslam filozofuna göre kötülük izafi bir durumdur ve nefse arız olan şeylerden dolayı meydana gelmektedir. Farabi’ye göre kötülük (eş-şerr) insanın iradesiyle varlığa gelen bir olgudur. Dolayısıyla kötü, insanın eylemleri sebebiyle vardır. Bu anlayışın sebebi ise Tanrı’nın her türlü yetkinliğin ve mutlak anlamda iyiliğin kaynağı olmasıdır.²²⁶ Farabi Siyase’de “iradi kötülük” olarak değerlendirdiği bu hali şöyle izah eder:

“İradi iyilik ve iradi kötülük, yani güzellik ve çirkinlik özellikle insanlardan kaynaklanır. (...) iradi kötülüğe gelince, şu şekilde meydana gelir: ne hayal gücü ne duyum gücü mutluluğun farkına varır. Ne de düşünme gücü her şart altında onun bilincine varır. (...) İnsan nazari düşünme gücünün yetkinleşmesinde gevşeklik gösterir, mutluluğun bilincine varıp ona doğru yönelmez, yarar, zevk, egemenlik, şeref gibi gerçek mutluluğun dışındaki bir şeyi hayatında amaç

²²⁴ Mehmet Murat Karakaya, “Farabi Felsefesinde Kötülük”, Diyanet İlmî Dergi, c.52, 2016/1, s. 214

²²⁵ Farabi, *Fusulu’l-medeni*, s.105

²²⁶ Nejdî Durak, *Aristo ve Farabi’de Etik*, s. 251

edinir, onu arzu gücüyle ister, ona ulaşmayı sağlayacak şeyleri bulmak için ameli düşünce gücünü kullanır ve bulduğu şeyleri arzu gücüyle yapar, bu konuda kendisine hayal ve duyum güçleri yardımcı olursa ondan ortaya çıkan her şey tam anlamıyla kötü olur."²²⁷

Farabi insanların "kötü" olarak ifade ettiği bazı arazların aslında zati itibariyle kötülük olmadığına özellikle vurgu yapar. Ona göre insan nefsinin arzu ve tutkularının (*infi' alatu'n-nefsaniyye*) topyekûn kötü olarak nitelendirilmesi doğru bir tespit değildir. Çünkü, örneğin, insanın nefsanî arzularının ya da kıskançlık, makam aşkı, cimrilik gibi duygularının iyi ya da kötü olarak var edilmediği, eğer iyi şeyler için kullanılırsa iyi, kötü şeyler için kullanılırsa kötü olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir.²²⁸ Bu anlamda kötülük aslında insanın varlıklara ya da eylemlere yüklediği bir değer olarak insanla birlikte vardır.

1.6. HAZ/LEZZE

Antik Yunan felsefesinde olduğu gibi İslam filozoflarında da haz ve elem kavramları ahlak felsefesi açısından atıfta bulunulan önemli kavramlardır. Farabi haz ve elem kavramlarını bir amaç olarak değerlendirmemiş, haz ve elem duygularını daha çok mutluluğun elde edilmesiyle alakalı olarak insanda oluşan bir hal olarak ele almıştır. Haz (*lezze*) kavramı felsefe sözlüklerinde "*zihinsel ya da bedensel olarak olumlu duyum*", "*hoşnutluk hali*" olarak tanımlanmaktadır.²²⁹

Farabi'nin eserlerinde "*lezze*" kavramıyla ifade ettiği haz iki kısımdan oluşmaktadır: duyularla elde edilen hazlar ve akılla kavranılan hazlar. Duyularla elde edilen hazlar, işitilen, görülen, tadılan, dokunulan, koklanılan kısacası insanın duyuru

²²⁷ Farabi, *es-Siyasetu'l-medeniyye*, s.79-80

²²⁸ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s.101

²²⁹ Felsefe Sözlüğü, "haz" maddesi, ed.Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat yay., Ankara, 2002, s. 645; Ahmet Cevizci, "haz" md., Paradigma Felsefe Sözlüğü, s.400; Terimin Grekçe karşılığı "*hedone*"dir. Farabi Epiküros'a atıfla "*fırkatu'l-lezze*" ifadesini kullanmış fakat ayrıntılı bilgi vermemiştir. (Fârâbi, *Risale fima yenbağî*, s.110) Arapça'ya "*lezze*" terimiyle geçen bu ifade İslam Düşüncesi'nde Sokrates'in hedonistlere karşı bedensel hazların geçiciliğinden ve aslolanın akli hazlar olduğunu ileri süren görüşlerinden etkilenmiştir. (İlhan Kutluer, "Lezzet", TDVİA C.XXI, 2003, s.170)

algısıyla elde ettiği bir hoşnutluk halidir. Akılla kavranılan haz ise; liderlik, hakimiyet, zafer, ilim gibi kazanımları ifade etmektedir.²³⁰ Bu manada Farabi, ideal olan metafizik mutluluğa ulaşmada tavsiye ettiği yolun nihayetinde elde edilecek hazza vurgu yaparken öte yandan söz konusu duyumun bedeni ve insani yönünü de göz ardı etmemiştir. Fakat, Farabi'ye göre, insanın yaşamsal boyutuyla ilgili olan bu hazları elde etmek her ne kadar gerekli olsa da, insanın yaşam amacı olmamalıdır. Çünkü insanın dünyaya geliş amacı haz elde etmek değil, en yüksek mutluluğa (*es-saadetu'l-kusva*) ulaşmaktır.

Farabi, bu hazların insanı çeldirebileceği ve insanın hakiki mutluluk gayesini unutturabileceği gerçeğinin derin düşünme (*teemmül*) sonucu anlaşılabilirliğini söyler. İnsanın maddi haz ya da acılara gösterdiği eğilim söz konusu gayesini unutmasına yol açarak onun gerçek mutluluğa ulaşmasını engelleyebilecektir. Ona göre insan “iyi” olanı gerçekleştirmek için bedensel hazlardan vazgeçebilmeli ve bu hazlara olan düşkünlüklerini “orta” hale getirebilmelidir.²³¹

Farabi'nin ikinci kategoride ele aldığı, teorik akıldan kaynaklanan ve maddesel ilişkilerden soyutlanarak elde edilen akli haz, bedene yönelik olan maddi hazların değer olarak üzerindedir. Farabi'ye göre duysal dediğimiz hazlar, insanın maddi varlığını sürdürmesi için gerekli olmakla birlikte sadece bir araç olarak belirlenmeli ve hiçbir surette amaç haline gelmemelidir. Ona göre, işlendiklerinde hemen haz veren eylemler sonrasında acı verebilir; buna karşılık, tersten bir söyleyişle, işlendiklerinde ilk anda acı veren eylemler de daha sonra haz verebilir.²³² Bu şekilde Farabi'ye göre ahlaklı insan maddesel dünyanın gerekliliklerine önem vermeyip, mutluluğun gerçek halini yansıtan düşünsel hazların peşine düşmeli ve yüzünü maddesel olmayan şeylere yönelmelidir.

²³⁰ Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s.158

²³¹ Farabi, *Tenbih*, s.18

²³² Fatih Toktaş, *Farabi'de Ahlak ve Siyaset*, Etüt yay, Samsun, 2009, s.80; Farabi, *Tenbih*, s. 214

1.7. ELEM

Öte yandan “elem” kavramını daha çok haz kavramına bağlı olarak değerlendiren Farabi, acının da lezzetin de fiillerin doğal sonucu olduğunu ve insanın şu ya da bu şekilde bu halleri tecrübe edeceği gerçeğini dile getirmektedir. Elem, insanın istemediği bir şey olsa da iyi bir amaç uğruna duyulan elemin nihayetinde ondan çok daha büyük olan bir lezzetin elde edileceğini ve bunun tam tersi olarak da elemden kaçınmak için terk edilen bir iyinin nihayetinde insanı daha büyük bir eleme götüreceğini ifade etmektedir.²³³ Farabi bu şekilde Meşşai gelenekte ele aldığı haz ve elem kavramlarını her ne kadar Stoayı çağırırsa da “gelip geçici hevesler için daim olacak olan hazlardan vazgeçmemek” düşüncesi İslami karaktere oldukça uygun düşmektedir.²³⁴

Farabi *Medinetu'l-fazıla*'da insanın nefsinin hissettiği acıyı tarif etmek için “*eza*” kavramını kullanmakta ve mutluluğun zıddı olan bedbahtlık kavramı ile ilişkilendirmektedir.²³⁵ Farabi fâsık şehirdeki insanların erdemli fiilleri bildikleri halde nefislerine yenik düşerek bozuk fiillere (*heyetu'l-rediyye*) yöneleceğini ve bu insanlarda, başta erdemli fiilleri bildiklerinde, nefislerinde bozuk fiilleri gerçekleştirmekten kaynaklanan bir ızdırap hali belireceğini ifade etmektedir.²³⁶ Ona göre, bu şehirde yaşayan insanların akılları duyu organlarının etkisiyle bir anlamda uyuşmuş gibidir; fakat

²³³ Farabi, *Tenbih*, s.17

²³⁴ Bkz, Çağırıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s.197

Farabi'nin elem kavramı ile ilgili olarak bu ifadelerine ek olarak Platon'un “Yasalar”ın birinci kitabında haz ve elem kavramlarını “güven” ve “korku” ifadeleriyle ilişkili olarak değerlendirmesi, özellikle elem kavramının insan bünyesinde kabullenilmesi güç olması bakımından “cesaret” kavramı ile bağlantılı olarak tanımlanması önemlidir. Platon burada insanın elem duygusuna dair hissi olan korkusunun biri utanma ya da ar duygusuyla bağlantılı, diğeri ise korkaklık anlamına gelecek iki boyutuna vurgu yapar. Platon'a göre erdemli insan cesur insandır ve korkularına yenilerek erdemsizliğe götürecek elemelerden kaçmaz. (Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, Ara yay, 1988, I-648a) Aristoteles'te bu konuda Platon'a katıldığını ifade etmekte ve karakter erdemlerinin hazlara yenik düşmemek ve elemden korkmamak arasında olduğunu söylemektedir. (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1104b-1105a)

²³⁵ Farabi, *Medinetu'l-fazıla*, s. 220-221

²³⁶ Farabi, *Medinetu'l-fazıla*, s. 222

ne zamanki duyu organlarının ve çevrenin etkisi geçer ve insan aklıyla baş başa kalırsa söz konusu ızdırabı fark eder ve bu eziyet içinde sürekli olarak kalır.²³⁷



²³⁷ Farabi, Medinetu'l-fazıla, s. 222

2. BÖLÜM

FARABİ'NİN FELSEFESİNDE AHLAKIN PRATİK ALANIYLA İLGİLİ KAVRAMLAR

2.1. ERDEM VE ERDEMİ KUŞATAN ÇEVRE

Farabi insanın ilk ilkeleri elde ettikten sonra, insanın kendisi için varlığa getirilmiş olduğu amacın, başka bir ifadeyle insanın elde etmesi gereken mükemmelliğin ne olduğu ve nasıl olduğunu araştırmalıdır, der.²³⁸ Daha sonrasında ise, bu amaca götürecekt fiilleri, iyilikleri ve erdemleri araştırması gerektiği ifade eder. İnsanın nihai amacı mutluluk, mutluluğa götüren şeyler ise iyilikler, erdemler ve güzel davranışlardır. Dolayısıyla insan mutluluğu bildikten ve bir gaye olarak tespit ettikten sonra bu yolda çaba sarf edecek ve gerekli eylemsel faaliyeti ortaya koyacaktır.

Erdem, Arapça “fazilet” kavramının Türkçe çevirisidir. Bir felsefi kavram olarak erdem TDK sözlüğünde “ahlakın olgunluğu” olarak tanımlanır. Bir ahlak terimi olarak ise erdem; “ahlakî bakımdan her zaman ve sürekli olarak iyi olma eğilimi, iyi ve doğru eylemlerde bulunmaya yatkın olma durumu. İnsan varlığına en zengin, en gerekli ve dolgun anlamını veren ahlaki niteliklerin toplamı” olarak ifade edilir. Erdem terimini felsefeye bir ahlakî kavram olarak kazandıran ise Sokrates'tir, Yunanca *arete* sözcüğü insan ve onun davranışları için kullanılmış ve bu kavram daha sonraları felsefi gelenekte kavramsal bir değer olarak yerleşmiş ve günümüze kadar gelmiştir.²³⁹

İbn-i Manzur'un *Lisanu'l-Arab*'ında fazilet (erdem) noksanın, yetersizliğin zıddı olarak meziyetlerin üstünlüğü²⁴⁰ şeklinde tanımlanır. Arapça literatürde f-d-l'den türeyen bu sözcük genel olarak, üstünlük, fazlalık, çokluk gibi niceliksel ve niteliksel bir yüceltim

²³⁸ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s.67

²³⁹ Ahmet Cevizci, “Erdem”, *Felsefe Sözlüğü*, Say yay. İstanbul 2012, s. 311

²⁴⁰ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, F-D-L maddesi, C.III-3046

ifadesidir. Fazilet/erdem kavramı İslam Felsefe geleneğinin Kuranî bir temelle edinmediği, ancak Kuranî ahlak prensipleri gereğince kendi felsefe geleneği için oluşturduğu temel bir kavram olarak yer edinmiştir.

“Erdem” kavramının özellikle ahlâkî erdemleri ifade eden bir terim olarak kullanılması ve sistematik bir fazilet teorisinin oluşması felsefî kültürle birlikte başlamıştır. İlk İslâm filozofu Kindî bu anlamda öncü olmuş ve Hudud’unda, fazileti genel anlamda ahlaki fazilet ya da erdem olarak değerlendirmiş, “insana has değerli huy” olarak ifade etmiştir. Platon’un nefsin dört temel erdemi (bilgelik, cesaret, ölçülülük, adalet) olduğu fikrini benimseyen Kindi, bunları Aristo’nun ölçülülük ya da başka bir deyişle “orta erdem” düşüncesiyle de desteklemiştir.²⁴¹

Farabi ise fazilet kavramını çok boyutlu düşünmüş ve ne Sokrates gibi sadece bilgiye dayalı bir kazanım olarak görmüş ne de Kindi gibi fazileti sadece karakter boyutuyla değerlendirmiştir. Ona göre fazilet, akıl ile eylemin bütünlüğüdür. Fazileti mutluluğular götüren yolda birer emare olarak gören filozofa göre insan nefsinin her boyutunun belli birer fazileti bulunmaktadır. Ona göre fazilet, ahlakı iyileştirmekle kazanılır; bu ise sadece sözle değil davranışlarla birlikte mümkün olabilir.²⁴²

Farabî, ahlakı insanda erdem adı verilen ve kendisiyle iyi şeyler yapılan nefsi durumların ve istidatların gelişmesini sağlayan bir disiplin olarak görmektedir. İnsan yaşamının en önemli amacı olan mutluluğa ulaşmanın yolu erdemli davranışlar kazanabilmek ve bu davranışları geliştirebilmektir. Farabi’nin vurguladığı erdemli davranış ise nefiste yer edinmiş melekelerdir. Öyle ki bu fiiller o insanda bir alışkanlık haline gelir ve onu yüceltir. Farabi’ye göre erdemler kesbîdir, insanın çabalarının ve eğitiminin bir ürünüdür ve tekrar edilmek suretiyle insanda “huy” halini almaktadır.

²⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Yakub b. İshak el-Kindî, *Risale fi Hudud’l-eşya ve Rusumiha*, Kindi Felsefi Risaleler içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay, İstanbul, 2015, s.194 ; Mustafa Çağrı, “Fazilet”, DVIA, c.XII, İstanbul, 1995

²⁴² Fârâbî, *Risale fima yenbağî*, s.113

Farabi'nin felsefesinde hem ahlakî hem de felsefî bir kavram olarak yer edinen ve insanın yeryüzüne geliş amacı olarak gördüğü mutluluğa (*es-saade*) ulaşmanın yegâne yolu erdemli davranışlarda bulunmak ve bu davranışları sürekli hale getirebilmektir.²⁴³ Bu erdemleri ise Farabi davranışlarda aşırılıktan kaçınmak, ölçülü ve gerektiği gibi davranmak olarak tanımlar.²⁴⁴ Onun felsefesinde erdem ve mutluluk kavramları birbiriyle iç içe gibidir. Erdem, mutluluğa giden yolda insanın edinebileceği tüm iyi ve güzel şeyleri kapsayan davranışlar bütünü olarak insan hayatının da temeli olmalıdır. Bu bağlamda erdemli olmak ahlaklı olmak demektir. Nitekim erdem insanda yerleşik halde bulunması gereken karakter özellikleri olarak insanda belirli bir ahlak alışkanlığı meydana getirir. Farabi'ye göre bu erdemlerin kimi doğuştan yatkınlıklar (makulleri bilme gibi), kimisi ise sonradan alışkanlık ve ihtiyar gücü ile elde edilen kesbi yatkınlıklardır.

Medinetu'l Fazıla'da mutluluğun temel tanımını yaptıktan sonra erdemnin niteliğini de tartışır: “mutluluğun elde edilmesinde yararlı olan iradi fiiler güzel fiillerdir. bu fiilerin kendilerinden doğdukları istidat ve melekeler ise erdemlerdir. Bunlar kendi özleri bakımında değil mutluluğun kendisinden ötürü iyi şeylerdir. Mutluluğa engel olan fiiller kötü şeyler, yani kötü fiillerdir. bu fiillerin kendilerinden doğduğu istidatlar ve melekeler ise eksiklikler (*nakais*), erdemsizlikler (*rezail*) ve aşağı niteliklerdir (*hasais*)”²⁴⁵

Fusul'da ise erdemi daha çok pratik alanın içerisinde değerlendirmiş ve erdemleri “*hey'at en-nefsaniyye*” insanın kendisiyle iyi ve güzel şeyler yaptığı nefsanî yetenek ya da durumlar olarak ifade etmiştir.²⁴⁶

Tahsilu's-Sa'ade'de, Farabi, “*milletlerin ve şehir insanların kendileri ile bu hayatta dünya mutluluğunu, öteki hayatta ise en yüksek mutluluğu elde ettikleri insanî*

²⁴³ Farabi, *Tenbih*, s.8-9

²⁴⁴ Farabi, *Tenbih*, s. 12

²⁴⁵ Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s.164

²⁴⁶ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s.48

şeyler”²⁴⁷ olarak ifade ettiği erdemleri dörde ayırır: *Nazarî erdemler, fikrî erdemler, ahlakî erdemler ve amelî sanatlar*.²⁴⁸ Farabî bu dört erdemini birbiriyle yakından alakalı olduğunu düşünmektedir. Örneğin fikri erdemler ve nazari erdemler arasında yakın bir ilişki olmakla birlikte fikri erdemler nazari erdemlerin altında bulunmaktadır. Zira bu erdem nazari erdem tarafından kazanılan makullerin niteliklerini, söz konusu nitelikler onda bulunmadan önce birbirinden ayırmaktadır. Fikri erdeme sahip olan kişi makullerin değişik nitelik ve durumlarını keşfetmesi gerektiğinde Farabî’ye göre fikri erdem nazari erdemle birliktedir. Bunun yanında, ahlakî erdemler de pratik sanatlar da nazari ve fikri erdemlere bağlıdır.²⁴⁹ Farabi, insanın erdeminin, ahlaki eylemlerin, düşünme gücünün en faydalı ve en güzel olanı keşfetme kabiliyeti ölçüsünde olduğunu belirtir. Farabi, ahlakî erdemlerin her insanda farklı olmasının nedeninin her insanın farklı kapasitesi doğrultusunda sahip oldukları fikri erdemle bir toplum içinde yaşayanların tamamının, bunun dışında kalan diğer milletlerin, ortak erdemli bir gayesi için ne gerektiğinin tespitinin, en faydalı, en kalıcı olan nesnenin büyük kuvvetini keşfetmesi ile doğru orantılı olmasından kaynaklandığını söylemektedir. Bu bağlamda fikri erdem en olgun ve en yukarıdaki erdem olarak yer alıp, ahlaki erdemlerin de kapsamı genişlemektedir.²⁵⁰

Farabi’ye göre düşünme gücü ile irade gücü arasında sıkı bir bağ vardır. Ona göre düşünme gücü insanın yararına olabilecek belli bir fiili tespit edebileceği gibi, yanılarak kötü olabilecek bir fiili de tespit edebilir. Böyle bir durumda iyiyi tespit “fikri erdem” iken kötüyü tespit bir erdem olarak ifade edilmemektedir. Ancak Farabi söz konusu olan, düşünme gücünü kötüye kullanma durumu ile ilgili belli bir ifade ya da kavram kullanmamakla birlikte Fusûl’de bu eylemin filozoflarca “*hubs*”, “*hile*”, “*mekide*” gibi kelimelerle ifade ettiklerini belirtmiştir.²⁵¹ Farabi için kötü meziyetlerden çok, iyi

²⁴⁷ Farabi, *Tahsil*, s.2-3

²⁴⁸ Farabi, *Tahsil*, s.2-3

²⁴⁹ Farabi, *Tahsil*, s.2-3

²⁵⁰ Farabi, *Tahsil*, s.23

²⁵¹ Mustafa Çağırıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 87, ayrıca bkz, Farabi, *Fusulu’l-medeni*, s. 164

meziyetlerin neliği tartışma konusu olduğundan Farabi, genel olarak erdemlerin ayırımında, neyin olmaması gerektiğine değil neyin olması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Tüm bunları birleştirecek olursak Farabi için erdem, ilkin bilgi elde edilmesi, elde edilen bilginin işlenip doğru tespitinin yapılması ve hayatta tatbik edilmesi ile oluşabilecek bütünlüklü bir değerdir.

Farabi'nin felsefesinde erdemlerin en önemli özelliği kapsamlı olmasıdır.²⁵² Erdem kaplam olarak iyi ve yetkin olan birçok eylemi içine alan bir kavramdır. Bu minvalde, insanın yapmasıyla övüldüğü, onun ve umumun hayrına olan yerleşik, alışkanlık haline gelmiş genel davranışlar bütününe erdem demek doğru olur. Öte yandan, Farabi için erdem sadece kişisel bir yarar davranışı değildir. Onun bahsini ettiği bu eylemler hem insana hem çevresindekilere hem de topluma yarar sağlayacak tarzda bir eylem olmalıdır.²⁵³

Bir yönüyle eylemsel bir bütünlük olan erdem kavramı, bir yönüyle sıkı bir şekilde akletme ve temyiz edebilme kabiliyetiyle de derin bir ilişki içindedir. Hatta bu aşamadan, bir diğer ifadeyle, akıl süzgecinden geçip, derin bir tefekkür sonucu edinilmiş belli bir birikimden sonra “iyi” olduğuna karar verilmiş olan eylemlere erdem diyebiliyoruz. Farabi için erdem kavramının bu iki yönü ayrılmaz bir bütündür.²⁵⁴

Farabi erdemli davranışın isteyerek yapılmasına da önem verir. Ona göre erdemli davranışlarda bulunan insanla, nefisini zabteden insan arasında fark vardır. Ona göre nefisini zabteden kişi, kötülükleri arzuladığı ve sevdiği halde onlardan uzak durur ve

²⁵² Necdet Durak, *Platon ve Farabi'de Erdem Kavramı*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2009, s.141

²⁵³ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s.88

²⁵⁴ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 89

kendisine zor gelse bile iyi fiili yapmaya kendini zorlar. Ancak erdemli kişi iyiliği sever, onu arzular ve iyiliği kendisine haz verdiği için tercih eder. ²⁵⁵

Farabi'ye göre erdemın akıl ile bilinmesinin tecrübi alandaki yansıması, insanın erdem ile rezilet arasındaki ayrımı doğru yapabilmesidir. Ona göre erdemın doğru olarak anlaşılması, en az onun elde edilmesi kadar önemlidir. Aksi halde kişinin eylemleri ne kadar doğruya yakınlaşsa da gerçek mutluluğa ulaşma yolunda eksik kalacaktır. ²⁵⁶ Erdemli davranışı bilme ve onu ortaya koyma süreçlerini ise daha çok siyaset felsefesi ile ilişkilendirmekte olan Farabi'ye göre, kişi içinde bulunduğu toplumun fazilet mertebesine göre bu erdemleri bilir, bildiğini zanneder ya da bilmez. ²⁵⁷ Her insanın farklı mizaca sahip olabileceği gerçeğini de göz önünde bulunduran filozofa göre, devlet başkanının bu insanları topyekün erdemli hale getirmesi mümkün olmamakla birlikte onları topluma uyumlu, kendi bünyelerinin mümkün kıldığı ölçüde erdemli hale getirmesi onun bir görevidir. Çünkü ona göre, beden, nefis (ruh) için, nefis ise son mükemmellik yani erdem olan mutluluk içindir. Başka bir ifadeyle nefis, hikmet ve erdem içindir. ²⁵⁸

2.1.1. Erdemli Orta

“Orta yol” anlayışı İslam felsefesinde karakter erdemlerini göstermek için kullanılan bir kavram olarak hem Grek hem de İslam'da izleri bulunan temel bir ahlak kavramıdır. İslam felsefesinde ilk olarak Kindi Aristo'dan hareketle erdemlerin iki aşırı ucun ortası olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda erdem aynı zamanda bir denge, belli bir çizginin dışına çıkmadan orta yolda yürümek demektir. Bir denge anlayışı olarak erdemli orta temelde adalet kavramıyla ilişkilidir ve zıddı zulm ya da rezilet olarak ifade edilmektedir. ²⁵⁹

²⁵⁵ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s.57

²⁵⁶ Krş, *Fusulu'l-medeni*, s.118

²⁵⁷ Krş, *Fusulu'l-medeni*, s. 54

²⁵⁸ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 124

²⁵⁹ Çağırıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 180

Farabi erdemli ortayı şu şekilde tanımlamaktadır: “İyilik olan fiiller biri aşırı diğeri eksik olduğu için her ikisi de kötü olan iki aşırı uç arasındaki orta ve mutedil fiillerdir. Erdemler de buna benzer. Çünkü onlar biri çok aşırı, diğeri çok eksik olduğu için her ikisi de aşağı olan diğeri iki durum arasında nefsin orta (mutavassıt) durum ve melekeleridir.”²⁶⁰

Farabi Aristoteles’in *Nikamakhos’a Ahlak*’ından oldukça esinlendiği *Tenbih*’te “erdemli orta” kavramını etraflıca tartışmaktadır. Ona göre bedenlerin aşırılıklarla sağlıksız olması gibi nefsler de aşırılıkla sağlıksız, başka bir deyişle ahlaki anlamda yetersiz olurlar. Bu aşırılıkların ortası olarak tarif edilen erdemli orta, insana iyi huylar edinmesini sağlayan, ahlakının iyi olmasını dolayısıyla mutluluğa ulaşmasını sağlayan huy ya da fiillerdir.²⁶¹

Farabi bu erdemli orta iki farklı şekilde ifade etmektedir. İtidal ve tavassut. Fakat anlaşıldığı kadarıyla içerik olarak bu iki kavram da benzer ilkeleri temsil etmektedir. Farabi *Tenbih*’de itidal, *Fusul* ve *Tahsil*’de ise daha ziyade *tavassut* ya da *mutavassıt* kavramlarını kullanmaktadır.

Peki bu erdemler nelerdir ve nasıl elde edilirler? Farabi’ye göre bu fiiller belli kriterlere sahip, şiddeti, azlığı ya da çokluğu şartlara göre değerlendirilen fiillerdir. Farabi bu mutedil eylemlerin ortaya çıkarılmasını felsefi bütünlüğünün bir gereği olarak akıl gücüne hamletmektedir. Ona göre, insan kendisinde bulunan ahlakın niteliğini düşünüp teemmül etmeli ve onun ahlakının kendisine elem mi yoksa haz mı verdiğini ölçüp tartmalı ve ahlakını “orta” hale getirebilmek için çaba sarf etmelidir.²⁶²

Fusul’de “*el-mutavassıt*” olarak ifade ettiği ahlaklı ortayı veren bu eylemlerin niteliğini nasıl değerlendirilebileceğini şu şekilde ifade eder. 1) Kendi zatiyla orta olan

²⁶⁰ Farabi, *Fusulu’L-medeni*, 118

²⁶¹ Farabi, *Kitabu’t-Tenbih*, s.10-13; Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, (1309a)

²⁶² Farabi, *Tenbih*, s. 155-156

(*mutavassıt bi zatihi*), 2) Başkasına izafetle orta olan (*mutavassıt-ı izafi*).²⁶³ Buna göre kendi zatiyla orta olan 6 sayısının 2 ile 10 sayısının ortası olması gibi bir ortadır. Bu orta aritmetik ortadır, herhangi bir durum ya da zamanda değişmesi düşünülemez. Öte yandan “izafi orta” ise, durum ve zaman şartlarına göre değerlendirilen, başka şeylerin de göz önünde bulundurulması gereken ortadır. Ahlaki orta olarak isimlendirebileceğimiz “orta” bu ikinci anlamdaki, yani “izafi orta” olandır.²⁶⁴

Farabi’ye göre fiilin orta halini fiilin şartları belirler. Bunun yanı sıra adalet kavramı ile de bağlantılı olan²⁶⁵ orta kavramı bir anlamda her insan yapısına ve her zamana uygun olan erdemli eylemin bulunmasıdır. Bunu da doktor-hasta analojisiyle örneklendirmektedir. Ona göre nasıl ki doktor edindiği tıp sanatıyla, her hastaya her hastalığa aynı ilacı, aynı dozda vermemekte, her hastayı kendi bünyesi içinde değerlendirmektedir, insan nefesine arız olan fiillerin ortaları da bu şekilde değerlendirilir. Bu ortayı bulup çıkaracak ve insanlara gösterecek olan da şehrin yöneticidir, bu “ahlaki orta” ya da “erdemli orta” yı belirleme işe ise sultanlık mahareti (*el-mihnetu’l-melikiyye*) ve siyaset sanatını kullanması ile mümkün olmaktadır.²⁶⁶

Farabi’ye göre kötü ahlak bir hastalıktır. Nasıl ki doktor, insan vücudunda bir organ hastalandığında tedavi ediyorsa, kişi de kendisinde olan kötü ahlakı tedavi edebilmenin yollarını bulmalıdır. Ondan sonra kendimizdeki ahlakın aşırılıktan mı yoksa eksiklikten mi meydana geldiğini bilmelidir. Tıpkı ateşimiz çıktığında ya da düştüğünde doktorun onu orta hale getirmeye çalışması gibi ahlakta da bu orta hali meydana getirmek

²⁶³ Farabi, *Fusulu’l-medeni*, s.59

²⁶⁴ Farabi, *Fusulu’l-medeni*, s.59

²⁶⁵ Adalet kavramı “erdemli orta” anlayışının en önemli kavramıdır. Çünkü buradaki orta eşitlikten çok adaleti gözeten, izafi olduğundan durum ve şartların değişmesi, insan yapısı, insanın fiziki ve ruhani özelliklerinin göz önüne alınarak tespit edilen geometrik ortadır.

²⁶⁶ Farabi, *Fusulu’l-medeni*, s.60

gerekmektedir, aksi halde Farabi'ye göre insanın yaptığı her şey -iyi görünse bile- kötü ve çirkin olacaktır.²⁶⁷

Farabi'nin *Tenbih*'te vurgu yaptığı mutedil yani “orta” erdemler, cesaret, cömertlik, iffet, nüktedanlık, dostluk ve sadakat erdemleridir.²⁶⁸ Bu erdemlerin her biri insanda iki aşırılığın ortasında bulunan, mutedil ve ölçülü davranış biçimleridir.

Fusûl'da ise erdemleri ahlaki ve aklî olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre aklî erdemler akıl, hikmet, akıllılık, zekâ ve anlayış mükemmelliği gibi erdemlerdir. Ahlakî erdemler ise adalet, cesaret, iffet, cömertlik gibi daha çok arzu gücüyle ilişkilendirdiği erdemlerdir.²⁶⁹

Farabi'nin ahlak felsefesi'nin önemli kavramları olan bu erdemleri ayrı ayrı incelemek bu çalışmanın amacına daha uygun olacaktır.

2.1.2. Düşünce Erdemleri

Farabi'nin sisteminde akıl ve akletme ile ilgili kavramların ne denli önem arz ettiği şimdiye kadar tartışılan tüm konularda akla yapılan atıflardan açıkça görünmektedir. Nitekim onun ahlak felsefesi açısından temel sayılabilecek eserlerinde de bu açıkça belli olmaktadır.

Tahsilu's-Saade'nin ilk cümlesinde Farabi ilk olarak insanın mutluluğa ulaşmada edinmesi gereken erdemlerin kaynaklarını göstermektedir. “*milletlerin ve şehirde yaşayan insanların onunla hem bu hayatta dünya mutluluğunu, ahirette ise en yüksek mutluluğu elde ettikleri insani şeyler, dört çeşittir: Nazari Erdemler, fikri erdemler, ahlaki erdemler ve ameli sanatlar.*” Farabi bu sınıflamadan sonra *Tahsil*'in ilk bölümünden insanın nazari erdemleri nasıl elde edeceği ile ilgili ayrıntılara yer verir.²⁷⁰

²⁶⁷ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s.60

²⁶⁸ Farabi, *Tenbih*, s.43

²⁶⁹ Farabi, *Fusûlu'l-medeni*, s. 31

²⁷⁰ Farabi, *Tahsil*, s.53

Fusul'da nefsin nazari ve fikri olarak kısımlara ayrıldığını bu iki kısmın da kendisine ait erdemlerinin olduğunu ifade etmektedir. Nazari kısmın erdemi, nazari akıl, ilim ve hikmet; fikri kısmın erdemi ise ameli akıl, ameli hikmet (taakkul), zihin, fikir mükemmelliği ve görüş doğruluğu olarak ifade edilir.²⁷¹

Aynı eserde başka bir yerde ise erdemleri akli ve ahlaki olarak ikiye ayırır. “Erdemler, ahlaki (hulkiyye) ve akli (nutkiyye) olmak üzere iki çeşittir. Akli erdemler hikmet, akıl, akıllılık, zeka, analayış mükemmelliği (cevdetu'l fehm), gibi akli kısmın erdemleridir.”²⁷²

Medinet'ul-fazıla'da mutluluğa ulaşmanın bazıları fikri bazıları bedeni olan kasıtlı ve belirli fiillerle mümkün olacağına vurgu yapmaktadır. “Bu mertebeye ancak bazıları fikri bazıları bedeni olan fiillerle ulaşılır. Bunlar gelişigüzel fiiller değil kesin ve belirli istidat ve melekelerin sonucu olan kesin ve belirli fiillerdir” demektedir. Bu pasajlardan anlaşıldığı üzere, ahlaki erdemlerin elde edilmesindeki ilk basamak akli ya da nazari erdemlerin insanda bulunmasıdır.

Nazari erdemler, “en son gayeleri yalnızca varlıkların ve onarın içerdiklerinin akıl tarafından kavranılmasını sağlamak olan ilimlerdir.”²⁷³ Bu nazari bilgileri de kendi içinde kısımlara ayıran Farabi'ye göre, nazari erdemlerin bir kısmı insanda nereden geldiğini bilmeksizin, doğuştan var olan ilk bilgilerdir, bir kısmı ise insanın düşünmesi, çıkarım yapması, araştırması sonucu elde ettikleridir.²⁷⁴ Devamında insanın kendisinde bulunan ilk bilgileri kullanarak, varlıkların ilkelerini ve varlık amacını kendi çabasıyla bulması gerektiğinden, bu akli faaliyet olmadan insanın nihai gayesini bilmeyeceğinden

²⁷¹ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 70

²⁷² Krş. Aristoteles, *Nikamakhos'a Etik*, S.29, 1103 a

²⁷³ Farabi, *Tahsil*, s.53

²⁷⁴ Farabi, *Tahsil*, d.53

ve sonucunda mutluluğa ulaşamayacağından bahseder. Dolayısıyla bu erdemleri elde etmek mutluluğa ulaşma yolunda her insanın vazifesidir.²⁷⁵

Fusul'da ise bu erdemlerin işlevselliği daha ayrıntılı bir biçimde gösterilmektedir. Farabi bu eserinde, bu sınıftaki erdemleri “nutki erdemler” olarak isimlendirmiş ve hikmet, akıl, akıllılık, zeka, anlayış mükemmelliği olarak ifade etmiştir.²⁷⁶

2.1.2.1. Erdem Olarak Bilgi Ve Hikmet

Yukarıda nefsin akıl gücünün incelendiği bölümlerde de bahsedildiği gibi Farabi'nin ahlak anlayışına göre ilim ve ilimle bağlantılı olarak hikmet kavramı, ahlaki bilgilerin sağlamlığı ve geçerliliği bakımından, Farabi'nin oldukça önem verdiği akli kavramlardır. Zira bilgi amelin başlangıcı, amel de bilginin gayesidir. İnsanın en olgunu, en hakimi gerçeğe en yakın olanı ve onu en iyi şekilde uygulayanıdır.²⁷⁷

Farabi mutluluk ile bilgi ve bilgelik arasındaki sıkı ilişkiyi Tenbih'de şu şekilde ifade etmektedir. “*Biz mutluluğa ancak iyi şeyleri elde edince ulaştığımızı göre ve bu iyi şeyler de ancak felsefe sanatıyla bizde gerçekleştiğine göre, o halde felsefenin zorunlu olarak, kendisiyle mutluluğa erişilen şey olması gerekir. Bu ise insanda temyiz gücü ile elde edilir.*”²⁷⁸ Nitekim Farabi, *Tahsil*'de de mutluluğun elde edilmesi için gerekli olan öncelikle edinilmesi gereken bilgilerin varlığına işaret etmiştir.²⁷⁹

Farabi bilgiyi (*mearif*), kavram ve hüküm, yani tasavvur ve *tasdik* (yargı) olarak iki ana kategoriye ayırmaktadır. Buna göre sahip olduğumuz bilgiler ya kavram ya da hüküm olarak bizde bulunmaktadır. İnsan, hayvan, güneş, bitki gibi kavramlar yani nesnelere hakkındaki tasavvurlarımız, verdiğimiz hükümlerde özneye yüklenerek olumlu

²⁷⁵ Farabi, *Tahsil*, s.65

²⁷⁶ Farabi, *Fusul*, s.53

²⁷⁷ Müfit Selim Saruhan, *İslam Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Ankara, 2005,(Bastırılmış doktora tezi) s. 109

²⁷⁸ Farabi, *Tenbih*, s. 165

²⁷⁹ Bkz, Farabi, *Tahsil*, s. 53

veya olumsuz önermeler oluştururlar. Farabi, güneş, ay, akıl ve nefis gibi doğru ve yanlışla ilgisi bulunmayan tasavvurlara mutlak tasavvurlar; "evren iç içe geçmiş kürelerden oluşmaktadır" cümlesinde ifade edilen ve doğrulanması da yanlışlanması da imkân dahilinde bulunan dolayısıyla hüküm bildiren önermelere ise tasdikli tasavvur adı vermektedir.²⁸⁰

Kavram ise Farabi'ye göre, nesnenin formunun yani anlamının özne tarafından çeşitli soyutlama aşamalarında soyutlanarak algılanması ve lafızlarla ifade edilmesidir. Bu bakımdan anlamları gösteren lafızlar dolayısıyla zihnimize bulunan anlamlar ya tikteldir ve Aristo ile birlikte Farabi nin birinci cevherler dediği şahıslara işaret eder veya tümeldir ve ikinci cevherlere yani cins ve türlere göndermede bulunur. Farabi'ye göre insan zihni bu kavramlar vasıtasıyla var olanlar hakkında bilgi sahibi olmaktadır. Kavramların zihinde oluşması mantıkta tanımlar konusuna dahildir. Tanım nesnelere mahiyetini, doğasını göstermek ve nesneyi diğer nesnelere ayırt etmek üzere bütün var olanları göz önüne alarak yapılan bir sınıflamadır.²⁸¹

Farabi bilginin birçok çeşidi olduğunu, fakat nazari aklın bir erdemi olan bilginin (*el-ilm*) ise bunlardan farklı olduğu görüşündedir. Ona göre bilgi ya da ilim "varlığı ya da varlığının devamı asla insan katkısına bağlı olmayan varlıkların varlığı, onlardan her birisinin ne olduğu, zaruri ve külli öncüllerden kendisinde kesinlik bulunan ve doğuştan, bilgi olarak (*ma'lumaten*) akılda bulunan ilk prensiplerden (*el-evail*) oluşan delillerden nasıl elde edildiği konusunda nefste kesinlik (*el-yakiin*) meydana gelmesidir."²⁸² Gerçek bilgi (*el-ilmu'l-hakiki*) daha da derin olarak "her zaman ve şartta doğru ve kesin olan" bilgidir.

Farabi *Tahsil*'de ise bilgi edinme yollarının tasdik ve tahayyül etme olarak gerçekleştiğini, eğer bir şey akılla kavranılıp tasdik ediliyorsa buna felsefe, ona benzeyen

²⁸⁰ Ebu Nasr El-Farabi, *Kitabu'l-Burhan*, ed.Ömer Türker/Ömer Mahir Alper, Klasik yay, İstanbul, 2012, s.1; *Tahsil*, s.40

²⁸¹ Farabi, *Kitabu'l Burhan*, s.1-2; Yaşar Aydın, *Farabi*, s. 59

²⁸² Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s.71

bir misal ile tahayyül ettiriliyorsa buna din adı verilir, demektir.²⁸³ İçerik olarak iki bilgi türünün de hakikati vazettiğini ifade eden filozof, aralarındaki farkı hamlettiği nefis güçlerinin farklı olmasına bağlamaktadır. Ona göre tasdikle elde edilen bilgi kesin ispat ve ikna yoluyla elde edilir ve felsefe bu yolla elde edilir; öte yandan tahayyül ettirme ya da benzetme yoluyla elde edilen bilgiler ise dini bilgiyi içermektedir. Buna göre felsefe anlama ve kavramaya yönelik bilgiler verirken, din ise hayal gücüne dayanan bilgiler vermektedir. Farabi'ye göre felsefe isbat, din ise ikna etmektedir.²⁸⁴

Kitabu'l-cem'de Farabi Aristoteles ve Platon'un bilginin kaynağı ile ilgili görüşlerini tetkik ederken bilginin tecrübe boyutunu değerlendirir. Ona göre bu tarz bilginin Platon ya da Aristoteles'in iddia ettikleri gibi bedihi olmadığını bilakis duyu ve insan çabasıyla oluştuğunu iddia etmektedir.²⁸⁵ Farabi'ye göre, cüzi bilgiler diyebileceğimiz değişebilen bilgi çeşitleri tamamen duyu yetileriyle elde edilen bilgilerdir. Farabi bu şekilde elde edilen bilginin idrakini *muhayyel* olarak ifade eder.²⁸⁶ Çünkü bu bilgiler tahayyül yetisi tarafından saklanan ve gerektiğinde hayal yolu ile ortaya çıkan bilgilerdir. Bu açıdan bu bilgi eşyanın mahiyetini tam anlamıyla yansıtmayabilir. Bu sebeple Farabi'nin "ilim" olarak bahsettiği bilgi mahsusata dayalı bilgiler değildir.²⁸⁷

İlmin bir diğer boyutu olan hikmet kavramını Farabi, *Fusul*'da en basit şekilde şu şekilde tanımlamaktadır. "*En mükemmel varlıkların en mükemmel bilgisidir.*"²⁸⁸ Farabi için hikmet sadece bir bilgi değil, her yönden güvenilir, doğru düşünce ve eylemlerin temeli olabilecek kapasitede kesin ve içinde şüphe barındırmayan bir bilgidir. Bir anlamda metafizik boyutun bir bilgisi olan hikmet, insana varlık amacı ve diğer metafizik

²⁸³ Farabi, *Tahsil*, s.40

²⁸⁴ Farabi, *Tahsil*, . 41

²⁸⁵ Fârâbi, *Kitabu'l-cem beyne re'yeyi'l-hakimeyn Eflatun el-ilahi ve Aristutalis*, ç.Mahmut Kaya, 2005, s.170

²⁸⁶ Farabi, *et-Ta'likat*, Daru'l-maarif, Haydarabad 1346, s.4

²⁸⁷ Mehmet Bayraktar, *İslam Düşüncesi Yazıları*, Elis yay, Ankara, 2004, s. 59

²⁸⁸ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 72

alemin bilgisini vermektedir.²⁸⁹ Bu bir bakıma felsefi bir bilgidir. Nitekim *philosophia* kelimesindeki *sophia* kelimesini İslam düşünürleri hikmet olarak çevirmiş, felsefeyi ise “*hikmet sevgisi*” olarak adlandırmışlardır.²⁹⁰

Farabi'nin felsefesinde hikmet kavramının en önemli boyutu, hikmetin insana nihai amacı olan mutluluğun bilgisini vermesidir. Bu açıdan düşünecek olursak hikmet bilgiden daha özel bir kavram olmaktadır. Hikmetin üstün yaratılışlı varlıklara yakıştıran ve belli bir zümreye ait olduğunu ima eden Farabi için “hikmet, insana gerçek mutluluğu, ameli hikmet de mutluluğu elde etmek için yapılması gereken şeyleri bildirir. O halde bu ikisi, insanın yetkinliğe erişmesinde iki temel unsurdur. Öyle ki hikmet, en son amacı ve ameli hikmet ise, kendisiyle bu amaca ulaşılan şeyi verir.”²⁹¹ Dolayısıyla hikmet insanı kemale ulaştırır. Kemal ise insanın sadece bilgiyi elde etmesiyle değil edindiği bilgiyi kullanabilmesi ile mümkün olabilmektedir.²⁹²

Farabi'nin ahlak sisteminde görülen bilgi eylem bütünlüğü insanın olgunlaşma sürecine de etki etmektedir. Farabi insanın iki türlü yetkinliğinin olabileceğini bunların ilkinde ilk yetkinlik (*el-kemal el evvel*), ikincisine de son yetkinlik (*el-kemal en-nihaye*) demektedir. İnsanın yaratılışıyla beraber kendisine verildiği söylenen ilk makullerin insanın ilk yetkinliği olduğunu ifade eden Farabi, bunları edinmekten maksatının onları kullanmak, başka bir deyişle var olan bilgi ve beceresini doğru ve anlamlı şekilde kullanması insanda “kemal”i oluşturmaktadır. Öte yandan Farabi nihai kemale yalnızca ölümden sonra ulaşılabileceğini ifade ederek, insanın maddi olandan ya da maddeye araz olan her şeyden soyutlanmadan bu mertebeye ulaşmasını mümkün görmemektedir.²⁹³

²⁸⁹ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 72

²⁹⁰ Felsefe Sözlüğü, “Felsefe” maddesi, (Abdülbaki Güçlü) s. 532

²⁹¹ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 78-79s

²⁹² Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s.65

²⁹³ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s.64-65

2.1.3. Ahlaki Erdemler

Farabi'nin Fusul'daki erdemler tasnifinde akli ve fikri erdemlerden sonra gelen ahlaki erdemler, bir anlamda insanın zihinsel olgunluğunun bir göstergesi olarak insanda huy veya karakter halini almış yerleşik olan ve insanın kemalini ifade eden davranış erdemleridir. Grek felsefesinin insanın temelde üç nefsanî gücünün olduğu ve her birine ait erdemler olduğu düşüncesi İslam felsefe geleneğinde de kabul edilmiştir. Bu nefsanî güçler nutuk, gazab ve şehvet güçleridir. Nutuk gücünün erdemi bilgelik (*hikmet*), gazab gücünün şecaat (*cesaret*) ve şehvet gücünün ise iffet (*ölçülülük*) erdemidir. Bunların hepsinin bir insanın nefsinde bütünlük oluşturması ise adalet olarak tanımlanmıştır. İlk İslam filozofu Kindi de bu üçlü erdem tasnifini kabul etmiş ve İslam düşüncesine kazandırmıştır. İslam felsefesinde bu tasnif kelamcı, fıkıhçı hatta tasavvufun etkileriyle gelişerek ahlak ilminin en önemli konusu olarak tartışılmıştır.²⁹⁴

Platon ahlaki erdemlerin üç temel erdem etrafında şekillendiği görüşündedir. Bu üç erdem bilgelik, cesaret ve ölçülülüktür. Bu erdemlerin uyum ve ahengi ise adaleti meydana getirir.²⁹⁵ Aristo ise *Nikamakhos'a Ahlak*'ta erdemleri düşünce ve karakter erdemleri olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre karakter erdemleri hazda ve elemde orta olmaktır. Örneğin cömertlik, yiğitlik, dostluk, ölçülülük gibi erdemler bunlara örnek olarak gösterilebilir. Bunların aşırılığı ve azlığı kişinin karakterinin erdemsiz olmasına sebep olur.²⁹⁶

Farabi de nefsin dört erdemi olduğu ve bu erdemlerin ölçütünün erdemli orta olduğu görüşündedir. Şimdiye kadar bahsi edilen akli ve fikri erdemlerin bir sonucu olarak görülebilecek ahlaki erdemler ya da karakter erdemleri bu şema altında şekillenmektedir.

²⁹⁴ Mustafa Çağrı, "İffet", TDVİA, c.XXI, 2000, s.507

²⁹⁵ Platon, *Devlet*, s. 132

²⁹⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 368

Farabi *Tenbih*'te ahlaki erdemleri erdemli orta kavramıyla ilişkili olarak değerlendirmiştir. Bu erdemler iki aşırılığın ortasında bulunan, aşırılığı ya da azlığı rezilet sayılan niteliklerdir. Bunlar, cesaret, cömertlik, iffet, dostluk, nüktedanlık ve sadakattir. *Fusul*'da ise ahlaki erdemleri iffet, şecaat, cömertlik, adalet olarak sıralar ve nefsin arzu ile ilgili olan kısmını ilgilendirdiğini ifade eder.²⁹⁷

Farabi'ye göre insanın karakter erdemleri erdemli orta kavramıyla ilişkili olarak ifade edilmiş ve bunları insan nefsinde iki aşırı uçtan orta olanlar şeklinde tanımlamıştır. İnsan nefsindeki bu "orta" erdemlerin oluşması nihayetinde adaleti oluşturacak ve insan nefsi ahlaki açıdan dengeli ve tam hale gelebilecektir.²⁹⁸

Fusul'de iyi (hayr) olan fiilleri tanımlarken birisi aşırılık ve diğeri azlık olan iki uçtan orta olan fiiller olarak tanımlamaktadır. Bu fiilleri ise erdemler olarak ifade eden Farabi bu erdemleri ise nefsin "*mutavassıt*" olan halleri olarak değerlendirmektedir.²⁹⁹ Bunlara ek olarak Farabi'nin Antik felsefeden etkilendiği bilinmekle beraber, İslam dininin ifrat ve tefriti yermesi, peygamberin hadislerinde orta yolu tutmayı tavsiye etmesi gibi temel ahlaki prensipleri de bu doktrinin temelini oluşturmaktadır denilebilir. Bu fiiller ise neredeyse insan davranışlarının tamamını kapsamaktadır.

Farabi'ye göre bu tür erdemler sonradan kazanılan, kişinin doğuştan elde edemeyeceği türden erdemlerdir. Ona göre nasıl ki bir insan doğuştan kâtip ya da dokumacı olarak yaratılmamışsa, başından beri erdemli ya da eksik olarak da yaratılmamıştır.³⁰⁰ Filozofa göre insan bu erdemleri, belli bir mizaçla belli bir zaman tekrar ederek elde etmektedir. Dolayısıyla bu bir alışkanlık sürecidir. Aynı şekilde insan

²⁹⁷ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s.54

²⁹⁸ Farabi, *Tenbih*, s. 154

²⁹⁹ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 58-59; ayrıca bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103b

³⁰⁰ *Fusul*, s.54, Aristoteles'e göre karakter erdemi alışkanlıkla edinilir, adı da bu yüzden küçük bir değişikliklerle "ethos"tan gelir. Bundan açıktır ki karakter erdemlerinden hiçbiri bizde doğa gereği bulunmaz; çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez." Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.30

erdemlerin kazanıldığı bu süreçte reziletleri ya da aşığılıkları da kazanabilmektedir. Dolayısıyla kişinin ahlaki gelişimini bu “alışkanlık” süreci belirlemektedir.³⁰¹

2.1.3.1. Adalet

İslâm felsefesinde adâlet, öncelikle ontolojik bir kavram olarak ele alınmış ve bu kavram feyz veya sudûr sırasında her varlığın, kendi mertebesine göre “İlk Varlık”tan (el-Vücûdü'l-evvel, Allah) bir varlık payı alması şeklinde açıklanmıştır. Buna göre Allah'ın adâleti, var olan her şeye varlık hiyerarşisi içindeki durumuna göre tamlık ve mükemmellik kazandırmasıdır.³⁰²

Fârâbî insanın bio-psişik yapısının işleyişinde de adâletin bulunduğunu belirtmiştir. Buna göre kalbin hizmetinde bulunan beyin, onun ısınıpı dengede (itidal) tutar ve bu sayede öğrenme ve hatırlama (hıfz, zıkr), tahayyül ve düşünme (fıkr, revıyye) gibi psikolojik aktivitelerin sağlıklı bir şekilde işlemesi demek olan adâlet gerçekleşir. Bunun sonucunda da insana yakışır fiiller, iyi ve dengeli davranışlar doğar.³⁰³

Eflâtun'dan beri devam eden ve İslâm ahlâkçılarınca bazı değişikliklerle benimsenen görüşe göre, insan nefsinin düşünme gücü (el-kuvvetü'n-nâtıka), öfke gücü (el-kuvvetü'l-gadabiyye) ve şehvet gücü (el-kuvvetü's-sehevâniyye) olmak üzere üç temel gücünden üç fazilet doğar. Bunlar sırasıyla hikmet, şecaat ve iffettir. Adâlet ise bu üç faziletin gerçekleşmesiyle kazanılan ve hepsini içine alan dördüncü temel fazilettir.³⁰⁴

Farabi, adaleti çeşitli alanlardaki çeşitli işlevleriyle ele almıştır. *Fusus'ul-Hikem*'de “hikmet”, *Tenbih*'te “değer” ve “denge”, *Fusûsu'l-Medenî*'sinde hukukî ve

³⁰¹ Farabi, *Fusul*, s. 54.

³⁰² Çağrıci, “Adalet”, s.344

³⁰³ Farabi, *Medinetu'l-Fazıla*, s.144-146

³⁰⁴ Çağrıci, “Adalet”, s.344

sevgi ile alakalı, *Medinetu'l-Fazıla*'da hem “denge” hem de eğitimle olan ilişki açısından, *Kitabu'l-Cem*'de ise Platon ve Aristo'nun felsefeleriyle ilişkilendirerek ele almıştır.³⁰⁵

Farabi adaleti cahillerin adalet kavramı ve gerçek adalet olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Gerçek manadaki adalet kavramı Farabi için farklı birçok yönü ve işlevi olan bir kavramdır. Farabi denge olarak gördüğü adalet kavramını, kainattaki cereyan eden hadiselerde, oradaki düşünen ve düşünmeyen bütün canlıların arasındaki ilişkileri izah ederken öne sürmektedir. Ona göre bu ilişkilerin hepsi birer denge esasına göre oluşmakta ve devam etmektedir.³⁰⁶

Farabi, “adalet”in varlıklar arasındaki ilişkiye işaret ettiğini veya bu ilişkilerden kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre adalet ile bahsedilen ahlak konusundaki kemal ve erdem, bizim dışımızdaki varlıklarla olan ilişkimizle alakalıdır.³⁰⁷

Farabi Tahsilu's-Saade ve *Medinetu'l-Fazıla* isimli eserlerinde ise adaleti hukukî manada kullanmıştır. Devlet başkanının özelliklerini sayarken, adalet ve adalet ehlini seven, zulüm ve zalimden nefret eden bir kişi olmasını önerir. Bu manada adalet, devlet başkanının, yakınlarından ve diğer insanlardan hak araması; onları hakka davet etmesi, mazlumların imdadına yetişmesi, iyi ve güzel olarak bilinen şeyleri desteklemesidir.³⁰⁸

Bir diğer manasıyla ise adalet, *Fususu'l-Medeni*'de anlatıldığı kadarıyla, sevgi ile ilişkili bir kavram olmaktadır. Farabi'nin bu eserinde, devletin kurumları sevgi vesilesiyle kaynaşıp bir araya geldiğini; adalet ve adaletle ilgili eylemlerle de bu kurumların devamlılığı sağlandığını savunur.³⁰⁹ Bu anlamda adalet, devletin fertlerinin paylaştıkları nimetlerin taksimi ve bu taksim edilen hakların korunmasıdır. Farabi'ye göre bu nimetler, güvenlik, mülkiyet, şeref makam ve diğer haklardır. Her fert bu haklardan kendi gücü ve

³⁰⁵ Bayraktar Bayraklı, “Fârâbî'nin Eğitim Felsefesinde “Adâlet” Kavramı,” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987-1988, sayı: 5-6, s. 232

³⁰⁶ Farabi, *Medinetul Fazıla*, s. 144-145

³⁰⁷ Farabi, *Siyasetul medeniyye*, s.54

³⁰⁸ Farabi, *On the Perfect State*, s.239; *Tahsil*, s. 98

³⁰⁹ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s.88

kabiliyeti doğrultusundan istifade eder. Ferdin bu nimetlerden noksan pay alması kendisine yapılan bir adaletsizliktir (zulüm), fazla pay alması ise içinde yaşadığı topluma yapılan bir adaletsizliktir.³¹⁰

Fârâbî insanın biyolojik ve fizyolojik yapısıyla ilgili uyumu adalet olarak tanımlamaktadır. Farabi'ye göre insan vücudunun reisi kalptir, zihin ise onun bir hizmetçisi konumundadır. Diğer organlar da kalbin ihtiyaçlarına göre zihne hizmet ederler. Kalp ve zihnin aralarındaki ilişkiyi kalbin vücudun sıcaklığını vermesi, beynin ise bu sıcaklığı kontrol ederek dengelemesi göreviyle de sistemleştiren Farabi bu ilişkideki “denge” unsurunu “adalet” kavramıyla ifade etmektedir. Ayrıca merkezi kalpte olan duyum ve iradeyi yönlendiren sinirler de mevcuttur. Böylelikle, zihin hem duyum hem de iradi hareketleri temin eden sinirleri barındırmakla da kalbe hizmet etmektedir. Farabi zihnin bu görevinden bahsederken “i’tidal” kelimesini kullanarak, zihin bir kısmı ile muhayyileyi, bir kısmı ile de tefekkürü, başka bir kısmıyla da hatırlatma görevini yürüten hafızayı düzenlediğini söyler. Burada bahsi geçen “düzenleme” “ya’dilu” kelimesiyle ifade edilmiş ve a-d-l kökünden türemiştir. Dolayısıyla bu “düzen” bir anlamda zihnin bedendeki adaleti yerine getirmesi şeklinde anlaşılabilir.³¹¹

Farabi Medinetu'l-Fazıla'da adaleti “*liyakat*” kelimesiyle ifade eder. Ona göre adalet “*her şeyin liyakatinin gereğini yapması*”dır. Madde ve suretten oluşan cisimlerin her bir bölümünün kendine ait görevi yerine getirmesi ve aralarındaki dengeyi koruyabilmesi bu liyakatin göstergesi olarak ifade edilmektedir.³¹²

Adalet'in Farabi'nin felsefesindeki en önemli yönü “ölçülülük” olarak kullandığı ve daha çok ahlakî bir referans olan adalettir. Nefsin tüm erdemlerinin “orta yol” tutumuyla tesis edilmesiyle ortaya çıkan adalet hem İslam ahlak felsefesi hem de Farabî

³¹⁰ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s.89

³¹¹ Farabi, *Medinetu'l-Fazıla*, 51-55

³¹² Farabi, *On the Perfect State*, s.146-147; s.278-279, ayrıca bkz. Platon, *Devlet*, s. 132-133

için vazgeçilmez bir unsurdur. Söz konusu erdemlerin aşırılığında ya da azlığından kaçınıp ölçülü olma, hakkını verme, gerektiği gibi kullanabilme değerleri ahlakın olgunlaşmasını ve son tahlilde nefsin adaletini tesis eder.

Farabi'ye göre kemal, fitrat ve adalet kavramları arasında derin bir alaka ve çalışma sistemi bulunur. Nitekim ona göre, insanın fitratında doğuştan gelen birçok zıddı bir arada bulundurabilme hali insanın kemale erişebilmesinin illetidir. Ona göre fitrat, kendisini bir bütün teşkil etmek üzere kaynaşmaya zorlayan zıtlıklardan meydana gelmektedir. İtidal işte bu manada insan fitratının zıtlıklarının kaynaşmasını sağlamaktadır.³¹³

Kemal ya da olgunluk dediğimiz erdemlerin itidallilik olduğunu daha önce söylemiştik, Farabi için insanın doğuştan getirdiği birtakım erdemler var olmakla birlikte sonradan eğitimle elde ettiği erdemler de bulunmaktadır. Bunlar arasında değer anlamında bir fark görmeyen Farabi için insanın bedeni için sıhhat ne ise ahlakı için de erdem odur. Nasıl ki insanın bedeni temel ihtiyaçlardan, örneğin yemeğin aşırısı ya da azlığı insanı hasta ederse, ahlakta da bazı edimlerin aşırısı ya da azlığı insanı ahlaken olgunluktan, kemalden yani erdemlilikten alıkoyar. Bu minvalde insan ahlakı için itidal, orta yol, vazgeçilmez bir ahlaki emaredir.

Farabi adalet kavramına özellikle devlet başkanının özelliklerini anlatırken dikkat çekmektedir. Ona göre, “devlet başkanı kendisini ve halkını en üstün mutluluğa ulaştırmak gayesi uğruna mücadele veren âdil bir savaşıdır; onun sanatı da âdil ve erdemli bir savaştır.” Devlet başkanı tüm devlet birimlerini gerektiği gibi işlemlerini sağlamalı ve bu uğurda tüm kurumları adaletle tayin etmelidir.³¹⁴

³¹³ Farabi, *Fusûlu'l-medeni*, s. 236

³¹⁴ Farabi, *Tahsil*, s.35

Farabi'nin devletin adaleti tesis etmesinde vurguladığı hukukî adalet boyutunun yanı sıra söz konusu kavramın bir de eğitim ve kültür aktarımı boyutundan bahsetmektedir. Nesillerin bozulmasını onlar arasında kültür aktarımının gerçekleşmemesine bağlayan Farabî, nesiller arasında fizyolojik ve psikolojik aktarımların da insanın ve toplumun selameti için gerekliliğine de vurgu yapar. Ona göre fizyolojik aktarım, çoğalma, biyolojik üremeyle; kültürel aktarım ise eğitimle mümkündür. Dolayısıyla adaletin bir boyutu da eğitimle alakalı olup, toplumsal bir gerekliliği işaret etmektedir. Bu birikimin telef olmaması ve sağlıklı nesillerin yetişebilmesi için eğitimin gerekliliği ve devlet başkanının buna önem vererek gerekli kurumları tesis etmesi adaletin bir gereğidir.

2.1.3.2. İffet

İffet, Arapça *a-f-f-* kökünden gelmekte ve köken olarak sakınmak, kaçınma anlamlarına gelmektedir. Bir ahlak kavramı olarak “*nefiste, şehvetin galip gelmesini engelleyen bir halin meydana gelmesidir*”³¹⁵ İslam felsefesinde yemek, içmek ve cinselliğin verdiği hazları edinme isteğindeki orta hali ifade etmektedir. İslam düşüncesinde arzu gücünün bir erdemi olarak ele alınmıştır. Farabi’de haz ve elem kavramlarıyla ilişkili olan bu kavram insanın bedeni ihtiyaçlarının gerekliliğini göz ardı etmemekle beraber, bunun orta haliyle yani “*iffet*” erdemi gözetilerek edinilmesi gerektiğine vurgu yapar. Aşırılığını oburluk, azlığı ise, hissizlik olarak ifade eder, ki bunlar erdemli davranışlar değildir.³¹⁶

Kindi iffeti beden ve ruhun korunması, geliştirilmesi ve onların tabiatlarına muvafık olarak kalmaları için gerekeni yapmak ve ortadan kaldırılması gerekeni ortadan kaldırmak ve gerekli olmayan şeylere de ilgisiz kalmak olarak tanımlamaktadır. Bu

³¹⁵ Ragıb el-İsfehâni, *el-Müfredat*, s.710

³¹⁶ Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s.154

anlamda iffet tecrübi alemde ve hayatta hayrın ve isteklerin kullanılmasında ifrat ya da tefride kaçmamak anlamına gelmektedir. bu manada iffet kavramı içerik olarak bünyesinde birçok erdemi de barındırmaktadır. Bir çatı kavram olarak iffet içinde haya, sabır, cömertlik, kanaat, ağırbaşlılık gibi erdemleri de ihtiva eder.³¹⁷

İffet kavramı Grek felsefesinde “ölçülülük” olarak aklı bedensel zevkleri kontrol etmede amir kılmak anlamında kullanılmıştır. Platon insanın arzu gücünün isteklerini dizginlemesi kendisini dengeli olması, tüm tercihlerinde aklını kullanması ile ölçülü olabilmektedir.³¹⁸

2.1.3.3. Şecaat

Farabi’ye göre şecaat ya da cesaret, korkaklıkla aşırı atılganlık arasındaki iyi olan ahlaktır. Erdemli bir insanın bu iki aşırı uçtan birine sahip olmaması gerekir.³¹⁹ Bunun yanı sıra cesaret erdeminin haz ve elem duygularına dair pratik bir boyutu da bulunmaktadır. Bu anlamda Farabi’nin insanın geçici hazlar peşinde koşmaktansa sonsuz haz getirecek eleme tercih etme erdeminin göstermesi de nefsin cesur davranmasıdır demek yanlış olmaz. Nitekim Platon, *Yasalar*’da cesaret kavramıyla ilgili ince bir çizgiden bahseder. O çizginin bir ucunda haya, utanma ya da iffet diyebileceğimiz duygular varken diğer tarafında cesurluk, yiğitlik ve sağduyu vardır.³²⁰

İslam felsefesinde gazab/öfke gücünün bir erdemi olarak gösterilen şecaat, insanın eylemlerinde ve kendini koruma içgüdüsünde dengeli olması, atılganlığını ya da çekingenliğini doğru seviyede tutması anlamına gelmektedir. Kindi *Hudud*’unda bu erdemi “necdet” (yiğitlik) kavramı ile ifade etmektedir.³²¹

³¹⁷ İbrahim Maraş, “Mutluluk”, s. 259

³¹⁸ Platon, *Devlet*, 439d-443d

³¹⁹ Farabi, *Fusulu’l-medeni*, s.58-59

³²⁰ Bkz. Platon, *Yasalar*, I-648a

³²¹ Kindi, *Risale fi Hudud*, s. 255

2.2. Siyaset Ve Medine

Farabi mutluluğun salt tanımıyla değil onun fiil sahasında tecrübe edilmesine de önem vermektedir. Farabi de tıpkı Aristo ve Platon gibi insanın sosyal bir varlık olduğunun bilincindedir, bu anlamda ahlak ve siyaseti birbirinden ayırmaz. Öyle ki ahlak felsefesi neredeyse bu temelde şekillenmiştir. Bu anlamda “Mutluluk nedir?” ya da “Ne değildir?” Sorularından sonra en önemli problemi “Mutluluğa nasıl ulaşılır?” olacaktır. Nitekim iki önemli risalesini (*Tahsil* ve *Tenbih*) tamamen bu amaçla yazdığı görülmektedir. Bunun yanı sıra *El-Medinetu'l-fazıla*, *Kitabu'l-mille*, *Siyasetu'l-medeniyye*, *Fusulu'l-medeni* isimli risalelerinde ise toplum ve siyasetin mutluluğa ulaşma yolundaki gerekliliklerine vurgu yapmış ve bu gaye ile insanın toplum içindeki durumunu, toplumun insan üzerindeki etkisini ve özellikle yönetici ya da başkanın ahlaklı bireyler/toplumlar oluşturmadaki önemini ayrıntılı bir biçimde incelemiştir.

Farabi Aristo'nun ilk mirasçısı olduğu Platon'un siyaset felsefesinin kaynaklığında, siyasete dair sistemli çalışmaları olan ilk filozof olarak İslam siyaset felsefesinin temellerini atmıştır. Bunu yaparken de toplumun erdemli olması, bireyin toplumda gelişmesi temelinde devlet türleri ve devlet başkanının özellikleri gibi konulara özellikle vurgu yapmıştır. Farabi Helenistik gelenek ve İslam kültürünün senteziyle oluşturduğu siyaset felsefesini, devlet, yöneticilik, ahlak ve mutluluk ekseninde geliştirmiş ve tıpkı Plato gibi bu ilmi “*siyaset sanatı*” olarak tanımlamıştır.³²²

Platon gibi Farabi'ye göre de insan toplulukta yaşamaya ihtiyaç duymaktadır. Çünkü insanda hemcinsleriyle bir arada yaşama iştiağı, güven ihtiyacı ve dayanışma duygusu vardır. Dolayısıyla devlet insanın fitri ihtiyacından doğar ve insanlar gerçek mutluluğa ancak devlette ulaşabilir.³²³ Farabi'nin belki de en önemli özelliği, onun Helenistik kültürün felsefe/siyaset anlayışı ile İslam'ın peygamberlik ve liderlik

³²² Erwin I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge University press, 1962, s.119

³²³ Farabi, *Tahsil*, s. 12; *el-Medinetu'l-Fazıla*, s.184-185

anlayışlarını harmonize ederek bir anlamda mensubu bulunduğu dinin temellerini felsefi zemine oturtma yolundaki çabasıdır.³²⁴

Farabi'nin Platon ve İslam senteziyle oluşturduğu bu sistem, temelinde uhrevi amaçların olduğu, kasıtlı ve bilinçli eylemlerin belirli sonuçlara götürdüğü, insanın sosyal bir varlık olarak bir arada yaşama zorunluluğundan doğan ihtiyaçlarının onu mükemmellik yolunda nasıl etkilediği ve bu yolda yönetici, filozof ya da imamın insan kitlelerini nasıl yönlendireceği konularını incelemektedir. Bu sistemin iki önemli unsuru bulunmaktadır; ilki siyaset ilmidir. Burada siyaset sanatı, ilk başkanın özellikleri, kimlerin bu sanatı elde edebileceği ve nasıl kullanması gerektiğiyle ilgili açıklamaları yapar. İkincisi ise bu sanatın eylem alanı olan “*Medine*”dir. Bu ise toplum içerisinde insanın varlığı, toplumların çeşitleri ve hangi toplumların gerçek mutluluğa ulaşabileceği ile ilgilidir.

2.2.1. Siyaset (İlmu'l-Medeni)

Farabi tıpkı Platon gibi kişilerin içinde yaşadığı toplumla benzerlik gösterdiği görüşündedir.³²⁵ Ona göre insan içinde bulunduğu toplumla şekillenmekte ve devletin yapısı, hükümdarın yönetim becerileri gibi faktörlerden etkilenmektedir. Ona göre hakiki mutluluk siyaset bilimi (*ilmu'l-medeni*) ile elde edilebilmektedir.³²⁶ Farabi ahlakı, “*medeni ilim*” olarak ifade ettiği siyasetin bir parçası olarak değerlendirmektedir.³²⁷

Farabi, siyaset ilmini *İhsau'l-Ulum*'da, insanın iradi fiillerinin, yaşam tarzının, bir anlamda felsefenin hayat alanına nasıl intikal ettireceğine dair yöntem ve yol gösterici bir ilim olarak tanımlamıştır.³²⁸ Zira felsefenin amacı insanı mutluluğa ulaştırmak ise bu

³²⁴ Muhsin Mahdi, “AlFarabi”, History of Political Philosophy, ed. Leo Strauss/Joseph Cropsey, Chicago 1987, s.206

³²⁵ Platon, *Devlet*, 435b

³²⁶ Farabi, *İhsau'l Ulum*, neş. Osman Emin, (Daru'l Fikr el-Arabi, Kahire-1949, 2. Baskı, s. 102-103; *Fusulu'l-Medeni*, s.64

³²⁷ Robert Hammond, The Philosophy of Al Farabi and Its Influence On Medieval Thought, New York 1947, XVI.

³²⁸ Krş, Farabi, *İhsau'l-Ulum*, s. 103

amaca ulaşabilmesi için oluşturulacak yaşam tarzının da ortaya koyulması, açıklanması ve incelenmesi gerekecektir. Ona göre siyaset ilmi, üzerinde araştırma yaptığı iradi fiiller, davranışlar, yetiler ve diğer şeylerle ilgili temel kanunları verir. Ona göre bu meslek ya da yetenek hükümdarlık becerisiyle (*mihne el-melikiyye*) ortaya koyulur, siyaset ise hükümdarlığın ortaya koyulduğu fiil olmaktadır.³²⁹

Kitabu'l-mille'de "mille" kavramını toplum ve bireyleri düzenlemeye çalışan ilk başkanın kullandığı eylem ve fiiller olarak değerlendiren Farabi, ilk başkanın bu fiilleriyle gelişen toplumun erdemli olacağı, toplumun erdemli oluşuyla da kişilerin gerçek mutluluk olan saadetu'l-kusvaya ulaşabileceğini ifade eder.³³⁰ Bu anlamda felsefe, din ve mutluluk siyaset kavramı ile bağlantılı olarak değerlendirilir. Farabi *Mille*'de siyaset ilmini şu şekilde tanımlar:

(...) *siyaset ilmi; eylemler, davranışları, ahlakı, huyları ve iradi melekelerin hepsini en son noktasına kadar araştırır. Sonra siyaset ilmi tüm bunların tek bir insanda bulunmasının mümkün olamayacağını, tersine bunların fiilen ortaya çıkarılmasının ve uygulanmasının bir toplulukta paylaşılmasıyla mümkün olabileceğini açıklar.*³³¹

Farabi yine *Mille*'de siyaset ilminin sadece bunlarla yetinmeyerek mutluluğa götürecek fiilleri, erdemleri, toplum içerisinde insanların takınması geren tavrı araştıracağını ve insanlara ya da toplumlara bir anlamda rehberlik edeceğini vurgular.³³²

Yönetimin nasıl olması gerektiğinin yanı sıra, değişik zaman, mekân ve şartlardaki durumların nasıl değerlendirileceği de yine bu ilimle bilinir. Farabi bu şekildeki siyaset ilmini ikiye ayırır: 1. Gerçek mutluluğun ne olduğunu, mutluluk olan ve mutluluk zannedilen şeyleri birbirinden ayırmayı ve şehirlerde bu mutluluğa ulaştıracak fiil ya da erdemlerin ya da reziletleri birbirinden ayıran kısım; 2. Erdemli fiil ve yaşam

³²⁹ Farabi, *İhsau'l Ulum*, s.103

³³⁰ Farabi, *Kitabu'l-Mille*, s. 43

³³¹ Farabi, *Kitabu'l-mille*, s.59

³³² Farabi, *Kitabu'l-mille*, s.59

tarzının şehirdeki insanlar üzerinde uygulanmasını sağlamaya ve bu hayat tarzının devamını ve sürekliliğini temin eden hükümdarlık fiilleriyle ilgili kısım.³³³ Bu açıdan bakılacak olursa, tıpkı felsefe tanımında olduğu gibi siyaset ilmi de hem teorik hem de pratik olarak sürdürülmesi gereken bir ilim olmaktadır. Dolayısıyla hükümdar aynı zamanda entelektüel derinlik sahibi olmakla beraber, edindiği bilgi ve becerileri insanlara aktararak toplumun kaliteli yaşam yeterliliklerini sağlayabilecek özellikte olmalıdır. Bu sebeple kemale giden bu yolda devlet başkanının yeri oldukça büyük önem arz etmektedir.

2.2.2. Reisu'l-Evvel

Farabi devlet başkanlığı çeşitlerini sıralarken öncelikle bu mesleği ikiye ayırmıştır. İlki “riyasetu'l-fazıla” olarak adlandırdığı, hakiki mutluluğa ulaştırıcı iradi fiilleri ve hayat tarzlarını teşvik edici, faziletli liderlik; ikincisi bunun dışında kalan ve Farabi'nin çok çeşitli olduğunu ifade ettiği, riyasetu'l-cahile, yani bilgisiz/cahil liderlik.

334

Farabi'ye göre erdemli liderlik erdemli topluma, cahil liderlik ise cahil topluma delalet eder. Fakat erdemli toplum (medinetu'l-fazıla) tek iken, cahil topluluklar birden fazladır. Cahil toplulukları amaçladıkları maksatlara göre sınıflayan filozof, bunları, örneğin; zenginlik amaçlıyorsa bayağı (hissa) liderlik, şan şeref amaçlıyorsa şeref liderliği gibi sınıflara ayrılması gerektiğini ifade eder.³³⁵

Farabi Siyasetu'l-Medenniyye'de liderlik mesleğinin önem ve gereğini şu şekilde ifade eder:

(...) insanların yaratılışça farklılıkları üzerine söylenenlerin ışığında, denilebilir ki her insan mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini kendi başına bilemez;

³³³ Farabi, *İhsau'l-Ulum*, s.104

³³⁴ Farabi, *İhsau'l-Ulum*, s.103

³³⁵ Farabi, *İhsau'l-Ulum*, s.103

onun bu amaç için bir öğretmen (muallim) ve klavuz (mürşid) ihtiyacı olur. (...) insanların çoğu bu durumdadır. Bu yüzden, onların, kendilerine bütün bunları öğretecek, kendilerini bunlara doğru yöneltecek kimselere ihtiyaçları vardır.³³⁶

Paragrafın devamında bu kişiyi İlk Başkan (reisu'l-evvel) olarak ifade eden filozof, ilk başkanın mutluluğa götüreceği ilim ve davranışların bilgisine sahip olduğunu ve bu bilgileri de insanlara kılavuzluk edebilme yeteneğini de haiz olduğunu ifade eder. Bu kişi aynı zamanda faal akılla ittisal sağlayabilmekte ve tahayyül yetisi güçlü olanlar vahiy alabilmektedir. Böyle bir insanın başkanlığını “İlk Başkanlık” olarak ifade eden Farabi’ye göre diğer tüm insani başkanlıklar ondan sonra gelir. Son tahlilde böyle bir başkanlıkla yönetilen şehrin insanları erdemli, iyi ve mutlu insanlar olacaklardır. Böyle bir şehir ise “erdemli şehir” olarak adlandırılır.³³⁷

Farabi’ye göre erdemli şehrin yönetici rasgele biri olmamalıdır. Onun belli başlı özellikleri vardır ve bu özelliklere yaklaştığı ölçüde başkan gerçekten erdemli başkan olabilecektir. Birinci olarak mizaç ve karakter bakımından yeterli olmalı, ikinci olarak ise siyaset ilmini (riyase) kullanabilecek donanım ve beceriye sahip olmalıdır. Bunu da bedende kalbin yerinin nasıl değiştirilemiyorsa, başka organlar nasıl kalbin yerini alamıyorsa, yöneticinin de bu derece spesifik bir yerinin olduğu benzetmesiyle ifade eder. Ona göre ilk başkanın nefsinin bütün yetileri tam ve yeterlidir. Dolayısıyla Faal akılla ittisal kurabilmekte ve mutluluğa ulaşmayı sağlayan her fiile muktedir olmaktadır. Tüm bunların yanı sıra yönetim kabiliyeti, savaş mahareti gibi sanatları da güçlü olmalıdır.³³⁸

³³⁶ Farabi, Siyasetul Medeniyye, s.43-44

³³⁷ Farabi, Siyasetu'l-Medeniyye, s. 44-45

Farabi, ilk başkanın gerçek mutluluğa ulaşabileceğini ifade etmekle birlikte, ondan başka kimsenin bu mutluluğa ulaşıp ulaşamayacağıyla ilgili bir atıfta bulunmaz. Bu anlamda ilk başkandan başka insanlar da mutluluğa ulaşabilir denilebilir; ancak başkanlık mesleği (*mihne el-melilikiyye*) herkesin nefsinde var olan bir yetenek değildir. Fakat Farabi mutluluğu sadece ilk başkanın ulaşabileceği bir şey olarak görmez. Bkz. Miriam Galston, *Theoretical and Practical Dimensions of Happiness*, s.137

³³⁸ Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s.198-199; ayrıca bkz. Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyyüboğlu- M.Ali Cimgöz, Türkiye İş Bankası yay, İstanbul, 2012, s.182

Bu kişiyi “imam”, erdemli şehrin “ilk başkanı” (reisu’l-evvel) olarak ifade eden Farabi, bu yöneticinin mümkün olabilecek en geniş sınırları yönetmesi gerektiğine inanır.

Tüm bunlara göre özetleyecek olursak, Farabi için erdemli şehrin yöneticisinde bulunması gereken iki grupta toplanır. İlk olarak devlet başkanı doğuştan bazı fiziksel ve ahlaki niteliklere sahip olmalı, sonrasında ise akli yeteneklerini yerli yerince kullanarak siyaset sanatını uygulama alanına koymalıdır.³³⁹

Yöneticide doğuştan bulunması gereken koşullar şu şekilde sıralanabilir:

- Sağlıklı ve tam bir bedeni olmalıdır.
- Zekası yüksek ve basiret sahibi olmalıdır.
- Belagat gücü yüksek, her şeyi anlatabilecek ve anlayabilecek kabiliyette olmalıdır.
- Bilimi ve araştırmayı sevmelidir.
- Ahlaki nitelikleri tam olmalıdır. Bu ahlaki nitelikler şu şekildedir: Arzularda ölçülülük, dostluğu sevmek, yalandan sakınmak, zenginlik ve mala düşkün olmamak, adaleti sevmek, zulümden kaçınmak, mutedil olmak, iradesi güçlü olmak, cesur olmak.

Yöneticinin sonradan kazanması gereken yetenekler ise şu şekilde sıralanabilir:

- Ruh sağlığı yerinde olmak,
- Kendisinden önce gelmiş şeriatları bilmek ve yeri geldiğinde yararlanmak,
- Eski şeriatların uygulamalarından yeni hükümler çıkarabilmek (içtihad),
- Doğru kararlar verebilmek için eski yol ve yöntemleri bilmek,

³³⁹ Mohammad F. Hayajneh, “Farabi ve Siyasal Düşüncedeki Yeri”, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, c.45, sayı:1-4, İstanbul, 1987, s. 522

- Çıkardığı hüküm ve yöntemler konusunda halkı bilinçlendirmek, eğitmek,
- Savaş kurallarını iyi bilmek ve savaşa dayanıklı olmak.³⁴⁰

Farabi Tahsil’de “kanun koyucu” (*vaziu’n-nevamis*) olarak ifade ettiği devlet başkanının akılsalları elde ettikten sonra bunları fikri erdemi ile bilfiil varlığa getirmesinin de gerekliliğine vurgu yapar. Farabi’ye göre kanun koyucunun daha önce akıl vasıtasıyla en yüce mutluluğu (*saadetü’l-kusva*) bilip insanları bu yola sevk edecek sanatı elinde bulundurmak için felsefeyi de edinmiş olması lazımdır. Bu sebeple Farabi’ye göre kanun koyucunun aynı zamanda da filozof olması gerektir.³⁴¹ Zira sadece akılsalların elde edilmiş olması mutluluğun gerçekleşmesini sağlamamakta, edinilen bilgilerin tecrübi sahada gösterilmesi, yöneticinin insanları bu yola teşvik edebilme yeteneğinin olması da gerekmektedir. Bu açıdan Farabi için filozof, sultan ya da imam olarak tanımlanan devlet başkanının her anlamda yetkin olması oldukça mühimdir. Çünkü onun meziyetlerinin tamlığı halkının ve devletin mutluluğunu etkilemektedir.³⁴²

Farabi *Tahsil*’in son bölümünde “*imam*”, “*filozof*” ve “*kanun koyucu*” kavramlarının aynı manaya geldiğini iddia etmektedir. Peki, farklı dillerden gelen bu kavramlar nasıl birbiri yerine kullanılmaktadır? Farabi bu kavramları delalet ettikleri bilgi kaynaklarıyla açıklamaya çalışır. Ona göre filozof ismi esas olarak nazari erdeme, kanun koyucu ismi ameli hikmete ve imam kavramı ise önder ya da takip edilen kişi olarak mükemmelliğe işaret etmektedir.³⁴³ Fakat Farabi orijinal dildeki kullanımları verdikten sonra her birinin nihayetinde nazari ilim ve yönetim sanatına sahip olması gerekliliğine vurgu yapar. Farabi’ye göre “*bizim dilimizde*” filozof ve imam aynı anlama gelmektedir.

³⁴⁰ İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Düşünürleri*, AÜİF yay, Ankara, 1977, s. 25-26; Mohammad F. Hayajneh, “Farabi ve Siyasal Düşüncedeki Yeri”, s.522

³⁴¹ Farabi, *Tahsil*, s. 41

³⁴² Farabi için pratik alana koyulamayan bilginin son tahlilde hiçbir işe yaramayacağı ve mutluluğun mümkün olabilmesinin sadece teorik düşünme ile gerçekleşmeyeceği bu açıklamalarından anlaşılmaktadır. Bu anlamda ortaya koymuş olduğu sistemde ütöpik bir devlet anlayışı varmış gibi görünse de insani ve toplumsal gerçeklerle oldukça uyumlu olduğunu söylemek mümkündür.

³⁴³ Farabi, *Tahsil*, s.42

Muhsin Mehdi buradaki “*bizim dilimiz*” den kastının Arapça ya da Grekçe değil bir anlamda bir felsefe dili olduğu kanaatindedir.³⁴⁴ Bir anlamda gerçek anlamları her ne olursa olsun Farabi’nin felsefe dilinde filozof, imam ve kanun koyucu neticede aynı anlama delalet etmektedir. Burada her ne kadar kavramların içerik ve kaynakları göz ardı edilmiş görünse de Farabi için mühim olan pratikte bu sıfatlara sahip kişilerin insanları mutluluğa götüreceği yolu biliyor oluşlarıdır. Leo Straus da Mehdi’nin bu fikrine katılmakta ve bu kavramların aynı oluşunun temelde güttükleri amaç olduğunu ifade etmektedir³⁴⁵. Yöneticilik yeteneklerinin her biri son tahlilde yöneticinin nazari erdemlerinin güçlü olması ve bunu doğru kullanmasını icap ettirmektedir. Filozofun da kanun koyucunun da, imamın da halkı yönetebilmesi için belli başlı sanatları bilmesi ve nazari erdemlerinin çok güçlü olması icap etmektedir. Dolayısıyla filozof, hükümdar, yönetici ve imam deyimleri aynı yeteneğe ve aynı gayeye hizmet etmektedirler.

Farabi’ye göre gerçek anlamdaki bu yönetici şehrin halkının mutluluğunun sebebidir³⁴⁶ ve insanlar ona inansın ya da inanmasın bu onun sultanlık maharetine sahip olduğu için her şartta sultandır.³⁴⁷ Bunu doktorluk mesleği ile benzeterek açıklayan Farabi nasıl ki doktor, doktorluk mahareti ya da tıp mesleğiyle doktorsa, yöneticiliğin de bu ilmi elde etmiş olmakla kişi de var olduğunu savunmaktadır.³⁴⁸

2.2.3. MEDİNE

“*Medine*” kavramı Farabi’nin insanların gelişim ve kemalini, yaşadığı toplumun nitelikleri ve yaşam tarzı temelinde değerlendirdiği önemli bir ahlaki kavramdır. Köken

³⁴⁴ Muhsin Mahdi, *Alfarabi*, s.191

³⁴⁵ Farabi, *Tahsil*, s. 42-43 Leo Strauss, “Farabi’s Plato”, Ebu Nasr Muhammed al-Farabi: text and studies c.V, ed. Fuat Sezgin, Goethe University, 1999, s.365-366

³⁴⁶ Farabi, *Fusul*, .66

³⁴⁷ Farabi, *Fusul*, s.69

³⁴⁸ Farabi’nin insana değer atfederken makam, mevki, şöhret gibi şeylere dikkat çekmemesi ve insanların değerini özünde ne olduğuna dair vermesine örnek olarak onun bu anlayışı gösterilebilir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla, Farabi için kişinin doktorluk mesleği için lisansının olmasından çok o kişinin gerçekten bu işte mahir oluşu ve yaptığı işi mükemmellikle yapması önemlidir. Bu metafora aynı şey yönetici için de geçerlidir. Farabi için bir sanatı bilmek kadar onu yapma yeteneği de hayati önem taşır.

olarak “d-y-n” kökünden gelmekte ve “*mudûn*” ismiyle “*yerleşik olmak*”,³⁴⁹ “*medine*” ismiyle ise genel itibariyle “*şehir ya da topluluk*” anlamına gelmektedir.³⁵⁰ Farabi bir ahlak kavramı olarak *medine* kelimesini basit anlamından ziyade “d-y-n” kökünün göstermiş olduğu “*din, yaşam tarzı, davranış tutumu*” gibi anlamlarıyla bağlantılı olarak değerlendirmiştir.³⁵¹ Farabi bu anlamdaki *medineyi* coğrafi bir yer olmaktan ziyade iradi ve gayeli bir topluluk olarak görmektedir.³⁵²

Farabi’ye göre *medinede* iş bölümü ve yardımlaşma olmadan o toplumun bir gayeye hizmet edebilmesi mümkün olmaz. Bunu da siyaset ilmi ile elde edilebileceğini söyleyen filozof *Mille*’de toplumu şehir topluluğu (*cemaatu’l-medeni*) ve basit topluluk (*cemaatu’l-ümmi*) olarak ikiye ayırır.³⁵³ Ona göre bir topluluk (*medine*) şehir devleti olabildiği gibi örgütlenmiş sistemli bir yönetimin toplumu da olabilir.

Farabi’nin sisteminde kurmuş olduğu alemin hiyerarşik yapısı, siyaset ve *medine* anlayışına da tesir etmiştir. Farabi *medine* kavramı ile ilgili bilgi verirken onun kısımlarının olduğu ve her birinin bir üstekine ve nihayetinde tüm sınıfların aslında erdemli ilk başkana hizmet ettiğini vurgular. Bununla birlikte şehri bir beden gibi gören Farabi, nasıl bedendeki sistemde tüm organların kendi görevlerini yerine getirmesi ve kalbin emrinde olmasıyla mükemmel şekilde işlemekteyse devletin bölümlerinin sağlıklı ve bütüncül çalışması yine devletin sürekliliği için şart görülmüştür.³⁵⁴ Bununla birlikte *Tahsil*’de ise evrenin hiyerarşik yapısı ile toplum arasında benzerlik kurmakta ve (...)
nasil ki alemde bir ilke sonra belli bir düzen içinde onu takip eden başka ilkeler, bu ilkelerden çıkan varlıklar ve bu düzen içinde bu varlıkları takip eden başka varlıklar varsa ve bu varlık bakımından en aşağı derecede bulunan varlıklara ulaşıncaya kadar böyle devam ediyorsa, aynı

³⁴⁹ Asım Efendi, *Kamus’l-muhit Tercümesi*, s. 5513; İbn-i Manzur, *Lisanu’l-arab(m-d-n)*, s.3681

³⁵⁰ İbn-i Manzur, *Lisanu’l-Arab*, s.3682; el-İsfahanî, *el-Müfredat*, s.1369

³⁵¹ Müfit Selim Saruhan, “Farabi’de Medeniyetin Kurucu İlkeleri Üzerine”, *Kutadgubilig Dergisi*, sayı:18, Ekim, 2010, s. 387

³⁵² Saruhan, “Farabi’de Medeniyetin Kurucu İlkeleri Üzerine”, s.387

³⁵³ Farabi, *Kitabu’l-mille*, s.59

³⁵⁴ Farabi, *Fusulu’l-Medeni*, s.62, *el-Medinetu’l-Fazıla*, s.90-91

şekilde toplum ve şehrin içine aldığı her şeyde de bir ilk başkan, sonra onu takip eden başka liderler, bu liderleri takip eden şehirliler ve diğer şehirliler vardır. Böylece şehrin içine aldığı şeyler, alemin bütününe içine aldığı şeylerin benzeridir, demektir.

Farabi toplum ya da toplulukları ifade etmek için *cemaat* kavramını da kullanır. *Cemaat* kelimesi temelde belli sayıda bir grup insanın bir arada bulunduğu topluluklar olarak Farabi'nin *medine* kavramının derinliğine sahip değildir. İnsan toplulukları (*içtimaa'ti'l-insaniyye*) nicelik ve niteliklerine göre belirli sınıflarda değerlendirir. Farabi bu toplulukları nitelikleri bakımından kâmil topluluklar (*kamile*) ve kâmil olmayan (*gayr-i kâmile*) topluluklar olarak 2'ye ayırmaktadır. Bu toplulukları da kendi içinde sınıflandıran Farabi'ye göre kâmil/tam şehirler büyüklüklerine göre büyük (*uzma*), orta (*vusta*) ve küçük (*suğra*) topluluklar olmak üzere 3'e ayrılır. İlki olan büyük toplum mamur olan bütün toplulukların bir araya gelmesi çok uluslu bir devleti ifade eder, orta toplum tek ulustan oluşan devleti, küçük toplum ise belli bir ulusun belli bir zümresinin belli bir yerde bir araya gelmesi olarak tanımlanır.³⁵⁵ Eksik/*gayri kamile* toplumlar ise kendi içinde dört sınıfta değerlendirilir. Bunlar aile, sokak, mahalle ve köydür. Farabi'ye göre mutluluk eksik toplumlarda değil, tam toplumlarda elde edilebilir.



Şekil 2.1.Medeni toplumlar

Farabi'ye göre mahalle de köy de "*medine*" için vardır. Köy şehre hizmet etmekteyken, mahalle şehrin bir parçası olarak bulunur. Bu anlamda sokak mahallenin parçası, ev de sokağın bir parçasıdır.³⁵⁶ Bu açıdan değerlendirilirse sokak, mahalle ve

³⁵⁵ Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s. 186

³⁵⁶ Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s.186

ev(aile) şehrin bir parçası olarak şehri oluşturan unsurları oluştururken köy hizmet etme yönüyle vurgulanmıştır.

Kitabu'l Mille'de Farabi sözü edilen bu tasnife benzer olmakla birlikte farklı bir taksim daha yapmaktadır. Bu taksime göre toplum(*cemaa'*), aşiret, medine, büyük millet ve çok uluslu millet olarak dörde ayırır.³⁵⁷ Bu ayırımlardan anlaşıldığı kadarıyla Farabi *Medinetu'l-fazıla'da* şehirleri mutluluğa ulaştırma bakımından, *Mille'de* ise daha çok idari ve hukuki bir tasnif yaptığı söylenebilir. Diğer taraftan Farabi *Mille'de* ilkin toplum ya da devleti oluşturan unsurları belirlemiş daha sonra ise “medine” kavramı etrafında devlet nazariyesini oturtmuştur.³⁵⁸

Aristoteles'in *Politikası'nda* devletleri oluşturan birimleri aile, köy ve şehir olarak tasnif etmekle beraber bunları tam ya da eksik gibi bir ayrıma tabi tutmamıştır.³⁵⁹ Farabi'nin şehir tasnifi ve şehirlere yüklemiş olduğu bu anlamlar onun felsefesinin özgün kavramlarıdır. Kendisinden önceki filozoflarda temel manada siyaset ve şehirden bahsedilmiş olsa da Farabi'nin yapmış olduğu detaylı inceleme ve sınıflandırmalar onun orijinal olarak nitelendirebileceğimiz kavramlarını oluşturmuştur.³⁶⁰

2.2.4. Medinetul Fazıla

Farabi'ye göre gerçek mutluluğa yalnızca şehirde (*medine*) ulaşılabilir. Öte yandan tüm şehirler mutluluğu elde edememekte, her şehir erdemli olamamaktadır. Bu açıdan Farabi için mutluluk ve dolayısıyla ahlaklı bir medeniyetin temelinde tam ve mükemmel bir kolektif mekanizmanın olması, amaç ve yöntem birliğinin bulunması zorunludur. İşte insanların gerçek mutluluğa ulaşmak için bir araya geldiği ve bu gaye için yardımlaştığı bu şehirler erdemli/mükemmel şehirlerdir (*medinetu'l-fazıla*).³⁶¹ Bunun

³⁵⁷ Farabi, *Kitabu'l-mille*, s.43

³⁵⁸ Bayraktar Bayraklı, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, Doğu yay, İstanbul, 1983 s. 68

³⁵⁹ Aristoteles, *Politika*, s.8-9

³⁶⁰ Bayraklı, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, s.66

³⁶¹ Farabi, *İdeal Devlet*, s.230; Farabi, *Siyase*, s.36

yanı sıra, şehirleri yapıları, büyüklüklerine ve amaçlarına göre sınıflandıran filozofa göre söz konusu ideal devlet insanların mutluluk amacıyla bir arada bulunduğu geniş ölçekli devletlerdir.³⁶² Dolayısıyla Farabi için ahlaklı yaşam medeni yaşamdır denilebilir.

Farabi Platon'un ideal devlet anlayışını kendi felsefesinde Aristocu elementlerle karakterize etmiş, devleti daha evrensel boyutlarda ele almış,³⁶³ filozof-kral-peygamber ekseninde bir bilgelik krallığı idealize etmiştir. Farabi'nin büyüklüklerine göre sınıflandırdığı şehir yapıları yine Grek-Helenistik kültürden mülhemdir. Öte yandan içinde insanın mutlu olabileceği en temel yapı olan “*medine*” kavramı Platon'un “*polis*”ine benzemekteyse de örneğin daha büyük ölçekli “*ümme*” kavramı ve “bayındırlaşmış tüm topraklar” ifadesi İslam'ın evrensel ve yayılmacı devlet (*darü'l-islam*) politikasına uymaktadır.³⁶⁴

Farabi *el-Medinetu'l Fazıla*'da insanların hepsinin mutluluğu doğal olarak arzulayacakları ve bu isteğin bir neticesi olarak devletlerin ortaya çıkacağını ifade etmektedir. Bu anlamda erdemli şehir bu amaç için bir araya gelen ve bu doğrultuda bireylerinin arasında yardımlaşmanın bulunduğu şehirdir.³⁶⁵ Bu anlamda devlet doğal bir organizma gibidir, nitekim Farabi'de, şehir ile sağlıklı beden arasında benzerlik kurulmakta, ikisinin de işleyişinin belli bir merkez ve o merkezin altındaki destek mekanizmalarıyla yürütüldüğü ifade edilmektedir. Bu açıdan insan bedeni gibi şehirler de fitri, organik, canlı ve insan için zorunludur. Fakat tüm canlı organizmalarda olduğu gibi şehirde de bozulmalar, yanlışlıklar, aksaklıklar görülebilir. Tıp ilmi nasıl hasta bir bedeni iyileştirmenin yollarını arıyor ve tedavi ediyorsa; siyaset ilmi de devletin en

³⁶² Farabi, *Siyasetul Medeniye*, s.36-37

³⁶³ Hammond, *Farabi and His Influence*, s.53

³⁶⁴ Platon, *Devlet*, 419a; Rosenthal, *Political Thought*, s.126

³⁶⁵ Farabi, *İdeal Devlet*, s.229 ayrıca bkz Aristoteles, *Politika*, Ark yay, İstanbul 2013, s.117

Aristo *Politika*'sında devleti, en yüksek iyiyi amaçlayan insanların bir arada bulunduğu bir birlik olarak tanımlamaktadır.

mükemmel şekilde çalışmasını sağlayacak, insanların şehirde ulaşmak istedikleri en yüce mutluluk yolunu onlara gösterecektir.³⁶⁶

Erdemli şehrin bölümleri 5'tir. Birinci gruptakileri en erdemliler olarak ifade eden Farabi bu gruba lisan sahipleri adını verir; ona göre bu grupta olanlar ameli hikmet sahibi ve ciddi mevzular hakkında bilgi sahibi olanlardır. İkinci grupta din adamları, üçüncü grupta muhasebeciler, mühendisler, doktorlar, dördüncü grupta mücahitler, bekçi ve güvenlik görevlileri ve son grupta ise çifti, tüccar vb. grupta olanlardır.³⁶⁷ Bu sistemde her grup kendi görev ve sorumluluklarını yerine getirmek ve kendi grubunun gerekliliklerini sağlamak durumundadır.³⁶⁸

Farabi'ye göre erdemli şehir dört şekilde yönetilebilir. Belirli meziyetlerin hepsini şahsında toplayan gerçek sultan yönetimi, ikincisi bu şartların ayrı ayrı insanlarda bulunduğu erdemliler yönetimi, üçüncüsü bunların hiçbirinin bulunamadığı durumlarda azami şekilde erdemlerin çoğunluğuna sahip olan bir yöneticinin kendisinden önceki siyasi geleneği takip ettiği yönetim, dördüncüsü ise üçüncü gruptaki şartları taşıyan kişinin bulunmaması durumunda bir topluluğun kanuna göre yönettiği yönetim sistemidir.³⁶⁹ Bu tasniflerden de anlaşıldığı gibi Farabi için asgari şartlarda bile olsa bir devletin varlığı ve bu devletin olabilecek en iyi yönetim şekliyle yönetilmesi bir zorunluluktur. Aksi halde böyle şehirlerin yok olması kaçınılmazdır.³⁷⁰

³⁶⁶ Farabi, *İdeal Devlet*, s.229, ayrıca bkz, Platon, Devlet, s. 55

³⁶⁷ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, 81

³⁶⁸ Farabi toplum içerisindeki her bir bireyin kendi payına düşen görevi yerine getirmesini adalet kavramı ile bağlantılı olarak ifade etmektedir. bkz. Bu tezin içinde "adalet" bölümü.

³⁶⁹ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, 83-85

³⁷⁰ Farabi, *el-Medinetu'l-Fazıla*, s. 204-205

2.2.5. Erdemli Olmayan Şehirler Ve Yetiştirdiği İnsan Tipleri

Farabi'nin siyaset felsefesinde kendisinden evvelki birçok filozoftan farklı olarak ayrı ayrı açıkladığı erdemsiz toplumlar ve bu toplumların farklılıkları, yetiştirdikleri insanları ahlaki olarak etkilemektedir. Bu anlamda bu sınıflandırmalar ahlak felsefesi açısından ayrıca önem arz eder. Farabi'nin söz konusu devlet sınıflandırmalarının ürettiği insan profillerine dair kullanmış olduğu belli başlı kavramlar ve özellikle Farabi'nin siyaset felsefesinin en özgün kavramlarından biri olarak erdemsiz insan tipolojilerini tanımlayan “nevabit” kavramı üzerinden erdemsiz şehirlerdeki insan tipleri incelenecektir.

Yukarıda da geçtiği üzere Farabi için erdemli toplum çeşitli şekillerde yönetilebilirse de tektir: *medinetu'l-fazıla*. Fakat erdemsiz toplumlarla ilgili Farabi'nin oldukça ayrıntılı tasnifleri bulunmaktadır, zira hakikat tekken yanlışlıklar ya da kötülükler çeşitlidir. Farabi erdemsiz şehirleri *Siyase*'de üç, *el-Medinetu'l-fazıla*'da ise dört ana kategoride değerlendirmektedir, ancak sadece ilk kategorideki cahil şehri ayrıca altı alt gruba ayırmaktadır.



Şekil 2.2. Erdemsiz şehirlerin bölümleri

Bu devlet sınıflandırmalarından sadece “Değiştirilmiş (*Mübeddel*) Devlet” *Medinetu'l-fazıla*'da geçmektedir. Bunun dışındakiler aynı ifadelerle *es-Siyase*'de de vardır. Bu anlamda *Siyasetu'l-medeniyye* ve *el-Medinetu'l-fazıla* arasındaki en önemli fark bu devlet sınıflandırmalarının yanı sıra “nevabit” kavramının *Siyase*'de ayrıntılı şekilde değerlendirilmesi ve toplumu kişilik tipleri temelinde incelenmesine karşın

Medinetu'l-fazıla'da toplumların devlet sistemi ve toplumsal ahlak temelinde incelenmiş olmasıdır.

Farabi, erdemli devleti erdemli olmayan devletten ayırırken belli başlı kriterler kullanmaktadır. Bu kriterler temelde Platon ve Aristoteles'in kaynaklık ettiği devletlerin yönetim şekilleri ekseninde gelişse de Farabi bunlara toplumda yaşayan insanların ahlaki yapılarını da eklemekte ve hatta bununla da yetinmeyerek bu toplumlarda yaşayan "erdemli sistem karşıtı" insanları ise farklı bir başlıkla ayrıntılı olarak kategorize etmektedir. Bu sebeple Farabi'nin devlet sistemlerini tanımlarken kullandığı kriterleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Devletlerin yönetim şekli
2. Devlette yaşayan insanların yapısı
3. Devlet ve toplumların amaçları

2.2.5.1. Cahil Şehirler (El-Medinetu'l-Cahiliyye)

Cahil şehir Farabi'ye göre adından da anlaşıldığı üzere halkı mutluluğu hiç bilmeyen ve onunla ilgili hiçbir fikri bulunmayan şehirdir. Cehaletlerinden dolayı onlara mutluluk gösterilse dahi bunu anlamayacak yahut da inanmayacaklardır.³⁷¹ Farabi cahil şehri de kendi içinde altı alt gruba ayırmaktadır. Farabi bu açıdan Aristo ve Platon'un *ideal devletin zıddı olan şehir* tasniflerini geliştirerek cahil şehirler kategorisinde değerlendirmiştir. Farabi, cahil şehirlerin her birinin seviye ve zararlarının farklı olduğunu ifade etmekte, hatta kimisinin iyiye dönüşebileceğini iddia etmektedir.³⁷² Cahil şehirlerden her biri kendi amaç ve isteklerine göre değerlendirilir.

Farabi cahil şehrin insanlarını genel olarak gösterişçi olarak tanımlar. Zira bu şehrin insanları sadece görünüşte iyilik olan ya da meşhur olan şeyleri bilir ve gerisiyle

³⁷¹ Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s.204

³⁷² Farabi, *Siyase*, s.94-113; *Fusulu'l-medeni*, s.114

ilgilenmezler. Bu anlamda bu şehrin insanları sadece bilgisizliklerinden değil bilgiyi öğrenme hevesi olmamaları bakımından da erdemsiz şehir olmaktadır.³⁷³ Farabi'nin bu şehirleri özellikle "cahiliyye" olarak adlandırması İslam Tarihi'nde İslam'dan önceki toplumların "cahiliyye", peygamberin vahyi tebliğ ederken kendisine en fazla zorluk çıkarıp inatla hakikati inkar eden Ebu'l-Hakem'in "Ebu Cehil" (cehaletin babası) olarak adlandırılmasını hatırlatmaktadır. Bu anlamda cehalet kavramı İslam düşüncesinde toplum ve kişilerin değerlendirilmesi bakımından kullanılan meşhur bir kavramdır. Bunun yanı sıra Farabi'nin şehir tasniflerinde kullandığı yöntemlere bakacak olursak bu şehirlerin yönetim biçimi bakımından bilgisiz ya da toplumun güttüğü gaye bakımından bilgisiz topluluklar olarak iki şekilde sınıflandırıldığını söylemek mümkündür.

2.2.5.1.1. Zorunlu/ zaruriyye Şehir:

Farabi'ye göre bu şehrin halkı sadece temel ihtiyaçlarını karşılayabilmek için zaruri olanla yetinmeyi ve bunları elde etmek için yardımlaşmayı hedefleyen şehirdir.³⁷⁴ Bu şehirde insanlar hayatlarını devam ettirebilmek için bir takım sanat ya da becerilere sahip olmalıdırlar. Örneğin avcılık, çiftçilik, hayvancılık, soygunculuk gibi. Bu şehirdeki insanlar bu tarz geçim maharetleri bakımından en maharetli kişiyi en üstün kişi sayarlar. Yöneticileri de kendilerine bu zaruri ihtiyaçları temin edebilme yeteneği bakımından değerlendirirler.³⁷⁵

Anlaşıldığı kadarıyla *zaruriyye* şehrinin insanları zihni olarak *heyulani akil* seviyesinde kalmış dolayısıyla akli melekelerini doğru kullanamayan ilkel bir topluma işaret etmektedir. Bu toplumun insanlarında temel ihtiyaçları gidermek esas gaye olduğundan belli bir ahlaki ya da siyasi düzenden söz etmek de mümkün olamayacaktır.

³⁷³ Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s. 2014-205

³⁷⁴ Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s.206-207; *Siyasetu'l-medeniyye*, s. 95

³⁷⁵ Farabi, *Siyasetu'l-medeniyye*, s.95; Platon, *Devlet*, 373a Platon temel gereksinimlerin toplum için gerekli ancak yetersiz olduğunu ifade eder.

Bu anlamda bu şehrin insanları temel düzeyde kalıp gelişmemiş ilkel insanlardır denilebilir.

2.2.5.1.2. Alçaklık/Nezzale/Beddale³⁷⁶ Şehri:

Bu şehrin halkı servet ve zenginlik için yardımlaşan insanlardır. Bu şehir zenginliği ve serveti bir şeylere ulaşmak için bir araç olarak değil servetin kendisini bir amaç olarak görürler.³⁷⁷ Dolayısıyla onlar edindikleri amaç bakımından erdemsiz toplumlardır. Farabi bu şehrin insanlarını, cimri olarak tanımlar ve gereğinden fazla mal biriktirme arzusu ile yaşadıklarını ifade eder. Zira onlar için asıl gaye en fazla servete sahip olmak olduğundan herhangi bir insani harcama yapmak istemezler.³⁷⁸

“Nezzale” “n-z-l” kökünden gelmekte sözlüklerde “alçaklık” (hasis) olarak ifade edilmekte isim olarak “nezzale” ifadesi ise sefalet, düşüklük gibi anlamları ihtiva etmektedir.³⁷⁹ Siyasetu’l-medeniyye’de ise bu şehir “b-d-l” kökünden gelen “beddale” kavramıyla ifade edilir. “b-d-l” köken itibariyle değiştirmek, dönüştürmek, yerine koymak, ödeme yapmak, tahsisat, harçlık gibi anlamlara gelmektedir. “Beddale” ise sarraf ya da bakkal anlamına gelmektedir.³⁸⁰ Farabi’nin bu sınıflandırmayı yaparken kullandığı bu iki kavram da söz konusu şehir tipini karşılamaktadır. Bunun bir transkripsiyon hatası olabileceği ihtimali olsa da her iki anlamıyla da mal ve servet amacı güden bir toplumu tanımlama amacıyla kullanılabilir. Bayraktar Bayraklı, markantilist ekonomi anlayışı güden bu devletin “beddale” yani “sarraflar” olarak tanımlanmasının uygun olacağı kanattındadır.³⁸¹

³⁷⁶ Özellikleri aynı olmakla beraber bu devlet *Siyasetu’l-medeniyye’de* “beddale” olarak yazılmıştır. Bayraktar Bayraklı *Farabi’de Devlet Felsefesi* adlı kitabından bunun “nun” harfinin yanlış noktalananmasından kaynaklı olduğu görüşündedir. Bkz. Bayraktar Bayraklı, *Farabi’de Devlet Felsefesi*, s. 87

³⁷⁷ Farabi, *el-Medinetu’l-fazıla*, s.206-207

³⁷⁸ Farabi, *Siyase*, s.96

³⁷⁹ İbn-i Manzur, *Lisanu’l-Arab*, “n-z-l” maddesi

³⁸⁰ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 44

³⁸¹ Bayraktar Bayraklı, *Farabi’de Devlet Felsefesi*, s.87

Bu şehrin insanı cimri olarak tanımlanabilir. Cimrilik ise Farabi'nin ahlak felsefesinde cömertlik erdeminin tefridi olarak tanımlanmış bir rezilettir.³⁸² Farabi'nin aşırılık olarak gösterdiği bu insan tipinin ahlaki olarak mutlu olma gayesinden uzaklaşmış ve obsesif bir şekilde mal ve zenginlik düşkünlüğü sebebiyle hakikat bilgisinden uzaklaşmıştır. Bu anlamda bu toplumda yaşayan insanların mutluluğa ulaşması mümkün değildir.

Bu topluluk Platon'un oligarşik devletiyle benzerlik gösterir. Platon bu insanların tapar gibi altın gümüş sevgisi içinde olduklarını ve mallarını karanlık gizli dolaplarda sakladıklarını ifade eder.³⁸³ Ancak Platon'un oligarşik devleti aynı zamanda şeref ve üstünlük peşinde olma özelliklerine de sahiptir, Farabi bu tarz özellikleri farklı grupta değerlendirmektedir. Bunun yanı sıra Kuran'da da mal ve servet düşkünlüğü kınanmaktadır. Örneğin Tekasür Suresi³⁸⁴ tamamen bunun üzerinedir. Mal biriktirme hırsının insanın gözlerini kör etmesi ve bunun onu götüreceği sonuçlardan bahsetmektedir.

2.2.5.1.3. Bayağlık/Hisse ve Düşkünlük/Suküt Şehri:

Farabi bu şehri yaşam tarzları sebebiyle bayağı ve düşkün olarak ifade eder. Ona göre bu halkın amacı yeme-içme, cinsel ilişki, eğlence ve oyun hayatıdır. Bu insanların bedensel zevkleri yaşamlarını sürdürmek amacıyla değil bedensel hazlar dolayısıyla arzuladıkları ve bunları amaç edindiklerini ifade eder.³⁸⁵ Siyase'de bu toplumu tanımlarken "alçaklık toplumu" (cemaatu'l-hasis) olarak tanımlar. Hatırlanacağı üzere Farabi, 2. Grupta bulunan nezzale/beddale şehrini de "hasis" kavramıyla ifade etmekteydi. Fakat bu iki grubun arasındaki fark göttükleri amacın farklı olmasıdır. Nitekim 2. Gruptaki "alçaklık toplumu" sadece para ve servet üzerine kuruluyken bu

³⁸² Farabi, *Mutluluğa Yönelme*, s. 154

³⁸³ Platon, *Devlet*, 548a

³⁸⁴ Kuran, 104/1-8 surenin adı "çoğaltma yarışı" olarak çevrilmektedir. Ayrıca bkz; 9/34; 59/7

³⁸⁵ Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s.206-207; *Siyase*, s. 96

toplum maddi zevk ve eğlence amacıyla bir araya gelmiş bir topluluktur. Farabi bu gruptaki insanların diğer cahil şehirler tarafından gıpta edilen insanlar olduğunu ifade eder.³⁸⁶

Bu şehrin insan tipi ahlaki hiçbir filtresi olmayan, kendini tamamen zevk ve eğlencenin cazibesine kaptırmış, bu sebeple akli melekelerini düzgün kullanamayan insandır. Diğer cahil şehirlerdeki insanlar gibi onlar da erdemlerden uzak, hakikatten yoksun olarak yaşamakta ve hayatın renkli zevkleriyle geçici hazları mutluluk zannetmektedirler.

2.2.5.1.4. Onur/Kerrame Şehri³⁸⁷:

Bu şehirdeki insanlar sözde şeref ve onur peşinde olan topluluktur.³⁸⁸ Farabi diğer cahil şehirlerden farklı olarak, bu şehrin değişip fazıl bir şehir olabileceğini ifade eder. Medine’de bu şehirle ilgili şu ifadeleri kullanır:

Halkının amacı, saygı gören, övülen, anılan, milletler nezdinde bilinen ve söz ve davranış yoluyla yüceltilen ve ulunanan kişiler haline gelmek veya başkaları nezdinde veya kendi aralarında, her insanın bu tür şeylere yönelik sevgisine/düşkünlüğüne veya onları elde etme imkanına göre değişen miktarda, ihtişam ve görkem kazanmak üzere yardımlaşmak olan şehirdir.

389

“Cömert olmak, değerli, kıymetli olmak” manalarına gelmekte olan “k-r-m” kökünden gelen “Kerrame” kelimesi “şereflik, onurlu olmak, onurlandırmak” manalarına gelmektedir.³⁹⁰ Platon bu tarz devletleri “timokratik” olarak tanımlar ve onların mensuplarının taşkınlığa sebebiyet verecek şekilde şan ve şeref peşinde

³⁸⁶ Farabi, *Siyase*, s. 96

³⁸⁷ Bayraktar Bayraklı *Farabi’de Devlet Felsefesi* isimli çalışmasında bu şehri “gösterişçi” olarak çevirmektedir.

³⁸⁸ Farabi, *Siyase*, s.97

³⁸⁹ Farabi, *el-Medinetu’l-fazıla*, s. 206-207

³⁹⁰ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 756

olduklarını ifade eder.³⁹¹ Öyle ki bu toplumun insanları zengin, imtiyaz sahibi, üstün mevkilere sahip olmak ister, iyi makamların peşindedir, ancak kendisinin buna liyakatının olup olmamasına bakmaz.³⁹² Farabi de bu devletteki insanları değerlendirirken “*liyakat*” kavramı ekseninde inceler. Ona göre bu şehrin insanlarına göre şeref ya da mevkiye layık olmak üstünlük kurma ile alakalıdır. Kişinin soy bakımından üstün olması, zengin ya da güçlü olması bu şehir halkı tarafından liyakat olarak tanımlanır. Bu sebeple soyca ve mal varlığı bakımından en üstün olan kişi en şerefli kişi olarak başkanlığa layık olmaktadır.

Kerrame şehrinin başkanının halka karşı sorumluluğu insanların onurlarını, zenginliklerini ve zevklerini korumaktır. Bunu sağlamak için ise kendi mal varlığından ya da insanlardan haraç olarak veyahut devletin kaynaklarının dışından savaş gibi yollarla mal edinmelidir ki halkın zenginliğini arttırabilsin. Bu şehrin başkanı insanlardan saygı görme, övgü ve adının bütün insanlarca anılmasından başka bir şey istemez.³⁹³

Sosyal yapı anlamında *kerrame* şehrinde hiyerarşik bir yapı da bulunmaktadır. İnsanlar şeref ve üstünlük bakımından ayrılır ve onların buldukları yerler, giydikleri kıyafetler ise bu sosyal sınıfın bir nişanesidir. Devlet başkanı da insanlara şereflerine göre muamele eder. Devlet başkanına şeref ve saygı bakımında en fazla yararlı olanlara başkan da bu şekilde muamele eder ve onları kayırır.

Farabi'nin bu şehrin erdemli şehre en fazla benzeyen şehir olduğunu ve iyi yönde gelişirse erdemli şehre dönüşebileceğini ifade eder. Öte yandan eğer şeref ve üstünlük duygusu aşırıya kaçarsa bu şehir diğer cahil şehir grubu olan “zorba” (*teğallüb*) şehrine dönüşür demektedir.³⁹⁴

³⁹¹ Platon, *Devlet*, 548c-548d

³⁹² Platon, *Devlet*, 549a

³⁹³ Farabi, *Siyase*, s. 100

³⁹⁴ Farabi, *Siyase*, s. 101

2.2.5.1.5. Üstünlük/Teğallüb Şehri:

Bu şehri tanımlayan en önemli kavram “egemenlik” olarak çevrilebilecek “teğallüb” ya da “galebe” kavramlarıdır. Anlaşıldığı üzere bu şehrin tek amacı üstünlük ve egemenlik kurmak ve tahakkümdür. Bu şehrin insanı kibirli ve zorbadır; kan döker, köleleştirir, hakimiyet kurar, ezer ancak kendisinin bu duruma düşmesinden korktuğundan böyle bir tehlike karşısında saldırganlaşır. Bu şehrin insanları kendileri dışında kalan herkese düşmanlardır.³⁹⁵

Platon bu şehri *tiranlık* olarak tanımlar. Zorbalık olarak çevrilebilecek bu toplum Platon’a göre demokratik ve oligarşik toplumların aşırıya kaçmaları sonucu ortaya çıkmaktadır.³⁹⁶ Farabi de benzer bir görüş paylaşır, Farabi’nin *teğallüb* şehri bir bakıma içinde diğer cahil şehirleri de barındıran bir toplumdur. Bu nedenle toplumdaki zorbalık çeşitleri de birbirinden farklı nitelikte olabilmektedir.³⁹⁷

Farabi güttükleri amaç bakımından teğallüb şehrini gruplandırır. İlki hazcı amaçlar doğrultusunda temelde haz amacıyla insanlara tahakküm kuran şehirdir. Bu şehrin inşalarının amacı tahakkümün kendisi değil kendi haz ve eğlencelerini ellerinde tutmaktır. Diğerleri ise üstünlük ve şeref sahibi olma amacıyla tahakküm kuranlardır. Her çeşit tahakkümde insanların temel amaç edindiklere şeylere (haz, eğlence, şeref, zenginlik vb.) ulaşması zorbalık kullanması ile mümkün olmaktadır. Bu anlamda Farabi’ye göre zorbalık sadece fiziksel tahakküm demek değildir. Zira Farabi bu şehrin bazı çeşitlerinde tahakküm kurulduktan sonra zorbalığın egemenliği altına aldığı şehirle ilgilenmediğini bazılarının ise sırf savaş ve vuruşma zevkiyle bunu yaptığını ifade eder.³⁹⁸ Ancak Farabi

³⁹⁵ Farabi, *Siyase*, s.102

³⁹⁶ Platon, *Devlet*, 562a

³⁹⁷ Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, s. 136

³⁹⁸ Farabi, *Siyase*, s.102

bu şehri yukarıda sıralanan, “Alçaklık”, “Bayağılık” ve “Şeref/Onur” şehirlerinden keskin bir şekilde ayırır çünkü ona göre zorba şehir tam anlamıyla “azgınlığın şehri”dir.³⁹⁹

İnsanları köleleştirmek üç yönden mümkün olur. 1. Fiziksel tahakküm, 2. Fikirsal tahakküm, 3. İnsan şahsiyeti üzerine tahakkümdür. Farabi zorba insanlarla zorbalık gören insanların bir arada bulunması bakımından zorbalık şehrini farklı gruplara ayırır.

1) Tüm şehrin zorba olup diğer tüm şehirleri egemenlik altına almak istedikleri toplumlar. Bu şehrin insanları bu amaç uğrunda birleşir ve yardımlaşır.

2) Zorbalık eden ile zorbalığa uğrayanların aynı şehirde yaşadığı toplumlar. Bu toplumlarda insanlar arasında üstünlük bakımından bir grubun diğer grup ya da gruplara üstünlük kurarlar.

3) Tek kişinin toplumun belli bir kesiminin yardımını alarak insanlar üzerinde zorbalık kurduğu şehir. Diktatörlük olarak da tanımlayabileceğimiz bu şehirde yönetici kendi güvenliğini belli bir zümre ile sağlayarak halkı köleleştirir.⁴⁰⁰

Farabi bu şehrin başkanının egemenlik ve tahakküm amacına uygun olarak bu gayeyi gerçekleştirme yolunda en kurnaz, başka milletlere hâkim olabilmek için hünerli ve halkı da bu yolda kullanmak için en tedbirli olan kişi olacağını söyler.

Teğallüb şehrinin insanlarını Platon temelde korkak olarak tanımlar ve tüm cahil grupların içerisinde en mutsuz ve kötüsü olarak değerlendirir. Platon *tiran/zorba* karakterdeki insanların hiçbir şekilde mutlu olamayacağını, özgürlüğü, sevgiyi ve dostluğu tadamayacağını söylemektedir. Kaba ve bilgisiz olan bu insan erdemli insanlardan kaçır, kendinden aşağı olan insanları da hor görür kimseyle dostluk kuramaz. Ancak kendisi

³⁹⁹ Farabi, *Siyase*, s.106; Mehmet Aydın'ın bu çevirisinde “*Müdü'nü'l-Cebbariyyun*” ifadesi azgınlık şehri olarak çevrilmiştir.

⁴⁰⁰ Farabi, *es-Siyasetu'l-medeniyye*, s.103

gibi bilgisiz zorbalarla bir arada olabilir ancak bu da dostluk ilişkisi değil çıkar ilişkisidir.

401

2.2.5.1.6. Toplumcu/Cemaiyye Şehri:

Esasen Platon'un kaynaklık ettiği Demokratik ya da Toplumcu Devlet, Farabi tarafından "özgürlük şehri" olarak ifade edilir. Farabi'ye göre bu devlette asıl olan insanların hür olması, belli kanunlar belirleyip bu kanunlar çerçevesinde herkesin istediğini yapabilmesidir. Devlet başkanı herhangi biri olabilir. Farabi'ye göre bu şehrin içinde erdemli gruplar olabildiği gibi, şeref, haz ya da zenginlik peşinde olan farklı farklı grupları da barındıran kozmopolit bir şehirdir.⁴⁰²

Farabi'nin bu şehri tanımlarken kullandığı "hür insanlar" (*ahraran*)⁴⁰³ ifadesi bilinen olumlu anlamından ziyade başıboşluk, hazların ve isteklerin peşinde koşmak anlamında sınır tanımazlık olarak değerlendirilir. Ne kadar insan varsa o kadar yönetim şekli olan bu yönetim şeklini "başboş" olarak tanımlar ve insanların da yönetim gibi çeşitli olduğu dolayısıyla ahlakların da çeşitli olduğu vurgusunu yapar. Her milletten, her ırktan, her coğrafyadan insanların bir arada yaşadığı bu toplumda ahlak da insan tipleri gibi çeşitlidir ve Farabi'ye göre çoğunluğu "cahil" amaçlar peşindedir.⁴⁰⁴ Fakat hür ve canlarının istediği gibi hareket edebildiklerinden diğer cahil halk bu şehre gıpta ile bakmaktadır. Herkes orada yaşamak istemekte hatta başka şehirlerden bu şehirlere göç etmektedirler, bu sebeple birbirinden farklı etnik grupların bir arada olduğu bu toplum Farabi'nin deyimiyse *rengarenk bir elbiseyi* andırmaktadır.⁴⁰⁵ Bu çeşitliliğin sonucunda melezleşme kaçınılmaz olacaktır. Fakat Farabi bu duruma iyimser olarak da bakmakta ve

⁴⁰¹ Zafer Yılmaz, "Platon'un Tiranlık Eleştirisi", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, c.6, sayı:2, 2005, s.145

⁴⁰² Farabi, *Siyase*, s. 107

⁴⁰³ Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s. 206-207

⁴⁰⁴ Farabi, *Siyase*, s. 108-109

⁴⁰⁵ Farabi, *Siyase*, s.108; Platon'da aynı ifadeyi kullanmaktadır. "Türlü renklere boyanmış bir kaftan gibi, değişik insanları bir araya toplayan bu devlet göze hoş gelir." Platon, Devlet, 557d

böylesine geniş ve çeşitli bir toplumda iyi ve erdemli insanların çıkma ihtimalinin de olabileceğini söylemektedir.⁴⁰⁶ Bu da demokratik toplumların birçok imkânı kendi içinde barındırması sebebiyle mümkün olmaktadır⁴⁰⁷. Demokratik devlet bir fırsatlar toplumu olarak iyiyi barındırdığı kadar kötüyü de barındırmaktadır, bu anlamda iyiliği tercih edebilmek de yine insanların kendi çabalarına bırakılmaktadır. Fakat Farabi ahlak ve siyaset gibi insan yaşamı için oldukça mühim iki temel faktörü şansa bırakma taraftarı değil gibidir; nitekim her ne kadar demokratik devlet iyiliği barındırsa da insanların kötülüğü tercih etme ihtimali her zaman daha yüksek olacaktır, belki de bu sebeple bu devlet çeşidi cahil toplumlar kategorisinde değerlendirilmiştir.

Platon demokratik toplumun özgürlüğe aşırı düşkünlükleri sebebiyle bir süre sonra yetinemeyerek zorbalık toplumuna dönüşeceğini iddia etmektedir.⁴⁰⁸ Platon Devlet’inde bu savını desteklemek için yine “özgürlük düşkünlüğü” ve buna bağlı olarak “kibirlikleri” yüzünden kimsenin kimseye saygı duymadığı herkesin hep daha fazlasını istediği, çocukların büyüklerle, kölelerin efendilerle, öğrencilerin öğretmenlerle bir (eşit) sayıldığı böyle bir toplumda en ufak bir kısıtlamanın insanların ayaklandıracağı ve şiddet eğilimi göstereceklerini savunur.⁴⁰⁹ Çünkü Platon’a göre bu devletin temelinde tabiri caizse ayak takımının efendilerini öldürmesi ya da yenmesi ile başa geçmesi etkili olmuş ve onların bastırdıkları tüm duyguları bu devlette artık gün yüzüne çıkmıştır.⁴¹⁰ Platon’a göre bu eşitsiz “eşitlik” sistemi aslında yine bu şehrin halkını ezmekte onları zor durumda bırakmaktadır. Bu sistemde insanları bireyselliği savunarak kararsız ve ne istediğini bilmeyen bir kişilik tipi oluşturur. Oysa ki ne Platon ne de Farabi’nin erdem teorilerinde

⁴⁰⁶ Farabi, *Siyase*, s. 109

⁴⁰⁷ Bayraktar Bayraklı, *Farabi’de Devlet Felsefesi*, s.99

⁴⁰⁸ Platon, *Devlet*, 562c

⁴⁰⁹ Platon, *Devlet*, 562d

⁴¹⁰ Platon, *Devlet*, 563a/b/c/d

böyle bir kişiliğe yer vardır. İki filozofa göre de insan sınırlılıkları içerisinde arzu ve isteklerine karşı koyarak ölçülü ve erdemli davranış gösterme çabasında olmalıdır.⁴¹¹

Farabi ve Platon'un devlet sistemlerini tanımlarken kullandıkları bu kavramlar her ne kadar benzer olsa da filozofların yaşadıkları çağ ve coğrafyanın da etkilerini oldukça göstermektedir. Nitekim Platon şehir devletlerinin olduğu, toplumda seçme ve seçilme hakkının sadece belli bir zümreye verildiği köle ve efendi sisteminin hâkim olduğu bir dönemi yansıtırken, Farabi, İslam kültürünün "ümme" bilinci çerçevesinde kimi dağılan kimi yayılan büyük devletler döneminde, Hz. Muhammed'in kurmuş olduğu "Medine İslam Toplumu" idealiyle felsefi düşüncenin bir insicamını ortaya koymak istemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla filozofların kurdukları ideal devlet bugün bilinen yaygın demokrasi anlayışından oldukça uzak bir bilginler şehridir.⁴¹²

2.2.5.2. Fâsık Devlet

"*Fâsık*" kavramı temelde ahlâkî bir kavramdır. Ahlaki erdemleri dışlayan, doğruyu bildiği halde yapmayan kişi ya da grupları tanımlamak için kullanılır. Kuran-ı Kerim'de kimi yerde ehl-i kitap için kimi yerde ise günah işleyen müminler için kullanılmaktadır. Farabi'ye göre *fâsık* ise erdemli şehrin insanlarının inandığı şeyleri bilmekte olup cahil şehir insanlarının işlerini yapanlara verilen sıfattır.⁴¹³ İslami literatürde de bildiği halde yanlış yapan insanları tanımlamak için kullanılan bu kavramın özelliği bilinçli bir karşı koyma halini ifade etmektedir.⁴¹⁴ Farabi'ye göre bu toplumun

⁴¹¹ Gözde Karakaya, "Platon'un Demokrasi Anlayışına Uygun Figürü", ANASAY(3 aylık ulusal hakemli dergi) ISSN-2587, 2017, sayı II, s.164

⁴¹² Farabi ve Platon'un ideal devlet anlayışında aristokrasi demokrasinin karşıtı ve ideal olanı olarak bulunur. "Seçkinler Yönetimi" diyebileceğimiz bu sistem her iki filozof için de erdemler şehrinin ideal düzenidir. Fakat iki düşünür açısından bu zümreyi temsil eden insanların tanımlarında belli başlı farklılıklar vardır. Söz gelimi Platon kendi döneminin etkisiyle bu zümreyi aristokratlar olarak ifade ederken Farabi için bu zümreyi "bilginler" temsil eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Eyüp Şahin, "Platon ve Farabi'de Aristokrasi", AÜİF Dergisi, 51:1, 2010, s.111-130

⁴¹³ Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s. 208-209

⁴¹⁴ Kur'an-ı Kerim, 7/145-146; 17/16

insanları asla mutluluğa erişemezler.⁴¹⁵ Bu anlamda Farabi için bilgi-eylem bütünlüğü toplumun ahlaki değerlendirmelerinde göz önünde bulundurulması gereken önemli bir etken olarak düşünülmektedir. Farabi'ye göre fâsık devlet, faziletli devlet ile delalette olan devlet tarafından orta bir yere sahiptir.⁴¹⁶

Farabi'ye göre bu toplumda insanların nefsleri buldukları durumdan dolayı eza çekmektedirler. Nefslerinde bulunan hakikat bilgisi kötü fiilleri sebebiyle bulanıklaşmıştır. Ancak nefslerinin akleden parçası duyulardan gelen şeylerle meşgul olduğundan nefsin bu ızdırabının farkına varmamaktadır. Ancak yalnız başına kalıp da meşguliyeti azaldığından bu acıyı hisseder ve bedbaht olur.⁴¹⁷ Farabi'ye göre fasık devletin insanları topyekûn bu bedbahtlıktan etkilenmektedirler.

2.2.5.3. Mübeddel Devlet

Farabi bu devlet türünden yalnızca *Medinetu'l-fazıla*'da bahsetmektedir.⁴¹⁸ Adın da anlaşıldığı üzere bu devlet değişmiş ya da değiştirilmiş bir devlettir. Farabi'ye göre bu toplum eskiden erdemli toplumun görüşleriyle aynı iken zaman içinde değişime uğramış ve başka görüşler aralarına girmiştir. Bu sebeple her ne kadar zamanında erdemli bir şehir olsa da içlerine karışan sapkın görüşler sebebiyle erdemsiz bir şehir olarak görülmelidir.

Söz konusu değişim birçok yönden meydana gelebilir: Eskilerin öldüğü yenilerin ise gerçek mutluluğu bilmemesi ya da devlet başkanının gerçek mutluluğu bilmeyerek toplumu dönüşmesi bu değişimin muhtemel sebebidir. Bu anlamda cahil şehirler aslında bir anlamda değişmiş ya da dönüşmüş kentlerle birlikte değerlendirilebilir. Nitekim bu şehrin insanı da artık gerçek mutluluğu bilmemekte ve asılsız amaçlar peşinde gitmektedir.⁴¹⁹

⁴¹⁵ Farabi, *Siyase*, s. 112

⁴¹⁶ Mehmet Bayraktar, *İslam Düşüncesi Yazıları*, s. 66

⁴¹⁷ Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s.222-223

⁴¹⁸ Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s. 208-209

⁴¹⁹ Fatih Toktaş, *Farabi'de Ahlak ve Siyaset*, s. 102

2.2.5.4. Dalle (Sapkın) Devlet

Farabi'ye göre bu devlet, insanların mutluluğa (gerçek olmayan mutluluk) ulaşmayı bir gaye olarak bilen, Allah ve varlıklar hakkında bozuk fikirleri olan, yöneticisi vahiy aldığı yalanıyla insanları kandıran sapkın bir topluluktur.⁴²⁰

Sapkın şehrin halkını *Medinetu'l-fazıla*'de *fâsık* devletin içinde bireysel olarak değerlendiren Farabi, bu insan tipini, diğer insanları doğru yoldan saptırıp kandıran kişi olarak tanımlar. Fakat bu kişinin bedbahtlığı sadece onu etkilemekte içinde bulunduğu *fâsık* toplumu etkilememektedir. Farabi bu kentin üyelerinin erdemli bir hayat sürmek istediğini öne sürmektedir. Fakat sözü geçen “aldatıcı başkan” insanları kandırmakta ve onları istedikleri amaçlara gitmekten alıkoymaktadır. Dolayısıyla bu toplumda insanlar erdemli bir yaşam sürdürdüklerine inandırılmış erdemsiz hayat yaşayan insanlar olmaktadır.

2.2.5.5. Nevabit Ve Çeşitleri

Farabi'nin ahlak felsefesi açısından değerlendirilmesi gereken bir diğer kavram, “*nevabit*” kavramı Farabi'nin siyaset felsefesinde erdemli şehirlerin karşıtları olarak ele alınmaktadır. Bu grubu özellikle *Siyase*'de ayrıntılı bir biçimde inceler, *Medine*'de ise yine *nevabit* kavramıyla ya da “diğer gruplar” olarak ifade eder. *Nevabit* mana olarak “*ayrık otu*” anlamındadır ve yerde bitmek ya da yetişmek anlamındaki “*n-b-t*” kökünden gelmektedir. Nitekim Allah Kur'an-ı Kerim'de bitki metaforuyla insanın yeryüzünde bitki gibi bitirildiğini ifade etmektedir.⁴²¹ İslam tarihinde daha çok küçültücü bir ifade olarak kullanılmıştır. Sözlüklerde “*deneyimsiz, tecrübesiz, yeni yetme*”⁴²² gibi olumsuz anlamlarının da bulunduğu göz önüne alınırsa kavramın işaret ettiği karşıtlık ifadesi karşılanmış olmaktadır.

⁴²⁰ Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s. 208-209

⁴²¹ Kur'an-ı Kerim, Nuh Suresi 71/17.

⁴²² İbn-i Manzur, *Lisanu'l-Arab*(2005), “n-b-t” maddesi

Nevabit kavramı tekil olarak “*nabite*” şekliyle İslam tarihinde ilk olarak Mutezili kelamcı Cahız tarafından kullanılmıştır.⁴²³ Mutezili kelamcılar bu kavramla inanç konularını akli olarak temellendiremeyen, sığ ve yüzeysel, dünyadan ve etrafından bihaber insanları tanımlamak için kullanmışlardır.⁴²⁴ Bu kavram Platon ve Arsitoteles’te birebir bulunmayan ve Farabi’nin felsefi ve ahlaki olarak ilk defa kullandığı bir kavramdır. Bu anlamda Farabi’nin siyaset ve ahlak felsefesinin özgünlüğünü göstermesi bakımından oldukça önemli bir kavramdır. Farabi “*nevabit*” kavramını ayrıntılı olarak *Siyase*’de ele almış, *Medine*’de ise bu kavramı direkt vermese de erdemsiz şehirlerin insan tiplerini anlatırken dolaylı olarak anlatmıştır.

Farabi *nevabiti* fazıl şehirler içindeki farklı sınıflar olarak ifade eder.⁴²⁵ Farabi buradaki sınıf (esnaf) kavramını olumlu kullanmaz, ona göre erdemli şehir sınıflara ayrılmaz ancak belli tabakaları (taife) içinde barındırır. Bu açıdan Farabi sosyal sınıf kavramını olumsuz anlamda erdemli devlet içindeki erdemsiz grupları ifade etmek için kullanmaktadır.⁴²⁶ Farabi için kötü ahlak bir hastalıktır, dolayısıyla erdemli şehre karşı olan insan tipleri de temelde ruhlarında hastalık bulunan insanlardır. Farabi bu insanları hummaya yakalanan insanlara benzetmektedir. Ona göre nasıl ki hummaya yakalanan biri yiyeceklerin tadını tam olarak alamıyorsa, nefslerinde bu türden hastalık olan bu insanlar da iyi şeyleri tam olarak kavrayamaz ve kötü şeyleri iyi zannederler, zira onların duyuları tıpkı hummalı bir insanın ki gibi körelmiştir.⁴²⁷

Farabi erdemli şehirde yaşayan erdemsiz insanın tanımını yaptıktan sonra onlardan daha aşağıda olan bir insan tipinin daha olduğunu ifade eder. Ona göre bu insan yaratılışı gereği hayvan mesabesinde, çünkü bu insanlar herhangi bir toplumda yaşamamakta, medeni olmayan ancak topluluk halinde yaşayan kimi evcil hayvanlar gibi, kimileri ise

⁴²³ Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, s. 138

⁴²⁴ İlyas Üzümlü, “Nabite”, TDVİA, Ankara, 2006, c.XXXII, s.263

⁴²⁵ Farabi, *es-Siyasetu’l-medeniyye*, s. 113

⁴²⁶ Bayraklı, *Farabi’de Devlet Felsefesi*, s. 152

⁴²⁷ Farabi, *el-Medinetu’l-fazıla*, s.218-219

vahşi ya da yırtıcı hayvan gibidirler. Bu insanların bir kısmı çöllerde yaşamakta (bedevî), bir kısmı da vahşi hayvanlar gibi her türlü ahlaksızlığın içinde yaşarlar. Kimileri şehirlere yakın yerlerde yaşarlar. Farabi'ye göre bu insanlara hayvanmış gibi muamele edilmeli, eğitilebiliyorsa eğitilmeli, zararsız olanları köle gibi kullanılmalıdır.⁴²⁸

Farabi'nin "karşıt insanlar" anlamında kullandığı bu insan tipleri *Siyase* ve *Medine*'de geçtiği şekilde 6 ana grupta incelenebilir.⁴²⁹ Bu 6 gruptan sadece 4 tanesinin (*Mütekannisun*, *Muharrifa*, *Mariqa*, *Müsterşidun*⁴³⁰) ismi Farabi tarafından direkt olarak zikredilmektedir, diğer gruplar ise "bir diğer sınıf" (*sınıfan ahar*) olarak ifade edilmiş ve sadece tanımlanmıştır.⁴³¹ Farabi'ye göre tüm bu grupların hepsinin tek bir amacı vardır: mutluluk. Fakat mutluluğu bilme ve bulma konusundan birbirinden ayrılmaktadırlar.

Farabi *nevabit* kavramını hem erdemli şehrin dışında yaşamakta olan gruplar hem de erdemli şehirde yaşayan gruplar olarak ele almıştır. Anlaşıldığı üzere *nevabit* aslında temelde "cahil" insandır. Farabi'nin özellikle sözünü ettiği *mütekannisun*, *muharrife* ve *cahil* amaçlar peşinde koşanlar Farabi'nin *cahil* şehir insanları olarak tanımladığı toplum tipleriyle aynı amacı paylaşmaktadırlar.

2.2.5.5.1. Mutekannisun

Mütekannisun ya da fırsatçılar *Siyase*'de *nevabit* gruplarının ilki olarak ele alınır.

⁴³²Farabi bu insanların mutluluğa götürecek işlerle ilgilenmelerine rağmen amaçları mutluluk olmadığından bu isimle adlandırıldığını söyler. Bu insanlar zenginlik, makam, ün gibi *cahil* amaçların peşinde koşan fırsatçılarıdır.⁴³³

⁴²⁸ Farabi, *Siyase*, s. 94

⁴²⁹ Ilai Alon, "Farabi's Funny Flora Al-Nawabit as "Opposition", *Arabica*, T. 37, Fasc.1 (Mar., 1990), published by Brill, s.57

⁴³⁰ Bu gruplardan sadece *Müsterşidun* grubu sadece el-Medinetu'l-fazıla'da isim olarak geçmekte diğer 3'ü hem *Siyase* hem de *Medine*'de geçmektedir.

⁴³¹ Allon, "Farabi's Funny Flora", s. 65

⁴³² Farabi, *Siyase*, s.113

⁴³³ Farabi, *Siyase*, s.113

Mütekannisun Arapça sözlüklerde köken itibariyle “avlamak/avlanmak” anlamına gelmektedir, bu kelimenin ikinci anlamı ise “fırsatları yakalamaktır”.⁴³⁴ Sözlüklerde siyasi ya da ahlaki bir referansı bulunmayan bu kavramın Farabi tarafından siyasi anlamda özgün bir kavram olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Bu grubun bir benzeri isim verilmeden *Medine*'de de geçmektedir. Farabi'ye göre bu insan görünüşte iyi işler yapıyormuş gibi görünerek dindar ve ahlaklı bir hayat sürüyor gibi görünür ancak asıl amacı bu tuzakları kullanarak (tıpkı bir avcı gibi) zenginlik ve zevklere ulaşmaktır.

435

Farabi *Medine*'de bu insanları *huşu*' (dindarlık) kavramıyla ilişkili olarak değerlendirmektedir. Farabi *huşu*' kavramını daha çok riyakarlık ile bağlantılı olarak menfi bir yönde değerlendirir, ona göre *huşu*' esasında dindar ya da erdemli olmayan insanların erdemli insanları kandırıp istedikleri amaca ulaşmak için kullandıkları bir çeşit tuzaktır. Bunu da vahşi hayvanların avlanmasına benzetmekte ve bu insanların hâkim çoğunluğa alenen karşı gelmek yerine bu sinsice tavrı kullanıp toplumda sevilip saygı gördüğünü ifade etmektedir.⁴³⁶

⁴³⁴ İbn-i Manzur, *Lisanu'l Arab*(2005), “q-n-s” maddesi

⁴³⁵ Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, 262-263

⁴³⁶ Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s.264-265

2.2.5.5.2. Muharrife

Muharrife grubu Mehmet Aydın'ın *es-Siyasetu'l-medeniyye* çevirisinde “yanlış yorumlayanlar” olarak tercüme edilmiştir.⁴³⁷ Bu kavram köken olarak “değiştirme, yöneltme, bir tarafa yaklaştırma” gibi manalara gelen “harrafe” kökünden gelmektedir. İslam tarihinde bu kavram bir şeyi olduğundan farklı hale getirmek, bozmak gibi olumsuz manalarda kullanılmıştır.⁴³⁸ Nitekim Kur'an direkt olarak toplumda böyle bir sınıfın varlığından onları kınayarak bahsetmektedir: *Halbuki onlardan öyle sınıflar bulunur ki, Allah'ın kelamını dinler ve duyarlardı, ancak doğruyu anladıktan sonra onu değiştirirlerdi (yuharrifuune).*⁴³⁹

Farabi'ye göre bu insanlar cahil şehrin amaçlarından birine yönelerek bu gaye için şeriati kendi amaçlarına uygun hale getirmeye çalışmaktadırlar. Bu yorumlama (te'vil) ile kendi amaçlarını güzel göstermek istemektedirler.⁴⁴⁰ Bu gruptaki insanların farkı, bilinçli bir şekilde bir şeriati kabul etmiş, anlamış ve buna uymuş insanlar olmalarıdır. Ancak tâbi oldukları şeriati ya da dini kendi çıkarları için değişik şekillerde yorumlayarak kafa karıştırmakta ve şeriati hedeflerine uygun hale getirmeye çalışmaktadırlar.

2.2.5.5.3. Mârîka

*Mârîka*⁴⁴¹ dinden çıkan insanları ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Farabi bu gruptaki insanların esas niyetlerinin tahrif olmadığını ancak yanlış anlamaları sonucu dinden çıktıklarını ifade etmektedir.⁴⁴² Farabi'ye göre bu grubu diğer gruplardan ayıran en önemli özellik bu gruptaki insanların hataya düştüklerinin bilincinde olmamalarıdır.

⁴³⁷ Farabi, *Siyase*, s.113

⁴³⁸ Ilai Alon, “en-Nawabit”, s.59;

⁴³⁹ Kur'an-ı Kerim, 2/75

⁴⁴⁰ Farabi, *Siyase*, s. 113

⁴⁴¹ Farabi, *Siyase*, s.113

⁴⁴² Farabi, *Siyase*, s.113

Farabi *mutekannisun* ve *muharrife* gruplarını ele alırken onları direkt bu isimlerle ifade ederken, *mârîka* kavramını grup ismi olarak değil daha çok tanımlamak için kullanmıştır.⁴⁴³

2.2.5.5.4. Müsterşidun⁴⁴⁴

Müsterşidun kavramı köken itibarıyla “doğru yolu bulup bu yolda devamlı olmak” (r-ş-d) anlamına gelmektedir.⁴⁴⁵ Yaşar Aydınlı bu kavramı “doğru yolu arayanlar”⁴⁴⁶, Bayraktar Bayraklı ise “Sosyal Mobilité İsteyenler”⁴⁴⁷ olarak tercüme etmişlerdir. Müsterşidun esasen olumsuz bir manaya gelmemekle beraber Farabi bu grubun gerçeği arama niyetiyle hataya düştüğünü ifade eder. Erdemli devlete direkt olarak karşı çıkmamakta fakat faaliyetlerini arka planda devam ettirmektedirler.⁴⁴⁸

Doğru yolu arayanların süreci bir yanlış anlamadan ziyade şüphe ve inkâr sürecidir. Farabi bu insanların tatminsiz oluşlarını ve kalıcı hale gelmiş şüphelerini kınamaktadır, ancak bu grubun ikna ile doğru yola iletmek mümkünse bunun yapılması gerektiğinden de bahseder. Bu açıdan bu gruptaki insanların ilmi bir kapasitesi vardır ve şüpheyi bırakıp da hakikati kabul ettiklerinde erdemli insanlar olabileceklerdir.⁴⁴⁹

2.2.5.5.5. Cahil Amaçlar Peşinde Olma Bakımından Nevabit

Bu gruptaki insanlar cahil şehir amaçlarından tahakküm kurmak ve buna benzer cahil amaçları elde etmek istemektedirler.⁴⁵⁰ Farabi bu grubun istek ve yöntemlerini şu şekilde ifade etmektedir:

⁴⁴³ Farabi, *es-Siyasetu'l-medeniyye*, (Haydarabad)s. 74 (hâ'ulâ'i hum al-marika)

⁴⁴⁴ Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s.230-231 Bu kavram diğer üç gruptan farklı olarak Siyase'de isim olarak geçmemekte sadece açıklanmaktadır, Medine'de ise “sınıfın müsterşidun” olarak ifade edilmektedir.

⁴⁴⁵ Asım Efendi, *Kamusu'l-muhît Tercümesi*, c.II, s. 1431

⁴⁴⁶ Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s.230

⁴⁴⁷ Bayraklı, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, s. 154

⁴⁴⁸ Bayraklı, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, s.154

⁴⁴⁹ Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s. 230-231; *es-Siyasetu'l-medeniyye*, s. 114

⁴⁵⁰ Farabi, *Siyase*, s.114; *el-Medinetu'l-fazıla*, s. 230-231

Onlar, hayal ettikleri şeyleri, ellerinden gelen her yöntemle yalanlar ve nefslerinde mutluluk ve hakikati geliştiren veya mutluluk ve hakikati nefslere nakşeden şey ve kanıtları dinlemekten hoşlanmazlar ve mutluluğu ortadan kaldırdığını zannettikleri şeylere dayanıp onları süslü kanıtlar olarak görürler. ⁴⁵¹

Pasajda da görüldüğü üzere bu grubun insanları mutluluğun değerini küçük göstermeye çalışarak insanları kendi gayeleri yolunda manipüle etmektedirler. Bu gruptaki insanların amaçları, Farabi'nin cahil toplumlarının amaçlarına benzemektedir, zira sadece itibarı arzusunu temel alarak egemenlik (hakimiyet) odaklı hareket etmektedirler. Erdemli şehre karşı olan bu insanlar (nevabit) bireysel olarak erdemli şehirde yaşadıklarından, cahil şehirdeki insanların yöntemlerden farklı olarak çevrelerini manipüle etmektedirler.

Farabi bu gruptaki insanların yöntemlerinin *Medine*'de mugalata (safsata) ve aldatma olarak iki çeşit olduğunu söylemekte ve onların erdemli şehrin bir parçası kabul edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir. ⁴⁵² Çünkü bu insanların amaçları erdemli şehrin temeli olan amaçları yok etmek ve karşısında engel olan ne varsa yıkmaktır.

Bu grubu bir önceki gruplardan farkı, bilerek cahil amaçların peşinde olmaları- özellikle güç, kendilerine hakikat ve mutluluğu anlatmak isteyenlere karşı olmaları (dinlememeleri) ve her zaman mutluluk amacını yok edecek bir argüman peşinde olmalarıdır. Bu grup arka planda kalmak istemez, popüler olmayı ve bilinmeyi arzularlar. Bu sebeplerle *müsterşidun* sınıfından daha aşağıda bir mertebeye sahiptir, nitekim Farabi bu grubu erdemli devletin bir parçası olarak da görmemektedir. ⁴⁵³

⁴⁵¹ Farabi, *Siyase*, s.114

⁴⁵² Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s. 232-233

⁴⁵³ Alon, "Al-Nawabit", s.60; Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s.231-233;

2.2.5.5.6. Kara Cahiller Olarak Nevabit

Bu gruptaki insanlar daha çok zihinlerindeki zayıflık nedeniyle hakikati anlayamamaları bakımından değerlendirilir. Mutluluğu ve varlıkların ilkelerini tasavvur edemezler ancak hayal edebilirler. Zihinsel olarak hakikati anlayacak güç ve kapasitede olmadıklarından her şeyden sürekli şüphe ederler. Farabi bu eksikliğin sebebinin bu insanların tahayyül yetisinin zayıf olmasından kaynaklandığını söylemektedir.⁴⁵⁴ Hayal eder fakat anlayamazlar; dolayısıyla da hakikat ve mutluluğa ulaşamazlar.⁴⁵⁵

Farabi'nin bu gruptaki insanları özellikle tahayyül yetileri bakımından kusurlu bulması, bu kişilere hakikat gösterildiğinde dahi sembollerini tasavvur edemeyecek, hakikati değerlendirme mekanizmasını doğru kullanamayacak olmalarındandır. Bunun yanı sıra bu gruptaki insanlar doğru olduğunu zannettikleri şeylerde oldukça ısrarcıdırlar ve aksini asla kabul etmezler. Bu anlamda kör inatları onların cehaletlerini daha da arttırmaktadır.⁴⁵⁶

Farabi bu gruptaki insanların filozoflar ve erdemli insanlar tarafından “kara cahiller”⁴⁵⁷ olarak adlandırıldıklarını ve erdemli şehrin yöneticisi bu insanları bulup, onları meşgul etmeli ya da tedavi etmenin bir yolunu bulmalıdır. Bu yöntemler ise onları cezalandırmak, hapsetmek ya da ağır işlerde çalıştırmaktır.⁴⁵⁸

Bunlara ek olarak diğer bir anlayış eksikliği olan grup hakikatin kendilerine nasıl görünüyorsa öyle olduğu inancında olanlardır (rölativist). Hakikatin var olmadığı, olsa bile bilinemeyeceği kanaatindedirler. Farabi'ye göre bu düşünce insanların kusurlu zekalarından kaynaklanmaktadır.

⁴⁵⁴ Farabi, *Siyase*, s. 115

⁴⁵⁵ Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s.232-233

⁴⁵⁶ Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s.232-233; Farabi, *İdeal Devlet*, s.299-300

⁴⁵⁷ Buradan itibaren verilen nevabit tanımları Haydarabad neşrinde bulunmamaktadır. Mehmet Aydın eserin çevirisinde bundan sonraki bölümlerin Naccar'ın İbranice'den çevirdiği neşrinden alındığını söylemektedir. bkz. Farabi, *es-Siyasetu'l-medeniyye* (M. Aydın çevirisi), s.116(dipnot)

⁴⁵⁸ Farabi, *Siyase*, s.116

Farabi, hakikatin varlığını kabul ettikleri halde onu aramaya gücü ve zamanı olmayan ya da başka bir deyişle rahatlıklarından vazgeçmek istemeyen konformist insanları da bu kategoride değerlendirmektedir. Bu insanlar alışageldikleri hayatı kaybetmekten korkar ve risk almak istemezler fakat hakikati bulan insanları gördüklerinde de kendilerinde kıskançlık hasıl olur. Bir anlamda kişilik problemi olan bu insanlar Farabi'ye göre hakikatin varlığını kabul eder ve kendi cehaletlerinin farkına vardıklarında ise endişeye kapılırlar, bu da onlara eziyet verir. Bu acılı halden kurtulmak için daha fazla aldatıcı zevk ve eğlenceye dalar ve hayatlarının sonuna kadar oyalanırlar, avunurlar.⁴⁵⁹

2.2.5.5.7. Erdemsiz Şehirde Erdemli İnsan Olarak Nevabit

Farabi'ye göre her toplum belli kişilik tiplerini temsil etmektedir, bu sebeple her insan kendi karakterine uygun şehirlerde yaşamalıdır. Farabi'ye göre erdemli insan bozuk toplumlarda (*es-siyasetu'l-faside*) yaşaması haramdır, bu sebeple eğer erdemli bir toplum bu kişinin zamanında mevcutsa hicret etmesi gerekir. Eğer erdemli şehir mevcut değilse bu insan dünyada yabancısıdır (*garib*)⁴⁶⁰ ve yaşantısı da sefildir (*radî'*) bu sebeple böyle yaşamaktansa ölüm onun için daha iyidir.⁴⁶¹

Farabi el-Medinetu'l-fazıla'da erdemsiz şehirde yaşayan erdemli insanın cahil şehrin fiillerini zorla yapması sonucu ya da orada yaşaması sebebiyle ona bir zarar gelmeyeceğini, başka bir deyişle cahil ya da fasık bir şehirde yaşıyor olsa da bu kişinin erdemli olmaya devam edeceğini söylemektedir.⁴⁶² Farabi'nin ifade ettiği bu *garib*

⁴⁵⁹ Farabi, Siyase, s.116

⁴⁶⁰ "garib" kavramı "yalnızlaşan, ötekileştirilen" anlamında sufiler için de kullanılmıştır. İbn-i Bacce bunun yerine "*mütevahhid*" kavramını da tercih etmektedir. Bkz, İbn-i Bacce, Tedbiru'l-mütevahhid, ç. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Elis yay, Ankara, 2017

⁴⁶¹ Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 117; Al-Farabi, *Fusul al-Madani*, (ed.D.M.Dunlop) , s.164; Farabi'nin düşüncesindeki "hicret" fikri akla ilk olarak peygamberin cahiliyye şehrinden hicretini getirmektedir. Hicret kavramı İslam'a özgü bir kavram olarak tarihte bir dönüm noktasını ifade etmektedir, nitekim İslam takvimi hicreti milat olarak almakta, peygamberin hayatı ve biseti hicretten önce ve hicretten sonra olmak üzere iki aşamalı olarak değerlendirilmektedir.

⁴⁶² Farabi, *el-Medinetu'l-fazıla*, s.224-225

(bulunduğu topluma yabancı) insan aynı zamanda bir direnişin sembolüdür. Öyle ki bu kişi tüm zorlamalara rağmen faziletli olarak kalmaya gayret etmekte bir anlamda akıntıya karşı yüzmeye çalışmaktadır. Onun bu çabası aynı zamanda zorunlu bir tevekküldür. Ancak bu durum erdemli bir şehrin olmaması ya da bu şehre göç edilememesi durumunda böyledir, Farabi'ye göre erdemli şehre göç mümkünse bu insanın oraya hicret etmesi zorunludur.⁴⁶³

Garib ya da yalnız insan kavramı klasik felsefede Platon'un Devlet'inde de kullanılmaktadır. Platon bu kişinin ne şartlar altında olursa olsun felsefeye sıkı sıkı bağlanmış kötü işlerden etkilenmeyen insanlardır. Bu insanlar bu devletlere ya sürülmüş ya esir edilmiş aydınlardır.⁴⁶⁴ Platon bu insanın yalnızlığını *o fırtınaya yakalanıp da rüzgarın savurduğu toz ve yağmur sağanağından korunmak için bir duvarın arkasına sığınan yolcu gibidir* sözleriyle ifade eder.⁴⁶⁵

Söz konusu kavram Farabi'den sonra özellikle İbn-i Bacce'yi etkilemiş ve Farabi'nin temelde olumsuz olarak kullandığı “*nevabit*”⁴⁶⁶ kavramı üzerinden erdemsiz toplumlarda yaşayan erdemli yabancıları “*mütevahhid*” olarak ifade etmiştir. İbn-i Bacce Farabi kadar kesin bir dille hicreti bir zorunluluk olarak görmemekte ve bu kişilerin buldukları toplumda aydın kişilerle bir arada olmaya çalışarak insanları doğru yönde geliştirilmesi gerekliliğine vurgu yapar. İbn-i Bacce'ye göre “*nevabit*” (ayrık otu) büyümeye müsait bir yer bulduğunda kendi kendine (tabiatı gereği) türeyen bitkidir. İbn-i Bacce kavramın bu özelliğinden dolayı doğru görüş sahiplerine bu ismi vermeyi uygun bulduğunu ifade etmektedir.⁴⁶⁷

⁴⁶³ Walzer, *İdeal Devlet*, s.284-285 Walzer'a göre Farabi bu kavramı aslında kendisi için de kullanmaktadır.

⁴⁶⁴ Farabi, *Siyase*, s. 86

⁴⁶⁵ Platon, *Devlet*, 496b

⁴⁶⁶ İbn-i Bacce'ye göre erdemli toplumda “*nevabit*” olamaz, çünkü onların varlığı çokluğunu da sağlayabilir, böyle bir durumda erdemli toplum erdemsiz topluma dönüşebilir. Bkz. İbn-i Bacce, *Tedbirü'l-mütevahhid*, s. 30

⁴⁶⁷ Bkz, İbn-i Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, s.30-31

SONUÇ

Farabi İslam düşüncesinin ilk sistem filozofu olarak, kullanmış olduğu kavramları oluşturmada çeşitli düşüncelerden etkilenmiş olsa da bu kavramları doğru ve yerinde kullanmaya özen göstermiş ve İslam düşüncesine özgün felsefi kavramlar olarak kazandırmıştır. Farabi'nin düşünce sistemi öncelikli olarak hedefi elde ettiği kaynakları doğru şekilde anlamak olduğundan kullandığı kavramların lügati anlamlarının arka planlarını araştırmak ya da öğrenmekten çok bunların düşünce sisteminde delalet ettiği manalarına ve düşünsel ve akılsal boyutuyla ilgilendiği görülmektedir. Bu eserlerin çeviri yoluyla öğrenildiği nazarı dikkate alınır, Farabi bu kavramları çevirilerden alarak kendi düşünce sistemiyle bütüncül şekilde felsefesinde kullanmaya çalışmıştır.

Ahlaki kavram ifadesi Farabi'nin felsefesinde direkt olarak kullanılan bir felsefi terim olmamakla birlikte ahlaki referanslı kavramları felsefe sistemi içerisinde mevcuttur. Farabi Antik Felsefeden tevarüs ettiği bu kavramları İslam geleneğinin ona kattığı anlam dünyasıyla harmanlayarak kendine mal etmiş, bunu yaparken de alet ilmi olarak tanımladığı mantık ve dil ilminden faydalanmıştır.

Farabi, kavramların günlük kullanımlarından ziyade felsefeye dokunan, aşkın ve uhrevi boyutları olan derinlikli manalarıyla ilgilenmektedir. Bu sebepten ahlaki kavramlarını kurgularken de olanla değil olması gerekenle ilgilenmiş ve ideal insan modeline uygun bir ahlak felsefesi içerisinde özgün bir terminoloji kurmaya gayret etmiştir.

Farabi'nin idealize ettiği bu ahlak ve siyaset anlayışı yer yer onun muğlak ve anlaşılabilir olduğunu düşündürse de felsefi sistem olarak çelişkilerin bulunmadığı, kendi içinde tutarlı ve kapsamlı bir felsefe sistemi kurmasını sağlamıştır.

İnsan bedeniyle maddi alemin bir parçasıyken ruhuyla da ilahi alemde etkilenen bir yapıya sahiptir. İnsanın bu yapısı onun ahlaki gelişimine etki etmektedir. Farabi'ye

göre insanın gelişimi temelde akıl gücünü bedenine hâkim kılmasıyla mümkündür, bunun yanı sıra insanı sosyal bir varlık olarak değerlendirmiş ve insanın ahlaki gelişimini iç ve dış etmenler olarak iki yönlü olarak mümkün görmüştür. Bu aşamalardan iç etmenler olarak ifade edebileceğimiz daha ziyade ahlakın teorik temelleri olan nefsin güçleri ve akıl, insanın faziletli bir yaşam sürmesi için temel ön koşulları insana vererek kapasitesi oranında gelişmesini sağlamaktadır. İnsanın pratik alanla ilgili tasarrufları ise Farabi'ye göre erdem, toplum ve siyaset temelinde şekillenmektedir. Bu sebeple, Farabi'nin insanı nefsinin, düşünce gücünü ve felsefeyi, tıpkı Aristoteles ve Platon'un yaptığı gibi teorik ve pratik olarak iki alanda değerlendirmesi gibi, bu çalışmada da ahlak kavramları iki bölümde teorik kavramlar ve pratik kavramlar temelinde verilmeye çalışılmıştır.

Ahlakın teorik temeli nefis ile başlar ve düşünce gücünün ay üstü alemle -Faal akıl- irtibatıyla kemale ulaşır. Nefsin güçlerinden özellikle arzu gücü, tahayyül gücü ve düşünme gücü ahlaki olarak oldukça önemli nefsanî güçlerdir. Arzu gücünün özel kavramları olan “*irade*” ve “*ihtiyar*” özellikle insanın eylemlerine direkt olarak etki ettiğinden ahlaki olarak önemli kavramlardır. Ancak arzu gücü tek başına bir tercih yapmaktan ziyade akıl gücünün iyi ve kötüye dair bilgisine de muhtaçtır. Bunun yanı sıra tahayyül gücü de insanın duyulur dünyadan öğrendiklerini korumasını ve gerektiğinde insani ve ahlaki bir bilgi olarak geri getirerek kullanmasını sağlamaktadır. Burada özel bir kavram olan “*muhaka*” kavramı, bu nefsanî gücün diğerlerinden farklı olarak benzetme yapabilmesini sağlamaktadır. Zira Farabi'ye göre insan zihni makulleri birebir almaktan ziyade benzetme yoluyla öğrenmektedir, bu ise Farabi'nin felsefesinin en özgün kavramlarından biri olmasını sağlamaktadır. Zira özel bir ve spesifik bir yeti olan *muhaka* ile insan zihni ay üstü alemde de makulâtı alabilmekte ve bunları benzetme yoluyla muhafaza edip bilgi olarak kullanabilmektedir. Bu kavram aynı zamanda Farabi'nin nübüvvet anlayışıyla da ilgili bir kavramdır. Ona göre tahayyül yetisi güçlü olan insanlar

bu türden bilgileri almaya daha muktedir ve ehildir, çünkü *muhaki* kabiliyetleri diğer insanlardan daha gelişmiştir.

Akıl kavramı Farabi'nin ahlak felsefesinin kaynağı olması bakımından oldukça önemli haiz bir diğer önemli kavramdır. Farabi akılı Grek felsefe geleneğinin etkisiyle *nazari akıl* ve *ameli akıl* olmak üzere iki temelde tanımlamıştır. Bu anlamda *nazari akıl* insana bilmesi gereken şeylerin bilgisini (*ilk makuller, ameli sanatlar, iyilik ve kötülüğün bilgisi*) verirken, *ameli akıl* ise bu bilgileri fiil sahasına koymayı sağlamaktadır. Farabi akılı ayrıca *bilkuvve, bilfiil* ve *müstefad* olarak da ayrıca değerlendirmektedir. Bu akıl ayrımından ise aklın kullanım sahasındaki dereceleri sınıflandırılmış ve saklı bir yetenek olmaktan faal akılla ittisal edebilen *müstefad akıl* mertebesine kadarki gelişimini göstermiştir. Farabi için akli faaliyetin girmediği hiçbir eylem doğru ve erdemli bir davranış değildir. Dolayısıyla insanı insan yapan bu en önemli gücün doğru kullanılması ahlaki açıdan da onun kemalini sağlamasına yardım edecektir.

Farabi'nin akılla ilgili olarak kullandığı özgün kavramlarından biri de *fikri güç* kavramıdır. Fikri güç Farabi'ye göre hem *nazari* hem de *ameli* akıldan yardım alarak işleyen bir akıl fonksiyonudur. Bu güç insana bir eylem ya da tercihi yaparken yöntem bilgisi vermektedir ve ahlaki referansı bulunmamaktadır. Söz konusu güce iyilik ya da kötülük değeri eylem ya da tercihin sonucuna göre verilmektedir.

Farabi'nin felsefesi eudomonist bir felsefedir. Temelinde mutluluğa ulaşma gayesi olan insan varlığı bu yolda yöntem, rehberlik ve birlikteliğe (toplum) ihtiyaç duyar. Farabi'nin mutluluğu ifade etmek için kullandığı “saadet” kavramı onun tüm felsefi sistemine temas eden çok yönlü, çok katmanlı bir kavramı olarak değerlendirilir ve ahlakın temel gayesi olarak iki boyutlu ele alınır: teorik ve pratik. Farabi'nin en son gaye, kemal, en yüksek iyi, kendinden başka bir şeye ihtiyaç duyulmayan şey olarak tanımladığı bu kavram hem dünya hem de ahiret hayatında insanın tüm eylemlerinin sonucu olarak görülmüştür. Dolayısıyla o bir araç değil amaçtır. Erdemler mutluluğa ulaşmak için araç

olmaklık bakımından iyiliklerdir ve Farabi'nin felsefesinde huy ve fiilde “orta olma” kavramı ekseninde şekillenmektedir. Mutlulukla bağlantılı olarak *saadetu'd-dünya*, *saadetu'l-kusva*, bedbahtlık (*şekave*), iyilik (*hayr*), kötülük (*şerr*), haz (*lezze*), acı (*elem*) kavramları da ahlaki birer kavram olarak ele alınmıştır.

Teorik alandan sonra eylem alanına sıra gelmektedir. Bu alan daha ziyade insanın dış dünya ile etkileşimi ile ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda mutluluğa götüren erdemler ve insanın sosyal yapısının gerekliliği olan toplum insanı ahlaki değerler açısından belli bir istikamete sevk edecektir. Erdemleri de yine Aristoteles ve Grek felsefe geleneğini etkisiyle nazari erdemler ahlaki erdemler olarak ayırmaktadır. Bu erdemler insana mutluluğa ulaşma yolunda araç değerler olarak dünyevi mutluluğu sağlayarak nihai mutluluğa doğru insanı kemale götürmektedirler. Farabi aklın erdemlerini, bilgi ve hikmet (bilgelik) olarak, ahlaki (karakter) erdemleri ise iffet, şecaat, cömertlik ve adalet temelinde ele almıştır.

Farabi İslam felsefesinde ahlak ile siyaseti bir arada değerlendiren ilk filozof olarak ahlak temelli bir siyaset felsefesi kurmuştur. Bu anlamda onun siyaset felsefesindeki kavramlar aynı zamanda ahlaki olarak değerlendirmek mümkündür. Farabi'nin mutluluk anlayışının çok yönlü olduğunu hatırlayacak olursak toplum ve siyaset te bu minvalde mutluluğa ulaşmak için vardır. Bu sebeple Farabi'nin kurduğu ideal devlet düzeni ve buna zıt olarak değerlendirdiği erdemsiz devlet tipleri aynı zamanda insan karakterlerini de etkilemektedir. Zira Farabi'ye göre, tıpkı Platon'da olduğu gibi, insanlar içinde yaşadıkları toplumlara benzemektedirler. Ancak burada Farabi'nin özellikle Grek siyaset felsefesinden en önemli farkı *nevabit* kavramı ekseninde kurmuş olduğu ideal devlet düzeninin karşıtları ve erdemsiz devletteki yalnızlaşan erdemli insanla ilgili yaptığı değerlendirmelerdir. Bu sebeple devlet tiplerinin insan ahlakına etkisi temelinde her birinin farklı ahlaki yansımaları olmaktadır. Farabi ideal devletin karşısındaki devletleri *cahil*, *fasık*, *mübeddel* ve *dalle* olmak üzere dört çeşit

olarak ifade eder. Her bir toplum kendi adına delalet eden insan tiplerini oluşturur. Örneğin *cahil* devletin insanları cahil, *dalle* toplumun inşaları ise *dalalet* insanları olarak değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra bir de ideal devletin zararlı otları nevabitler ise altı ayrı grupta değerlendirilmektedir.

Nevabit bir insan tipi olarak Farabi'nin felsefesinde farklı huy ve davranış biçimlerine sahip insan karakterlerini göstermektedir. Öte yandan olumlu *nevabit* olarak ifade edilebilecek diğer bir insan tipi, daha çok erdemsiz toplumun içinde yaşamak zorunda kalan erdemli insanı ifade etmek için kullanılmıştır. Farabi bu kişiyi *garib*, başka bir deyişle yalnızlaşmış, dışlanmış insan olarak tanımlamaktadır. *Nevabitin* bir diğer önemi devlet ve toplumların dönüşmesinde bir etken olmasıdır. Belki de bu yüzden Farabi tarafından önü alınmayan ve kendi kendine türeyen ot anlamındaki bu kavram tercih edilmiştir. Nitekim İbn-i Bacce de *nevabit* kavramını erdemli insan olarak değerlendirmekte ve erdemsiz insanın erdemli toplumda yaşamasını, yayılma ve türeme özelliğinden dolayı, uygun görmemektedir.

KAYNAKÇA

- Alon, Ilai, *El-Farabi's Philosophical Lexicon/Kamusu'l-Farabi el-Felsefi*(Ilai Alon/Shukri Abed), Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2007, vol:1-2
- ; , “Farabi’s Funny Flora Al-Nawabit as “Opposition”, Arabica, T. 37, Fasc.1 (Mar., 1990), published by Brill
- Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, (ç.Saffet Babür), Ankara, 2015
- , *Ruh Üzerine* (ç. Zeki Özcan), Sentez yay, Bursa, 2018
- , *Politika*, (ç.Murat Temelli), Ark yay, İstanbul, 2013
- , *Poetika*, (ç. Saffet Babür) Remzi Kitabevi, Ankara 2009
- Atay, Hüseyin, *Farabi'nin Üç Eseri (Mutluluğun Kazanılması, Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi)*, AÜİF yay, Ankara, 1974
- Aydınlı, Yaşar, *Farabi*, İSAM, İstanbul, 2008
- , *Tanrı ve insan ilişkisi*, İstanbul, 2008
- , “Adalet”, TDV İslam Ansiklopedisi, 1:341-343, 1988
- , “Saadet”, TDV İslam Ansiklopedisi, 35:319-322, Ankara, 2008
- Bayraklı, Bayraktar, “Fârâbî'nin Eğitim Felsefesinde Adâlet Kavramı” Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi *Dergisi*, 1987-1988, sayı: 5-6
- ; *Farabi'de Devlet Felsefesi*, Doğu yay, İstanbul, 1983
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Düşüncesi Yazıları*, Elis yay, Ankara, 2004
- Bircan, Hasan Hüseyin, “Farabi ve Mutluluk”, Doğu'dan Batıya Düşüncenin serüveni (ed.Bayram Ali Çetinkaya) İstanbul 2015
- Black, Deborah L., “Farabi”, History of Islamic Philosophy / edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, vol.I, Routledge, London 2001
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yay, İstanbul, 2002
- , *Felsefenin Kısa Tarihi*, Say yay, İstanbul, 2012
- Çağrı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Dem yay, İstanbul 2014
- , “Hayır”, TDVİA, c.XVII, Ankara, 1998
- , “İffet”, TDVİA, c.XXI, İstanbul, 2000
- , “İrade”, TDVİA, c.XXII, İstanbul, 2002
- , “Fazilet”, TDVİA, c.XXXII, 268-271, Ankara, 1995

- Deniz, Gürbüz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, İstanbul 2010
- , “İbn-i Sina’da İnsan Hürriyeti”, Uluslararası İbn-i Sina Sempozyumu, İstanbul 2008
- Durak, Necdet, *Aristoteles ve Farabi’de Etik*, Fakülte kitabevi, Isparta, 2009
- , *Platon ve Farabi’de Erdem*, Fakülte Kitabevi, İstanbul, 2009
- Durusoy, Ali, “Hayal”, TDVİA, 17:1-3, Ankara, 1998
- el-Cürcani, Seyyid Şerif, *et-Ta’rifât*, Litera yay, İstanbul, 2014
- el-İsfahânî, Ragıb, *el-Müfredât*, (ç. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu), Çıra yay, İstanbul, 2007
- el-İsfahânî, Ragıb, *el-Müfredât*, , ç. Yusuf TÜRKER, Pınar yay., İstanbul 2007
- Fahri, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, İstanbul 2016
- Fakhry, Majid, *Al-Farabi/Founder of Islamic Neoplatonizm*, ed. Oneword, Oxford, 2002
- Farabi, Ebu Nasr, Muhammed b. Tarhan b. Uzluk, *Kitabu’t-Tenbih ala Sebilis’Saade*, (*Resailu’l-Farabi*), Meclisu Daireti’l-Maarifi’l-Osmaniyye, Haydarabad 1926
- , *Tahsilu’s-Saade*, Haydarabad, 1926
- , *Kitabu’l-Mille*, Haydarabad, 1926
- , *El-Medinetu’l-Fazıla (Tanrı Alem İnsan)* (ç. Yaşar Aydın), Klasik yay, İstanbul 2018
- , *es-Siyasetu’l-Medeniyye (Mebadi’ul-Mevcudat)* (ç. Mehmet AYDIN, Abdulkadir Şener, Rami Ayas), İstanbul 1980
- , *Aklın Anlamları/Risale fi Meani’l-Akl (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri)* (ç. Mahmut Kaya) Klasik yay, İstanbul, 2005
- , *Felsefenin Temel Meseleleri* (ç. Mahmut Kaya) İstanbul 2005
- , *Uyumu’l-Mesail* (ç. Mahmut Kaya), İstanbul 2005
- , *Risale fima yenbağî en yukaddeme kable te’allümi’l-felasife (Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular)*, (ç. Mahmut Kaya), İstanbul, 2005
- , *Fusulu’l Medeni / Tenbih ala Sebilis’Sa’ade* (ç. Hanefi Özcan), İFAV, İstanbul 2005
- , *Ihsau’l Ulum* (n. Osman Emin), Kahire-1949
- , *Kitabu’l-Burhan*, (Ömer Türker/Ömer Mahir Alper), İstanbul 2012

- , *Kitabu'l-Mille* (Muhsin Mahdi), Beyrut 1946
- , *Fusûl Al-Madanî*, ed. D.M. Dunlop, Cambridge at the University Press, 1961
- , *İdeal Devlet (el-Medinetu'l-fazıla)*, (ç.Ahmet Arslan), Divan yay, İstanbul, 2012
- , *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilu's-Saade)*, ç.Ahmet Arslan, Divan yay, İstanbul, 2012
- , *Ed-Daavaa'l-Kalbiyye*, (Dekkan-1349)
- Galston, Miriam, “The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in The Political Treatises of al-Farabi”, *The Political Aspect of Islamic Philosophy* (ed. Charles E. Butterworth) Massachusetts 1992
- Güçlü, Abdülbaki, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat yay, Ankara, 2002
- Hammond, Robert, *The Philosophy of Al Farabi and Its Influence On Medieval Thought*, New York 1947
- Hayajneh, Mohammad F., “Farabi ve Siyasal Düşüncedeki Yeri”, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, c.45, sayı:1-4, İstanbul, 1987 İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Düşünürleri*, AÜİF yay, Ankara, 1977
- İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, neş. Al-Aalami Library, I-II-III-IV, Beyrut 2005
- İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, İnsan Yay. İstanbul 2012
- İbn-i Bacce, *Tedbiru'l-mütevahhid*, ç. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Elis yay, Ankara
- Karakaya, Gözde, “Platon’un Demokrasi Anlayışına Uygun Figürü”, ANASAY(3 aylık ulusal hakemli dergi) ISSN-2587, 2017, sayı II
- Karakaya, Mehmet Murat, “Farabi Felsefesinde Kötülük”, *Diyanet İlmî Dergi*, c.52, 2016/1
- Kindi, *Nefs Üzerine, (Felsefî Risaleler)* ç. Mahmut Kaya, TYEKB, İstanbul, 2015
- , *Risale fi Hududi'l-Eşya ve Rusumiha (Kindi/Felsefî Risaleler içinde)*, ç.Mahmut Kaya, TYEKB, İstanbul, 2015
- , *Risale fi'l-hile li-def'i'l-ahzan (Kindi Felsefî Risaleler içinde)*, TYEKB, 2015
- Kutluer, İlhan, “Lezzet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 27:170-172, Ankara 2003
- Mahdi, Muhsin, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 2001
- , “Remarks of Al-Farabi’s Attainment of Happiness”, *Essays of Islamic Philosophy and Science*, Albany 1975

- Maraş, İbrahim, “Mutluluk”, İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi(ed. Müfit Selim Saruhan), Grafiker yay, Ankara, 2016
- Mutçalı, Serdar, *Mini Kamus*, Dağarcık yay, İstanbul 2010
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam Felsefesi Tarihi*, (ç. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu) Açılım yay, İstanbul, 2017
- Özgen, Mehmet Kasım, *Farabi’de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi*, İnsan yay, İstanbul, 1997
- Özturan, Hümeýra, *Farabi ve Aristoteles’te Akıl ve Ahlak*, İstanbul 2013
- Platon, *Devlet* (ç.Sebahattin Eyyüboğlu, M.Ali Cimgöz), İstanbul 2012
- , *Yasalar* (ç.Saffet Babür) Kabalcı yay, I-II, İstanbul 1998
- Rosenthal, Erwin I.J., *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1962
- Saruhan, Müfit Selim, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, (basılmış doktora tezi), Ankara, 2005
- , “İslam Düşüncesinde Ahlak ve Saadet”, Köprü Dergisi, 2001/Sayı:75
- , “Farabi’de Medeniyetin Kurucu İlkeleri Üzerine”, Kutadgubilig Dergisi, sayı:18, Ekim, 2010
- Strauss, Leo, “Farabi’s Plato”, Ebu Nasr Muhammed al-Farabi: text and studies c.V, ed. Fuat Sezgin, Goethe University, 1999
- Şahin, Eyüp, “Platon ve Farabi’de Aristokrasi”, AÜİF Dergisi, 51:1, 2010
- , *Farabi’de Zihin Felsefesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2003
- Toktaş, Fatih, *Farabi’de Ahlak ve Siyaset*, Etüt yay, Samsun, 2009
- , “Farabi’nin *Kitabu’l-Mille* Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, Divan Dergisi, 2002/1
- , “Akıl ve Taakkul Kavramları Bağlamında Ameli Akıl”, Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri, Elis Yay., Ankara, 2004
- Türker, Ömer, “Nefis”, TDV İslam Ansiklopedisi, 32:529-531, Ankara 2006
- Uysal, Enver, “Kindi ve Farabi’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlaki İçeriği”, Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.13, sayı: 2, 2004
- Üzüm, İlyas, “Nabite”, TDVİA, Ankara,2006, c.XXXII
- Von Aster, Ernst, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, (ç. Vural Okur), İm yay, İstanbul,2005
- Walzer, Richard, *On The Perfect State (Mabadi Ara Ahl el-Madina Al-Fadilah)*, Oxford, 1998

Yaseen, Cafer Ali, *Farabi Hududihi ve Rusumihi*, Beyrut 985

Yılmaz, Zafer, “Platon’un Tiranlık Eleştirisi”, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, c.6, sayı:2, 2005



ÖZET

Şahin, Sema, El-Fârâbî'nin Felsefesinde Ahlaki Kavramlar, Yüksek Lisans Tezi,
Tez Danışmanı: Prof. Dr. İbrahim Maraş, 136s.

Farabi İslam felsefesinin en meşhur filozoflarından biri olarak hakkında birçok çalışma yapılmış önemli bir sistem filozofudur. Onun felsefesini anlamak ise kullandığı kavramların doğru anlaşılmasından geçmektedir. Farabi'nin sistemli ve bütüncül felsefesi içerisinde ahlak ve ahlakla ilgili kavramlar büyük önem arz etmektedir. Farabi'nin düşünce dünyası içinde yeniden şekillenen bu kavramlar İslam felsefe geleneği için de kaynak olmuştur. Bu çalışmada Farabi'nin ahlak kavramları tespit edilerek, analiz edilmeye çalışılmıştır.

Bu kavramlar analiz edilirken kavramların temas ettiği farklı boyutlar ortaya koyulmuş, kaynakları ve kullanım farklılıkları gösterilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda, Farabi'nin varlık ve siyaset felsefeleri de ahlaki kavramlar ekseninde değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, mutluluk, kavram, erdem, toplum, insan.

ABSTRACT

Şahin, Sema, The Ethical Concepts Of Al-Fârâbî's Philosophy, Master's Thesis,
Advisor: Assoc. Prof. Dr. İbrahim Maraş, 136p.

Farabi is one of the most famous philosophers of Islamic philosophy. In order to understand his philosophy his concepts must be examined correctly. Farabi's ethical concepts and its referenced have a significant importance within Farabi's systematic and integrative thought. These concepts, which have been reinterpreted in Farabi's world of thought, have also been the source of the tradition of Islamic Philosophy. In this study, Farabi's ethical concepts are determined and analyzed.

While analyzing these concepts, different dimensions with which the concepts come into contact have been revealed and its sources and usage differences have been tried to be shown. In this sense, Farabi's ontology and political philosophies were evaluated in the axis of moral concepts.

Key Words: ethic, felicity, concept, virtue, society, human.