

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

FÂRÂBÎ'DE İNSANIN GAYESİ

Adalet ASLAN

2501111191

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. N. Murad OMAV

İstanbul 2014

Fârâbî’de İnsanın Gayesi

Adalet Aslan

ÖZ

Bu çalışma, Fârâbî felsefesinin ana iskeletini oluşturan ahlâk düşüncesinden hareketle insanın gayesine ilişkin görüşleri üzerine yoğunlaşmıştır. Bu görüşleri daha anlaşılır kılmak için Antik düşüncedeki insan telosunun ne’liğini soruşturduktan sonra klasik dönem Fârâbî öncesi Kindî ve Râzî’nin düşüncelerinden yola çıkılarak İslâm filozofu Fârâbî’de insanın gayesi üzerine durulmuştur. İnsanın gayesinin belirlenmesine ilişkin böyle bir seyir esasında insanın nihai gayesinin ne olduğuna dair görüşleri serd etmektir. Bu bağlamda çalışmanın esas sorunsalı, Farabi’nin felsefesinden hareketle insansal davranışların gayesel sebebinin oluşturduğu bileşenler arasında yer alan mutluluk, metafizik, erdemler, ilimlerin vb. unsurların muhtevasını epistemolojik ve ontolojik bir bağlam dâhilinde ortaya çıkarmaktır.

Anahtar Kelimeler: Gaye, Mutluluk, Erdem

The Aim of Human in Al-Farabi

Adalet Aslan

ABSTRACT

This study focuses on the aim of human being, referring to al-Farabi's ideas of morality, which is at the center of his philosophical system. To make this views more comprehensible, first, I investigate the ancient conception of *telos*, then discuss al-Farabi's predecessors', namely al-Kindi and Abu Bakr al-Razi's views on this issue. After this historical and conceptual background, I try to answer the main questions of this study: What are the components of the happiness on the basis of al-Farabi's epistemological and ontological framework?

Key Words: Aim, Happiness, Virtue

ÖNSÖZ

Bu çalışmada Fârâbî'nin insanın gayesine ilişkin görüşleri incelenmeye çalışıldı. Fârâbî insanın nihai gayesinin mutluluk olduğunu söyler. Onun bu görüşü üzerinde Eflâtun ile özellikle Aristoteles'in etkileri açıktır. Bu nedenle çalışmamızın ilk bölümünde öncelikle Antik Yunan düşüncesinde insanın nihai gayesinin ne olduğu soruşturduk. Bundan sonra, Fârâbî öncesi İslam filozoflarından Kindî ve Ebû Bekir er-Râzî'nin düşüncelerinden yola çıkarak İslâm düşüncesinde insanın nihai gayesi üzerinde durduk. Fârâbî'nin mutluluk anlayışı, onun birbirinden ayrılamaz olan sistemi ayrı düşünemeyeceğinden ötürü, filozofun mutluluk anlayışı, sistemi içerisinde temellendiğinden, çalışmamızın ikinci bölümünde Fârâbî'nin sisteminin temellerini ortaya koyabilmek için onun metafizik ve psikolojiyle ilgili görüşlerini ele aldık. Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise, önceki bölümlerdeki bilgilerin ışığında, Fârâbî'nin insanın nihai gayesi konusundaki görüşlerini incelemeye çalıştık.

Bu çalışma sürecimde öncelikle hiçbir şekilde desteğini esirgemeyen ve üzerimde büyük emeği olan anneme ve babama, çalışmanın konusunun belirlenmesinde ve bu konu üzerinde beni çalışmaya teşvik eden hocam Yrd. Doç. Dr. Cahid ŞENEL'e teşekkürü bir borç bilir, çok sıkıntılı süreçte olmama rağmen tezimin tüm sorumluluğunu üstlenen danışman hocam Yrd. Doç. Dr. N. Murad OMAV'a şükran duygularımı belirtmek isterim.

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
Öz (Abstract).....	iii
Önsöz.....	v
İçindekiler.....	vi
Giriş.....	1
1. Fârâbî Öncesinde İnsanın Gayesi	3
1.1. Antik Yunan Düşüncesinde İnsanın Gayesi.....	3
1.1.1. Sokrates.....	4
1.1.2. Eflâtun.....	9
1.1.3. Aristoteles.....	13
1.2. Fârâbî Öncesi İslâm Felsefesinde İnsanın Gayesi.....	18
1.2.1. Kindî.....	19
1.2.2. Râzî.....	28
2. Fârâbî'nin Ahlâk Felsefesinin Temelleri.....	34
2.1. İlimler Sınıflandırması.....	35
2.2. Metafiziği.....	38
2.3. Psikolojisi.....	43
3. Fârâbî'de İnsanın Gayesi.....	46
3.1. En Yüksek Gaye, İyi ve Yetkinlik Olarak Mutluluk.....	46
3.2. Erdemler.....	50
3.3. Dünyevi Mutluluk ve En Yüce Mutluluk.....	58
Sonuç.....	62
Kaynakça.....	68

GİRİŞ

Felsefe tarihinde insanın nihai gayesinin ne olduğu sorununun ahlâk felsefesi açısından Sokrates ile başladığı söylenebilir. Eflâtun ve Aristoteles ise sistem filozofu olmaları hasebiyle konuyu daha ayrıntılı bir şekilde ele almış ve incelemişlerdir. Antik Yunan’da Eflâtun ve Aristoteles tarafından insanın nihai gayesi olan mutluluk ayrıntılı olarak işlenmiştir. Felsefenin İslâm dünyasına intikali ile bu problem İslâm filozofları tarafından da aynı şekilde ele alınmaya devam etmiştir. Öyle ki Yunancadaki “**eudaimonia**” kelimesine karşılık Arapça’da “**es-Sa’âde**” kelimesi kullanılmıştır. Bu incelemeyi Meşşâî ekolünün en önemli temsilcisi olan Fârâbî de, selefleri gibi devam ettirmiştir. O da, kendinden önceki filozofların pek çoğu gibi insan yaşamının anlam ve değerinin nihai gayeye ulaşma olduğunu düşünmüş ve bu en son gaye ve iyinin mutluluk olduğunu kabul etmiştir. Bu çalışmanın temel amacı, Fârâbî’nin insanın nihai gayesi olarak belirttiği mutluluğun ne olduğunun ve ona nasıl ulaşılabileceğinin ortaya konmasıdır.

Bu nedenle çalışmamız üç bölümden oluşacaktır. Çalışmamızın ilk bölümünde, Fârâbî’nin insanın nihai gayesiyle ilgili görüşlerinde etkili olduğunu düşündüğümüz seleflerine bakılmaya çalışılacaktır. Bu amaçla, Fârâbî öncesi Antik Yunan düşünürlerinden Sokrates, Eflâtun, Aristoteles ve İslâm filozoflarından Kindî ve Râzî ele alınacaktır. Antik Yunan düşünürlerini ele almamızdaki amaç, Fârâbî’nin mutluluk ile ilgili yazdığı eserlerinde Eflâtun ve Aristoteles’in görüşlerinden etkiler görülmesidir. Ancak Fârâbî bu belirtilen filozofların görüşlerden etkilenmenin yanında felsefe ile dini uzlaştıran sentezci bir yaklaşımda da bulunmuştur. Fârâbî’nin ayrıca kendinden önceki İslâm filozofları olan Kindî ve Râzî’nin düşüncelerinden de etkilendiği söylenebilirse de, filozofun felsefesinin bu görüşlerin sentezinin ötesinde özgünlüğünün de olduğu görülmektedir.

Fârâbî, felsefenin diğer sahalarında olduğu gibi ahlâk alanında da bir sistem kurma çabasına girmiştir. Psikolojiyi ahlâka, ahlâkı siyasete ve nihayet Faal Akıl vasıtasıyla siyaseti metafiziğe en tutarlı şekilde bağlayan Fârâbî’dir. Bu bakımdan,

filozofun mutluluk anlayışı, onun felsefe sistemine bağlı olduğundan ve sistemi içerisinde temellendiğinden ötürü, çalışmamızın ikinci bölümünde Fârâbî'nin sisteminin temellerini ortaya koyabilmek için onun ilimler sınıflandırması, metafiziği ve psikolojisini incelemeye çalıştık.

Çalışmamızın son bölümünde ise Fârâbî'ye göre insanın nihai gayesinin ve insanı bu gayeye ulaştıran şeylerin neler olduğunun üzerinde durulacaktır. Felsefesinde mutluluğa geniş bir yer ayıran, gerçek mutluluğu ve mutluluğun çeşitlerini açıklayan ve onu elde etmek için birtakım ilkeler belirleyen Fârâbî'nin mutluluk anlayışı incelenecektir. Bu amaçla temel olarak, Fârâbî'nin doğrudan doğruya ahlâkla ilgili olan **et-Tenbîh Alâ sebîli's-sa'âde** ve **Tahsîlü's-sa'âde** adlı eserleri ve dolaylı olarak konumuzla ilgili olan **el-Medînetü'l-fâzıla** ve **es-Siyâsetü'l-medeniyye** adlı eserlerinden yararlanılacaktır.

1. FÂRÂBÎ ÖNCESİNDE İNSANIN NİHAİ GAYESİ HAKKINDA DÜŞÜNCELER

Fârâbî’de insanın nihai gayesini anlayabilmek için, öncelikle onun düşüncelerinin gelişimine kaynaklık eden filozoflara ve onların bu konudaki düşüncelerine yer vermek zorunludur. Çünkü bir düşüncenin ortaya çıkması ve şekillenmesi için önceki düşüncelerin ve çevrenin önemli bir etkisi vardır. Bu çerçevede, çalışmamızın bu bölümünde, Fârâbî’nin konuyla ilgili düşüncelerinin oluşmasında etkili olmuş Antikçağ ve İslâm dünyasındaki belli isimleri ve onların insanın nihai gayesiyle ilgili düşüncelerini incelemeye çalışacağız.

1.1. Antik Yunan Felsefesinde İnsanın Nihai Gayesi

Genel olarak Yunan ahlâk algısının rasyonel bir sisteme dayandığı söylenebilir. Ahlâkın ölçüsünü Yunan düşüncesi *akıl* olarak belirlemiştir. Pre-sokratik dönemde doğa araştırmalarına ağırlık verildiği göz önünde bulundurulursa, Sokrates’in, ahlâkı felsefî incelemenin konusu haline getiren ilk Yunan filozofu olduğu söylenebilir.¹ Sokrates sonrasında filozoflar ahlâkın felsefî incelenmesiyle de yoğun olarak ilgilenmişlerdir.² Onların ahlâkla ilgili bu incelemelerindeki temel problemin, insanın nihai gayesi olduğu söylenebilir. Antik Yunan filozoflarının ahlâkla ilgili sorulara verdikleri zengin ve verimli cevaplar, sonrasında İslam filozoflarının bu konulardaki görüşlerini derinden etkilemiştir. Bu bakımdan, çalışmamızın bu bölümünün ilk kısmında, Sokrates, Platon ve Aristoteles’in insanın nihai gayesiyle ilgili görüşleri incelenmeye çalışılacaktır.

¹ Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi** ‘Thales’ten Baudrillard’a’, Say Yay., İstanbul, 2009, s. 30, 71.

² Diogenes Laertios, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, Çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2003, s. 75; Louis-André Dorion, **Sokrates**, Çev. M. Nedim Demirtaş, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2004, s.42.

1.1.1. Sokrates

Ardında yazılı bir metin bırakmadığı bilinen Sokrates (M. Ö. 469-399) ile ilgili bilgilere, dolaylı olarak onunla ilgili yazılmış metinlerden ulaşıyoruz. Özellikle öğrencisi Eflâton'un gençlik diyalogları* ve Ksenophon, ayrıca çağdaşı Aristophanes gibi düşünürler Sokratik düşünceyi aktarmışlardır.³

Sokrates'e göre insanın nihai gayesi *mutluluktur (eudaimonia)*.⁴ Ona göre, "Tüm insanlar doğaları gereği, mutlu olmayı arzu ederler ve hiç kimse mutsuz olmayı istemez."⁵ Her varlığın varlığa gelmesinde bir amaç olduğunu söyleyen filozof, insanların da doğaları gereği mutlu olmak istediğini belirtir. Mutluluk, aynı zamanda iyi yaşamak ve iyi eylemde bulunmaktır. Bunun karşıtıysa mutsuzluk ya da kötü yaşamaktır.

Sokrates'e göre *iyi*, insanın kendini gerçekleştirme ve bunun sonunda onu mutlu yapan şeydir. Mutluluk insanın tüm arzularının nihai gayesi ve varoluşun en yüksek hedefi olduğundan, bu arzuları yerine getirirken doğası gereği insan haz alır. Dolayısıyla alınan haz bu eylemin ölçütü durumundadır.⁶ Sokrates, her insanın mutlu olmak istediğini söylerken, mutluluğun, Sofistlerin düşündüğü gibi arzuların bastırılmaması, serbest bırakılması, hepsinin gerçekleştirilmeye çalışılması ve her zaman *hazza* yönelmesi olmadığını düşünmüştür.⁷ Ona göre iyi, yararlı ve uzun vadede haz doğuran; kötü, zararlı ve uzun vadede acı üretendir.⁸ Ancak acısız ve haz

* Bu diyalogların şunlar oldukları genel olarak kabul edilir: **Savunma, Kriton, Hippias Elatton, Ion, Alkibiades, Lakhes, Protagoras, Meneksenos, Euthyphron, Gorgias, Kharmides, Menon, Lysis, Euthydemos**. Dorion, **a.g.e.**, s. 40; Cevizci, **Felsefe Tarihi**, s. 85.

³ Dorion, **a.g.e.**, s. 21.

⁴ Platon, **Euthydemos**, Çev. Halil Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul, 2000, 279a, 282a.

⁵ Platon, **Menon**, Çev. Adnan Cemgil, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2009, 73 a-b.

⁶ Laszlo Versenyi, **Sokrates ve İnsan Sevgisi**, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., İstanbul, 2010, s. 131-132; Ahmet Cevizci, **Etîğe Giriş**, Paradigma Yay., İstanbul, 2008, s.40.

⁷ Platon, **Gorgias**, Çev. Melih Cevdet Anday, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2009, 492 a-e, 494 c.

⁸ Platon, **Protagoras**, Çev. Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2009, 353 d-354 d.

dolu bir yaşama yönelmiş insanın eylemleri iyi ve yararlıdır.⁹ Dolayısıyla *hazzın* da, *iyinin* de hedefi ‘*en yüksek iyi*’ye ulaşmaktır.¹⁰

Doğası gereği insan, kendisinin olan bir şeyi elde ederken haz alacağından, *iyinin haz* veren şey olduğu da söylenebilir. Ancak ona göre tam olarak iyi, hazla özdeşir denemez, çünkü haz veren bir şey sonuçta acı veren bir şeye de dönüşebilir. Bunun tersi de söz konusudur; şu an acı veren ileride haz veren bir şey haline gelebilir. Bundan dolayı iyi, uzun vadede haz veren şeydir.¹¹ Doğası gereği insan, iyi olanı isteyeceğinden, filozofa göre, kimse mutsuz olmak ve mutsuzluğa götüreceği şeyi istemeyecektir.¹² Dolayısıyla ‘iyi’, sevilecek en üstün şeydir.¹³ Sokrates’e göre, bir insanın istediği her şey onun için her zaman faydalı değildir. Ancak bu istediği şey kendisine yarar sağladığı ve mutluluğa götürdüğü sürece gerçek bir güçtür.¹⁴ Uzun vadede *iyinin* bizi mutluluğa götürdüğünü düşünürsek, bizi uzun vadede kötüye götüren şeyden uzak durmamız gerekir.

Sokrates’e göre, mutlu ve haz dolu bir yaşam için insanın iyi eylemlerde bulunması gerekir.¹⁵ İnsanın iyi biri olarak iyi eylemde bulunması, ancak onun ruhunun iyi olmasıyla mümkündür.¹⁶ Aksi takdirde kötülük yapan insan, sadece başkalarına zarar vermez aynı zamanda kendi ruhuna da zarar verir ve sonuç olarak da mutsuz bir yaşam sürmesi kaçınılmaz olur.¹⁷ Filozofa göre insan bir beden ve bir ruhtan oluşmaktadır. Ona göre beden maddi, ruh ise manevi bir yapıdadır. Burada beden bir araçtır, ruh ise bunu tamamlayan aslî öğedir.¹⁸ Ruh bedenden daha değerlidir. Sokrates’e göre, ruhu ancak *en yüksek iyi* ile, bedeni ise zevkle yetiştirebiliriz.¹⁹ Bir insana iyiliklerin veya kötülüklerin tümü *ruhtan* gelir. Bir insanın ruhu iyi olduğu ölçüde, o insan iyidir.²⁰ İnsanın ruhunun iyi olması, onda

⁹ Platon, **Protagoras**, 358 b.

¹⁰ Platon, **Gorgias**, 462 d-466a.

¹¹ Versenyi, **a.g.e.**, s. 132; Platon, **Protagoras**, 353c-354e ; Platon, **Gorgias**, 506c.

¹² Versenyi, **a.e.**, s. 114; Platon, **Protagoras**, 352d-358.

¹³ Platon, **Lysis**, 219c-220e.

¹⁴ Platon, **Gorgias**, 470 a-b; Platon, **Lysis**, 207d-210e.

¹⁵ Platon, **Kharmides**, Çev. Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2009, 174 e.

¹⁶ Platon, **Gorgias**, 511 e-512 a.

¹⁷ Platon, **Menon**, 47 d; Platon, **Gorgias**, 482 c; Versenyi, **a.g.e.**, s. 157.

¹⁸ Arslan, **Sokrates**, Say Yay., İstanbul, 2011, s. 78.

¹⁹ Platon, **Gorgias**, 513d.

²⁰ Platon, **Gorgias**, 522 d-527 e.

erdemlerin bulunmasıyla olur.²¹ Sokrates, insanın var oluşunun amacı bağlamında erdemlerden söz eder. Filozofa göre erdem (**arete**), sadece insanda bulunan ve insanı insan yapan kendine özgü aklı ile bunları gerçekleştirmesidir.

Sokrates, gerçekten iyi olanın ahlâkî vasıflardan oluştuğunu düşünür. Ona göre insan maddi şeylere bir değer vermeyerek, istek ve arzuları kontrol altında tutarak, her tür fiziki zorluk karşısında gerekli dayanıklılığı kazanılabilir. O, bilgeliğin, cesaretin, ölçülülüğün, adaletin, dostluğun vb. tam olarak ne olduğunu sözleriyle öğretmek yerine, bütün bu erdemleri hayatında cisimleştirerek, bir yandan erdemli olabilme umudu yaratırken, diğer yandan bu erdemlere ulaşabilmenin mümkün olduğunu göstermektedir.²²

Sokrates'e göre, *doğruluk* ya da *adalet* ruhun en önemli erdemlerindedir.²³ Doğru olmayan insan kötü bir hayat sahibidir ve adaletsiz insan kötülüklerin en büyüğüne sahiptir.²⁴ Adalet, insanın kendi üzerine düşeni yerine getirmesi, kendisinin en iyi ve uygun olduğu işi yapması, herkese hak ettiğini vererek hak ettiğini almasıdır. Sokrates'e göre erdem olan adalet de aynı şekilde bir bilgidir.²⁵ Sokrates, bir insanın sahip olması gereken bu erdemlerin yanında *ölçülülüğü* de alır.²⁶ Adalet ve ölçülülük ister birey olsun ister devlet olsun bir organizmanın her şeyi yerine getirerek sağlıklı ve iyi bir yaşam sürebilmek için, onun iyiliğini, mutluluğunu temin eder.²⁷ Bu nedenle mutlu olmak isteyen insan, ölçülülüğü aramalı,²⁸ ruhuna özen göstermeli, onun en yüksek yetkinliğe ulaşmasını sağlamalı ve bütün erdemlerin onda bulunması için çaba göstermelidir.²⁹

Ayrı ayrı görünen bu erdemler, Sokrates'e göre, birbirlerinden bağımsız değildirler. Yani birine sahip olan diğerine de zorunlu olarak sahip olur. Çünkü bunların bilgisine sahip olan insan *iyi* ve *kötünün* bilgisine sahip olur ve *iyi yaşam*

²¹ Platon, **Gorgias**, 506 c.

²² Arslan, **Sokrates**, s. 54.

²³ Platon, **Gorgias**, 469 a-e, 470 d, 507 d-e, 508 a-b.

²⁴ Platon, **Gorgias**, 470 e.

²⁵ Arslan, **a.g.e.**, s. 82.

²⁶ Platon, **Gorgias**, 507 a-d.

²⁷ Versenyi, **a.g.e.**, s. 150.

²⁸ Platon, **Gorgias**, 506 e-507 d.

²⁹ Platon, **Gorgias**, 527 d-e.

için bu gereklidir.³⁰ Dolayısıyla Sokrates'te bilgi eylemden önce geldiğinden; ruhu akılla yani insanın rasyonel yetileriyle özdeşleştirir. Ona göre, insanın doğasını gerçekleştirmesini ve gerçek amacına ulaşmasını sağlayan tek bilgi, iyi ve kötüye; yani neyin gerçekten iyi ve neyin gerçekten kötü olduğuna ilişkin bilgidir. Şöyle ki İyi bilgidir; kötü bilgisizliktir.³¹ Sokrates'e göre, belirtilen bütün erdemler aslında *bilgelik* erdemini içinde yer alır³² ve bilgeliğin içinde yer alan *adalet, dindarlık, cesaret, dostluk* gibi erdemler *iyi yaşam*'a ulaşmak için zorunludur.³³ Dolayısıyla insan bilgeliği severek ve onu elde etmeye çalışarak yaşamını idame ettirmesi sonucunda, insanın mutluluğa ulaşması da kaçınılmaz olur.³⁴ Bilgeliği elde eden insan hem cesur ve ölçülü hem de adil olmuş olur.³⁵ Savunduğu değerlere uygun bir yaşam sergilemesi, onun ruhuna gösterdiği önemi ortaya koymuştur. İnsanın en önemli görevi ruhuna gereken önemi göstermesidir. Onu mutluluğa götürecektir ancak budur. Doğasını gerçekleştirmesinin ve işlevini yerine getirmesinin doğal bir sonucu olarak mutluluk, iyi olma halidir. Bu 'iyi'ye ulaşmak için iyiyi ve kötüyü ayırt edebilmek gerekir. Bu ayrımı yapabilmemizi sağlayacak şey bilgidir. Dolayısıyla Sokrates'e göre erdem 'bilgi'dir.

Sokrates, insanın bilerek ve isteyerek hata yapmayacağını³⁶ dolayısıyla her türlü eylemin iyilikten kaynaklandığını öne sürmektedir. Sokrates'e göre erdemli insan kendini bilen insandır, kendini bilen insan bilgisiz değildir, bilgisiz olmayan insan kaçınılmaz olarak ahlâkî davranış sergiler. Görülen odur ki 'Erdem bilgidir.' cümlesi Sokrates'in ahlâk ile ilgili düşüncesini açıkça gözler önüne sermektedir. Erdemin davranışlarda aslî bir ölçüt olduğu, "erdem bilgisi şaşmaz bir rehber olarak bize neyin doğru, neyin yanlış olduğunu göstererek davranışlarımız açısından bir örnek oluşturacaktır."³⁷ cümlesinden de anlaşılmaktadır.

³⁰ Platon, **Lakhes**, Çev. Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2009, 197 e- 199 c.

³¹ Arslan, **a.g.e.**, s. 55; Versenyi, **a.g.e.**, s. 130, 133.

³² Platon, **Lakhes**, , 197 e- 199 e; Cevizci, **Etîğe Giriş**, s.42.

³³ Dorion, **Sokrates**, s. 52- 53.

³⁴ Platon, **Kharmides**, 169 a-e.

³⁵ Arslan, **a.g.e.**, s.82.

³⁶ Platon, **Sokrates'in Savunması**, 30b.

³⁷ Dorion, **a.g.e.**, s. 76.

Erdemin öğretilerlebilir olup olmadığı konusunda Sokrates kesin bir cevap vermez³⁸. O, erdemın öğrenılmekten ziyade açığa çıkarılacak bir şey olduğunu söyleyerek diyalektiğini kullanır. İnsan nasıl yaşaması gerektiği sorusu üzerinde düşünmezse değersiz, erdemsiz ve dolayısıyla mutsuz yaşam kaçınılmaz olur. Sokrates'e göre, bir insanın yanlış bir eylemde bulunması, ona maruz kalmaktan daha kötüdür.³⁹

Erdem ve mutluluğa ulaşabilmek için Sokrates, çürütme (**elenkhos**) yöntemi aracılığıyla yanlış bilgilerden kurtulup, kişiyi erdem ve mutluluğa taşıması kesin olan doğru bilgilenme yoluna yönlendirir. Sokrates bilgiyi eylemin önüne koyar. Zira temelde iyi ya da doğru eylemin erdemden geldiği; erdemın ise bilgidен oluştuğu ve mutluluk için erdemın yettiği düşüncesi yer almıştır. Ancak her tür bilginin de erdem olmadığı ve insanı mutluluğa götürmediğinin altını da çizmiştir. Örneğın kişi, iyi bir zanaatkar, iyi bir doktor olabilir ama mutlu bir hayat sürmeyebilir. Dolayısıyla erdem olan bilgi, iyi hayatı getiren yegane koşuldur. Erdem bilgiyle oluşur, ancak ruh yanlış bir bilgiye sahipse erdeme ulaşması mümkün değildir. İnsan ruhunun erdemsiz olması mutsuzluğu da beraberinde getirmektedir. Sokrates'in kullandığı bu yöntem ahlâkî sonuca ulaşmak için bir araçtır. Ancak erdeme ulaşmak sadece bununla mümkün değildir, fakat kişinin yanlış bilgilerden kurtulması için de gerekli bir yöntemdir.⁴⁰ Sokrates, çürütme yöntemini çok fazla önemsemmiştir. O'na göre bu yöntem felsefenin eşdeğerdur.⁴¹ Sokrates yargılanırken vazgeçemeyeceği tek şeyin felsefe olduğunu, yargıçlara ısrarla göstermiştir. Kendisine felsefeyle ilgili bir yasak getirilirse hayatına dahi son vereceğini söylemiştir. Çürütme yöntemiyle insanların değışmez fikirlerini tekrar gözden geçirmesi gerektiğini şu ifadelerinde belirtir:

“Karşıma çıkan [...] genç olsun, yaşlı olsun, yerli olsun yabancı olsun [...]. Benim yaptığım sokaklarda dolaşarak genç yaşlı hepinizi bedeninize, paraya pula değil, herşeyden önce canın, tinin eğitimine, yetkinliğine önem vermeniz gerektiğine inandırmaktan başka bir ereğim yok.

³⁸ Platon, **Protagoras**, 329c, 361a-e.

³⁹ Alasdair MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi “Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla”**, Paradigma Yay., İstanbul, 2011, s. 35.

⁴⁰ Dorion, **a.g.e.**, s. 57-58.

⁴¹ Platon, **Sokrates'in Savunması**, 28e, 29c-d; Dorion, **a.e.**, s. 60-61.

[...] zenginlikle, parayla pulla elde edilmez erdem, ama zenginlik, genel olsun özel olsun her türlü iyilik ancak erdemden gelir. Bunları söyleyerek gençliği baştan çıkarıyor, doğru yoldan ayırıyorsam, yukarıda andığım özdeyişlerin [...] olduğunu benimsemek gerekir. Ama biri çıkıp da öğrettiğim şeylerin bunlar olmadığını ileri sürerse, yalan söylemiş olur.”⁴²

Sokrates, *Gorgias*'ta da bilimsel başarıyı sağlayan şeyin bilgi olduğunu, etik ve politika alanında da bilginin başarı getireceğini, dolayısıyla farklı bir şekilde de olsa yine erdemın bilgi olduğunu belirterek; hekim olmak için tıp eğitimi, mimar olmak için mimarlık öğrenmek gerekiyorsa, âdil olabilmek için adalet öğrenmek gerektiğini söyler.⁴³ Sokrates'e göre ancak erdemli olan insanın ulaşacağı şey 'mutluluk' olduğundan,⁴⁴ onun ahlâkî görüşünün bir mutluluk ahlâkı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla ona göre erdem –özellikle hayata geçirildiği zaman- mutlulukla özdeş olma durumundadır.

Sonrasında Sokrates'in görüşlerinden etkilenen ve Sokratesçi Okullar olarak adlandırılan, Aristippos (M. Ö. 435-355)'un kurucusu olduğu Kirene Okulu ve Antisthenes (M. Ö. 444-368)'inn kurucusu olduğu Kinik Okul da, insanın nihai gayesinin mutluluk olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁵

1.1.2. Eflâton

Eflâton (M. Ö. 348)'un diyalogları genellikle gençlik, orta yaş ve yaşlılık dönemi olarak üç döneme ayrılır. Gençlik dönemi diyaloglarında hocası Sokrates'in görüşlerinin etkisinde olduğu, sonraki diyaloglarında kendi felsefesini geliştirmeye başladığı genellikle düşünülmektedir. Bu bakımdan Platon'un insanın nihai gayesiyle ilgili düşüncelerini onun orta yaş ve yaşlılık dönemi diyaloglarından olan **Devlet** ve **Yasalar**'a dayanarak incelemeye çalışacağız.

⁴² Platon, *Sokrates'in Savunması*, 30a-b; Arslan, *Sokrates*, s.52.

⁴³ Platon, *Gorgias*, 460a-c; Dorion, *a.g.e.*, s. 78.

⁴⁴ Versenyi, *a.g.e.*, s. 131.

⁴⁵ Arslan, *a.g.e.*, s. 109, 123.

Eflâton hocası Sokrates gibi insanın nihai gayesini mutluluk yani iyi yaşama olarak görür.⁴⁶ Eflâton'un mutluluk görüşü onun ruh anlayışıyla ilişkilidir. Ona göre ruh, en üstün şeydir.⁴⁷ Ruh, üç bölümden oluşur. Her kısmın kendisine özgü işlevi bulunmaktadır. Onların bu işlevlerini yerine getirmeleri onların erdemlerinin sonucudur. Eflâton'a göre erdem, bir şeyin, bir varlık ya da organizmanın kendi görevini gerçekleştirmesinden, gerektiği gibi çalışmasından meydana gelir. Bu durum ruhun kendisi ve parçaları için de geçerlidir.

Ruhun bölümlerin ilki, dünya zevkleri peşinden giden *iştihâ* kısmıdır ki; insanın varlığını devam ettirebilmesi için karşılanması gereken zorunlu, fiziksel ihtiyaçlardan olan açlık, susuzluk, cinsel sevgi, para, şan, şeref bu bölümde yer alır ve bu bölümün erdemi *ölçülülük*tür.⁴⁸ Eflâton **Phaidon**'da ruhun bölümlerinden olan *iştihânın*, bedene ait olduğunu söyler. Ruhun ikinci bölümü ise *yürektir*, burada da arzular ve öfke yer alır ve bunun erdemi *cesarettir*. Ruhun bu bölümü bedensel arzuların dışında, insanın öfke, kızgınlık ile bağlantılı olan manevi yönüdür ve bu kısım 'kötü bir terbiye yoluyla bozulmamış' ise, aklın yardımcısıdır.⁴⁹ Ruhun üçüncü yani son bölümü düşünce kısmıdır ve merkezde *akıl* yer alır⁵⁰ ve bunun erdemi *bilgeliktir*. Bu kısım, insan dediğimiz bütünsel yapıyı ve toplumu yönetecek tanrısal parçadır; ruhun ilahî ve en iyi bölümüdür. Eflâton'a göre, bu bölümlerin ilk ikisi ölümlü, sonuncusu ölümsüzdür.⁵¹

Ruhun *iştihâ* ve *yürek* kısmının akıl kısmının yönetiminde kendi işlevlerini gerçekleştirmesi sonucu *doğruluk* erdemi meydana gelir. Ona göre en yüksek erdem doğruluktur.⁵² Doğruluk, ruhun her bir bölümünün kendine ait fonksiyonunu doğru şekilde yerine getirmesinden meydana gelen uyum ve denge halidir.⁵³ O, ruhun iyi ve sağlıklı durumda olmasıdır. Bu olmadığında doğruluğun karşıtı eğrilik meydana gelir

⁴⁶ Platon, **Devlet**, Çev. Sabahaddin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, 364 a-e; Platon, **Eutydemos**, 282 a.

⁴⁷ Platon, **Yasalar**, Çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabalcı Yay., İstanbul, 2012, 728 c-e.

⁴⁸ Platon, **Devlet**, 580 e-581 a.

⁴⁹ MacIntyre, **a.g.e.**, s. 47.

⁵⁰ Platon, **Devlet**, , 439 d.

⁵¹ Brun, **Platon ve Akademia**, s. 92.

⁵² Hüsameddin Erdem, **Ahlâka Giriş**, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Konya, 1994, s.10.

⁵³ Brun, **a.g.e.**, s. 93; MacIntyre, **a.g.e.**, s. 48; Cevizci, **Etîğe Giriş**, s. 66.

ki bu da ruhun kötülüğü ve hastalığıdır.⁵⁴ Eflâton, ruhun iyi ve sağlıklı olmasıyla, bedenın iyi ve sağlıklı olması arasında bir benzerlik kurar. Ona göre beden iyi ya da sağlıklı olduğu zaman bütün parçalar arasında bir uyum söz konusudur. Örneğin; kalp gerektiği kadar kan pompalarsa ciğerler sorunsuz nefes alıp-verir ve dolayısıyla mide, karaciğer, bağırsaklar vs. kendi fonksiyonlarını gerçekleştirir. Bu vücudun iyi halidir. Bunlar arasında biri işlevini yerine getirmezse organizmanın sağlığı bozulur.⁵⁵ Benzer şekilde, ruhtaki kısımların da kendilerine has erdemleriyle işlevlerini yerine getirmeleri sonucu ruh iyi ve sağlıklı olur. Bedenin iyiliği sağlık, bütünsel insan varlığının iyiliği de mutluluktur. Eflâton'da iyi, adil ya da ahlâklı insan, ruhun parçalarını uyumlu bir işbirliği içerisinde hayata geçirecek şekilde organize edebilen insandır. Filozof eğri insanı ise sınırsız bir şekilde zevk peşinde koşan insan olarak görür.⁵⁶

Ruhun en temel bölümü olan akıl, insanın bilgi edinerek gerçeğe ulaşmasını sağlar.⁵⁷ Eflâton'a göre, ruh, hem denge, ölçü ve doğruluğun yoluna hem de eğriliğin ve düzensizliğin kaynağı olan arzuların yoluna götürülebilir. Eflâton, insanın akli yönünün, ancak ruhu yönlendirerek insanı hakikate ulaştıracağını söyler.⁵⁸ Algıladığımız dünyada *iyi* ve *kötü* diye nitelediğimiz davranışlar ve şeyler akıl tarafından kavranır ve değişmez olan *ideal*ardan alınır. Diyalektik yöntemden yararlanan insan, her şeyin bilgisine ulaşarak, bu şeylerin hakkında bütüncül bir bilgiye sahip olur ve ancak, bu insan bir şeyin bilgisini ve *iyi ideasını* keşfeder.⁵⁹ Eflâton *iyi ideasına* sahip olmayan bir insanın doğru bilgiye ulaşmasının mümkün olmadığını öne sürer.⁶⁰ Söz konusu akıl, hem araç hem de amaçtır. Ve akıl organizmanın doğru ve yerinde karar vermesini sağlar, ayrıca bilgiyi arar. Dolayısıyla gerçeğin ve güzelliğin peşindedir.⁶¹

⁵⁴ Platon, **Devlet**, 351 a- 352 d, 434 d-435 d .

⁵⁵ Cevizci, **a.g.e.**, s. 62.

⁵⁶ MacIntyre, **a.g.e.**, s. 55.

⁵⁷ Platon, **Devlet**, 591 b-e.

⁵⁸ Brun, **a.g.e.**, s. 92.

⁵⁹ Brun, **a.e.**, s. 116.

⁶⁰ Platon, **Devlet**, 505 b-506 a.

⁶¹ Cevizci, **a.g.e.**, s. 62-63.

Eflâtun'a göre, bilgi ve beceri teknikleri sadece belli bir amaca götürür ki biz bunların hangisinin nihai amaca götürdüğünü bilemeyiz. Ancak bunu, iyi üzerine bir düşünüşle *idealar teorisi* verebilir.⁶² Eflâtun, ideal olanın yani düşünülür dünyanın gerçek olduğunu söyleyen ilk filozoftur. İnsanın *en yüksek gayesi* olan mutluluğun, organizmanın doğru çalışmasının bir sonucu olarak görmektedir. Ona göre, insan bir bütündür ve mükemmel bir organizmanın en iyi örneğidir.⁶³ Amaç *en yüksek iyiye* yani *iyi ideasına* ulaşmaktır ve ona göre, bu yöntemi kullanan kişi yani filozof, tüm varlıkları bir bütün ve uyum içinde kavrar ve bu varlıkların tümünün *iyiden* geldiğini görerek iyi ideasını bilir ve tüm hayatı boyunca bilgece davranarak nihai amacı olan mutluluğa ulaşır.⁶⁴

Eflâtun, ölümsüz olan ruhu, bir hapisane ve bir mezar gibi olan bedenden ayrı düşünür. Ona göre ruh, felsefe vasıtasıyla bedenden kurtulur ve felsefenin sağladığı düşünceyle özgürlüğüne kavuşur.⁶⁵ Eflâtun'a göre filozofun eğitimi öncelikle geometri, astronomi ve armoniyle, daha sonra da diyalektikle olur.⁶⁶ Buradan hareketle Akademinin girişinde yazılı olan Eflâtun'a ait "Geometri bilmeyen buraya girmesin"* ifadesi de duyulur dünya ile düşünülür (idealar) dünya arasında bağ kurmamızı ve ikisi arasındaki ilişkiyi anlamamızı kolaylaştıran matematiksel bilimlerin rolünü vurgulamak maksadıyla öne çıkarılmış olsa gerektir.⁶⁷ Sadece filozofun *iyiyi kötüden* ayırtedebileceği düşüncesiyle, site yönetiminin filozofa bırakılması taraftarıdır.⁶⁸ Filozofun da eğitimden geçmesi gerektiğini belirtir ve bir filozofun iyi bir aritmetiğe, geometriye daha sonra astronomiye ve en nihayetinde müzik/armoni bilgisine sahip olması gerektiğini söyler.⁶⁹ Zira ona göre, matematik bilimi ve diyalektik yoluyla ideal gerçeğe ulaşılır.

⁶² Brun, *a.g.e.*, s. 48.

⁶³ Cevizci, *Etîğe Giriş*, s. 61.

⁶⁴ Platon, *Devlet*, 514 a, 521 a, 526 e, 580 c- 583 b.

⁶⁵ MacIntyre, *a.g.e.*, s. 45; Brun, *a.g.e.*, s. 97.

⁶⁶ Plaron, *Devlet*, 531 d-534 e; MacIntyre, *a.g.e.*, s. 51.

* Eflâtun'a göre, geometri 'var olanların bilgisidir' dolayısıyla her şeyin başı olarak görülmektedir. Brun, *Platon ve Akademia*, s. 115.

⁶⁷ Brun, *a.e.*, s. 29.

⁶⁸ Brun, *a.e.*, s. 115.

⁶⁹ Brun, *a.e.*, s. 115.

Eflâton, bilgeliği (**hikmeti**) erdemlerin en yükseğini anlatmak için kullanır. Ona göre, insan iyi ideasını bildiği takdirde iyinin gerçekten ne olduğunu ve iyi eylemi gerçekleştirmek için nasıl davranması gerektiğini bilir. Dolayısıyla bu insan, bütün hayatı boyunca bilgece davranır ve hakikate yani gerçek mutluluğa ulaşır.

Dolayısıyla Eflâton, Sokrates'in ahlâkında gördüğümüz 'mutluluğun insanın kendisi için önemli olduğu ve mutluluğa ulaşmanın insan için nihai gaye olduğu' görüşünü benimseyerek, mutluluğu elde etmek isteyen insanın, iyi biri olması ve iyi eylemde bulunması görüşünü benimser. Yani o, hocası gibi insan ruhunun iyi olması durumunda onun iyi bir hayat yaşayacağını ve mutlu olacağını söyler. Ruhun iyi olması doğruluk olduğundan, doğru kişi mutludur.⁷⁰ Mutluluk, iyi yaşamaktır.⁷¹ Eflâton'a göre *iyi*, insanın hayatında doğru bir yaşamın ölçüsü, biricik ereğidir. Ruh, ancak bu doğruya *iyi* ile ulaşır.⁷² Söz konusu bu doğruluk kişinin ruhunda bulunan üç erdem yani *bilgelik, yiğitlik ve ölçülülük* olmasıyla *iyi hayata* erişirir. Eflâton bunun da sadece bilge kişide, filozofta bulunabileceğini belirtir. Öyle ki sadece bilge/filozof *mutluluğa* erişerek iyi bir hayat yaşayabilir. Zira *mutlu hayat* hazla bilgeliğin iç içe olduğu hayattır.

1.1.3. Aristoteles

Aristoteles'e göre, insanın her eylem ve tercihi bir *iyiyi* hedeflemelidir. Bunu **Nikomakhos'a Etik**'in ilk cümlesinde "Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve her tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi 'her şeyin arzuladığı şey' diye yerinde dile getirdiler." şeklinde belirtmiştir.⁷³ Dolayısıyla *iyi* her şeyin amaçladığı şey olarak kabul edilir.

Aristoteles, hocası Eflâton'u eleştirerek *iyinin* ortak bir kullanımının olamayacağını, dolayısıyla tek bir *iyi ideasından* söz edemeyeceğimizi ya da böyle

⁷⁰ Cevizci, **Felsefe Tarihi**, s. 101.

⁷¹ Platon, **Yaslar**, 816 d.

⁷² Platon, **Devlet**, 504 a-509 e.

⁷³ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, Çev. Saffet Babür, BilgeSu Yay., Ankara, 2009, 1094*1-5.

bir şey söz konusu olsa bile, bu insanın yapabileceği veya elde edebileceği bir şey olmadığını öne sürer. O, insanın yapabileceği veya elde edebileceği şey olarak iyiyi arar. On göre gayeler ve iyiler arasında bir hiyerarşi bulunur ve nihai gaye ya da en yüksek iyinin adı *mutluluk* ya da *iyi hayattır (eudaimonia)*.⁷⁴ Mutluluk, hiçbir zaman araç olmayan, her zaman kendisi uğruna tercih edilen ve kendi kendine yeten şeydir.⁷⁵

Peki mutluluk ya da iyi hayat nedir? Aristoteles'e göre, nasıl ki bir ustanın, bir heykeltıraşın, bir müzisyenin iyi olup olmadığını onun işine bakarak karar veriyorsak, bir insanın iyi olup olmadığına da onun kendine has işine, işlevine ya da eylemine bakarak karar veririz. İnsanın ona has işlevi Aristoteles'e göre akıldır. Bu bakımdan, insanın için de iyi, akıl sahibi olarak etkinlik halinde bir eylem hayatı veya ruhun akıldan yoksun olmayan etkinliği olmalıdır. Her şey için iyi, onun kendine has işlevini ona has erdeme göre gerçekleştirmesi olduğundan insansal iyi yani mutluluk da, ruhun akli yönünün kendisine has erdeme ya da erdemlere uygun etkinliği olmalıdır.⁷⁶ Ayrıca o, kişinin hayatındaki kısa bir döneminde değil, bütün hayatı boyunca etkinliği olmalıdır.⁷⁷

Aristoteles'e göre mutluluk, ruhun aklî kısmının erdeme uygun etkinliği olduğundan, o rastlantı sonucu elde edilen bir şey değil, büyük oranda insan tarafından gerçekleştirilebilen bir şeydir. Hayvanlar ve çocuklar dışında, erdem bakımından bir eksikliği olmayan herkes belli bir öğrenim veya araştırmayla, çaba göstererek *mutluluğa* ulaşabilir.⁷⁸

Mutluluk, ruhun aklî kısmının erdeme uygun etkinliğiye, ruhun kısımlarına ve onların erdemlerine bakmak gereklidir. Aristoteles insan ruhu için üç bölümden söz eder. Bunlar; insanın aklî ruhunun, hayvansal ruhunun ve bitkisel ruhunun olduğudur. Ancak söz konusu bölümler de aslında birbirine bağlıdır. Çünkü bitkisel ruhta sadece beslenme ve üreme varken, hayvansal ruhta üreme ve beslenmenin

⁷⁴ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1096^b15-35; David Ross, **Aristoteles**, Çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yay., İstanbul, 2011, s. 298.

⁷⁵ Ross, **a.g.e.**, s. 299.

⁷⁶ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1096^a10-1097^a15; Aristoteles, **a.g.e.**, 1098^a1-20.

⁷⁷ Ross, **a.g.e.**, s. 303, 305.

⁷⁸ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1099^b5-1100^a5; Aristoteles, **a.g.e.**, 1096^a10, 1099^b10-25.

yanında duyu algısına sahip olma vardır. İnsan ruhunda ise bunlarının yanında akli yön de bulunmaktadır.

Başka bir şekilde ifade edilirse, Aristoteles'e göre insan ruhunun akılsal olan ve akılsal olmayan iki tarafı vardır. Akılsal olmayan taraf, besleyen taraftır ki bu tarafı bitkilerde ve hayvanlarda da bulunmaktadır. Ruh akılsal olmayan tarafta sürekli bir çatışma halindedir. Çünkü akıl ile arzu sürekli çatışır. Akıl bir tarafa gitmek isterken arzu başka bir tarafa gitmek ister ve kendine hâkim olan insan aklın yolundan gider. Böylelikle akılsal olmayan tarafın iki yönü olduğu anlaşılır. Bunlar; hiç bir şekilde akıldan pay almayan beslenme yani yeme, içme tarafıdır ki bu taraf insansal erdemini içinde yer almaz; diğeri ise akılla çatışan arzu tarafıdır ki akılla hareket edildiği zaman aklın yönetimine girer ve insanı diğer canlılardan ayırır.⁷⁹

Aristoteles, insan ruhunun akılsal yönünün de iki tarafı olduğunu söyler. Bunlardan ilki tartan taraf, ikincisi bilimsel taraftır. İnsana özgü erdemler tartan tarafın eylemleridir. Çünkü akılsal olanın bilimsel tarafta boyun eğici, yönetilen bir durum söz konusudur. Dolayısıyla tartan taraf akli değil arzu ve istekleri yönetir.⁸⁰ Ruhun bu ayrımlarına göre erdemler belirlenir. Dolayısıyla Aristoteles erdemleri *karakter erdemleri* ve *düşünce erdemleri* şeklinde ikiye ayırır. Karakter erdemleri, cömertlik, ölçülülük vb. erdemler; düşünce erdemleri, bilgelik, doğru yargılama vb. gibi erdemlerdir. Düşünce erdemleri, eğitimle oluşup olgunlaşabilmesine karşın, karakter erdemleri alışkanlıklar ile elde edilir.⁸¹

Karakter erdemleri, insan ruhundaki üç şeyde yani etkilenim, imkân ve huydan biri olabilir. Etkilenim arzu, öfke, korku, kıskançlık, sevgi vb.nin amacının haz ya da acı olduğu şeylerdir; bu durumlarda acı ve öfke duyabilmemizi olanak içine alırken; bu durumların iyi ya da kötü oluşunu huylar içine alır.⁸² Aristoteles'e göre ahlâkî erdemler, huyda iradî olarak meydana gelen, iyi ya da kötü eylemlerdir.⁸³ Ve söz konusu iki şey insanların kazanmaya çalıştığı erdem ve hazdır.⁸⁴

⁷⁹ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1102^a 1-1103^a5.

⁸⁰ Aristoteles, **a.e.**, 1139^a 5-35.

⁸¹ Aristoteles, **a.e.**, 1103^a 5; MacIntyre, **a.g.e.**, s. 74-75.

⁸² Aristoteles, **a.e.**, 1105^b20-30.

⁸³ Aristoteles, **a.e.**, 1106^a8-15.

⁸⁴ Aristoteles, **a.e.**, 1176^a30-1176^b5.

İster duygu olsun ister eylem olsun, ahlâkî erdemin amacı **altın ortayı** bulmaktır ve pratik erdeme sahip bir insanın seçimlerinin bu yönde olması gerekir.⁸⁵ Bu üstünlüklerin oluşması ya da oluşmamasında haz ve acının payı büyüktür. Filozofa göre, bu üstünlükleri şekilde; *iyi* yönde kullanınca iyi, *kötü* yönde kullanınca kötü eylemler gerçekleştiririz.⁸⁶

Haz ve acı, insanı nihai hedefe ulaşabileceği alışkanlıklarından saptırıp sefilleteceği gibi, bu hedefi nahaileştirecek erdemleri pekiştirmek için kullanılabilen bir rehberdir. Burada iş insana düşmektedir ki, Aristoteles'e göre insanın bir özelliği erdemli etkinlikten haz almasıdır, diğeri ise haz ve acı arasında nasıl seçim yapması gerektiğini bilmesidir. Söz konusu olan erdemli seçim, bir orta yola göre belirlenir. Aristoteles, her erdemin bir duygu durumu için orta, her erdemsizliğin ise bir duygu durumu için aşırı olduğunu belirtir.⁸⁷ Aristoteles'e göre erdemli insan, haz ve acı arasında nasıl bir seçim yapacağını bilen ve erdemli olandan haz alan kişidir.⁸⁸

Aristoteles *altın orta* ile ilgili "Ne aşırılığın, ne eksikliğin bir ortası, ne de ortanın eksikliği ya da aşırılığı vardır."⁸⁹ diyerek, her eylem ve etkinliğin bir ortasının olmayacağını belirtir. Örneğin; adam öldürmenin, hırsızlığın vb. gibi eylemlerin bir ortasının olması söz konusu değildir. Çünkü hırsızlık yapan insanın çaldığı şeyin değerinin bir önemi yoktur. Aristoteles orta yolla ilgili şunun da altını çizer: "ortanın huyu her şeyde övülen bir huydur ve kimi kez aşırılığa, kimi kez de eksikliğe doğru bir eğilim göstermek gerekir. Ortaya ve uygun olana en kolay da bu şekilde isabet edeceğiz."⁹⁰ Örneğin; cesaret, gözü karalığa ödeklikten daha yakındır. Cimrilik de tutumluluğa müsriflikten daha yakındır.⁹¹

Aristoteles ahlâkî erdemin, pratik hikmet tarafından algılanan, aşırı ve eksik arasında kavranan bir altın ortadan ibaret olduğunu düşünmektedir.⁹² Söz konusu olan bu *altın orta* ya nesnelere içkin ya da bize göre görecelidir. Örneğin, on beş ve

⁸⁵ Ross, **a.g.e.**, s. 304.

⁸⁶ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1104^b5-1105^a15.

⁸⁷ MacIntyre, **a.g.e.**, s.75-76.

⁸⁸ MacIntyre, **a.g.e.**, s.75.

⁸⁹ Aristoteles, **a.g.e.**, 1107^a25.

⁹⁰ Aristoteles, **a.e.**, 1109^b25.

⁹¹ Ross, **a.g.e.**, s. 308.

⁹² Aristoteles, **a.g.e.**, 1107^a5.

üçün sayısal olarak matematikteki ortasının dokuz olması herkes için aynıyken, beslenmedeki orta kişiye göre değişir. Mesela bizde aynı sayılardaki elmanın on beşi çok üçü az olsa da, herkeste ortası aynı olmayacaktır. Yani söz konusu beslenme gibi durumlar olduğunda o kişinin açlık-tokluk oranına göre orta belirlenecektir.⁹³ Aristoteles'in *erdem*i de bu altın orta aracılığıyla nihai sonuca ulaşır.⁹⁴ Ahlâkî erdemin kaynağında olan *haz* ve *acı*dır ancak, insan eylemlerinde haz peşinden koşarsa ve acıdan kaçınırsa erdemsizlik ortaya çıkar. Bununla birlikte erdemin, haz ve acıdan bağımsız ortaya çıktığı söylenemez, dolayısıyla eylemleri sergileyen insan, bunları uygun zaman ve şekilde ortaya koymalıdır.⁹⁵ Erdemin veya erdemsizliğin yalnızca iradî değil aynı zamanda bir tercih olduğunu söyleyen Aristoteles'e göre, bu tercih insanın elindedir. Dolayısıyla Sokrates'e ait olan "Hiçbir insan isteyerek kötü değildir" ifadesine katılmaz.⁹⁶ İnsan eylemlerini bilerek ve isteyerek yapmalıdır ki ancak o zaman yapılan eylem iradî olsun. İnsanın davranışının erdemliliğinden söz edebilmek için, o davranışın tercihte bulunularak yapılması gerekir. Aristoteles açısından, karakter erdemlerinin erdemli olarak kabul edilebilmesi için bir insanın o eylemi isteyerek ve tercih ederek yapması gerekir. Bir eylem zorla ya da istemeyerek yapılıyorsa, bilgisizlikten veya yanlışlıkla yapılmıştır.⁹⁷

Aristoteles tercihin "...erdemle çok yakın ilişkili, ve karakterler konusunda eylemlerden daha çok yargıya varmaya yardımcı olduğunu.." düşür. Ona göre tercih, isteyerek yapılan bir şeymiş gibi görünse de onun kadar kapsamlı değildir. Yine burada da –hayvanlar ve çocuklar kastedilerek- akıl sahibi olmayanlarda tercihin mümkün olmadığı söz konusudur. Zira akıl sahibi olmayanların eylemlerini isteyerek yaptığını ancak, tercihte bulunamayacakları açıktır. Ayrıca arzu ile tutkunun ortak olduğunu belirterek, kendine hakim olamayan insanın tercihte bulunamayıp arzusuyla davranacağını söyler. Aristoteles, tercih ve isteğin farklılığını şu şekilde de ifade eder: "Birbirlerine yakın görünmelerine karşın, tercih isteme de değildir. Çünkü olanaksızların tercih edilmesi söz konusu değil; biri olanaksız bir şeyi tercih ettiğini

⁹³ Aristoteles, **a.g.e.**, 1106^a25-35.

⁹⁴ Aristoteles, **a.e.**, 1106^b30-1107^a5.

⁹⁵ Ross, **a.g.e.**, s. 302.

⁹⁶ Ross, **a.e.**, s. 313.

⁹⁷ Aristoteles, **a.g.e.**, 1109^b35-1110^b25.

söylerse, aptal olduğu düşünülür, oysa olanaksızların da istenmesi söz konusudur.”⁹⁸ Örneğin insan, bir sanatçı veya bir sporcu gibi olmak ister, bunu tercih edemez. İnsan ancak kendisinin başarabileceği/yapabileceği şeyi tercih eder. Söz konusu tercih amaçları değil, araçları konu alır ve insanın iradesi dâhilinde aklî yetilerine dayanan arzu’dur.⁹⁹

Aristoteles’e göre, her nerede olursa olsun, ister bir zanaatta, ister siyasette ya da isterse bireysel olarak bir kimsenin bizâtihi kendisinde eyleme dönüşmedikten sonra hiçbir şekilde ‘iyi’ veya ‘erdem’den söz edilmez.¹⁰⁰ Ona göre, ancak adil davranarak adaletli, ölçülü davranarak dengeli, korkusuzca davranarak cesur bir insan haline geliriz.¹⁰¹

Aristoteles’e göre insanın akılsal yönünün erdemleri düşünce erdemleridir.¹⁰² Ona göre, aklın işlevi doğruluğa ulaşmaktır, bu sebeple düşünce erdemleri aklın doğruluğa ulaşmasını sağlayan bilgelik, doğru yargılama ve akli başındalık vb. gibi huylardır.¹⁰³

Özetle Aristoteles’e göre insanın nihai gayesi olan mutluluk, ruhun akli yönünün, hayat boyu, kendisine has erdeme ya da erdemlere, yani karakter erdemlerine ve düşünce erdemlerine uygun etkinliğidir.

1.2. Fârâbî Öncesi İslâm Felsefesinde İnsanın Nihai Gayesi

İslâm filozoflarının insanın nihai gayesi hakkındaki görüşlerinin temel kaynaklarının genel olarak Antik Yunan düşüncesinin bu konuda ortaya koyduğu fikirlerden ve İslâmın inanç esaslardan kaynaklandığı söylenebilir. İslâm filozofları Antik Yunan filozoflarından aldığı bu görüşlerle, Kur’an ve Sünnetin ortaya koyduğu

⁹⁸ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, 1111^a25- 1111^b30.

⁹⁹ Ross, **a.g.e.**, s. 311.

¹⁰⁰ Ross, **a.e.**, s. 305.

¹⁰¹ Aristoteles, **a.g.e.**, 1103^a25-1103^b5.

¹⁰² Aristoteles, **a.e.**, 1102^a5-1103^a10.

¹⁰³ Aristoteles, **a.e.**, 1139^b10-15, 1103^a10-15.

görüşlerin bir sentezini yapmaya çalışmışlardır.¹⁰⁴ Baktığımızda Kur'an'ın birçok yerinde ister dolaylı ister doğrudan olsun nihai gaye ya da mutlulukla ilgili âyetlere rastlarız. Kur'an'da da Sünnette de en üstün gaye, insanın uygun erdemlerle kuşatılmış olması ve yetkinliğe ulaşması gibi görünmektedir.¹⁰⁵

İslâm filozofları felsefe yaparken, kimden ne aldıklarını açıkça ortaya koyacak şekilde görüşlerini belirtmişlerdir. Ortaya koydukları görüşlerinde Antik Yunan düşünürlerinden Eflâtun ve Aristoteles'in kendilerinden önceki en yetkin kişiler olduklarını kabul ettikleri açıktır.¹⁰⁶ Özellikle bu iki filozofun İslâm düşünürleri üzerinde gerek yöntem ve konu, gerekse terminoloji bakımından etkileri büyüktür. Eflâtun ve Aristoteles'in insanın nihai gayesi konusundaki görüşlerinden etkilenen Fârâbî öncesi İslam filozofları olarak Kîndî ve Râzî'dir. Bu bölümde, Fârâbî'de insanın nihai gayesi problemini incelememizde faydalı olacağını düşündüğümüz bu iki filozofun konuyla ilgili görüşleri ele alınmaya çalışılacaktır.

1.2.1. Kindî

İslâm düşüncesinde Meşşâî okulunun kurucusu olarak da bilinen tam adı Ebû Yûsuf Yâ'kub İbn İshak İbn Sabbâh el-Kindî (866) şiir, astroloji, tıp ve sanat dallarındaki başarısının yanında felsefe ve matematikle uğraşan ilk müslüman düşünür olarak bilinir.¹⁰⁷ Çok zengin bir külliyyata sahip olan Kindî'nin 277'yi bulan eseri zikredilmektedir.¹⁰⁸ O, bu eserlerinde kendi ilimler sınıflandırmasında yer alan bütün konulara değinmiş gibi görünmektedir. Aristoteles'in klasik ilimler tasnifi yani teorik, pratik ve poetik ayrımından farklı olarak Kindî ilimleri dini (ilahî) ve insanî

¹⁰⁴ Cafer Sadık Yaran, **Ahlâk ve Etik**, Rağbet Yay., İstanbul, 2010, s. 36; Mehmet Aydın, "**Ahlâk**", DİA, c. II, s. 10.

¹⁰⁵ Mustafa Çağrı, **İslâm Düşüncesinde Ahlâk**, DEM (değerler eğitim merkezi) Yay., İstanbul, 2012, s. 9.

¹⁰⁶ H. Hüseyin Bircan, **İslâm Felsefesi Üzerine-Makaleler-**, Bilge Adamlar, İstanbul, 2010, s. 24.

¹⁰⁷ Mahmut Kaya, "**Kindî**" **Felsefî Risâleler (Giriş)**, Klasik Yay., 2014, s. 22; Mahmut Kaya, "**Kindî**", **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler** içinde, Ed. M. Cüneyt Kaya, İsam Yay., İstanbul, 2013, s. 92.

¹⁰⁸ Kaya, '**Kindî**' **Felsefî Risaleler (Giriş)**, s. 65.

olarak sınıflar. Kaynağı vahiy olan dinî ilimlerin akıl gücüyle elde edilemediğini ve aklın onu zorunlu olarak kabul etmek durumunda olduğunu söyler. İnsanî ilimleri ise felsefenin altında toplayarak, onu ikiye ayırır: Bu ilimlerin bir türü teorik ve pratik şeklinde sınıflanan bizâtihi ilimlerdir. Diğer tür ise başka ilimler için araç olması bakımından ilimlerdir.¹⁰⁹ Teorik ilimler fizik, psikoloji ve metafizikten meydana gelir. Psikolojinin bir tarafı fiziğe diğer tarafı metafiziğe bağlıdır. Pratik ilimler ise ahlâk ve siyaset olarak ayrılmaktadır.¹¹⁰ Araç olarak bahsettiği ilimler ise mantık ve matematiktir. Söz konusu mantık Aristoteles'in *Organon*'daki şekliyle ele alınır, matematiği ise aritmetik, geometri, astronomi ve mûsikî şeklinde sınıflar.¹¹¹

Kindî'nin insanın nihai gayesi problemiyle ilişkili olan ahlâkla ilgili **Risâle fi'l-ahlâk**, **Risâle fi't-tenbih ale'l-fezâil**, **Risâle fi tahlîli sübûli'l-fezâil** ve **Risâle fil'l-hîle li-def'i'l-ahzân** adlı dört risalesi mevcuttur, ancak son eseri günümüze kadar gelmiş ve etkisini sürdürmüştür.¹¹² Bu bakımdan, onun insanın nihai gayesiyle ilgili düşüncelerini temel olarak onun **Risâle fil'l-hîle li-def'i'l-ahzân** adlı eserini esas alarak incelemeye çalışacağız.

Antik Yunan filozofları gibi Kindî'nin de insanın nihai gayesi olarak mutluluğu aldığını görmekteyiz. Onun mutluluk anlayışında, Sokrates'in mutluluk anlayışının ve Eflâtun'un metafizik anlayışının etkileri görüldüğü söylenebilir. Kindî, insanın nihai gayesi durumunda bulunan mutluluğu felsefî olarak temellendirirken kullandığı teorik alt yapıyı oluşturduğundan, öncelikle onun Akıl nazariyesini, *akıl* ve *nefis* görüşlerini ele almak gerekir.

Kindî, insana ait algıların duyu ve akıl olmak üzere iki kaynağı olduğunu söyler. Duyu algılarının hem insanda hem de hayvanda olduğunu, konusunun da maddi ve zamansal olduğunu, aklın ise varlığın cins ve türlerini yani tümelleri kapsadığını belirtir. Bu ikisi arasındaki en önemli fark, aklî idrakın zihinde herhangi

¹⁰⁹ Felsefenin teorik ve pratik (nazarî ve amelî) olarak ikiye ayırması bakımından, felsefeyi disipline etmede uygun görür. Teorik kısmı akılla, pratik kısmı ise duyu ile ilişkilendirir. Kindî, "Beş Terim Üzerine", **'Kindî' Felsefî Risaleler (içinde)**, M. Kaya, Klasik Yay., 2014, s. 286.

¹¹⁰ Kaya, **'Kindî' Felsefî Risaleler (Giriş)**, s. 17-18.

¹¹¹ Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", M. Kaya, **a.g.e.**, s. 278-279; Kindî, "Felsefî Risaleler", M. Kaya, **a.g.e.**, s. 29, 122-123, 286.

¹¹² Kaya, **'Kindî' Felsefî Risaleler (Giriş)**, s. 51.

bir duyulur ve maddi varlıklara ait bir şey doğurmamasıdır.¹¹³ Kindî, “Aklın vasıtasız olarak idrak ettiği aksiyomlar”dan hareket ederek görüşünü temellendirir¹¹⁴ ve risalesinde akledilir âlem ile duyulur âlemi ele alır. Ancak bunu **Risâle fi'l-akl** eserinde daha ayrıntılı görmek mümkündür. Bu risalesinde akli Aristoteles tarzı bir çizgi ile ele alır, ancak Kindî ondan farklı olarak dört tür aklın varlığından bahseder. Bunlar, sürekli fiil halinde bulunan *aktif akıl*¹¹⁵, nefiste güç halinde bulunan *bilkuvve* akıl, nefiste fiil alanına çıkan *bilfiil (müstefâd)* akıl ve kendisinin gerçekte fiil halinde bulunduğu *beyânî (zâhir)* akıldır.¹¹⁶ İlk akıl, verici iken, nefiste bulunan akıl alıcıdır. İlk akıl fiil halindeyken, nefsin akli güç halinde bulunur. Yani;

“Nefsi kuvveden fiile çıkarıp fiil halinde akıl durumuna getiren yani varlığın küllî olan tür ve cinsleriyle birleştiren bizzat o küllî kavramlardır. Küllîler nefisle birleşince nefis akletmeye başlar, yani varlığa ait kavramlar onda bulunduğu için bir bakıma o (aktif) akıl sayılır. [...] İşte nefsi kuvveden fiile çıkararak fiile halindeki akıl bu akıldır.”¹¹⁷

Kindî, fiil halinde bulunan aktif akıldan sonra, güç halinde bulunan *bilkuvve* aklın, insanda doğuştan var olan bir yeti olduğunu söyler. Bu akıl, aktif aklın etkisi olmaksızın, özne-nesne ilişkisini gerçekleştiremez. Bilfiil akıl ise, aktif aklın *bilkuvve* akla etki etmesiyle gerçekleşir. Böylelikle bu akıl özne-nesne ilişkisiyle birlikte, bilgi de üretmeye başlar. *Beyânî* akla gelince, o, aktif akılla aynı olduğu düşünülse de, bu akıl varlığını fiilen göstermektedir. Yani aktif aklın *bilkuvve* akla etkisiyle oluşan bilfiil aklın ürettiği bilgileri bizzat eylemesiyle oluşur.¹¹⁸ Kindî'nin akıl ile ilgili görüşleri sonrasında ele alacağımız ruha dair görüşleri, insanın nihai gayesinin belirlenmesinde ruhun aktif akılla ilişkisi bağlamında önemli olacaktır.

¹¹³ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, M. Kaya, a.g.e., s. 131.

¹¹⁴ Kindî, “Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine”, M. Kaya, a.g.e., s. 203.

¹¹⁵ Kindî'nin kullandığı *ebedî bi'l-fil akli* yani aktif akli, Fârâbî'de Faal Akıl olarak kullanılmıştır. İlhan Kutluer, **İslâm Ahlâk İlminin Teşekkülü**, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Bölümü Kelâm ve İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, İstanbul, 1989, s. 108.

¹¹⁶ Kindî, “Akıl Üzerine”, M. Kaya, a.g.e., s. 264.

¹¹⁷ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, M. Kaya, a.g.e., s. 170.

¹¹⁸ Kindî, “Akıl Üzerine”, M. Kaya, a.g.e., s. 266-267.

Kindî, **Nefis Üzerine (Risâle fi'n-nefs)** adlı eserinde, ahlâkî olarak ruhun arınmasının yol ve yöntemlerini sunar. İslâm felsefesi tarihinde nefsin mahiyetini, işlevini ve ölümden sonraki durumunu inceleyen ilk kişi olarak Kindî, **Tarifler Üzerine** adlı eserinde nefsin üç farklı tanımını vermektedir: “Canlılık yeteneği ve organı olan doğal bir cismin tamamlanmış hali”, “Güç halinde canlı olan doğal bir cismin ilk yetkinliği” ve “Kendiliğinden hareket eden ve birçok güce sahip olan aklı bir cevher”. Bu nefis tanımları Kindî'nin *ilk yetkinlik* ve *son yetkinliğe* dair görüşlerini yansıtmaktadır. Şöyle ki *güç halinde doğal bir cisim* derken nefsin gerçekleştirdiği varlığa dair ilk hareketi yani ilk yetkinliğini anlatır. *Doğal cismin tamamlanmamış hali* derken ise varlığın kendi türüne özgü tüm özellikleri tamamlayıp ortaya çıkmasıyla son yetkinliği anlatmaktadır.¹¹⁹

Kindî'ye göre cevheri yüce Yaratıcı'dan gelen, ilahî ve ruhanî olan nefis (**en-Nefs**) basit, şerefli ve yetkindir. Çünkü öfke ve arzu gücüne engel olan *nefstir*. Nefsin maddî bir bağlantısı olmadığını söyleyen filozof, bu bağlamda Eflâtun'un şehvet gücünü domuz, öfke gücünü köpeğe, akıl gücünü de meleğe benzettiği görüşüne yer vererek şunları söyler:

“Bir kimsenin şehvet gücü kendisine üstün gelerek gâyesi ve bütün çabası şehvetini tatmin etmek olursa, o kimse domuz benzer; öfke gücü üstün gelen ise köpeğe benzer; kime ki aklî nefis gücü üstün gelir, düşünce ve ayırt etmeyi, varlığın hakikatini bilme ve ilmin derinliklerini araştırmayı alışkanlık haline getirirse o kimse, şanı yüce Yaratıcı'ya yakın benzerlikte ve faziletli bir insan olur. Çünkü şanı yüce Yaratıcı'nın hikmet, kudret, adalet, iyilik, güzellik ve gerçeklikle nitelendiğini bilmekteyiz. İşte insanın gücü yettiği ölçüde kendisine bu şekilde çeki düzen vermesi mümkündür; böylece o da hakîm, âdil, cömert, iyi, gerçekliği ve güzelliği tercih eden biri olur. Bütün bu niteliklerle o, şanı yüce Yaratıcı'nın kuvvet ve kudretinden bir çeşit pay almış olur.”¹²⁰

Eflâtun'un bu ifadeleriyle nefsin değerini göstermeye çalışan Kindî'ye göre nefis ölümden sonra da bâkidir ve nefis bedenden ayrıldıktan sonra akıl âlemine

¹¹⁹ Mahmut Kaya, “Kindî”, **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler** (içinde), Ed: M. Cüneyt Kaya, s. 108; Kindî, “**Tarifler üzerine**”, Kaya, **a.g.e.**, s. 178.

¹²⁰ Kindî, “**Nefis Üzerine**”, s. 245-246; Kindî, “**Kindî'nin Hikemiyâtı**”, Kaya, **a.g.e.**, s. 313.

kavuşursa yüce Yaratıcı'nın nuruna erişir ve O'nu görme şerefine nail olur.¹²¹ Kindî insanın yetkinleşmesini, “İnsanın gücü ölçüsünde Allah'ın fiillerine benzemesi” şeklinde tarif etmektedir. İnsanın tam erdemli bir kişi olabilmesi hikmet, kudret, adalet, iyilik, güzellik ve gerçeklik gibi Allah'a atfedebileceğimiz sıfatlara sahip olmasıyla mümkün görünmektedir.¹²² Ancak, Kindî **Hikemiyatı**'nda *hikmet, kudret, adalet, iyilik, güzellik ve gerçeklik* gibi erdemlerin karakter ve huy haline gelmediği müddetçe erdemli sayılmadığının üzerinde durur.

Ahlâki erdemleri ruh ve davranış bakımından ele alan filozof, erdemlerin *hikmet, necdet (şecâat), iffet ve itidâl* olduğunu belirtir. Hikmet, varlığın hakikatini bilerek onu doğru bir şekilde ortaya koyması anlamında düşünce gücünden çıkan ve bilgeliği ifade eden bir erdemdir. Necdet, gerektiğinde ölümü göze alacak şekilde insana ait değerleri koruyacak bir yiğitlik erdemidir. İffet, insanın bedenini koruyup geliştirmesini sağlayan erdemdir. İtidâl ise, antik Yunanda da gördüğümüz fiil ve davranışlarda “orta” değildir. Bu erdem diğerlerini de içine alan en önemli ahlâkî erdemdir.¹²³ İfrât ve tefrît diye adlandırdığımız iki aşırı ucun ortası anlamındaki Aristoteles'in görüşlerini hatırlatmaktadır.¹²⁴ Kindî, Eflâtun'un ruh anlayışını anımsatan tarzda ele aldığı nefsin öfke, arzu ve akıl gücüne sahip olduğu düşüncesindedir. O, Eflâtun da olduğu gibi nefsin akıl gücünü merkeze alarak insanın yetkinlik derecesini belirler.

İnsanın dünyaya ilişkin maddî hazlara dalması aklî yönünün aktifliğini yitirmesine sebep olacağından mutsuzluk getirecek, insanı aklî hazlarla elde edeceği mutluluktan alıkoyacaktır. Mutluluk ve mutsuzluk Kindî'ye göre, insan ruhu için önemlidir.¹²⁵ **Üzüntüyü Yenmenin Çareleri** adlı eserinde de haz (**lezzet**) ve acı (**elem**) kavramlarını işleyerek, ahlâkî bir problem olarak alınan insanın mutluluğa nasıl ulaşabileceğini ve bu yolda nasıl davranması gerektiğinin üzerinde durur. Kindî bu eserinde öncelikle üzüntünün ne demek olduğu ve nedenlerini, sonra da

¹²¹ Kindî, “Nefis Üzerine”, M. Kaya, a.g.e., s. 245.

¹²² Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, M. Kaya, a.g.e., s. 126; Kindî, “Tarifler üzerine”, M. Kaya, a.g.e., s. 184; Kaya, ‘Kindî’ Felsefi Risaleler (Giriş), s. 37; Kindî, “Kindî'nin Hikemiyâtı”, M. Kaya, a.g.e., s. 313.

¹²³ Kaya, ‘Kindî’ Felsefi Risaleler (Giriş), s. 46.

¹²⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1107^a25; Kindî, “Tarifler üzerine”, M. Kaya, a.g.e., s. 188-189.

¹²⁵ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, M. Kaya, a.g.e., s. 298.

üzüntüden kurtulmanın nasıl mümkün olacağını inceler. Eserinin hemen girişinde üzüntüyü (**el-hüzn**) “sevilenlerin kaybindan ve isteklerin gerçekleşmemesinden kaynaklanan psikolojik bir rahatsızlık”¹²⁶ olarak tarif eden Kindî, tüm risale boyunca üzüntünün bizi mutsuzluğa dolayısıyla ruhsal anlamda hasta olmamıza sebep olacağını vurgular. Ona göre bizim yapmamız gereken bu üzüntüye sebep olan unsurları ortadan kaldırıp mutlu olmamıza engel teşkil eden tüm durumlardan kendimizi sakınmamızdır.

Kindî Kur’an’da geçen “Sizin hayır bildiklerinizde şer, şer bildiklerinizde hayır vardır”¹²⁷ ayetini, inanan insanların kendilerine düstur edinmeleri gerektiğini söylemektedir. Çünkü insanlar hayatlarını etkileyen olumsuz olayları bertaraf etmek için bu olumsuzlukları Allah’ın bir imtihan şekli olarak görmelidirler ve tıpkı ayetteki gibi bunları iyiye gitmek için bir köprü olarak kullanmalıdırlar.¹²⁸

Kindî’ye göre, oluş (**kevn**) ve bozuluş (**fesad**) dünyası içinde olduğumuz sürece kimse her zaman mutlu değildir. Çünkü bu oluş ve bozuluş âlemi içinde değişmezlik ve süreklilik söz konusu değildir. Kindî’ye göre biz, değişmezlik ve süreklilik arz eden şeylerin ardından gidip onu elde etmeliyiz, bu da ancak akıl âleminde mümkündür. Bu akıl âleminde olanlar sadece bize aittir, dolayısıyla kimse buna müdahale edip zarar veremez.¹²⁹ Kindî, oluş ve bozuluş âlemi içinde duyulardan kaynaklanan haz ve acıların insanın âdet ve alışkanlıkları sonucunda oluştuğunu söyler. Dolayısıyla ona göre, mutlu olmamız ve acıdan kaçınabilmemiz için alışkanlıklarımızı doğru yönde edinmemiz gerekir. Aksi takdirde mutsuzluk ve üzüntü ruhu esir alacaktır.¹³⁰ Böylelikle anlaşılıyor ki, Kindî’de Ahlâk, eğitim yoluyla edinilebilecek bir ilim olarak görülür.

Kindî’nin özellikle vurguladığı şey, bir şey hakkında üzülüp üzülmemenin bizim elimizde olduğudur. Bu durumu, “Görüp dokunmadan önce, sahip olduğumuz şeylerin hayaliyle avunmamalıyız. Elimizden çıktıktan sonra da artık üzülmemeli ve

¹²⁶ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, M. Kaya, a.g.e., s. 295.

¹²⁷ Kur’an-ı Kerim, **Bakara 216**.

¹²⁸ Kindî, a.e., s. 311.

¹²⁹ Kindî, a.e., s. 296.

¹³⁰ Kindî, a.e., s. 298.

düşüncemizde onlara yer vermemeliyiz.”¹³¹ cümleleriyle dile getirerek, değişime ve bozulmaya tabî olan şeylere üzülmeyen ayak takımı diye tabir ettiği bayağı, açgözlü ve harislerin ahlâkına, aksi durumun ise muhteşem kralların (**ahlâku'l-mülûk**)¹³² ahlâkına uygun olduğunu söyler.¹³³

Kindî, insan ruhunu hasta ederek ve üzüntüye neden olarak mutlu olmayı engelleyebilecek sebepleri risalesinde öneriler şeklinde sunar. Ona göre, üzüntüyü yenmenin ilk şartı, üzüntüyü veren şeyin kaynağını tespit etmektir. Bu kaynak ona göre, ya bizim yaptığımız ya da başkasının bize yaptığı bir şey olabilir. Eğer o bizim kendimizden kaynaklanan bir durum ise, onu yapmamamız gerekir. Bizi üzeceğini bildiğimiz bir şeyi istememiz çelişkili olacağından çok mantıksızca olur, bunu istemekte ısrar edersek akılsızca hareket etmiş oluruz. Eğer bizi üzen şeyin kaynağı biz değil de başkası ise, bunun getirdiği sonuca göre hareket etmemiz gerekir. Yani başkasının bize yapacağı bir şeyi engellemeyen lehimize olacağını düşünürsek onu önlemeli bu üzüntüyü baştan engellemeliyiz, fakat lehimize olmayacağını düşünüyorsak bu durum gerçekleşmeden kendimizi üzmemeliyiz. Çünkü böyle bir durumda o ihtimalin gerçekleşmeme durumu da söz konusudur ki böyle bir şey olursa, bu durumda o kişinin bize veremediği üzüntüyü biz kendimize vermiş oluruz.¹³⁴ Kindî başka bir çare olarak da, geçmişte karşılaşmış olduğumuz ve sonrasında kurtulduğumuz üzüntüleri, o zaman yaşadığımız anı hatırlamak ve sonraki durumumuzla mukayese etmemizi, dolayısıyla teselli bulmamız gerektiğini belirtir.¹³⁵ Bir başka çare ise, mal-mülk, dünyevî nimetler, arzu vb. gibi insanın elde edemediği veya elde ettiği halde kaybettiği maddi-somut şeyler için üzülmemektir. Çünkü unutulmamalıdır ki, birçok kişi bu gibi şeyleri ya hiç elde edememiş ya da elde ettiği halde yitirmiştir. Filozof manevi olarak bir değeri olmayan şeyler için üzülmememiz gerektiğini söyleyerek, buna üzülen kişinin aklî olarak noksan olduğu,

¹³¹ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, M. Kaya, **a.g.e.**, s. 296-297.

¹³² Burada kullanılan “muhteşem kral” ile Eflâtun’un filozof-kralı ve ileride göreceğimiz Fârâbî’nin peygamber-filozof-kralı arasındaki benzerliği görmek mümkündür. İlhan Kutluer, **İslâm Ahlâk İlminin Teşekkülü**, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 111.

¹³³ Kindî, **a.g.e.**, s. 296-297.

¹³⁴ Kindî, **a.e.**, s. 299.

¹³⁵ Kindî, **a.e.**, s. 300.

yani hayvandan farklı olmadığı görüşündedir.¹³⁶

Oluş ve bozuluşa tabî olan bu dünyada üzüntünün (**musibet**) gerçekleşmemesini istememek bozuluşu istememek anlamına gelir ki bu imkânsızı istemekle eşdeğerdir. Bozuluşun meydana geldiği tabiatta doğal olarak musibetlerin olması olağandır, aksini isteyen cahildir ki Kindî cahillerin amacına ulaşamayacağını ve bedbaht olacağını söyler.¹³⁷

Kıskançlığın da üzüntüye ve fenalığa yol açtığını söyleyen filozof, kıskançlık ve cimrilikten uzak durmanın insanı üzüntüden kurtaracağını söyler. Kıskanç bir insan, kendisinin sahip olduğu bir şeye, ister dost ister düşman olsun başka bir kimsenin sahip olmasını istemez. Filozof başkalarının da sahip olduğu şeyleri görünce üzülen insanın yaptığı bu hasetliğin aşağılık bir huydan ibaret olduğunun, yani kötü olduğunun altını çizerek ‘fenaların en fenası’ olarak niteler.¹³⁸ İnsanın şükür sahibi olması üzüntüyü engellemenin diğer bir çaresi niteliğindedir. “İnsanın sahip olduğu her şeyi veren Tanrı, verdiği gibi alma hakkına da sahiptir” görüşüyle, insanın Tanrı nasıl bize her şeyi veriyorsa, istediği zaman, istediği yer ve istediği kişi ile verdiği bu hakları alma gücüne sahip olduğunu bilmesi gerektiğini belirtir. Böyle bir durumda kişinin yapması gereken, Tanrı’nın kendisine bahşettiği ve sadece kişiye ait olan, bâki ruhu için şükretme erdemine sahip olmasıdır.¹³⁹

Bir diğer çarede filozof bir çelişkiden bahsederek konuya girer. O, elden gidenlere ya da elde edemediklerimize üzülme gerekseydi, sürekli üzülmemiz ya da hiç üzülmememiz gerektiğini belirtir ki bu büyük bir çelişkidir ve en fena olandır. İnsan yaratılışından dolayı bir şeye sahip olsa da olmasa da üzülür. Yani elimizde olan şeylerin sonradan elimizden gitme ihtimalini düşünerek çelişkileri ortadan kaldırmalıyız. Kindî, “başına az musibet gelmesini isteyen kimse, dışarıdan edindiği şeyleri azaltsın.” diyerek, aklını kullanan insanın gereksiz, zararlı ve üzüntü veren şeyleri düşünmeyip bunlarla uğraşmaması gerektiğini belirtir. Ayrıca Kindî, “her şeyin yaratıcısı şâni yüce Allah, yarattığını güdük tabiatlı değil, kendi kendine yeterli

¹³⁶ Kindî, **a.g.e.**, s. 301.

¹³⁷ Kindî, **a.e.**, s. 302; H. Hüseyin Bircan, **İslâm Felsefesinde Mutluluk**, s. 253.

¹³⁸ Kindî, **a.e.**, s. 302-303.

¹³⁹ Kindî, **a.e.**, s. 303-304.

olarak yaratmıştır.” diyerek, yitirdiğimiz şeylerin yerine mutlaka maddî olan âlemde yerine geçebilecek bir şey olduğunu belirtmiştir. Aklî yetiye sahip insan, bu yetiyi geliştirmesiyle beraber, doğal yaşamını sürdürebilmesi dışında gereksiz birçok şey de ister, ama bu istekler insana üzüntü, acı vb.’den başka bir şey vermez. Böylelikle bu insan gayesi olan mutluluktan uzaklaşır.¹⁴⁰

Kindî kötü şeyden ziyade kötünün kendisinden nefret etmemiz gerektiğini söyleyerek, bize üzüntü yaratacak şeyleri böylelikle yenebileceğimizi ileri sürer. Ve bu konuyla ilgili ölüm gerçeğinden bahsederek, ölümün kendisinden çok düşüncesinin kötü olduğunu, dolayısıyla ölüm düşüncesinin insanı psikolojik olarak daha da kötü etkileyerek mutsuz olmasına neden olduğunu söyler. Bundan dolayı insanın hayatında mutluluk ve haz veren şeylerin olmasının yanında, üzüntü ve keder verecek şeylerin de olması tabî bir olaydır. Filozof ölümün de insanın yaşayacağı bir gerçek olduğunu, insanın “düşünen, canlı, ölümlü bir varlık” şeklinde bir tabiatı olduğunu, olması gereken durumların kötü olarak nitelendirilmemesi gerektiğini belirtir. İnsan varsa ölüm de vardır, öyleyse ölüm kötü değildir. Ölüm gibi maddi kayıpların da kötü olmadığını belirten Kindî, bunların kötü olduğuna dair yargıda bulunanların cahil olduklarını, hayat ve ölüm hakkındaki yani diğer âlem hakkındaki bilgilerinin yetersiz olduğunu düşünür. Şöyle ki rahimden dünyaya gelmek istemeyen bir çocuğun düşüncesine benzeterek, bir yumurtanın sperme dönüşerek ana rahmine yerleşmesi ve gelişmesini tamamladıktan sonra âleme gelmesiyle, geldiği yer hakkında bilgi sahibi olmadığını üzüleceğini söyler. Dolayısıyla diğer âlem hakkında bilgi sahibi olan kimse bir daha üzüntü dolu bu âleme tekrar dönmek istemeyecektir. Kindî insanın bu gerçekleri düşünüp üzüntüden kurtulabileceğini söyler.¹⁴¹ Kindî’ye göre, insan, sahip olduğu duyusal ve aklî kazanımlarının farkında olup, elde edeceği veya elinden gittiğini düşündüğü şeylerin kendisini üzmesine müsaade etmemelidir.¹⁴²

¹⁴⁰ Kindî, a.e., s. 303-309.

¹⁴¹ Kindî, a.e., s. 309-310.

¹⁴² Kindî, a.e., s. 311.

1.2.2. Râzî

Fârâbî’de insanın gayesini incelerken ikinci olarak ele aldığımız İslâm filozofu Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî’nin (925), yaklaşık 200 eseri olduğu belirtilmiş, ancak bu eserlerin ancak 59’u günümüze ulaşmıştır.¹⁴³ Filozofun insanın nihai gayesi problemiyle ilişkili olan ahlâkla ilgili eserlerinden **Filozofça Yaşama (Kitâbü’s-Sîreti’l-felsefiyye)**¹⁴⁴ adlı eseri ve İslâm dünyasında ahlâk felsefesi mahiyetini taşıyan ilk eser olma özelliğine sahip olan **et-Tıbbü’r-ruhânî** adlı eserleri konumuz bakımından önem taşır. Bu kısımda filozofun görüşlerini temel olarak bu eserlerinden yararlanarak incelemeye çalışacağız.

Râzî, bunu açıkça belirtmese de ona göre insanın nihai gayesinin mutluluk olduğu söylenebilir. Bu, onun ruha gösterilmesi gereken özen düşüncesinden çıkarılabilir. Filozof, **Filozofça Yaşama** adlı eserinde filozofça yaşamının ne olduğunu, gerçek haz ve mutluluğu, bu yaşam tarzının verdiğini ve bu yaşam tarzına eğitimle ulaşabileceğimizi çok detaya girmeden anlatır. O, bu konunun detaylarına **et-Tıbbü’r-ruhânî** eserinde girer.¹⁴⁵ Râzî’nin **et-Tıbbü’r-ruhânî** adlı eserinin gayesi, insanın ahlâkî anlayışını düzeltmek, nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu belirterek, insanların felsefe üzerindeki tereddütlerini kaldırıp onları felsefî bir düşünceye teşvik etmektir. Filozofun bu risalesi, 20 bölümden oluşmakta ve 11. bölüm “acı veren düşünce ve endişe”ye, 12. bölüm “üzüntüden kurtulma”ya ve 20. bölüm ise “ölüm korkusu”na ayrılmıştır.¹⁴⁶

Genel olarak tabiat felsefesinin İslâm dünyasındaki kurucusu olması hasebiyle Râzî’nin ahlâka dair düşüncesini dine dayandırmadığından, onun bu

¹⁴³ Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Klasik Yay., İstanbul, 2010, s. 70.

¹⁴⁴ Râzî’nin **Kitâbü’s-Sîreti’l-felsefiyye** isimli eseri, İslâm düşüncesi tarihinde felsefî bir hayat tarzının, bilge bir insanın nasıl bir yaşam sürdüğünün yazılmış olduğu ilk ve tek müstakil bir eser olarak kabul edilir. Kutluer, **İslâm Ahlâk İlminin Teşekkülü**, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 158.

¹⁴⁵ Râzî, **Kitâbü’s-Sîreti’l-felsefiyye**, M. Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri** (içinde), s. 70, 76; Kutluer, **a. g. e.**, (basılmamış doktora tezi), s. 162.; Râzî, **Ruh Sağlığı “et-tıbbü’r-ruhânî”**, Çev. Hüseyin Karaman, İz Yay., İstanbul, 2008, s. 16.

¹⁴⁶ Râzî, **Ruh Sağlığı “et-tıbbü’r-ruhânî”**, H. Kahraman, s. 24, 102, 105, 137; Mustafa Çağrı, **‘Kindî’ Üzüntüden Kurtulma Yolları**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012, s. 28.

konuda büyük oranda din-dışı temellendirmeye gittiğini görürüz. Ancak filozof, bu din-dışı temellendirmede sezgi ve duygudan ziyade, akll bir temellendirmeyi esas almıştır.¹⁴⁷

Râzî'ye göre, bilkuvve olan akıl, Allah tarafından insana, hem fizikî dünyada, hem de öte dünyada insanın yaşam koşullarını rahatlatması ve güzelleştirilmesi için verilmiştir. Râzî'nin, akll; iyiyi meydana getiren bir güç olarak aldığını, kötü bir davranıştan hemen sonra “akll, akll sahibi kimse, akll sayesinde” vb. gibi sıfatlarla söze başlamasından anlayabiliriz.¹⁴⁸ Filozof insanın üstünlüğünün, nefsin (**heva**) her istediğini yapmasında veya nefse karşı koymasında değil, insanın aklln kullanarak nefsinin ıslah etmesinde olduğunu vurgular.¹⁴⁹ Aklln karşısına nefsi koyan Râzî, nefsin aklla değil, aklln nefse hâkim olması gerektiği görüşündedir. Bunu **et-Tıbbü'r-rûhânî** eserinde şu şekilde belirtir:

“Hevayı [nefsi] aklla musallat etmemeliyiz. Çünkü heva aklln afeti ve bulandırıcısıdır, onu yol, hedef ve doğrultusundan saptırır, akllı insanın gerçek rehberi bulmasını ve işlerinin düzene girmesini engeller. Aksine bizim, hevamızı aklln gereklerini yerine getirmeye zorlayarak disipline etmemiz ve kontrol altına almamız gerekir. Eğer böyle yaparsak, o zaman akllımız tamamen temiz, saf olur, ışığıyla bizi aydınlatır, istediklerimizi elde eder ve Allah'ın bize akllı karşılıksız olarak vermesi ve bizi aklla nimetlendirmesiyle mutlu oluruz.”¹⁵⁰

Söz konusu akll ve nefis bizim için, gaye olan mutluluğa ulaşmanın ilk basamağını oluşturur. Hevanın akll tarafından kontrol altına alınması, erdem (**fazilet**) için de büyük önem taşır.¹⁵¹ Akllı kullanmak, bilge olmak gaye olan mutluluk için esas olduğundan filozof, “Akllı biri için, hazlardan vazgeçme ve şehveti yenme pahasına, katlandığı elemenden daha baskın bir eleme yol açacak hazlara kendini

¹⁴⁷ Hüseyin Karaman, **Ebû Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi**, İz Yay., İstanbul, 2004, s. 34.

¹⁴⁸ Râzî, **Ruh Sağlığı “et-tıbbü'r-rûhânî”**, s. 98, 109; ayrıca sayfa 57-140 arasında ki tüm bölümlerde.

¹⁴⁹ Râzî, **Ruh Sağlığı “et-tıbbü'r-rûhânî”**, H. Kahraman, s. 68.

¹⁵⁰ Râzî, **Ruh Sağlığı “et-tıbbü'r-rûhânî”**, H. Kahraman, s. 58.

¹⁵¹ Râzî, **Ruh Sağlığı “et-tıbbü'r-rûhânî”**, H. Kahraman, s. 26-27, 59-60.

kaptırmak yakışmaz.” görüşüne sahiptir.¹⁵² Râzî’nin, akıl ve haz ile ilgili görüşleri onun hazdan ziyade akla önem verdiğini gösterir.

Râzî, **et-Tıbbu’r-ruhânî** eserinde nitelikten ziyade niceliğe önem verilmesi hususuna dikkati çeker. Arzu peşinden gitmenin şerefli ve faziletli bir davranış biçimi olmayacağını da altını çizerek¹⁵³ risalesinde insanların neden hazza düşkün olduklarını ve ayrıca neden onu elde etmeye çalıştıkları üzerinde de durur. Filozof tabiatı itibarıyla insanın normalde haz durumunda olduğunu ancak elem duygusuyla yüzleşip elemi geride bırakıp hazza ulaştıktan sonra, bu hazzın farkına vardığını söyler. Çünkü ona göre, elem tabîî durumdan çıkıştır. Örneğin, açlık hisseden bir insan kendi durumundan elem/acı duyar ancak yemek yiyerek, açlık hissetmeden önceki durumuna, yani tabîî durumuna geçmesi halinde haz duyar. Dolayısıyla insan tabîî olarak haz halinde olduğunun farkında olmayıp birçok kez hazzın peşinden koşar. Ayrıca filozof bu hazzın, öncesindeki eleme ve onun derecesine bağlı olduğunu da vurgular. Çünkü örneğimizdeki açlık hisseden kişinin sadece doyacağı kadar yemesi haz, doyduktan sonra da yemeye devam etmesi tekrardan eleme yol açacaktır.¹⁵⁴ Sonlu olan bu dünyada ister nicelik ister nitelik bakımından olsun hazların peşinden koşmamızın bir anlamı olmadığını, çünkü bu hazların bizi eleme de götürdüğünü söyleyen filozof aslolanın sonsuz ve sürekliliği içinde barındıran öte dünyadaki –elemi barındırmayan- hazlar olduğunu, dolayısıyla nefsî âlemine yükselmenin bizi ebedî mutluluğa götüreceğini söyler.¹⁵⁵

Ayrıca Râzî insanın kendi hazları veya yararı için, acı çekmeyi haketmeyen, ister insan ister hayvan olsun hiçbir canlıya acı çektirilmemesi üzerinde durarak, her şeyin belli yol ve yordamının olması gerektiğini, aklın ve adaletin ölçüsünü ayarlamak gerektiğini söyler. Buna hükümdarların hayvanları öldürürken aldığı hazzı ve halkın kendi işlerinde hayvanları kullanmasını örnek gösterir. Ancak canlıya acı çektirmenin, o canlı için iyi olabileceği durumların da altını çizerek, tıbbî bir müdahaleye ihtiyacı olan bir canlının bundan acı çekeceğini bilen bir hekimin

¹⁵² Râzî, **Kitâbü’s-Sîreti’l-felsefiyye**, M. Kaya, a.g.e., s. 76.

¹⁵³ Râzî, **Kitâbü’s-Sîreti’l-felsefiyye**, M. Kaya, a.g.e., s. 74.

¹⁵⁴ Râzî, **Ruh Sağlığı “et-tıbbu’r-rûhânî”**, H. Kahraman, s. 28, 63-64.

¹⁵⁵ Râzî, **Ruh Sağlığı “et-tıbbu’r-rûhânî”**, H. Kahraman, s. 78-79; Râzî, **Kitâbü’s-Sîreti’l-felsefiyye**, M. Kaya, a.g.e., s. 76.

müdahalede bulunarak onun daha az acı çekmesini sağlaması veya çektiği acıyı ortadan kaldırması gerektiğini belirtir.¹⁵⁶ Akıl ve adaletin ölçüsü üzerinde duran filozof, bir insanın nasıl ki başka bir canlıya acı çektirme hakkının olmaması gerektiğini söylediği gibi, o insanın kendi nefesine de acı çektirmesinin akıl dışı olduğunu söyler. Buna verdiği örnekler ise, Manişteler’in cinsî ilişkiden uzak durmaları, Hintlilerin Allah’a yakın olmak için cesetlerini yakmaları gibidir.¹⁵⁷ Anlaşılan odur ki filozof, sadece kendimize veya başkasına acı vermekten kaçınmanın yanında, acıyı mümkün oranda yok etme taraftarıdır.

Râzî, “Fazilet, her konuda ihtiyaç miktarıyla veya zevk alınan bir şeyin eleme dönüşmeyecek kadarıyla yetinmektir.” cümlesinden de anladığımız gibi Antik Yunan izleri taşıyan bir orta olma (**itudâl**) noktasını esas almıştır.¹⁵⁸ Antikçağda Aristoteles’te de gördüğümüz ahlâkî faziletin itidâl noktasında olacağını, iki aşırı ucun yani ifrât ve tefrîtin de erdemsizliğe götüreceğini söyleyen¹⁵⁹ filozof, **et-Tıbbu’r-ruhânî**’de “nefsin fillerinin ifrât ve tefrîte düşmekten korunup dengede olmalarının sağlanması için delil ve burhanlarla yapılan bir ikna faaliyeti” şeklinde tanımlar.¹⁶⁰

Râzî’nin, **et-Tıbbu’r-ruhânî** eserinin 12. bölümünde üzüntü, 20. bölümünde de ölüm temalarını ele almış olduğunu söylemiştik. O, “Eğer insan dünyanın yarısına sahip olsa, nefsi diğer yarısını da elde etmek ister, ayrıca elindekinin yok olmasından da korku ve endişe duyar.”¹⁶¹ demektedir. İşte bu mutluluğu engelleyen arzularımızdan kaynaklanan üzüntünün, Kîndî’de olduğu gibi, sevdiğimiz şeylerin elimizden gitmesi veya elde etmek istediğimiz şeyleri elde edemememiz anlamına geldiğini söyler. Filozof bu üzüntüyü yok edebilmek için ya üzüntüyü meydana gelmeden engellememiz gerektiğini ya da engelleyemediğimiz üzüntüyü hafifletip tamamen ortadan kaldırmamız gerektiğini belirtir. Bunun için ise aklın nefsi kontrol altına alması gerekir ki elde ettiğimizden fazlasını istememek ve elimizden giden

¹⁵⁶ Râzî, **Kitâbü’s-Sîreti’l-felsefiyye**, M. Kaya, **a.g.e.**, s. 77.

¹⁵⁷ Râzî, **Kitâbü’s-Sîreti’l-felsefiyye**, M. Kaya, **a.g.e.**, s. 78.

¹⁵⁸ Râzî, **Kitâbü’s-Sîreti’l-felsefiyye**, M. Kaya, **a.g.e.**, s. 74.

¹⁵⁹ Karaman, **Ebû Bekir Râzî’nin Ahlâk Felsefesi**, s. 34.

¹⁶⁰ Râzî, **Ruh Sağlığı “et-tıbbu’r-ruhânî”**, H. Karaman, s. 18-19.

¹⁶¹ Râzî, **Ruh Sağlığı “et-tıbbu’r-ruhânî”**, H. Karaman, s. 65.

şeyler için üzülmezi engellesin.¹⁶²

Filozofa göre insan, aklının nefesine yenik düşmesinden ve öte dünyada hayatının daha iyi olabileceğini düşünmemesinden ölüm düşüncesi ile mutsuzluğa kapılır. Ancak insan, nefsin ölümsüz olduğu ve ölümden sonra yaşadığı hayattan daha güzel bir hayat yaşayacağına ikna edilirse onun mutsuzluğunun giderilebileceğini düşünen filozof, “aklın öldükten sonraki hayatta dünya hayatından daha üstün olduğu”nu belirtir.¹⁶³

Râzî'nin ahlâk felsefesinin gayesi mutluluk olduğundan, o ancak bu gayenin insanı huzura kavuşturacağını, insanın davranışlarını ahlâkî açıdan değerlendirip, bütün iyi ve kötü alışkanlıklarının sonuçlarını gözetmesi gerektiğini söyler.¹⁶⁴ Çünkü ona göre insanlar alışkanlıklar sonucu edindiği hazzın farkına varmamaya başlar. Dolayısıyla nefesine engel olamaz, haz elde etme arayışı içine girer. Bu da çoğu zaman acıyla sonuçlanır ve mutsuzluk kaçınılmaz olur.¹⁶⁵ Risalesinin, davranışın ahlâkî bakımdan değerlendirilmesiyle ilgili 4. bölümünde, kişinin kendi iyi veya kötü, doğru veya yanlış davranışlarını ona söyleyebileceği birini bulması gerektiğini belirtir. Kişi, yapılan eleştirilerin iyi olmasından memnun, kötü olmasından memnuniyetsizliğini de dile getirmemelidir ki karşısındaki kişi ona karşı aldatıcı olmadan görüşlerini rahatlıkla söyleyebilmelidir. Bu konuda tüm çevresindeki kişilerin o kişiyi hangi konuda yerdiklerinin, hangi konuda övdüklerinin de kişinin dikkat etmesi gerektiği bir nokta olduğunu belirterek, kişinin düşmana sahip olmasının özellikle kötü huy ve davranışlarının yüzüne vurması konusunda büyük bir faydasının olduğunu söyler.¹⁶⁶ Bu alışkanlıklar, iyi ise bilgiyle elde edilir, kötü ise yine ancak bilgiyle bundan vazgeçilir. Râzî, bilginin ve öğrenmenin bir istek işi olduğunu söyler.¹⁶⁷

İncelememizin ilk bölümünde görüldüğü üzere Fârabi'ye gelene kadar ele

¹⁶² Râzî, **Ruh Sağlığı “et-tıbbu’r-rûhânî”**, H. Kahraman, s. 29, 106-107, 138-139.

¹⁶³ Râzî, **Ruh Sağlığı “et-tıbbu’r-rûhânî”**, H. Kahraman, s. 137-139; Râzî, **Kitâbü’s-Sîreti’l-felsefiyye**, M. Kaya, a.g.e., s. 75.

¹⁶⁴ Lenn E. Goodman, “Râzî”, **İslâm Felsefesi Tarihi I**, Çev. Şamil Oçal-Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul, 2011, s. 250.

¹⁶⁵ Râzî, **Ruh Sağlığı “et-tıbbu’r-rûhânî”**, H. Kahraman, s. 62.

¹⁶⁶ Râzî, **Ruh Sağlığı “et-tıbbu’r-rûhânî”**, H. Kahraman, s. 72-73.

¹⁶⁷ Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, s. 84.

aldığımız filozoflar —Kindî ve Râzî nihai gaye konusuna açık bir şekilde değinmemiş olsalar da— insanın nihai gayesinin mutluluk olması gerektiğini düşünmüş ama insanı mutluluğa ulaştıran şey konusunda farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır. İncelememizin bundan sonraki bölümünde Fârâbî'nin, insanın nihai gayesinin ne olduğu ve bu gayeye insanın nasıl ulaşabileceğiyle ilgili düşüncelerini daha iyi anlayabilmek için onun felsefesinin temellerini incelemeye çalışacağız.

2. FÂRÂBÎ'NİN FELSEFESİNİN TEMELLERİ

Meşşâî felsefenin en önemli temsilcilerinden biri olan Fârâbî'nin tam adı Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân b. Uzluğ el-Fârâbî (870-950)'dir. Filozofun felsefesi incelendiğinde İslâm düşünürleri arasında tam bir sistem filozofu olduğu söylenebilir. Akla verdiği önemden ötürü Fârâbî, varlık, bilgi, ahlâk ve siyaset alanlarında akli çeşitli fonksiyonlarda kullanır. Filozof akli sadece bu alanlarda kullanmakla kalmaz, aynı zamanda onun Tanrı'ya ulaştırıcı bir yeti olduğunu da düşünür. Bu nedenle akıl kaynaklı düşünce sisteminde konuyu Tanrı-evren ilişkisini ele alarak başlatır, nefsi inceleyerek devam eder ve nihayetinde nefsin Tanrı'ya ulaşmasıyla bitirir. Aynı şekilde Fârâbî, nihai gaye olduğunu düşündüğü mutluluğa ulaşmada da benzer bir sistem kurar. Fârâbî'nin felsefesinin temellerini ele alacağımızı belirttiğimiz incelememizin bu bölümünde, bu bakımdan, mutlulukla ilişkisi nedeniyle, onun ilimler sınıflandırmasını, metafiziğini ve psikolojisi ortaya koymaya çalışacağız.

İncelememizin bu ve sonraki bölümünde filozofun metafizik, psikoloji, ilimler sınıflandırması ve ahlâkla ilgili görüşlerini incelemeye çalışırken yararlanacağımız temel kaynakların mahiyetlerini kısaca tanıtmaya çalışalım. Fârâbî, 100'den fazla eser bırakmış ve bunların sadece 54'ü günümüze ulaşmıştır.¹ Bu eserlerden 18'i mantık, 3'ü matematik, 6'sı fizik, 19'u metodoloji ve metafizik, 8'i ise ahlâk ve siyaset ile ilgilidir.² Fârâbî'nin bütün bu ilim dallarında kaleme aldığı eserlerin büyük çoğunluğu risale şeklindedir.³ **el-Medînetü'l-fâzıla**, filozofun en bilinen eserlerinden olup felsefî doktrinini ana hatlarıyla, sistematik bir şekilde ortaya koyduğu eserdir. **es-Siyâsetü'l-medeniyye** eseri **Mebâdi'û'l-mevcûdât** ismiyle de bilinir. Ahlâk ve siyasetin ağırlıklı olarak işlendiği eserdir ve **el-Medinetü'l-fâzıla** ile birlikte muhteva bakımından birbirlerini tamamlar niteliktedir. **Kitâbü'l-Mille**, iki bölümden oluşmaktadır ve ilk bölüm önceki iki eserin yani **es-**

¹ Mahmut Kaya, "Fârâbî" mad., Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt 12, İstanbul, s. 157.

² Yaşar Aydın, **Fârâbî**, İsam Yay., İstanbul, 2008, s. 31-38.

³ Nejdî Durak, **Aristoteles ve Fârâbî'de Etik**, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2009, s. 206.

Siyâsetü'l-medeniyye ve **el-Medinetü'l-fâzıla**'nın adeta tekrarı gibidir. İkinci bölüm ise, **İhsâ'ü'l-'ulûm**'de ele alınan nedenî ilimlerin bir tekrarı mahiyetindedir. Filozof bu eserinde **el-Medinetü'l-fâzıla**, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, **Tahsîlü's-sa'âdâ** ve **et-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde** gibi eserlerindeki görüşleriyle bağlantılı ve tamamlayan bir görüş sergilemiştir. **İhsâ'ü'l-'ulûm**, ilimlerin sınıflamasına dairdir. Burada filozofumuz ilimleri tasnif etmekle beraber, ilimlerin kurallarını da vermektedir. **Tahsîlü's-sa'âda** eserinde genel olarak ahlâka dair içerik bulunmasının yanında içtimaî, siyasî ve ahlâkî problemler bir arada verilmiştir. **et-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde**, genel itibarı ile mutluluğu konu almakla beraber bir öncekinin devamı niteliğindedir. Burada mutluluk hem bireysel hem de toplumsal olarak ele alındığı için siyaset, sosyoloji ve felsefe konularına da bağlantılı bir şekilde değinilir. **Fusûlü'l-medenî**'de, ahlâk ve siyaseti içeren kısa açıklamalar mevcuttur. **Risâle fî me'âni'l-'akl**, eserinde aklın altı anlamı üzerinde durur. **Risâle fîmâ yenbagî en yükaddem kable te'allümi'l-felsefe** adlı eserinde felsefe öğrenmeye girişen öğrencilere yol gösterme amacı taşır.⁴

2.1. İlimler Sınıflandırması

Fârâbî ilimlerin her birini ayrıntılı bir şekilde yani ilimlerin konularını, gayelerini ve dayandıkları ilkeleri açık bir şekilde izah etmiştir. Onun **İhsâ'u'l-'ulûm** adlı eseri, onun ilim ve yöntem anlayışını açıkça ortaya koyar. Bu eserde filozof, ilimleri beş grup altında toplamış ve her ilmi teorik ve pratik açıdan ele alarak detaylı bir şekilde açıklamıştır. Bu aklî temellendirme onun bir bakıma tüm bilimleri, felsefenin⁵ çatısı altına almasıyla oluşmaktadır. Ve ilimleri sınıflandırmadaki amaç,

⁴ Kaya, "Fârâbî" mad., s. 157-160.

⁵ Fârâbî'de **Tahsîl** adlı eserinde felsefe-ilim ortak kullanımını vermektedir. Hatta o felsefeyi ilimlerin ilmi, ilimlerin anası, hikmetlerin hikmeti ve sanatların sanatı şeklinde niteler. Fârâbî, **Tahsîlü's-sa'âda**, Çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul, 2012, s. 92.

eğitim-öğretimdeki önemini temel alarak öğretime geçişteki sırayı göstermek ve yöntem bakımından bilimlerin birbiriyle ilişkilerini ortaya koymaktır.⁶

Fârâbî **İhsâu'l-ulûm** eserinde Aristoteles'ten⁷ farklı bir yol izleyerek ilimleri *dil ilmi*⁸, *mantık*⁹, *matematik*¹⁰, *fizik ve metafizik*, *siyaset* olmak üzere beş kısma ayırmaktadır. Ve ayrıca Fârâbî sistemli bir şekilde ele aldığı ilimlerde Aristoteles'in aksine dil ilminin ve mantığın önemi üzerinde oldukça durmuştur.

Fârâbî'de *Fizik (tabiat)*¹¹, insan iradesi dışında tabîî veya sınaî cisimlerle ilgilenir. Bu cisimler yer ve gök arasındaki her şeyi içine almaktadır. İlimler sınıflamasında beşinci sırada olan *Metafizik (ilahiyat)* ise üçe ayrılır. Bunların ilki *ontoloji* yani, varlıklar ve onlara varlıklar olmaları açısından arız olanlar; ikincisi,

⁶ Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm**, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul, 2011, s. 47; Yaşar Aydın, **Fârâbî**, s. 48.

⁷ Aristoteles ilimleri üç kısımda inceler ve Fârâbî'nin yaptığı gibi dil ilmine hiçbir şekilde değinmezken, mantık ilmini de sadece bir araç (**organon**) olarak görür. Aydın, **Fârâbî**, s. 49; Ross, **Aristoteles**, s. 46-47.

⁸ Fârâbî'ye göre, bir toplumda bir lafzın ne anlama geldiğini bilmek önemlidir. Bu ancak dildeki sözcüğün (**alfâz**) anlamının bilgisiyse ve sözcüğün yapısının bilinmesiyle mümkün olur. Filozof doğru yazma, doğru okuma için bu ilmin gerekliliğini dile getirmiştir. Filozof dil ilmini; *tekil sözler ilmi*, *bileşik sözler ilmi*, *sözlerin tekil oldukları durumdaki kanunların ilmi*, *sözlerin birbirleriyle birleştikleri durumdaki kanunlarının ilmi*, *doğru yazma kanunları*, *doğru okuma kanunları* ve *şîr kanunları ilmi* olmak üzere yedi bölüme ayırır. Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm**, s. 49 vd.

⁹ Bir diğer ilim olan mantık ise ona göre, insanı kesin bir doğruya götürme gayesine sahiptir. Filozof insanın kendi düşüncesinin farkında olması ve kendi düşüncesinin karşıtını görebilmesi için mantık ilmini zorunlu olarak görmüştür. Aksi halde insan sadece sanılarıyla yetinirse hakikate ulaşma yolunda yanlış doğru, doğruyu yanlış görür ki ne kendi düşüncesini ne de karşısındakinin düşüncesini savunabilir. Fârâbî mantık ilminde özellikle Aristoteles'in **Organon**'unda yer alan eserleri tek tek ele alarak onlar hakkında bilgi vermektedir. Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm**, s. 57 vd.

¹⁰ Fârâbî, matematik ilmini başlıca yedi kısma ayırmaktadır. Bunlar: *Aritmetik ilmi (el-ilmü'l-hesâb)*, *geometri ilmi (el-ilmü'l-hendese)*, *optik ilmi (el-ilmü'l-menâzir)*, *astronomi (ilmü'n-nücûm)*, *müzik ilmi (el-ilmü'l-mûsikî)*, *ağırlıklar ilmi (el-ilmü'l-eskâl)* ve *tedbirler ilmi (el-ilmü'l-hiyel)*dir. Bunların hepsi nazarî bir uygulama gerektirmektedir. Aritmetik, gündelik hayatımızda da kullandığımız sayılarla; geometri, insanın zihninde tasavvur ettiği şekillerle; optik, geometrik şekillerin de içinde bulunduğu yüzey ve doğruların hacimleriyle ve mesafeyle; astronomi, gökyüzündeki yıldızlarla; müzik, insan sesinin nasıl ve niçin nağmeye dönüştüğüyle; ağırlıklar ilmi, cisimlerin ağırlıkları ve ağırlıklarına göre hareket ettirilip ettirilemeyecekleriyle; aritmetik ve geometri arasında ortak bir ilim olarak alınan mekanik (tedbirler ilmi) ise, bir cismin burhan yöntemiyle ortaya konulmasıyla ilgilenir. Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm**, çev. s. 77 vd. Ayrıca **Tahsîl** adlı eserinde de matematiğin önemine değinen filozof, felsefeye başlamanın ilk şartı olarak matematik ilmi olduğunu söyler. Fârâbî, **Tahsîlu's-sa'âda**, s. 58-59.

¹¹ Fârâbî'nin fizik ilminin sınıflaması, Aristoteles'in tabiat ilmiyle ilgili sekiz kitabına karşılık gelmektedir: *Fizik (es-Sima'u't-tabîî)*, *Gök ve âlem (es-Semâ ve'l-alem)*, *Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesad)*, *Meteoroloji (el-Asaru'l-ulviye)*, *Madenler (el-Meadin)*, *Bitkiler (en-Nebat)*, *Zooloji (el-Hayevan)* ve *Psikoloji (en-Nefs)*dir. Yaşar Aydın, **Fârâbî**, s. 53; Aristoteles'te bu eserlerin ilk dördünün ona aidiyetinden şüphe yoktur, ancak diğerleri şüpheli olarak görülmüştür. Ross, **Aristoteles**, s. 32-35.

mantık, geometri ve aritmetik türündeki nazarî ilimlerin burhan yöntemini kullanarak araştırılması; ve son olarak, Tanrı'ya kadar ulaştırılacak ne cisim olan ne de herhangi bir cisimde mahiyeti olan tözler araştırılmasıdır.¹²

Son olarak filozofun yaptığı ilimler tasnifinde *siyaset, ahlâk, fıkıh* ve *kelam* ilmi yer almaktadır. Eflâtun'un devlete dair görüşünü ve Arsitotelesçi görüşü benimseyen Fârâbî, insanı toplumsal bir varlık olarak düşündüğünden, ahlâk ve siyaseti inceleme olarak aynı kısım içinde alır. Filozofun ilimler tasnifinde ahlâk ve siyaset *el-ilmu'l-medenî* adını verdiği kısımda ele almıştır.¹³ Fârâbî'nin **İhsâu'l-ulûm** adlı eserinde yaptığı sınıflama, ahlâk ve siyaseti aynı yerde değerlendirmesi, ahlâkı siyasetin bir kolu olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Eserleri kısmında değindiğimiz gibi insanın toplumsal bir varlık olarak görülmesi sebebiyle, filozof siyaset ve ahlâkı tek bir başlık altında medenî ilimler olarak ele almıştır.

Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm** adlı eserinde yaptığı bu tasnifin yanı sıra, **et-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde** ve **Tahsilü's-sa'âda** adlı eserlerinde ilimleri tasnif etmiştir. Onun yaptığı bu sınıflama, Aristoteles'in sınıflamasına daha yakın bir sınıflama örneğidir.¹⁴ Filozofun **et-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde** adlı eserinde yaptığı tasnif, *teorik (nazarî)* ve *pratik (amelî)* şeklinde ikiye ayrılır. Nazarî ve amelî arasındaki temel fark; nazarî ilimler, *matematik (el-ilmu't-ta'lim)*, *fizik (el-ilmu't-tabîa')* ve *metafizik (el-ilmu mâ ba'de't-tabîa')* konu ederek temelde bilmeyi alırken, amelî ilimler ise *siyaset (el-felsefetü's-siyâse)* ve *ahlâkı (es-sınâatü'l-hulkiyye)* konu ederek bilmenin yanında eylemi de içine alır.¹⁵ Yani *teorik ilimlerle*, insana eylemsel bakımdan hiçbir fayda sağlamayan erdemlerin bilgisini; *pratik ilimlerle* ise, insanın nasıl eylemde bulunması gerektiğinin bilgisini edinebiliriz.

Fârâbî **Tenbîh** adlı eserinde yaptığı sınıflamada medenî felsefeyi iki kısma ayırmıştır. Bunların ilki, iyi ve kötü fiiller ve erdemlerin ne olduğuyula ilgilenen *ahlâk*

¹² Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm**, s. 91 vd.; Aydın, **Fârâbî**, s. 53-54.

¹³ Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm**, s. 101-102.

¹⁴ Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm**, s. 8-9,13; Ayrıca filozof **Tahsil** adlı eserinde nazarî ve amelî ayrımlarına, fikrî ve ahlâkî ayrımlarını da eklemiştir. Fârâbî, **Tahsilü's-sa'âda**, s. 53; İlhan Kutluer, **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İz Yay., İstanbul, 1996, s. 149-150.

¹⁵ Fârâbî, **Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde**, çev. Hanifi Özcan, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., İstanbul, 2005, s. 183-184; Aydın, **Fârâbî**, s. 49.

ilmini; ikincisi ise şehir halkı için ihtiyaç duyulan şeylerin ne olduğuyla ilgilenen *siyaset ilmini* oluşturur.¹⁶ Siyaset, iradî eylemlerle gerçekleştirilip, insanın iradî yaşamına ilişkin şeyleri içerir. Bundan dolayıdır ki amelî (pratik) felsefe alanına girer. Filozof bireyi toplumun bir parçası olarak gördüğünden, onun için hem toplumun hem de bireyin mutluluğu önemlidir. Burada bireyin mutluluğu ahlâk ile toplumun mutluluğu ise siyaset ile gerçekleşir. Toplumunu yönetecek kişilerin önderler veya devlet adamları olabileceğini söyler ve bu kişiler için belli kriterler sunar.¹⁷ Filozofun düşündüğü imam ve hükümdarın ancak eğitim-öğretimden geçtikten sonra toplumu yönetmesini uygun görür. Bu eğitim ve öğretimin içeriği için de; tahayyül, ikna ve misallerle kavramanın onlara alışkanlık haline getirilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü kurulan şehirdeki mutluluk da dahil olmak üzere her şeyin onların denetimi altında olması demektir.¹⁸ Fârâbî, fıkıh ve kelam gibi teolojik ilimleri ise felsefî alana indirger ve bu teolojik ilimleri vahye¹⁹ dayandırır. Filozof fıkıh (hukuk) ve kelam ilmini inançlarla ve fiillerle ilişkilendirir.²⁰

2.2. Metafizigi

Fârâbî toplumsal bir varlık olarak tanımladığı insanoğlunun, merak eden bir varlık olma özelliğine sahip olmasından dolayı, kendi yaşadığı fizikî dünyanın yanında bir de bilinmeyeni yani fizikî olmayan dünyayı bilmek istediğini söyler. Bu

¹⁶ Fârâbî, **Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde**, s. 183.

¹⁷ Hükümdarların retorik (**hitabet**) gücü kuvvetli olmalıdır. Çünkü onlar hak ve hakikatte söz dinleyen zulme karşı savaşıyor, bir halk yetiştirmeye çalışır. Fârâbî, **Tahsil**, s. 82. Eflâtun'a göre yönetimi ele alacak kişinin, kendisi ve ailesi seçime kadar iyi araştırılmalı, iyi eğitilip yetişmiş olmalı, atlı ya da birlikte silah taşımış olmalı, erdemli olmalı vb. birçok özelliğinin yanında en önemlisi 50 yaşından küçük olmamalıdır. Platon, **Yasalar**, 751c-755b.

¹⁸ Fârâbî, **Tahsilü's-sa'âde**, s. 82-84.

¹⁹ Fârâbî'nin genel olarak metinlerine baktığımızda, herhangi bir din ismi zikretmeden soyut tarzda kapalı bir ifade anlatımı kullanmıştır. Filozof fâzil medinesinin yöneticisi için bile hiçbir şekilde peygamber ismi kullanmamıştır. Bunun yerine ilk başkan, imam, kanun koyucu, filozof gibi nitelermeler kullanmıştır. Fârâbî İslâm tarihi bağlamında okunursa, ilk başkanın Hz. Muhammed olduğu da anlaşılabilir. Ancak açıktır ki Fârâbî ilk başkan tanımlarken filozof niteliğine de sahip olması gerektiğini belirtmiştir. Hz. Muhammed'in de filozof olmadığı aşikârdır. Fârâbî, **Fusûlü'l-medenî**, s. 86-92.; Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, Çev. Fatih Toktaş, *Divân İlmi Araştırmalar*, 2002/1, s.262-263.

²⁰ Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm**, s. 106-110.

bilme isteğinin karşısında, maddi olanın yanında maddi olmayanların bilgisi de gelişme göstermiştir. Bu maddi olmayanlarla ilgili ilime *metafizik* demekteyiz. Varlık problemini konu edinen metafizik, Fârâbî'nin nazarî felsefesinin merkezini oluşturur. İlimleri küllî ve cüzî şeklinde ikiye ayıran filozof küllî ilimleri 5 kısma ayırırken Metafizik bu ilimlerin içinde ele almıştır. Böylelikle Metafizikte bağımsızlığa hiçbir şekilde yer vermemiştir.²¹ Fârâbî metafiziği kozmoloji ve psikoloji ile birleştirmeye çalışmış, bunu da akıllar nazariyesine bağlayarak metafiziğe dayandırmıştır. Tanrı ile feleklerin muharrikleri arasında ve akılların mertebeleri ile insanî akıl arasında sıkı bir ilişki kurduğundan dolayı onun tabiat, metafizik ve ruh anlayışları birbiriyle bağlantılıdır.²² Fârâbî sudûr teorisiyle açıklamaya çalıştığı bu metafiziği, nazarî felsefesinin odak noktası haline getirmiştir.²³

Fârâbî metafiziği vacip ve mümkün varlık temellerine dayandırarak, Tanrı'nın zâtı ve sıfatları, âlemlerle olan münasebeti, on akıl teorisi, ruh anlayışı ve sudûr nazariyelerini incelemektedir. Fârâbî metafizik sisteminde, âlemin imkânı probleminde, varlık kendinde olan bir *İlk İlke (mebde)*'ye ulaşır, daha sonra *salt akıl (akl-ı mahz)* olan bu tek İlk İlke'den çokluk âleminin meydana gelişini açıklar. Filozof bu izahı sudûr ve on akıl nazariyesine dayandırmaktadır.²⁴ Tanrı ile evren arasındaki ilişkide, Tanrı'nın kendi varlığından zorunlu olarak, varlığı nasıl vücuda getirdiğini ortaya koyar.

Fârâbî'ye göre her varlık İlk Sebep'den (Tanrı) pay almıştır ve bu varlıkla İlk Sebep arasında bir hiyerarşinin olduğunu söyleyebiliriz. Bilen, irade eden bir zât olarak İlk Sebep, eşyanın varlığının da nedenidir. Ama bunu varlığa getirmede O'nun bizim amacımıza benzer bir amacı yoktur. Sebepsiz ve daima var olan *İlk Sebep (Vâcibu'l-Vücûd)* yani zorunlu varlıktır.²⁵ Varlık, O'nun bilgisi ve rızası olmaksızın O'ndan çıkıp (*sudûr*) tabîî kurallarına göre meydana gelmiş değildir. Tanrı zâtını bildiğinden ve bu ideal varlıkta iyilik düzeninin ilkesi O olduğundan, eşya O'ndan

²¹ İ. Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yay., İstanbul, 2000, s. 54.

²² Aydın, *a.g.e.*, s. 43; Mustafa Çağrırcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 170; H. Ziya Ülken-Kıvımettin Burslav, *Farabi*, Kanaat Kitabevi, Ankara, (Ankara Kütüphanesi: XXXVIII), s. 29-30.

²³ Durak, *a.g.e.*, s. 214.

²⁴ Aydın, *a.g.e.*, s. 43.

²⁵ Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, Ötüken Yay., 1999, s. 101.

zuhûr etmiştir. Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye** adlı eserinde bunu, şu şekilde izah etmektedir:

“O kendi başına vardır, cevheri kendi özüyledir ve başkaları O’ndan varlık kazanmak için ondan sonra gelir. Bunun içindir ki, başkasına varlık veren varlığı, O’nun kendi cevherindedir. [...] O, kendi varlığından başka bir varlığın çıkması (feyz) için, kendi özünün ve cevherinin dışında bir şeye muhtaç değildir.”²⁶

Fârâbî’ye göre *sudûrun* oluşmasında Tanrı’nın hiçbir gayesi yoktur. O’nun varlığı başka bir şeye varlık vermek için değildir. Dolayısıyla Tanrı herhangi bir amaca hizmet etme durumunda olmadığından, zorunluluğa da boyun eğmez.²⁷ Fakat hiçbir gayesi olmaması varlığın O’ndan iradesizce ortaya çıktığı anlamına da gelmemektedir. Tanrı zâtını bildiği ve iyilik düzeninin ilkesi olduğu için, varlık O’ndan zuhur etmiştir. Varlık O’nun bu bilgisinden dolayı vücuda gelmiştir.²⁸ Ancak Tanrı’nın bilgisi söz konusu zamana bağlı olmadığından yaratması da zamana bağlı değildir. Çünkü Tanrı, varlığı yaratmakla kalmaz, ona süreklilik de verir. Fârâbî bunu **es-Siyâsetü'l-medeniyye**’de bunu şu şekilde belirtmiştir:

“Birinci, Tanrı olarak kabul edilmesi gereken varlıktır. O, ikinci derecede varolanlarla Faal Akıl’ın varlığının yakın sebebidir. İkinciler, semavî cisimlerin varoluş sebebidir; bu cisimlerin cevherleri (tözleri) onlardan meydana gelir. İkincilerin herbirinden gök cisimlerinin herbirinin tek tek varlığı zorunlu olarak çıkar. İkincilerin derece bakımından en üsttekenden birinci göğün varlığı, en aşağıdakinden de içinde Ay’ın bulunduğu kürenin varlığı zorunlu olarak çıkar. Bu en üst ile en alttaki felekler arasında bulunan ikincilerden bütün feleklerin varlığı birer zorunlu olarak çıkar.”²⁹

²⁶ Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, Çev. Mehmet S. Aydın ve diğer müellifler, Büyüyen Ay Yay., 2012, s. 53.

²⁷ Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, s. 52.

²⁸ Fârâbî, **el-Medinetü'l-fâzıla**, Çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, 2013, s. 33.

²⁹ Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, s. 36.

Fârâbî'nin varlık anlayışı hiyerarşik bir düzene sahiptir. O, **es-Siyâsetü'l-medeniyye** adlı eserinde sudûr nazariyesinin altı mertebesinin olduğunu söyler ve bunların ilk üçünü *İlk Sebep, ikinci derecede sebepler* ve *Faal Akıl (Etken Us)* olarak belirtir. O, bunların ay üstü âlemde yer aldığını söyler. Filozofun dikkat çekmek istediği nokta bunların cisim olmadığı ve cisimde de bulunmadığıdır. Son üçünü ise *Nefs, Sûret* ve *Madde* şeklinde belirtir ve bunların da ay altı âlemde yer aldığını söyler. Söz konusu olanların da cisimde bulunduğunu, ancak kendilerinin cisim olmadığını belirtir. Fârâbî âlemdeki cisimlerin *Semavî cisim (Gök cismi), düşünen canlı (el-hayevânu'n-nâtık), düşünmeyen canlı, bitkiler, madenler* ve *dört unsur*dan meydana geldiğini belirtir.³⁰

Fârâbî yaptığı bu hiyerarşide en üst mertebede olan İlk Sebep, insan aklının ittisal kuracağı Faal Akıl'ın varlığa gelmesindeki sebep mahiyetindeki *Tanrı*dır. **el-Medînetü'l-fâzıla**'da Tanrı'yı şu şekilde ifade etmektedir:

“İlk olan, varolan herşeyin kendisinden varlığa geldiği şeydir. [...] Ondan varlığa gelen şeyin varlığı, ancak varlığını bir başka şeyin varlığına borçlu olan bir taşma (fayd) soucudur ve ondan (İlk Olan) başka olan herhangi bir şeyin varlığı, onun kendi varlığından çıkar (sudûr). Bu bakımdan ondan varlığa gelen şeyin varlığı hiçbir şekilde O'nun nedeni değildir.”³¹

Fârâbî bunu **es-Siyâsetü'l-medeniyye** 'de de şu şekilde ifade eder:

“Birinci mertebede İlk Sebep, ikinci mertebede ikinci dereceden sebepler, üçüncü mertebede de Madde bulunmaktadır. Birinci mertebede bulunan İlk Sebep'in birden fazla olması mümkün olmayıp O yalnızca birdir, tektir; fakat diğer mertebelerin herbirinde varolanlar çoktur. Bunların üçü, cisim olmadıkları gibi cisimde de bulunmazlar.”³²

³⁰ Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, s. 36.

³¹ Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**, s. 45.

³² Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, s. 35.

Fârâbî varlığın en üstünü ve en kadîmi şeklinde nitelediği İlk Sebep'in mükemmelliğinden dolayı, O'nun varlığına yokluğun ve zıtlığın karışmasının mümkün olmadığını, çünkü O'nun bi'l-kuvve olarak mevcut olmadığını söyler. Dolayısıyla O ezeldir.³³ Fârâbî'ye göre özü itibariyle mümkün ve ilk olması sebebiyle zorunlu bir varlık olan Tanrı'nın bu özelliklerinden dolayı ikinci bir akıl; madde ve suretiyle 'nefs' demek olan en yüksek gök sudûr eder. Bu demektir ki O'nun mümkün varlık olması ve özünü bilmesi, gök ve nefsin ortaya çıkmasını sağlamıştır. İkinci akıldan başka bir akıl ve en yüksek gök'ün altında başka bir gök ortaya çıkar. Bu ikinci akılda araz bakımından bir çokluk olduğu için ondan başka bir akıl ve gök ortaya çıkar.

İlk Varlık'tan ikinci varlık sudûr eder. İkinci olan bu varlık özü itibariyle, cisim değildir ve maddede bulunmaz. Söz konusu olan bu ikinci akıl da kendi zâtını ve İlk Olan'ı bilir:

“Var olanlar çok sayıdadır. Onlar çoklukları yanında mükemmellik bakımından da farklıdır. İlk Olan'ın tözü, ister mükemmel, ister kusurlu (**nâkıs**) olsunlar, var olan her varlığın kendisinden taşıdığı bir tözdür. O'nun tözü öyle bir tözdür ki var olan bütün şeyler, kendisinden taşıduklarında hiyerarşik bir sıra içinde varlığa gelirler ve her var olan kendisine varlıktan ayrılan paya ve İlk Olan'a yakınlık derecesine göre varlığa gelir. Bu sıra varlık bakımından en mükemmel olandan başlar; onun arkasından kendisinden biraz daha az mükemmel olan şey gelir; onu gittikçe daha kusurlu (**noksan**) olan (diğer) var olanlar takip ederler.”³⁴

İlk Olan'dan çıkan ikinci varlık ne bir madde ne de cisimsel bir cevherdir. Bu ikinci varlık hem kendi zâtını hem de İlk varlığı idrâk eder. İlk varlığı idrâk ettiğinden, zorunlu olarak üçüncü varlık vücuda gelir. Bu üçüncü varlık da hem kendi zâtını hem de İlk'i idrâk eder. Üçüncü varlık da madde değildir ancak o, cevher bakımından *akıldır* ve varlığa gelmesiyle İlk Gök meydana gelmiş olur.

³³ Fârâbî, **el-Medinetü'l-fâzıla**, s. 33.

³⁴ Fârâbî, **el-Medinetü'l-fâzıla**, s. 47.

Üçüncü varlıktan öz itibariyle Sabit Yıldızlar küresi meydana gelir. Sonrasında da Faal Akla kadar aynı şekilde diğer gökler oluşur.³⁵

Fârâbî’de varlıklar varlıklarını, kendilerinden hiyerarşik olarak yukarıda bulunan varlıkların *feyz* etmesinden alırlar. Bu *feyz*deki mükemmellik sıralaması, İlk Olan’a yakınlık derecesine göre hiyerarşik bir düzen içinde olur. Yani bu sıralama varlığı en mükemmel olandan, varlığı az mükemmel olana doğrudur. Bu hiyerarşinin en altında ise yokluk, *adem* vardır.³⁶

Fârâbî’nin Tanrı’dan madde âlemine giden sudûr teorisinde ana faktör akıldır. O’nun bu öğretisinde her bir akıldan başka bir akıl sudûr eder. Bu sisteminin sonunda yer alan Faal Akıl, yeryüzündeki canlıların ve dört unsurun, ay altı dünyasındaki oluşun varoluş sebebidir. Oluş sürecinde etkin bir rol oynayan bu akıl, güneş ve benzeri cisimlerin aracılığıyla dünyadaki bütün unsurların canlılık vasfını kazanmasını sağlar. Fârâbî’nin varlık anlayışı içerisinde çok önemli yer tutan Faal Akıl, varlığı zorunlu olmayanların âlemindeki olayların da kaynağıdır. Yani Fârâbî’ye göre ay üstü âlem ay altı âlemi etkilemektedir.

2.3. Psikolojisi

Kur’anda ‘ruh’ anlamının yanında ‘zat ve öz varlık’ anlamlarına da gelen *nefs*, beden, bedenden gelen bayağı arzular, heves gibi anlamlarda da kullanılır. Bir cevher olan *nefs*, bulunduğu şeye hayat, his, hareket ve irade verir.³⁷ Fârâbî *nefs* problemini, özellikle ahlâk konusunu yoğun olarak ele aldığı **Fusûlü’l-medenî**, **Tahsîlu’s-sa’âda** ve **et-tenbîh** gibi eserlerinin yanında siyaset, ahlâk ve metafizik konularını ele aldığı **es-Siyâsetü’l-medeniyye** ve **el-Medînü’l-fâzıla** eserlerinde de

³⁵ Fârâbî, **el-Medinetü’l-fâzıla**, s. 51-52.

³⁶ Fârâbî, **el-Medinetü’l-fâzıla**, s. 47; Mübahat Türker-Küyel, **Aristoteles ve Fârâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri**, A. Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya F. Yay. ; 188, 1969 XVII, s. 87.

³⁷ Süleyman Uludağ, “Nefs”, **DİA**, İstanbul, 2006, cilt: 32, s. 526; Aygün Akyol, **Fârâbî ve İbn Sînâ’ya göre Meâd Meselesi**, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010/2, c. 9, sayı: 18, s. 127.

ele alır. Fârâbî nefsi, bedenini belli bir kemâle erişmesinden sonra, faal akıldan çıkan bir cevher olarak görmektedir.³⁸ Fârâbî nefsin bir cevher olmasını, onun madde olmayan şeyleri algılamasından, bunu herhangi bir organa gerek duymadan yapmasından ve zıtları bir hamlede ve birlikte kavramasından yola çıkarak kanıtlamaktadır. Maddi olan bir şeyin bu özelliği göstermesinin mümkün olmayacağını söylemektedir.

Filozof **es-Siyâsetü'l-medeniyye** adlı eserinde, semavî cisimlerin, düşünmeyen canlıların ve düşünen canlıların nefisleri olarak üç çeşit nefsten bahseder. Ve idrak eden insan nefsinin güçlerini beş kısımda inceler. Bunlar; *nazarî düşünme (teorik)*, *amelî düşünme (pratik)*, *arzu*, *hayal* ve *duyum güçleri*'dir.³⁹ Özellikle dikkati çeken filozofun, nazarî ve amelî düşünmenin içinde yer aldığı *düşünen nefsi (en-nefsu'n-nâtıka)* nefsin en gelişmiş hali olarak gördüğüdür.

Fârâbî'ye göre nefsin melekeleri beş temel kısımda incelenir. Bunlar: a) Beslenme gücü (**el-kuvvetü'l-ğâziyye**) b) Duyum gücü (**el-kuvvetü'l-hâsse**) c) Hayal gücü (**el-kuvvetü'l-mütehâyile**) d) Arzu (istek) gücü (**el-kuvvetü'n-nüzû'iyye**) e) Düşünme (akıl) gücü (**el-kevvetü'n-nâtıka**)dır. Fârâbî'nin nefse nisbet ettiği bu güçlerden beslenme gücü beslenme, büyüme ve üreme fonksiyonlarını içeren bir melekedir. Duyum gücü beş duyudan biri aracılığıyla idrâk edilen bir melekedir; duyum gücünde bir şeyin haz ve elem vermesi algılanır fakat iyi-kötü ayrımı burada yapılamaz. Tahayyül gücü duyularla algılanan nesnelere resimlerini/izlerini muhafaza eden melekedir; bu güçle ahlâkî davranış açısından bir şeyin haz ve elem verebilecek yararlı-zararlı şeyleri algılanır. Arzu gücü nefiste kaçma, tercih, öfke, memnurluk, korku, sevgi, nefret vb. arzuların ortaya çıktığı melekedir.⁴⁰ Söz konusu bu nefsi güçler, sadece insanda değil bitkilerde ve hayvanlar da olabilen veya olabilecek güçlerdir.

Düşünme gücü ise, sadece insanda bulunan bir nefsi güçtür. İnsan eylemlerinde neyi yapıp neyi yapmayacağı konusunda ve neyin iyi neyin kötü

³⁸ Ömer Türker, "Nefis", DİA, İstanbul, 2006, c. 32, s. 530.

³⁹ Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, s. 37-38, 79; Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, **İslâm Ahlâk Felsefesi**, Elis Yay., Ankara, 2013, s. 212.

⁴⁰ Fârâbî, **Fusûlü'l-medenî**, s. 48-52; Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, s. 37-38.

olduğuna karar vermeyi bu yeti sağlar. İnsanın akıl gücü ancak onu diğer canlılardan farklı kılar. Çünkü diğer ruhî işlevler olan beslenme, büyüme, üreme tüm canlılarda ortaktır. Burada aklın işlevi önem bakımından kendini gösterir.⁴¹ Düşünme gücü iki kısımda incelenir; teorik ve pratik.⁴²

Fârâbî Aristotelesçi bir yaklaşımla nefsi nebâtî, hayvanî ve insanî olmak üzere üç kısma ayırarak incelemiştir. Bunlardan ilki bütün canlılarda ortak olarak bulunan beslenme, büyüme ve üreme güçlerine sahiptir. Hayvanî nefiste ise bunlara hareket ve algı güçleri katılmıştır. Nefsin en gelişmiş kısmı olan insanî nefse gelince *düşünen nefis (en-nefsü'n-nâtika)* adını alır ki bu nefis yetisi akıldır.⁴³

Nefsin bedenden önce varolmadığını düşünen Fârâbî'de nefsin kendisi beden ile beraber var olur ancak nefis bedenden ayrı bir varlığa sahiptir. Nefis bedende varlığa gelmesinin yanında bedene bağlı değildir. Ve nefis bir bedene hastır başka bir bedene geçemez. Söz konusu nefis bedene bağlı olmadığından bedenden ayrıldıktan sonra varlığını sürdürür. Yani nefsin varlığa gelmesi için beden gereklidir, ama bu nefsin varlığını sürdürmesi için beden bir zorunluk arz etmemektedir.

Fârâbî, psikolojik olarak erdemli olma ya da erdemsiz olma yetilerinin insanoğunun tümünde var olduğunu, dolayısıyla ahlâksız bir insanın varlığından söz edilemeyeceğini, ancak iyi ahlâklı veya kötü ahlâklı insanların varlığından söz edilebileceğini belirtir.⁴⁴ Anlaşıldığı gibi Fârâbî'nin nefis ile ilgili görüşleri onun ahlâk ile ilgili görüşlerinin bir nevi temelidir.

⁴¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 74-75.

⁴² Fârâbî, *Tahsilü's-sa'âda*, s. 53, 83.

⁴³ Kaya, "Fârâbî" mad., s. 152.

⁴⁴ Durak, *a.g.e.*, s. 217.

3. FÂRÂBÎ'DE İNSANIN NİHAİ GAYESİ

Fârâbî, insanın nihai gayesi olan mutluluk konusuna sadece değinmekle kalmamış onunla ilgili müstakil eserler vermiştir. Filozofun **et-Tenbih alâ sebîli's-sa'âde** ve **Tahsîlü's-sa'âda** eserleri doğrudan, **el-Medinetü'l-fâzıla**, **Fusûlü'l-medenî** ve **es-Siyâsetü'l-medeniyye** eserleriye bu konuyu içermektedir. Bu bakımdan Fârâbî'de insanın nihai gayesinin ne olduğunu ve ona nasıl ulaşılabileceğini ele alan incelememizin bu bölümünde temel olarak filozofun bu eserlerinden yararlanmaya çalışacağız.

3.1. Nihai Gaye, İyi ve Yetkinlik Olarak Mutluluk

Fârâbî'ye göre her insan hayatını devam ettirmek ve *en yüksek yetkinliği* (**el-kemâlü'l-aksâ**) elde etmek için dünyaya gelmiştir.¹ Bu görüşünü **Tahsîlü's-sa'âda** adlı eserinde de, “her varlık, varlık düzeni içindeki özel mevkiine göre uygun olarak gerçekleştirmek imkânına sahip olduğu en yüksek mükemmelliği elde etmek için”² meydana geldiği şeklinde belirtmiştir.

Ona göre, insanın arzu ettiği her yetkinlik ve her gaye birer iyi olduğu için istenir. O, Aristoteles'in de düşündüğü gibi iyiler arasında bir ayırım yapar. İyilerden bazıları, bir amaca vasıta olmasından dolayı tercih edilir; bazıları ise kendileri için tercih edilir. Kendileri için tercih edilenler, araç olmasından dolayı tercih edilenden daha yetkindirler.³ Örneğin, spor yapmak ve ilaç içmeye bakarsak, ikisi de sağlık açısından birer iyidir. Fakat spor yapma kendisinden dolayı tercih edilirken, ilaç içme sağlık için bir araç olarak tercih edilir.

¹ Fârâbî, **Tahsîlü's-sa'âda**, s. 66; Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, s. 83.

² Fârâbî, **Tahsîlü's-sa'âda**, s. 84-85.

³ Fârâbî, **Tenbih alâ sebîli's-sa'âde**, s. 159.

Bu durumda, iyiler, gayeler ve yetkinlikler arasında bir hiyerarşi söz konusudur. Dolayısıyla bir en yüksek iyi, en son gaye ve en son yetkinliğin varlığı da kaçınılmazdır.⁴ Kendinden dolayı tercih edilen, kendisi uğruna amaçlanan, diğer her şeyin onun uğruna amaçlandığı iyi, en yüksek iyi, en son gaye ve en yüksek yetkinliktir. Fârâbî'ye göre bu, *mutluluktur (es-sa'âde)*.⁵ O bu görüşünü şu şekilde ifade eder:

“İyi şeyler arasında en iyi olanın, tercih edilen şeyler arasında en çok tercih edilenin ve insanın yöneldiği her amacın en yetkininin mutluluk olduğu açıkça görülmektedir. [...] Kendilerinden dolayı tercih edilenlerin, başkalarından dolayı tercih edilenlerden daha makbul ve daha yetkin olduğu açıkça ortadadır.”⁶

Fârâbî mutluluğun kendisi için istenen, hiçbir zaman başka şeyin elde edilmesi için istenmeyen bir iyi olduğunu belirtir.⁷ **es-Siyâsetü'l-medeniyye** adlı eserinde bu konuyla ilgili şunları söyler:

“[...] mutluluğun başarılması ve elde edilmesi için yararlı olan her şey iyidir; ancak, bu iyilik, onların özünden değil, mutluluk için yararlı olmalarındandır. Herhangi bir şekilde mutluluğa giden yolu tıkayan her şey ise salt kötülüktür.”⁸

Mutluluk her insanın arzuladığı bir şeydir ve ona bir yetkinlik olmasından dolayı yönelir. Her yetkinlik ve amacın iyi ve tercih edilir olmaları bakımından, mutluluk da tercih edilen iyidir.⁹

⁴ Aydın, **Farabi**, s. 113.

⁵ Fârâbî, **Fusûlü'l-medenî**, s. 66, 77, 94, 104; Fârâbî, **Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde**, s. 160; Biran, **İslâm Felsefesinde Mutluluk**, s. 62,71.

⁶ Fârâbî, **Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde**, s. 159.

⁷ Fârâbî, **Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde**, s. 159.

⁸ Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, s. 78.

⁹ Fârâbî, **Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde**, s. 159.

“Yüce mutluluğun elde edilmesi insan varlığının amacı olunca; insan, mutluluğun ne olduğunu bilmeye, onu amaç edinmeye ve göz önünde tutmaya ihtiyaç duyar. Ayrıca, mutluluğu elde etmek için yapması gereken şeyleri bilmesi ve onları yapması gerekir.¹⁰

Tahsîlu’s-sa’âda adlı eserinde o, “insana has olan mükemmelliğe, en yüksek mutluluk denir ve insanlık düzeni içindeki mevkiine göre her insan, ait olduğu insan türüne mahsus olan en yüksek mutluluğa sahiptir” der.¹¹ Dolayısıyla ona göre mutluluğun ötesinde insanın elde edebileceği başka bir iyiden söz edilemez.

Fârâbî’ye göre nihai iyi, gaye ve yetkinlik olan mutluluk, insanın nefsinin güçlerinin yetkinleşmesi ile meydana gelir gibi görünmektedir. Bu bakımdan nefsin melekelerinin neler oldukları ve onların yetkinliğinin nasıl gerçekleşebileceğini incelemek gerekir. İkinci bölümdeki incelememizde belirttiğimiz gibi Fârâbî insan nefsinin güçlerinin *beslenme gücü* (**el-kuvvetü’l-ğâziyye**), *duyum gücü* (**el-kuvvetü’l-hâsse**), *tahayyül gücü* (**el-kuvvetü’l-mütehayyile**), *arzu (istek) gücü* (**el-kuvvetü’n-nüzû’iyye**) ve *düşünme (akıl) gücü* (**el-kuvvetü’n-nâtıka**) olduğunu düşünür.

Filozofun nefse nisbet ettiği bu güçlerden *beslenme gücü* beslenme, büyüme ve üreme fonksiyonlarını içeren bir melekedir. *Duyum gücü* beş duyudan biri aracılığıyla idrâk edilen bir melekedir; duyum gücünde bir şeyin haz ve elem vermesi algılanır fakat iyi-kötü ayrımı burada yapılamaz. Tahayyül gücü duyuyla algılanan nesnelerin izlerini muhafaza eden melekedir, burada ahlâkî davranış açısından bir şeyin haz ve elem verebilecek yararlı-zararlı şeyleri algılar. Arzu gücü nefiste kaçma, tercih, öfke, korku, sevgi, nefret vb. arzularının ortaya çıktığı melekedir.¹² O, bu nefsi güçlerin, sadece insanda değil diğer canlılarda da olabilen güçler olduğunu söyler.

Düşünme gücü ise insanı diğer canlılardan farklı kılar. Dolayısıyla bunların arasında düşünme gücünün ya da aklın işlevi önem bakımından kendini gösterir.¹³ Ona göre nefsin en gelişmiş kısmı olan *düşünen nefis* (**en-nefsü’n-nâtıka**) sadece

¹⁰ Fârâbî, **es-Siyâsetü’l-medeniyye**, s. 83-84.

¹¹ Fârâbî, **Tahsîlu’s-sa’âda**, s. 85.

¹² Fârâbî, **Fusûlü’l-medenî**, s. 48-52; Fârâbî, **es-Siyâsetü’l-medeniyye**, s. 37-38.

¹³ Fârâbî, **el-Medinetü’l-fâzıla**, s. 74-75.

insana özgüdür.¹⁴ Fârâbî düşünen nefsi, *teorik (nazârî)* ve *pratik (amelî)* olarak iki kısma ayırır.¹⁵ Pratik kısım, iradî olarak insana verilenlerle sanatların elde edilmesi ve eylemlerin gerçekleştirilmesiyle ilgiliyken, teorik kısım ise bir halden diğer hale değiştirebileceğimiz cinsten olmayan varlıklarla ilgilidir.¹⁶ Ayrıca amelî olan kısmın da *beceriyle ilgili ve düşünceyle ilgili* iki yönü vardır:

“Amelî olan da kısmen beceriyle ilgili (**mehnî**), kısmen de düşünceyle ilgili (**fikrî**)’dir. Nazârî olan ise, kendisiyle, insanın, bizim yapabileceğimiz ve bir halden diğer hale değiştirebileceğimiz cinsten olmayan varlıkları, örneğin üç’ün tek, dört’ün çift olması, bildirdiği (**meleke**)dir.”¹⁷

Fârâbî’ye göre *yetkinlik (kemâl)*, bir türün özü ve niteliğinin kendisiyle tamamlandığı şeyi ifade eder. Ona göre her şeyin *erdemiyse (fazilet)* “bizzat o şeye iyilik (**cevde**), yetkinlik ve onun fiillerine iyilik kazandıran şey”dir.¹⁸ Dolayısıyla insanın nefsi güçlerinin yetkinliğe ulaşması ve böylece insanın mutluluğu elde edebilmesi için bu güçlerle ilgili erdemlere sahip olup kullanması gerekir. Fârâbî, **Tahsîlü’s-sa’âda** adlı eserinde dünyevî ve en yüce mutluluğu sağlayacak olan şeylerin *nazârî erdemler, fikrî erdemler, ahlâkî erdemler ve amelî sanatlar* olduğunu belirtir.¹⁹ Bu bakımdan bu erdemlerin neler olduklarının ve mutluluğu nasıl meydana getirdiklerinin incelenmesi gerekir.

3.2. Erdemler

¹⁴ Kaya, “Fârâbî” mad., s. 152.

¹⁵ Aklın teorik ve pratik ayrımları ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bakınız: Hümeysra Özturan, **Akıl ve Ahlâk** ‘Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı’, Klasik Yay., İstanbul, 2013.

¹⁶ Fârâbî, **Tahsîlü’s-sa’âda**, s. 53, 83.

¹⁷ Fârâbî, **Fusûlü’l-medenî**, s. 51-52.

¹⁸ Fârâbî, **Tenbîh alâ sebîli’s-sa’âde**, s. 165.

¹⁹ Fârâbî, **Tahsîlü’s-sa’âda**, s. 53.

Fârâbî erdemlerin, insanın övülmesine ve kınanmasına sebep olan durumlar olduğunu söyler. Filozof bu durumların *fizikî*, *nefsî* ve *zihnî* olduğu görüşündedir. Fizikî olan, insanın fiziksel olarak ortaya koyduğu bütün fiilleri yani ayakta durma, ata binme, yürüme gibi durumları içerir. Nefsî olan, nefse arız olan şeyler yani şehvet, haz, öfke kıskançlık gibi durumları içerir. Zihnî olan, *ayırd-etme (temyîz)* durumlarıdır.²⁰ Fârâbî erdemleri *fikrî erdemler*, *ahlâkî erdemler*, *amelî sanatlar* ve *nazarî erdemler* olarak adlandırır. Ona göre bu erdemler *öğrenim (ta'lîm)* ve *eğitim (te'dib)* ile kazanılabilir.²¹

İnsanın ahlâkî olarak iyi bir eylemde bulunması, ahlâkî olarak yetkinliği için hem ahlâkî erdemlere hem de fikrî erdemlere ihtiyaç vardır. Kişi bir eylemde hem amacı, hem de o amacı gerçekleştirebileceği araçları doğru belirlemelidir. Belirlenen araçlar, erdemli bir amaca yönelik ise iyi iken, erdemli bir amaca yönelik değilse kötüdür. Bu bakımdan kişi hem ona amacı verecek ahlâkî erdemlere, hem de o amacı gerçekleştirebilmesi için fikrî erdemlere sahip olmalıdır.²²

Fârâbî'ye göre **ahlâkî erdemler**, nefsin, biri fazlalıktan (**tefrî**) diğeri eksiklikten (**ifrat**) kaynaklanan ve iki durumda da rezilet sayılabileceği durumların *ortası (itidal)* olan fiileri gerçekleştirmesini sağlar.²³ Onlar, insanın eğitim ve alışkanlıklar sonucunda yaptığı iyi ve güzel fiillerdi ve *iyi ahlâkî* meydana getirirler. Öte yandan kötü ve çirkin fiiller ise aşağılıktır ya da reziletlerdir.²⁴ Ahlâkî davranışlarda ne azlığa ne de aşırılığa gitmek gereklidir. Nasıl ki beden için az veya çok yemek yeme, az veya çok uyuma fizyolojik dengeyi tehdit ediyorsa, ahlâkî eylemlerimizde de orta olmayan nefsin dengesini tehdit eder.

²⁰ Fârâbî, **Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde**, s. 161; Bircan, **İslâm Felsefesinde Mutluluk**, s. 279.

²¹ Fârâbî, **Fusûlü'l-medenî**, s. 53.

²² Fârâbî, **Tahsîlu's-sa'âda**, s. 74-75.

²³ Fârâbî, **Fusûlü'l-medenî**, s. 58, 167; Çağrı, **İslâm Düşüncesinde Ahlâk**, s. 190.

²⁴ Fârâbî, **Fusûlü'l-medenî**, s. 53.

İnsan iyi ahlâkı ancak alışkanlıkla edinir.²⁵ Yani iyi bir ahlâk ancak, insanın fiillerinde onu sürekli hale getirmesi ve alışkanlık kazanmasıyla meydana gelir. Fârâbî yazma fiili örneğiyle durumu daha net bir hale getirir:

“İyi ahlâk elde edilmesine ve hasıl olmasına vasıta olan şeylerdeki durum, kendileriyle çeşitli sanatlar elde edinilen şeylerdeki duruma benzer. Çünkü yazmada ustalık, ancak insan usta bir yazıcının yaptığı fiili yapmayı alışkanlık haline getirdiğinde elde edilir. [...] iyi-yazma fiili insanda ancak yazmada ustalıkla meydana gelir. Yazmada ustalık ise, ancak insan iyi-yazma fiilini ilerletip alışkanlık haline getirdiğinde elde edilir.”²⁶

Fârâbî ahlâkî erdemleri **Tenbîh** adlı eserinde *cesaret*, *cömertlik*, *iffet*, *nüktedanlık*, *sadakat*, *dostluk* olarak belirtir. Ancak *adalet* erdemini de diğer eserlerinde ele alır. *Cesaret* (**şecaat**), korkutucu şeylerin üzerine atılma ve korkutucu şeylerden kaçınma arasında edinilen bir ahlâktır. Bir durumda düşüncesizce hiddetlenip atılma ve o durumdan kaçınmada cesaret erdemi için iki aşırı uç noktayı gösterir. *Cömertlik*, parayı saklama ve para harcama arasında denge olan bir durumla ortaya çıkar. Harcama konusunda savurganlığa gitme veya cimri olma cömertlik erdeminde aşırılık göstergesidir. *İffet*, yemek ve cinsel ilişki ile edinilen hazda orta bir durumla elde edinilir. Bu erdemde ise oburluk ve haz hissini yokluğu aşırı uçları meydana getirmektedir. *Nüktedanlık*, şaka yapmada orta olan bir durumla ortaya çıkan ahlâktır. Burada aşırılığı belirleyen şaka yapmada soytarılığa gitme, diğeri ise tutukluluğa sebeptir. *Sadakat*, insanın kendisi hakkında doğruyu söylemesi ile kendisine ait olan iyi şeylerle anlatması halinde ortaya çıkar. İnsan kendisine ait olmadığı halde iyi şeylerle veya farklı farklı şeylerle anlattığı durumda aşırılığa gitmiş olur ve bu ona riyakârlık ve bayağılık kazandırır. *Dostluk*, insan başkasını hoşla giden bir söz ve fiille karşılaşmasında orta olan bir durumla ortaya çıkan ahlâktır. Bu erdemde ise insanı üzen dalkavukluk yapma yani ne söylediğini bilmeme ve tutukluk iki aşırı uç olarak kendini göstermektedir.²⁷

²⁵ Fârâbî, **Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde**, s. 166.

²⁶ Fârâbî, **Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde**, s. 166-167.

²⁷ Fârâbî, **Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde**, s. 170-171.

Filozofa göre bu erdemler mutluluğa ulaşmak için olmazsa olmazlardır. Sonucu hayır olan bir gayeye ulaşabilmek için insanın erdemleri barındırması gerekir. Örneğin; bir savaşta komutanın bu savaşı zafere ulaştıracak şeyleri düşünmesi, savaşı kazanmak için yeterli değildir. Komutanda savaşçılarda olması gereken cesaret erdeminin de olması gereklidir ki ortak amaç olan zafere ulaşabilsin.²⁸

Fârâbî'ye göre insanın ayırt etme gücü iyinin gerçekleşmesini sağlıyorsa, *zihin gücü (kuvvatü'z-zihn)*; kötünün gerçekleşmesini sağlıyorsa, *zihin zayıflığı (da'fü'z-zihn)* şeklinde adlandırır.²⁹ Ona göre **fikrî erdem** ise, insanları “ortak bir biçimde etkileyen bir olay meydana geldiğinde ortak olan erdemli bir amacın gerçekleştirilmesinde en yararlı olan şeyi keşfetme kabiliyetini veren bir tür”dür.³⁰ O, kendilerinde değişiklik olabilecek akılsalları kavrayacak ve bu akılsalları irade ile bilfiil hale getirecek bir şeye ihtiyaç olduğunu söyler ve bunun ancak fikrî erdemler ile mümkün olacağını belirtir.³¹

Fârâbî fikrî erdemde bir ayırım yapmaktadır. O, amacın gerçekleştirilmesinde bir çoğunluk ya da bir topluluk söz konusuysa erdem *siyasî* fikrî erdem olduğu; amacın gerçekleştirilmesinde sadece bir grup söz konusuysa bunun da *ev idaresi* ile ilgili fikrî erdem veya *askerî* fikrî erdem olduğunu belirtir. Ayrıca Fârâbî, fikrî erdem daha da özele indirgenebileceğini söyler.³² Mesela herhangi bir sanat ya da özel bir amacın da fikrî erdeme sahip olabileceği mümkündür. Dolayısıyla ne kadar sanat ve özel bir amaç varsa o kadar fikrî erdemde ortaya çıkmış olur.

Dolayısıyla Fârâbî'ye göre insan ahlâkî yetkinliğe ancak ahlâkî erdemler ve iyi niyete dayalı bir “iyi ayırd etme” ile ulaşabilir. İyi ahlâk ve zihin gücü birlikte

²⁸ Fârâbî, **Tahsîlu's-sa'âda**, s. 76-77.

²⁹ Fârâbî, **Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde**, s. 164.

³⁰ Fârâbî, **Tahsîlu's-sa'âda**, s. 73.

³¹ Fârâbî, **Tahsîlu's-sa'âda**, s. 72.

³² Fârâbî, **Tahsîlu's-sa'âda**, s. 74; ayrıca nazârî ve fikrî arasındaki sıkı ilişki için bakınız s. 78.

insani erdemi (beşerî fazilet) oluşturur.³³ Fârâbî'ye göre insani erdem in elde edilmesiyle insan bedeni ve kısmen de nefsi iyiliğe ve yetkinliğe ulaşmış olur.³⁴

Öte yandan her insan amacı doğru belirleyemeyebilir ve onun bir öğreticiye ve kılavuzun ihtiyacı olabilir. Filozof bunu **es-Siyâsetü'l-medeniyye**'de şöyle dile getirir:

“İnsanın yaratılışça farklılıkları üzerine söylenenlerin ışığında, denilebilir ki, her insan, mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini kendi başına bilmez; onun, bu amaç için bir öğretmen (**muallim**) ve kılavuza (**mürşid**) ihtiyacı olur. Bazı insanların, kılavuzlanmaya az ihtiyacı olduğu halde, bazılarının daha çok ihtiyacı vardır. Kaldı ki, bir insan, bu iki konuda yani mutluluk ve ona götüren fiilleri bilmede kendisine kılavuzluk edilse de, dışarıdan bir dürtü ve itici güç olmaksızın kendisine öğretilen şeyleri yapmayabilir.”³⁵

Fârâbî **amelî sanatları** ise ikiye ayırarak, ilkinin bilinmek olan şey olduğunu, ikincinin ise hem bilinmek hem de yapılmak olan şey olduğunu söyler ve bunu **Fusûl** adlı eserinde şöyle belirtir:

“Birincisi, bize, sadece bilinecek olan şeyin bilgisini sağlar. Diğeri, bize, yapılması mümkün olan şeyin bilgisini ve onu yapma kuvvetini verir. Bize, yapılacak olan şeyin bilgisini ve onu yapma gücünü kazandıran sanatlar da iki çeşittir: Birisi, insanın şehirlerde yaptığı doktorluk, ticaret, denizcilik vb. diğ er sanatlardır. Diğeri, insanın, en iyi hayat tarzının hangisi olduğunu araştırmasına; onlarla iyilikleri bilmeye yönelmesine; iyi işleri ve iyi fiilleri seçmesine ve onları yapma gücünü kazanmasına vasıta olan sanattır.”³⁶

Fârâbî'ye göre düşünen hayvan olan insanı diğ er canlılardan ayıran nazarî düşünmedir. Ona göre **nazarî erdemler**, insanı nazarî yetkinliğe, kesin bilgiye

³³ Fârâbî, **Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde**, s. 165.

³⁴ Fârâbî'de beden in iyiliği ve yetkinliği beden in sağlığıyla alakalı, ruhun iyiliği ve yetkinliği ise tüm erdemlerin elde edilmesi ve bu konuda itidali sağlayabilmesiyle mümkündür. Fârâbî, **Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde**, s. 167.

³⁵ Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, s. 84.

³⁶ Fârâbî, **Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde**, s. 180.

ulaşmasını sağlayan erdemlerdir. Kesin bilgiye ulaşmak için insanın bir şeyin *ne olduğu, nasıl olduğu, neden olduğu ve niçin olduğunu* sorması gerektiğini belirten³⁷ Fârâbî, bu bilgiye ulaşmak için insanın dört soruya cevap bulması düşünür. Bu dört soru, 1) *ne ve nasıl olduğu*, 2-3) *hangi failden dolayı olduğu* 4) *ne için olduğudur*. Araştırmacı, bu sorularla İlk Sebep'e ulaşıncaya kadar araştırmasını sürdürmelidir. Bu dört soru araştırmacıyı *matematik, tabiat, metafizik ve siyaset'e* yönlendirir. Filozof nazarî mükemmelliğin bu dört tür şeyin bilgisini edinmekte olduğunu söyler.³⁸

Bu bilgiler bir kısmının insanda tabîî olarak “insanın ta baştan beri, farkında olmaksızın, nasıl ve nereden meydana geldiklerini bilmeksizin sahip olduğu” *a priori* bilgilerdir. Ona göre bu edinilen bilgiler ilk bilgilerdir. Bir kısmı ise “düşünme, araştırma, çıkarsama ile, öğretme ve öğrenme yoluyla”³⁹ kazanılan bilgilerdir. Bu bilgilerle varlığa dair görüşlerimizi araştırırız ve bu bilgilere ancak ilk bilgilere dayanarak ulaşabiliriz. Filozof burada bir *teselsül* olması gerektiğini vurgular. Fârâbî'nin bu *teselsül*ündeki amaç insanın bilgisini arttırabilmesi için bilmediğinin temelinde neler olduğunu belirlemesi gerektiği düşüncesi yatmaktadır. Şöyle ki ilk olarak bilinmeyen ama bilinmesi arzu edilen nesnelere, araştırma ve öğrenmeyle bilinirler. Bu uğraşın sonunda insanda arzu edilen nesnelere ile ilgili *inanç (itikad)*, *görüştür (rey)* veya *bilgi (ilim)* ortaya çıkar.⁴⁰ Buradaki amaç yakını bilgiye ulaşmaktır. Fârâbî **Kitâbü'l-Mille** adlı eserinde nazarî olan ile ilgili şunları söyler:

“Kendileriyle Allah'ın sıfatlarının, daha sonra ruhanî varlıkların sıfatlarının, kendi aralarındaki derecelenmenin ve onların Allah'a göre konumlarının, onlardan her birinin eyleminin ne olduğunun, âlemin oluşumunun, âlemin ve parçalarının niteliklerinin ve parçalarının sıralanışının, ilk cisimlerin nasıl meydana geldiğinin, ilk cisimlerden bazılarının, birbiri peşi sıra meydana gelen ve daha sonra yokluğa karışan diğer cisimlerin ilkeleri olduklarının, bu ilk cisimlerden diğer cisimlerin nasıl meydana geldiğinin, bunların derecelerinin, âlemin içerdiği nesnelere nasıl birbiriyle ilişkili ve düzen içinde olduğunun, orada olan biten her şeyin haksızlık (*cevr*) ile değil adaletle gerçekleştiğinin, onlardan her birinin Allah ve ruhânî varlıklarla ne tür bir ilişkide olduğunun, insanın oluşumunun ve nefsin

³⁷ Fârâbî, **Tahsîlu's-sa'âda**, s. 66.

³⁸ Fârâbî, **Tahsîlu's-sa'âda**, s. 66-68.

³⁹ Fârâbî, **Tahsîlu's-sa'âda**, s. 53.

⁴⁰ Fârâbî, **Tahsîlu's-sa'âda**, s. 53.

onda varoluşunun, akıl ve aklın âleme göre derecesi ile Allah ve ruhânî varlıklara göre konumunun ne olduğunun; nübüvvetin ne olduğunun, vahyin nasıl oluştuğunun, ölüm ve ahiret hayatının niteliklerinin ve ahiret hayatında iyilerle erdemlerin ulaşacakları mutluluk ile erdemsizlerle fâcirlerin ulaşacakları mutsuzluğun açıklandığı görüşlerdir.”⁴¹

Akıl gücünün mutluluğa ulaşabilmesi için *bilkuvveden bilfiile* dönüşmesi gerektiğini söyleyen filozof **Fusûlü'l-medenî** eserinde şöyle belirtir:

“[...] insanın, kendilerinden başlayarak, insan(in) yapması olmaksızın var olma durumunda olan diğer nazari varlıkların bilgisine ulaştığı şeylerdir. Bu akıl, bu ilk prensipler (**el-evâil**) kendisinde vuku bulmadığında, bazen **bi'l-kuvve** (akıl) olur. Fakat onlar onda vuku bulduğunda, o, **bi'l-fiil akıl** olur ve istidâdı, kendisi için hazır olan şeyi ortaya çıkarmaya yetecek kadar kuvvetlenir. Bu melekenin, kendisinde vuku bulan şeyde hata yapması mümkün değildir. Bilakis ona ulaşan bütün bilgiler doğru ve kesindir; başka türlü olması mümkün değildir.”⁴²

Fârâbî, âlemde var olan tüm varlıkların *bilkuvve* haldeyken *bilfiile* dönüşmesini Tanrı'dan hareket ederek açıklar. Bu açıklamayı yani Tanrı dışındaki varlıkların varlığa gelişini, *sudûr* anlayışıyla yapar. Filozofun yaptığı bu hiyerarşiyle amacı insanın *bilfiil* akıl haline gelmesindeki önemi belirtmek ve böylece İlk Varlık'tan *sudûr* eden akıllara değinmektir. Söz konusu olan bu akıllar Faal Akıl'da son bulur.⁴³ Faal Aklın altında madde âlemi başlar.

Fârâbî bütün mümkün olan varlıkların bulunduğu âlemi iki şekilde ele almıştır. Bunların ilki akledilir, *semâvî*, değişmez, *yüce âlem* (**el-âlemü'l-olvî**) yani ay-üstü âlemdir. İkincisi ise duyulur, *cismanî*, oluş ve bozuluşun mümkün olduğu, *aşağı âlem* (**el-âlemü's-süflî**) yani ay-altı âlemdir. Ancak filozof bu iki âlemin birbirlerine bağlantılı olduğunu da vurgular.⁴⁴ Ay-üstü yani yüce âlemdeki hiyerarşi

⁴¹ Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, s.259.

⁴² Fârâbî, **Fusûlü'l-medenî**, s. 73.

⁴³ Fârâbî, **el-Medinetü'l-fâzıla**, s. 56; Aydın, **Fârâbî'de Metafizik Düşünce**, s. 170.

⁴⁴ Mahmut Kaya, **İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, Ekin Yay., İstanbul, 1983, s. 148-149; S. Hayri Bolay, “**Âlem**” mad., **DİA**, c. II, s. 357-359.

en mükemmel olan İlk Akıl'dan (İlk Var Olan) başlar onuncu akıl olan Faal Akıl'da son bulur. Ay-altı yani aşağı âlemde ise, derece bakımından en aşağıdan en üstün olana göre bir sıralama söz konusudur. Yani sıralama, madenî cisimler, bitkiler, akılsız canlılar (hayvanlar) ve akıllı canlılar (insanlar) şeklindedir.⁴⁵ Bu âlemde *insan* en değerli bir varlıktır. Bu hiyerarşi Tanrı'ya yakınlık derecesine göre bir yetkinlik sağlamaktadır.

Varlıkları gerçeklik alanına çıkararak Faal Akıl, varlığı erişebileceği en yüksek kemale ulaştırır. İnsanı bilkuvveden bilfiile çıkararak Tanrı'nın Faal Akıl aracılığı ile taşması sonucudur ki bu da kendisinde *ilk akledilirlerin (el-ma'kûlâtü'l-ûlâ)* meydana gelmesiyle olur. Böylece insan, ilk yetkinliğini de elde eder. Fakat bu ilk akledilirler insana en son yetkinliğini, iradi olarak elde etmesinde kullanılmak üzere verilmiştir. Bu ilk akledilirlerin insanda meydana gelmesinin sonucunda, Fârâbî'ye göre, aklın yönlerinin ve bu yönlere ait güç ya da melekelerin ve insana özgü irade aracılığıyla ilk bilgilerin insanda işlevsel hale gelmesidir. Şöyle ki filozofa göre ilk akledilirler insanda var olduğunda, onda tabiatı gereği *düşünüp taşınma (teemmül)*, fikir yürütme ve keşfetme istek ve arzusu ortaya çıkar. İnsanda genel olarak idrak edilen şeye karşı duyulan arzu ve eğilim, iradedir. İrade, bu eğilim, duyu ve tahayyülün sonucudur. Yani idrâk eden insan, akıl gücüyle *seçmeye (ihtiyar)* yönelir. Duyu ve tahayyülden doğan irade başka canlılarda da bulunurken; seçme sadece insana özgü olmaktadır.⁴⁶

“Haz (**lazza**), sevinç (**surûr**) ve mutluluk (**gıpta**) ancak en güzel, en parlak ve en mükemmel olanın en mükemmel bir idrakle **idrak** edilmesinin arkasından gelir ve ortaya çıkar. Şimdi İlk Olan mutlak anlamda en güzel, en parlak ve en muhteşem şey olduğuna, kendi özünü idraki mutlak anlamda en mükemmel idrak olduğuna ve kendi özü hakkındaki bilgisi mutlak anlamda en üstün bilgi olduğuna göre, onun duyduğu haz, bizim niteliğini asla anlayamayacağımız, büyüklüğünü asla kavrayamayacağımız hazdır. Onu ancak bir kıyasla ve gerek duyum, gerek tasavvur, gerekse akılsal bilgi yoluyla bizim için en mükemmel, en parlak olan şeyi en tam ve

⁴⁵ Fârâbî, **el-Medinetü'l-fâzıla**, s. 51-52, 53-57.

⁴⁶ Fârâbî, **el-Medinetü'l-fâzıla**, s. 92-93; Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, s. 39-40; Bircan, **İslâm Felsefesinde Mutluluk**, s. 272-274.

en mükemmel bir biçimde idrak ettiğimizde duyduğumuz zevkle karşılaştırarak anlayabiliriz.⁴⁷

Fârâbî'ye göre bu irade meydana geldikten sonra insan, övülen veya yerilen, iyi veya kötü, güzel veya çirkin fiilleri yapma gücünü elde etmiştir. Ödül ve ceza (**ikab**) da bundan dolayıdır. Nitekim bu irade insanda meydana geldiğinde insan onunla yetkinliği ve mutluluğu elde etmeye uğraşır veya uğraşmaz. Yetkinlik ve mutluluk ise gelişi güzel ve rastgele fiillerle elde edilemez; iradi iyi fiillerin tekrarıyla nefste yerleşik karakter, meleke ve huyların birer tezahürü olan teorik ve pratik erdemlerle kazanılabilir.⁴⁸

Fârâbî'ye göre Faal Akıl, özü itibariyle tektir. Faal Akıl bu özü itibariyle bilfiil olmayan insan aklını bilfiil hale getirir ve diğer şeyleri de akıl gücü için bilfiil akledilir kılar. Böylelikle kuvveden fiile çıkan insan aklı, bu durumda ilk yetkinliğini de elde etmiş olmaktadır. Bu ilk akledilirler insana en son yetkinliğini ve kendine özgü gayesini elde etmek yani nihai gaye olan mutluluğu elde etmesi için verilmiştir. İnsan Faal Akıl düzeyine çıktıktan sonra en yüce mutluluğu elde etmiş olur.⁴⁹ Bunu elde ettikten sonra insanın isteyebileceği daha büyük bir şey yoktur.

Fârâbî'de Faal Akıl, teorik ve pratik edinimleri birlikte gerektirerek yetkinliğin en yüksek seviyesine ulaştırır. Nazarî aklın yetkinliği ancak düşünen nefsin Faal Akılı bilmesi ve bu akıl tarafından kendisine verilen ilkeleri ve ilk sebebi bilmesiyle mümkündür.⁵⁰ İnsanın bu anlamda en son yetkinlik için Faal Akıl'la ittisal kurması gerekir. Fârâbî'ye göre, Faal Akıl'la ittisal kurmanın da aşamaları vardır. Bunlar; istidat⁵¹, edilgin akıl (**münfa'il**), kazanılmış akıl (**müstefâd**) ve Faal Akıl'dır. Bunlar

⁴⁷ Fârâbî, **el-Medinetü'l-fâzıla**, s. 43-44.

⁴⁸ Fârâbî, **el-Medinetü'l-fâzıla**, s. 87-89; Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, s. 79-80; Fârâbî, **Tenbih alâ sebîli's-sa'âde**, s. 162-163, 166-167.

⁴⁹ Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, s. 36, 38-40; Fârâbî, **el-Medinetü'l-fâzıla**, s. 92-93; Mahmut Kaya, **Risâle fi me'ânîl-akl**, s. 133-135; Bircan, **İslâm Felsefesinde Mutluluk**, s. 270.

⁵⁰ Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, s. 40-41.

⁵¹ Fârâbî *tabî istidat*'ı **el-Medinetü'l-fâzıla** ve **Fusûlü'l-medenî** eserlerinde, insanın kendisiyle insan olduğu ilk merteye, bilfiil akıl olmaya hazır olan kabul edici, alıcı tabii istidadın ortaya çıkması

arasında madde ve suret ilişkisi vardır. İstidat tüm insanlarda ortaktır. O bilfiil akıl olmaya hazır olandır. Daha sonra istidatın billfiil olmasıyla edilgin akıl, daha sonra kazanılmış akıl ve en nihayetinde Faal Akla ulaşılır.⁵²

3.3. Dünyevi Mutluluk ve En Yüce Mutluluk

Fârâbî eserlerinde *en yüce mutluluk (es-saadetü'l-kusva)* ve *dünyevi mutluluk* olarak iki farklı mutluluktan bahsetmiştir. Aristoteles'te gördüğümüz gibi, Fârâbî'de de mutluluk konusunda bir hiyerarşinin olduğu görülür. Bu hiyerarşi; dünyevi mutluluk-en yüce mutluluk şeklindedir. İlk mutluluk ikinci mutluluk için bir aracı gibi görünmektedir.

Ona göre, amelî sanatlar, ahlâkî erdemler, fikri erdemler ve nazarî erdemlerin tümünü kazanmış olan kişi; *filozof, kanun koyucu, kral, imam* ve ilahi insandır.⁵³ O *dünyevi mutluluğun* en üstününe, bu hayattaki en üst düzeydeki mutluluğa sahip olandır.

Dünyevî mutlulukta en son yetkinliği elde eden bu kişi Fârâbî'ye göre vahiy almıştır. Ona göre, “insana, ancak bu mertebeye ulaşıncaya, yani Faal Akıl'la kendisi arasında başka herhangi bir aracı kalmadığı zaman vahy gelir”.⁵⁴ Fârâbî'ye göre bu dünyada Faal Akıl'la ittisal kurma gücüne sahip olan, vahiy alan en yetkin kişi mutluluğa bu dünyada ulaşan kişidir.

İnsan ancak Faal Akıl derecesine erişince bu dünyadaki en yüksek mutluluğu elde eder. Bu mutluluk, ancak nazari düşünme ile mümkündür. Bu da ancak düşünen nefsin Faal Akıllı bilmesi ve bu akıl tarafından kendisine verilen ilkeleri ve ilk sebebi bilmesiyle mümkün olmaktadır. Çünkü Faal Akıl tanrısal varlık alanına en yakın

şeklinde dile getirir. Yani akılsal kuvvet olarak bilfiil olan edilgin akla aracı mahiyetindedir. Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 103; Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, s. 54.

⁵² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 85; Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 103-104.

⁵³ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âda*, s. 95.

⁵⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 85.

olandır. Filozof Faal Akla ulaşmayı *ittisal* kavramıyla niteler⁵⁵ ve Faal Akılla ittisal etmiş olan kişiyi **el-Medinetü'l-fâzıla** eserinde şöyle dile getirir:

“[Faal Akılla ittisal kurmuş olan insan], mükemmelliğine ulaşmış ve bilfiil akıl ve bilfiil akılsal olmuş bir insandır. Onun muhayyile kuvveti daha önce zikrettiğimiz tarzda tabiatı gereği mükemmelliğin en son haddine varmış ve böylece tabiatı gereği gerek uyanık halde, gerek uykudayken Faal Akıl'dan tikelleri -oldukları gibi veya temsili olarak- ve akılsalları-temsilî olarak- olmaya hazır hale gelmiştir. Onun edilgen aklı (**akl munfa'il**), bütün akılsalları kavramış olmasından dolayı, mükemmelliğine erişmiş ve bilfiil akıl, bilfiil akılsal olmuştur. Çünkü edilgen akıl bütün akılsalları kavraması sonucu mükemmelleşen ve böylece bilfiil akıl ve bilfiil akılsal olan, öyle ki kendisinde akılsal olanla akıl bir ve aynı şey haline gelen herhangi bir insan, mertebe bakımından edilgen akıldan üstün olan, ondan daha mükemmel, maddeden daha çok bağımsız olan bilfiil bir akıl kazanır. Bu akla “kazanılmış akıl” denir ve o edilgen akılla Faal Akıl arasında ortak bir noktadır. Onunla Faal Akıl arasında başka bir şey yoktur. O halde edilgen akıl kazanılmış aklın maddesi ve taşıyıcısı gibidir. Tabii bir istidat olan akılsal kuvvet de bilfiil akıl olan edilgen akla, onu taşıyan madde ödevi görür.”⁵⁶

Fârâbî'ye göre bu durumdaki kişi mutlu kişi, böyle bir kişi tarafından yönetilen, onun kılavuzluğunu benimseyen toplum da mutlu toplum olur.⁵⁷ Ama bu mutluluğa sadece nazarî erdemlerle ulaşılamaz. Kişi aynı zamanda amelî yetkinliği de elde etmek zorundadır.⁵⁸ Dünyevî mutlulukta nefis kadar beden de önemlidir. Fârâbî, insanın bedenine ve ruhuna eşit ölçüde önem verilmesi gerektiğini düşünür. İnsanın varlığını devam ettirebilmesi için beslenme, sağlık, arzu gibi nefsi güçler de gereklidir. Söz konusu nefsi güçler daha önce de anlattığımız gibi *besleyici*, *duyum*, *tahayyül* ve *arzu* güçlerinden meydana gelir.⁵⁹ Dünyevî mutlulukta söz konusu haz, sevinç ve mutluluk vardır.⁶⁰

Ancak bu mutluluk insanın nihai gayesi olan en yüksek mutluluk için bir araç olabilir. Fârâbî'ye göre dünyevî mutluluk, ister bireysel ister toplum olarak ele alınsın, en yüce mutluluk için bir araçtır. İnsan Faal Akıl ile ittisal kurarak dünyevi

⁵⁵ Fârâbî, **el-Medinetü'l-fâzıla**, s. 92-93; Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, s. 40; Çağrıncı, **İslâm Düşüncesinde Ahlâk**, s. 172.

⁵⁶ Fârâbî, **el-Medinetü'l-fâzıla**, s. 102-103.

⁵⁷ Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, s. 86.

⁵⁸ Bircan, **İslâm Felsefesinde Mutluluk**, s. 404.

⁵⁹ Fârâbî, **Fusûlü'l-medenî**, s. 66.

⁶⁰ Fârâbî, **el-Medinetü'l-fâzıla**, s. 107, 135.

mutluluğun en üstününe erişebilse ve bu, onun bu dünyada elde edebileceği en yüksek mutluluk olsa da, ahiret hayatı da göz önüne alındığında bu insan için en yüksek mutluluk değildir. Fârâbî'ye göre *en yüce mutluluk (es-saadetü'l-kusva)*, insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşması⁶¹ olduğundan ona göre en yüce mutluluğun elde edildiği hayat *ahiret hayatıdır*. Ahiret hayatında ulaşılabilecek bu mutluluk *uhrevî mutluluktur*.⁶² Ancak dünyevi mutluluğu elde etmiş olan kişi, ahiret hayatında bu mutluluğa ulaşabilir. O, en yüce mutluluğa ulaşmak için dünyevî mutluluğun önemini vurgulamıştır. Ona göre bu mutluluğa ulaşmanın yolu bu dünyada mutluluğu elde etmekle mümkündür.⁶³

Dünyevi mutluluk ilk yetkinlik iken en yüce mutluluk en son yetkinliktir. İlk yetkinlik olan mutluluk bu dünyaya ve dış nesnelere muhtaçken, en son yetkinlik olan en yüce mutluluğun böyle bir bağılılığı yoktur. En yüce mutluluk Fârâbî'ye göre, bir şey için değil bizzat kendisi için tercih edilen mutluluktur.⁶⁴ Kendi kendine yeterli olarak nitelendirdiği en yüce mutluluk nâtik nefse özgüdür ve bu da tam olarak öteki hayatta gerçekleşir:

“İnsandaki ilk akılsallar, onun ilk mükemmelliğini teşkil eder. Ancak bu akılsallar ona sadece nihaî mükemmelliğine ulaşmasında kullanılmak üzere verilmişlerdir. Bu nihaî mükemmellik ise, mutluluktur. Mutluluk, insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır. Çünkü o bu noktada cisim-dışı ve maddeden bağımsız varlıklar gurubuna dâhil olur ve ebediyen bu durumda kalır.”⁶⁵

⁶¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 87.

⁶² Fârâbî, *Tahsilü's-sa'âda*, s. 84-85; Fârâbî, *Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*, s. 159; Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 87; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, s. 54.

⁶³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 43.

⁶⁴ Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, s. 67.

⁶⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 87.

Filozofa göre insan hazları ancak öte dünyada tam ve yetkin bir şekilde elde eder.⁶⁶ Yani uhrevî mutluluk, nefsin beden ve tabîî etkilerden kurtulup hazzâ ulaşmasıdır. Öte dünyada alınacak haz, en mükemmel olanın (İlk Olan) idrak edilmesi sonucudur.

Dolayısıyla Fârâbî’de mutluluğun, *en yüce mutluluk* ve *aşağı ya da dünyevi mutluluk* olarak iki türü olduğu söylenebilir. En yüce mutluluğun, filozof/peygamberin ve onun peşinden gidenlerin öbür dünyadaki mutluluğu olduğu; dünyevi mutluluğun ise bu dünyada filozof/peygamberin ve onun kılavuzluğunu benimseyenlerin elde edecekleri mutluluk olduğu söylenebilir. Ona göre dünyevi mutluluğun da iki düzeyi olduğu söylenebilir. Bu düzeylerden üstte olanı ve dünyevi mutluluğun en yükseği, filozof/peygamberin mutluluğuyken, dünyevi mutluluğun daha alt düzeyi, filozof/peygamberin peşinden giden kişilerin mutluluğu gibi görünmektedir.⁶⁷ Fârâbî, belirtilenlerin dışında bir yol izleyen, şeref, servet, haz, şehvet ve öfke güçlerinin peşinden giden kişilerin mutlu olamayacaklarını, onların mutluluk sandığı şeylerin aslında mutluluk olmadığını, mutluluk zannı olduğunu belirtmektedir.⁶⁸

⁶⁶ Fârâbî, **Fusûlü’l-medenî**, s. 94.

⁶⁷ Fârâbî, **es-Siyâsetü’l-medeniyye**, s. 85; Fârâbî, **el-Medinetü’l-fâzıla**, s. 103-104.

⁶⁸ Fârâbî, **el-Medinetü’l-fâzıla**, s. 135.

SONUÇ

Fârâbî’de insanın gayesi problemini araştırdığımız bu çalışmamızda- onun insanın nihai gayesi olarak gördüğü mutluluğun ne anlama geldiği ve insanın bu mutluluğa nasıl ulaşabileceği sorularına yanıt bulmaya çalıştık.

İncelememizin birinci bölümünde, Fârâbî’nin insanın nihai gayesiyle ilgili görüşlerini önemli ölçüde etkileyen Antik Yunan Felsefesinden ve İslâm Felsefesinden filozoflara değinmeye çalıştık. Onun görüşleri üzerinde doğrudan etkileri olan Eflâtun ve Aristoteles, dolaylı olarak yahut nispeten daha az etki sahibi Sokrates, Kindî ve Râzî ele aldığımız filozoflardı.

Birinci bölümdeki incelememizin Sokrates’le ilgili olan kısmında Sokrates’e göre insanın nihai gayesinin mutluluk olduğunu ve bu mutluluğun aynı zamanda iyi yaşamak ve iyi eylemde bulunmak olduğunu gördük. Sokrates’in, insanın beden ve ruhtan oluştuğunu, ruhun bedenden daha değerli olduğunu düşündüğü, ruhun en önemli erdemleri olarak belirlediği bilgelik, cesaret, ölçülülük, adalet ve dostluk erdemlerinin bilgelik erdemi içinde toplandığı ve bilgeliğin mutluluk için gerekli olduğunu gördük.

Bu bölümdeki incelememizin Eflâtun’la ilgili olan kısmında, Eflâtun’un, hocası Sokrates gibi, insanın nihai gayesini mutluluk olarak gördüğünü ve yine hocası gibi mutluluğu ruh anlayışıyla ilişkilendirdiğini ve ruhu; iştihad, yürek ve akıl olarak üç kısıma ayırdığını belirttik. Ruhun iştihad kısmının insanın varlığını devam ettireceği ihtiyaçları içerdiğini ve erdeminin *ölçülülük* olduğunu; yürek kısmında, arzu ve öfkenin yer aldığını ve erdeminin *cesaret* olduğunu; akıl kısmının insanın en temel ve ilahi kısmını oluşturduğunu ve onun da erdeminin *bilgelik* olduğunu söyledik. Akıl yönün, bilgi edinerek kişiyi hakikate ulaştırıp bu hakikat doğrultusunda ruhun diğer kısımlarını yönetmesiyle, ruhtaki tüm bu kısımların işlevlerini gerçekleştirdiklerinde doğruluk erdeminin meydana geldiği ve doğru olan insanın mutlu kişi olduğu sonucuna vardık.

Bu bölümdeki Aristoteles’le ilgili incelememizde, Aristoteles’in de kendinden önceki filozoflar gibi mutluluğu insanın nihai gayesi olarak kabul ettiğini gördük. Aristoteles’e göre gayeler ve iyiler arasında bir hiyerarşi bulunduğunu, hiçbir zaman araç olmayan, her zaman kendisi uğruna tercih edilen ve kendi kendine yeten şey olarak “nihai iyi”nin adının mutluluk olduğunu ve onun, insanın ruhundaki akli yönün kendisine has erdeme ya da erdemlere uygun etkinliği olduğunu belirttik. Aristoteles’in ruhun akli yönünün erdemleri olarak karakter ve düşünce erdemlerini gördüğü ve ona göre insanın nihai gayesi olan mutluluğun, ruhun akli yönünün, hayat boyu, kendisine has bu erdemlere, yani karakter erdemlerine ve düşünce erdemlerine uygun etkinliği olduğu sonucuna vardık.

Birinci bölümdeki incelememizin Fârâbî öncesi İslam filozoflarını ele aldığımız kısımda Antik Yunan filozofları gibi Kindî’nin de insanın nihai gayesi olarak mutluluğu benimsediğini gördük. Filozof, mutluluk anlayışını akıl ve nefis görüşleriyle temellendirdiğini, insana ait algıların duyu ve akıl olmak üzere iki kaynağı olduğunu söylediğini ve duyu algılarının insanda ve hayvanda ortak olduğunu, aklın ise sadece insana ait olduğunu belirttiğini söyledik. Filozofun bu akli algıların dört türü olduğunu söylediğini, bunların sürekli fiil halinde bulunan aktif akıl, nefiste güç halinde bulunan bilkuvve akıl, nefiste fiil alanına çıkan bilfiil akıl ve kendisinin gerçekte fiil halinde bulunduğu beyânî akıl olduğunu belirttik. Kindî’nin bu akılların ilk ikisinin insanda doğuştan var olan bir yeti olduğu, bilfiil aklın ise aktif aklın bilkuvve akli etkilemesiyle gerçekleştiği görüşünde olduğunu söyledik. Beyânî aklın, varlığını fiilen gösteren akıl olduğunu, filozof nefis görüşlerini ilk yetkinlik ve son yetkinliğe ulaşacak şekilde yansıttığını belirterek, ona göre nefsin güç halinde doğal bir cisim oluşturmasıyla ilk yetkinliği; doğal cismin tamanlanmış olmasıyla son yetkinliği elde ettiğini gördük. Kindî, insanda bulunan öfke ve arzu gücüne engel olması bakımından nefsin ilahî ve ruhanî yönleri olduğunu söyler. Nefsin bâki olmasını, öte dünyada akıl âlemine kavuşup yüce Yaratıcı’ya ulaşması olarak açıklar. Ona göre oluş ve bozulmuş dünyası içinde olduğumuz sürece kimse her zaman mutlu olamaz ve insan mutluluğu ancak değişmezlik ve süreklilik arz eden akıl âleminde elde edebilir. Bu bakımdan yapmamız gereken şey, bu dünyada bize üzüntü veren şeylerden kaçınmaktır.

Daha sonraki bölümde, “insanın ruhuna gereken önemi göstermesi” düşüncesine yaptığı vurgudan ötürü Râzî’nin de, insanın nihai gayesinin mutluluk olduğunu kabul ettiği sonucuna vardık. Râzî’ye göre bilkuvve akıl Allah tarafından insana, hem bu dünyada, hem de öte dünyada insanın yaşamını idame ettirmesi ve iyi yaşaması için verilmiştir. Onun, önceki filozoflar gibi akli temele almış ve aklın nefse hakim olması gerektiği düşüncesini benimsemiş olduğunu söyledik. Akıl ve nefsin insanı mutluluğa ulaştıran ilk basamak olduğunu; insanın hali hazırda zaten haz durumunda olduğunu; elemin tabîî durumdan çıkış olduğundan ötürü, insanın elem duygusuyla yüzleşip hazzın peşinden koştuğunu ve hazzı elde ettikten sonra, bu hazzın farkına vardığını belirttik. Nefsin ölümsüz olduğunu düşünen filozofun, nefsin ölümden sonra bu dünyada yaşayacağından çok daha güzel bir hayat yaşayacağını düşündüğünü dile getirdik. Ayrıca Râzî’nin erdemleri bir itidal hali olarak esas aldığını; fazla veya eksiğin eleme dönüşeceğini ileri sürdüğü sonucuna vardık.

İncelememizin ikinci bölümünde, sistem filozofu olan Fârâbî’nin mutluluk anlayışını anlayabilmek için, onun felsefe sisteminin temellerini incelemeye çalıştık. Bu amaçla onun ilimler sınıflandırmasını, metafiziğini ve psikolojisini inceledik. Bu bölümde, Fârâbî’nin mutluluğu hangi ilim kapsamında incelediğini anlamak için, öncelikle onun ilimler sınıflandırmasını ele aldık. İlimleri beş kısımda inceleyen filozofun, her ilmi teorik ve pratik açıdan ele alır. Mutluluğun incelendiği ahlâkî görüşlere, ilimler sınıflamasında en son olarak ele aldığı siyaset iliminin içinde yer verir. Onun, insanı toplumsal bir varlık olarak gördüğünden ahlâkî siyasetten ayırmadığını ve siyasetin bir kolu olarak ele aldığını gördük. Fârâbî’nin metafiziğiyle ilgili incelememizde, onun evreni ayüstü ve ayaltı âlem olarak ikiye ayırdığını, tüm evrenin ayüstü alemde bulunan İlk Sebep’ten sudûr ettiğini ve evrenin varlığını sudûr teorisiyle açıkladığını gördük. Onun Psikolojiyle ilgili görüşleri hakkındaki çalışmamızdaysa; onun nefsi bir cevher olarak ele aldığını, nefsin melekelerini beslenme gücü, duyum gücü, hayal gücü, arzu gücü ve düşünme gücü olmak üzere beş kısımda incelediğini dile getirdik. Onun nefsîn güçlerinin ilk dördünün tüm canlılarda ortak olduğunu ama düşünme gücünün sadece insanlarda bulunduğunu gördük. Filozofa göre nefsin beden ile var olduğunu, ancak bedenden sonra da varlığını sürdürdüğünü belirttik.

Tezimizin temelini oluşturan son bölümüde ise, temel olarak **et-Tenbih alâ sebîli's-sa'âde**, **Tahsîlü's-sa'âda**, **el-Medinetü'l-fâzıla**, **Fusûlü'l-medenî** ve **es-Siyâsetü'l-medeniyye** eserlerinden yararlanmaya çalışarak Fârâbî'de insanın nihai gayesinin ne olduğunu ve ona nasıl ulaşılabilirliğini incelemeye çalıştık.

Fârâbî'ye göre her insan *en yüksek yetkinliği* (**el-kemâlü'l-aksâ**) elde etmek için dünyaya geldiğini belirttik. Filozofun her varlığın varlık düzeni içindeki özel mevkiine göre uygun olarak en yüksek yetkinliği gerçekleştirmek imkânına sahip olduğu gibi; insanın da, en yüksek mükemmelliği elde etmek için varlığa geldiğini söyledik.

Fârâbî'ye göre, insanın arzu ettiği her yetkinlik ve her gaye birer iyi olduğu için istenir. Fârâbî, araç olması ve kendileri için istenen bir amaç olması bakımından iyiler, gayeler ve yetkinlikler arasında bir hiyerarşi kurar. Bu hiyerarşinin en tepesine de kendinden dolayı tercih edilen, kendisi uğruna amaçlanan, diğer her şeyin onun uğruna amaçlandığı nihai iyi, nihai gaye ve nihai yetkinlik olan *mutluluğu* koyduğunu gördük.

Daha sonra Fârâbî'ye göre mutluluğun, insanın nefsinin melekelerinin yetkinleşmesi ile meydana geldiğini belirterek bu melekelerinin neler oldukları ve onların yetkinliğinin nasıl gerçekleşebileceğini ele aldık. Bu incelememiz sonucunda da, Fârâbî'ye göre insan nefsinin *beslenme gücü* (**el-kuvvetü'l-ğâziyye**), *duyum gücü* (**el-kuvvetü'l-hâsse**), *tahayyül gücü* (**el-kuvvetü'l-mütehayyile**), *arzu (istek) gücü* (**el-kuvvetü'n-nüzû'iyye**) ve *düşünme (akıl) gücü* (**el-kevvetü'n-nâtıka**) olarak beş gücü olduğunu, ilk dört gücün, sadece insanda değil diğer canlılarda da olabilen güçler olduğunu belirttik. Fârâbî'nin *düşünen nefsi* (**en-nefsü'n-nâtıka**), nefsin en gelişmiş kısmı olarak gördüğünü, onun sadece insana mahsus olduğunu söylediğini ve ayrıca onu *teorik* (**nazarî**) ve *pratik* (**amelî**) olarak iki kısma ayırdığını dile getirdik. Nefsin pratik kısmının, iradî olarak insana verilenlerle sanatların elde edilmesi ve eylemlerin gerçekleştirilmesiyle ilgiliyken; teorik kısmının, değiştirebileceğimiz cinsten olmayan varlıklarla ilgili olduğunu söyledik. Bundan sonra, nefsin bu güçlerinin yetkinlikleriyle ilgili olarak, Fârâbî'ye göre *yetkinliğin* (**kemâl**), bir türün özü ve niteliğinin kendisiyle tamamlandığı şeyi

ifade ettiğini belirttik. Ona göre her şeyin *erdeminin* (**fazilet**) bizzat o şeye iyilik (**cevde**), yetkinlik ve onun fiillerine iyilik kazandıran şey olduğunu belirterek, insanın nefsi güçlerinin yetkinliğe ulaşması ve böylece insanın mutluluğu elde edebilmesi için bu güçlerle ilgili erdemlere sahip olup, onları kullanması gerektiğini söyledik. Böylece incelememizin sonraki kısmı olan erdemlerin incelenmesine geçmiş olduk.

İncelemimizin erdemlerle ilgili kısmında Fârâbî'ye göre erdemlerin, *nazarî erdemler*, *fikrî erdemler*, *ahlâkî erdemler* ve *amelî sanatlar* olduğunu belirtip bu erdemlerin neler olduklarını ve mutluluğu nasıl meydana getirdiklerini incelemeye çalıştık. Bu çalışmamız sonucunda, insanın ahlâkî olarak iyi bir eylemde bulunması ve ahlâkî olarak yetkinliğe ulaşması için hem ahlâkî, hem de fikrî erdemlere ihtiyaç duyduğunu gördük. Ona göre, *cesaret*, *cömertlik*, *iffet*, *nüktedanlık*, *sadakat*, *dostluk* ve *adalet* olan ahlâkî erdemlerde **itudali** yakalamak kişide *iyi ahlâkı* meydana getirir. Buna karşın, bu erdemlerin fazlalığından (**tefrit**) ve eksikliğinden (**ifrat**) kaynaklanan iki durum da, rezilet olarak addedilir. Fikrî erdemlerin ise, ortak olan erdemli bir amacın gerçekleştirilmesinde en yararlı olan şeyi keşfetme kabiliyeti olduğunu dile getirdik. Fârâbî'ye göre insan ahlâkî yetkinliğe ancak ahlâkî erdemler ve iyi niyete dayalı bir “iyi ayırd etme” ile ulaşabilir. İyi ahlâk ve zihin gücünün birlikte *insanî erdemi* (**beşerî fazilet**) oluşturduğunu ve Fârâbî'ye göre bu insanî erdemini elde edilmesiyle insanın bedenî ve kısmen de nefsi iyiliğe ve yetkinliğe ulaşmış olduğunu belirttik.

Çalışmamızın devamında, Fârâbî'ye göre düşünen hayvan olan insanı diğer canlılardan ayıran özelliğin nazarî düşünme olduğunu gördük. Ona göre nazarî erdemler, insanın nazarî yetkinliğe ulaşmasını sağlayan erdemlerdir ve nazarî mükemmellik *matematik*, *tabiat*, *metafizik* ve *siyaset* ile ilgili hakikatlerin bilgisinin edinilmesidir. Bunun ise ancak belirli aşamalar sonunda düşünen nefsin Faal Akıllı bilmesi, onunla ittisal kurması ve bu akıl tarafından kendisine verilen ilkeleri ve İlk Sebeb'i bilmesiyle mümkün olduğunu belirttik.

Erdemlerle ilgili çalışmamızın sonunda, Fârâbî'ye göre *en yüce mutluluk* (**essaadetü'l-kusva**) ve *dünyevî mutluluk* olarak iki farklı mutluluk türü olduğu

sonucuna ulaştığ. Ona göre, amelî sanatlar, ahlâkî erdemler, fikri erdemler ve nazarî erdemlerin tümünü kazanmış kişi olan *filozof*, *kanun koyucu*, *kral*, *imam* ya da ilahi insanın ve onun kılavuzluğunu benimseyenlerin *dünyevî mutluluğ*a sahip oldukları sonucuna ulaştığ.

Fârâbî'ye göre dünyevî mutluluk insanın nihai gayesi olan en yüce mutluluk için bir araçtır. *En yüce mutluluğun*, insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşması olup bunun, ancak bu dünyada dünyevî mutluluğu elde etmiş kişilerin, ahiret hayatında ulaşabileceği bir uhrevî mutluluk olduğu görüşüne vardık.

KAYNAKÇA

- Akyol, Aygün: **Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Meâd Meselesi**, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010/2, c. 9, sayı:18.
- Aristoteles : **Nikomakhos'a Etik**, Çev. Saffet Babür, Ankara, BilgeSu Yayınları, 2009.
- Arslan, Ahmet: **Sokrates** 'Fikir Mimarları Dizisi-8', İstanbul, Say Yayınları, 2011.
- Aydın, İ. Hakkı: **Fârâbî'de Metafizik Düşünce**, İstanbul, Bil Yayınları, 2000.
- Aydın, Mehmet: **"Ahlâk"** maddesi, **DİA**, Cilt II, İstanbul, 1989.
- Aydınlı, Yaşar: **Fârâbî**, İstanbul, İsam Yayınları, 2008.
- Bircan, H. Hüseyin: **İslâm Felsefesi Üzerine-Makaleler-**, İstanbul, Bilge Adamlar, 2010.
- Bircan, H. Hüseyin: **İslâm Felsefesinde Mutluluk**, İstanbul, İz Yayınları, 2001.
- Brun, Jean: **Platon ve Akademia**, Çev. İsmail Yerguz, Ankara, Dost Yayınları, 2007.
- Bolay, S. Hayri: **"Âlem"** maddesi, **DİA**, c. II.
- Cevizci, Ahmet: **Felsefe Tarihi** 'Thales'ten Baudrillard'a', İstanbul, Say Yayınları, 2009.
- Cevizci, Ahmet: **Etîğe Giriş**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2008.

- Çağrıcı, Mustafa: **İslâm Düşüncesinde Ahlâk**, İstanbul, DEM(Değerler Eğitim Merkezi) Yayınları, 2012.
- Dorion, Louis-André: **Sokrates**, Çev. M. Nedim Demirtaş, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2004.
- Durak, Nejdî: **Aristoteles ve Fârâbî’de Etik**, Isparta, Fakülte Kitabevi, 2009.
- Erdem, Hüsameddin: **Ahlâka Giriş**, Konya, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1994.
- Fârâbî: **el-Medinetü’l-Fâzıla**, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, Divan Kitap, 2013.
- Fârâbî: **es-Siyâsetü’l-medeniyye**, Çev. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener ve M. Rami Ayas, Büyüyen Ay Yayınları, 2012.
- Fârâbî: **Fusûlü’l-Medenî**, Çev. Hanifi Özcan, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 2005.
- Fârâbî: **İhsâu’l-Ulûm**, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, Divan Kitap, 2011.
- Fârâbî: **Kitâbü’l-Mille**, Dîvân İlmî Araştırmalar, Bilim ve Sanat Vakfi, 2002/1.
- Fârâbî: **Risâle fi me’âni’l-akl**, Çev. Mahmut Kaya, “İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri” içinde, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013.
- Fârâbî: **Tahsilü’s-Sa’âda**, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, Divan Kitap, 2012.

- Fârâbî: **Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde**, Çev. Hanifi Özcan, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- Goodman, Lenn E.: **İslâm Felsefesi Tarihi I**, Çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Açılım Kitap, 2011.
- Kahraman, Hüseyin: **Ebû Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi**, İstanbul, İz Yayınları, 2004.
- Kaya, Mahmut: **"Fârâbî"** maddesi, **DİA**, Cilt. XII, İstanbul, 1989.
- Kaya, Mahmut: **İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, Ekin Yayınları, İstanbul, 1983.
- Kaya, Mahmut: **"Kindî"**, **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler** içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yayınları, 2013.
- Kaya, Mahmut: **Kindî Felsefî Risâleler (Giriş)**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013.
- Kindî: **"Akıl Üzerine"**, **Kindî Felsefî Risâleler** içinde, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013.
- Kindî: **"Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine"**, **Kindî Felsefî Risâleler** içinde, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013.
- Kindî: **"Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine"**, **Kindî Felsefî Risâleler** içinde, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013.
- Kindî: **"Beş Terim Üzerine"**, **Kindî Felsefî Risâleler** içinde, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013.
- Kindî: **"İlk Felsefe Üzerine"**, **Kindî Felsefî Risâleler** içinde, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013.

- Kindî: **“Kindî’nin Hikemiyâtı”, Kindî Felsefî Risâleler** içinde, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013.
- Kindî: **“Nefis Üzerine”, Kindî Felsefî Risâleler** içinde, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013.
- Kindî: **“Tarifler Üzerine”, Kindî Felsefî Risâleler** içinde, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013.
- Kindî: **“Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, Kindî Felsefî Risâleler** içinde, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013.
- Kindî: **Üzüntüden Kurtulma Yolları (giriş)**, Çev. Mustafa Çağrı, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Kutluer, İlhan: **İslâm Ahlâk İlminin Teşekkülü**, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.
- Kutluer, İlhan: **İslâmın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996.
- Leartios, Diogenes: **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, Çev. Candan Şentuna, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- MacIntyre, Alasdair : **Ethik’in Kısa Tarihi**, Çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001.
- Olguner, Fahrettin: **Fârâbî**, Ötüken Yayıncılık, 1999.
- Özturan, Hümeýra: **Akıl ve Ahlâk**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013.
- Platon: **Devlet**, Çev. Sabahaddin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1993.

- Platon: **Euthydemos**, Çev. Halil Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2000.
- Platon: **“Gorgias”**, **Diyaloglar**, Çev. Melih Cevdet Anday, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2009.
- Platon: **“Kharmides”**, **Diyaloglar**, Çev. Tanju Gökçöl, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2009.
- Platon: **“Lakhes”**, **Diyaloglar**, Çev. Tanju Gökçöl, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2009.
- Platon: **“Lysis”**, **Diyaloglar**, Çev. Tanju Gökçöl, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2009.
- Platon: **“Menon”**, **Diyaloglar**, Çev. Adnan Cemgil, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2009.
- Platon: **“Protagoras”**, **Diyaloglar**, Çev. Tanju Gökçöl, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2009.
- Platon: **“Sokrates’in Savunması”**, **Diyaloglar**, Çev. Teoman Aktürel, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2009.
- Platon: **Yasalar**, Çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Râzî: **Ruh Sağlığı “et-tıbbu’r-rûhânî”**, Çev. Hüseyin Kahraman, İstanbul, İz Yayınları, 2008.
- Râzî: **“Kitâbü’s-Sîreti’l-felsefiyye”**, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri** (içinde), Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yay., 2013.
- Ross, David: **Aristoteles**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2011.

- Türker, Ömer: **“Nefis” Maddesi, DİA**, İstanbul, C. XXXII., 2006.
- Türker-Küyel, Mübahat: **Aristoteles ve Fârâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri**, Ankara, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları ; 188, 1969 XVII.
- Uludağ, Süleyman: **“Nefis” Maddesi, DİA**, İstanbul, C. XXXII., 2006.
- Uyanık, Mevlüt;
- Akyol, Aygün: **İslâm Ahlâk Felsefesi**, Ankara, Elis Yayınları, 2013.
- Ülken, H. Ziya-
- Kıvımettin Burslav: **Farabi, Kanaat Kitabevi**, Ankara, (Ankara Kütüphanesi: XXXVIII).
- Versenyi, Lazlo: **Sokrates ve İnsan Sevgisi**, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Gündoğan Yayınları, 2010.
- Yaran, Cafer Sadık: **Ahlâk ve Etik**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2010.