



T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

FÂRÂBÎ'DE İYİLİK KAVRAMININ ONTOLOJİK HÜVİYETİ

MERVE TOZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KAHRAMANMARAŞ
AĞUSTOS-2024



T.C.
KAHRAMANMARAŞ ST İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

FÂRÂBÎ'DE İYİLİK KAVRAMININ ONTOLOJİK HÜVİYETİ

DANIŞMAN: Prof. Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ
JÜRİ : Doç. Dr. Ayşe EROĞLU
JÜRİ : Dr. ÖĞr. Üyesi ZEYNEP ÇELİK

Merve TOZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KAHRAMANMARAŞ
AĞUSTOS-2024

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**FÂRÂBÎ'DE İYİLİK KAVRAMININ
ONTOLOJİK HÜVİYETİ**

Merve TOZ

Danışman : Prof. Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ

Yıl : 2024, Sayfa: VII+68

Jüri : Prof. Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ (Başkan)
: Doç. Dr. Ayşe EROĞLU (Üye)
: Dr. Öğr. Üyesi Zeynep ÇELİK (Üye)

Fârâbî felsefesinde iyilik kavramının metafizik karakteri üzerine yürüttüğümüz bu çalışmamızda; Tanrı ve iyilik arasındaki ilişkinin mahiyeti; iyilik kavramının ontolojik yapısı, varlıkla ilişkisi bağlamında irtibatlı olduğu kavramlar ve insan hayatının pratik alanındaki izdüşümleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Nitekim Fârâbî'de iyilik olgusu bütün boyutlarıyla araştırılarak, teorik ve pratik alandaki tüm uzantılarıyla incelenmeye çalışılmıştır. Bu çalışma sırasında iyiliğin, Antik Yunan filozoflarından beri ele alınış biçimleri ve İslam kültüründe sahip olduğu anlamlar araştırılarak konunun tarihsel arka planı incelenmiş, buradan elde edilen verilerin Fârâbî felsefesindeki etkileri izah edilmiştir. Teorik anlamda Tanrı, âlem ve yaratma eksenli izahlarla iyiliğe yüklenen anlamın boyutları araştırılmıştır. Bu anlamda filozofun sisteminde varlık ve iyilik arasında nasıl bir ilişki olduğu, metafizik temelleriyle ortaya konulmuştur. Sonrasında iyilik ve insan arasındaki irtibatın mahiyeti metafizik uzantılarıyla birlikte ele alınarak, iyiliğin insan hayatındaki tezahür biçimleri ve yansımaları araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Tanrı, İyilik, Varlık, İnsan.

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM UNIVERSITY
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS
SCIENCESDEPARTMENT

ABSTRACT

MASTER’S THESIS

**THE ONTOLOGICAL IDENTITY OF THE CONCEPT
OF GOODNESS IN FÂRÂBÎ**

Merve TOZ

Supervisor : Assoc. Prof. İbrahim ÇETİNTAŞ

Year : 2024 , Pages: VII+68

Jury : Assoc. Prof. İbrahim ÇETİNTAŞ (Chairperson)
: Assoc. Prof. Ayşe EROĞLU (Member)
: Asst. Prof. Üyesi Zeynep ÇELİK (Member)

In our study on the metaphysical character of goodness in Fârâbî's fame; The nature of the relationship between God and goodness; The ontological structure of the existence of goodness, its relationships with beings, the concepts it is related to, and its projections in the practical field of humans continue to emerge. The dimensions of the meaning attributed to goodness have been investigated through explanations of God, universe and creation-centered structures. During this study, the background of the subject can be found by investigating the ways in which goodness has been discussed since the ancient Greek philosophers and the meanings it has in Islam. Calculations in Fârâbî's chemistry are explained in connection with the properties of the properties obtained here. At this scale, the relationship between our philosopher's activity entities and goodness was revealed with its metaphysical foundations. The nature of the connection between goodness and humans, its metaphysical expansions, as well as the manifestations and reflections of goodness in the practical field for humans have been revealed.

Keywords: Fârâbî, God, Good, Being, Human.

ÖN SÖZ

İnsan hayatının nihaî gayesine dair sorgulamalar geçmiş dönemlerden itibaren, insanların ilgilendiği temel soru/sorunlardan olmuştur. Bu sorunun birçok felsefe kuramı içerisinde iyi yahut iyilik olarak cevap bulması ve insan hayatını varoluşsal olarak anlamlandırması sebebiyle önemli görülen iyi-iyilik olgusu, felsefî düşüncenin erken dönemlerinden itibaren birçok düşünürün ve özellikle ahlâk filozoflarının araştırma konusu olmuştur.

İyilik olgusu üzerine yapılan çalışmalar daha önceki dönemlerde de müşahade edilmekle birlikte bu kavram Sokrates’le beraber felsefenin merkezine yerleşmiştir. Platon felsefesinin temelini oluşturan bu kavram, onun metafiziğinin de temel kurucu ilkesi olarak kabul edilmektedir. Buna göre iyilik, bütün varlıkların temeli olan ve idealar ideası olarak ifade edilen İyi İdeasından yansımaktadır. Var edici bir niteliğe sahip olan İyi İdeası varlığın da kaynağıdır ki bu anlamda var olan her şey, ondan yansıyan iyilik sayesinde varlık kazandığı için iyi olarak kabul edilmektedir. Yeni-Eflâtunculuk’ta Platon’a benzer şekilde aşkın bir yapıya sahip olan iyilik olgusu, Salt İyilik olan Tanrı’dan feyezana ederek varlığı meydana getirmektedir. Bu sebeple âleme hâkim olan ve varlığın temelini oluşturan bir iyilik olgusu söz konusudur.

Bizde bu çalışmamızda iyi-iyilik olgusunu Fârâbî nazarından ele aldık. İyilik olgusu onun metafiziğinin de en önemli boyutlarından birini oluşturmaktadır. Fârâbî’de de Platon ve Yeni-Eflâtunculuğa benzer şekilde Hayr-ı Mahz (Salt İyilik) olan Tanrı, varlığın kaynağı olup, bütün varlık iyiliğinin taşmasıyla ontolojik bir hüviyet kazanmaktadır. Buna göre Fârâbî felsefesinde merkezi bir konumda yer alan iyiliğin, yalnızca pratik boyutuyla insan hayatına etki eden ahlâki bir anlama sahip değil; aynı zamanda metafizik kökenleriyle aşkın bir boyuta da sahip olduğu ortaya çıkmaktadır ki biz de bu ontolojik boyutu ele almaya çalıştık.

Fârâbî’nin Hayr Mahz (Salt İyilik) olarak ifade ettiği Tanrı, bütün iyiliklerin kaynağıdır ve bizatihi sahip olduğu iyiliği âleme yansıtarak, varlığı ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla âlem de dahil olmak üzere bütün mevcudat bu iyilikten pay alarak meydana gelmektedir. Var edici bir yapıya sahip olan iyilik olgusu, varlığın her alanına pek çok boyutuyla tezahür etmekte ve bu sebeple varlık düzeni aynı zamanda iyilik düzeni olarak ifade edilmektedir. Tabiatıyla bu âlemin bir parçası olan insan için de iyilik, çok boyutlu bir anlama sahip olmaktadır.

Çalışmamızda Fârâbî’nin felsefesinde bilhassa ontolojik alanda incelemeye tabii tutulan iyilik kavramı, hem teorik hem pratik alanda araştırılmıştır. Giriş ve girişin ardından üç ana bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde Fârâbî’nin hayatı, eserleri ve yetiştirdiği ilmi, kültürel çevre hakkında bilgi verilmektedir.

İkinci bölümde iyiliğin tarihsel arka planını sunmak için Sokrates, Platon, Aristoteles olmak üzere Antik Yunan filozoflarında ve Helenistik kültürde iyilik

kavramı ve son olarak İslam düşüncesinde iyilik olgusu incelenmiştir. İslam düşüncesinde iyilik, Kur'ân'da, tasavvuf düşüncesinde ve felsefi düşüncede ele alınmıştır.

Son bölümde ise Fârâbî'de iyilik kavramı ele alınmış, meseleyi bütün boyutlarıyla değerlendirebilmek için ilk olarak Fârâbî ontolojisi hakkında açıklamalar yapılmıştır. İyiliğin sahip olduğu anlamları tüm yönleriyle ele alabilmek adına teorik ve pratik olarak ayırım yapılmış, her iki bölüm de irtibatlı olduğu kavramlarla alt başlıklara ayrılarak izah edilmiştir.

Merve TOZ

KAHRAMANMARAŞ -AĞUSTOS-2024



TEŞEKKÜR

Bu çalışma sürecinde desteklerini gördüğüm kişilere teşekkürü bir borç bilirim. Lisans eğitimimden bugüne derslerini heyecanla takip ettiğim ve tez sürecinin her aşamasında ilminden ve tecrübesinden istifade ettiğim kıymetli danışman hocam Prof. Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ'a çok değerli katkıları nedeniyle minnettarım. Yalnızca tez sürecimde değil, akademik yolculuğumun şekillenmesinde, ufuk açıcı yönlendirmeleriyle ilmî ve metodolojik anlamda yolumu aydınlatıp adımlarımı kolaylaştırdığı, güveni ve desteği ile beni cesaretlendirdiği ve hiçbir zaman yardımını, özellikle de sabrını esirgemediği için kendisine şükran duygularımı sunmak isterim. Benzer süreci paylaşırken yol arkadaşlığından memnuniyet ve mutluluk duyduğum arkadaşım Tuba SARIKAYA'ya ve her soruma cevap vererek destek olan arkadaşım Arş. Gör. Nesibe ASLAN AKIN'a teşekkür ederim. Sadece bu süreçte değil hayatımın her anında gösterdikleri sonsuz sevgi, sabır ve destekleriyle bana güç veren değerli annem Selvi TOZ'a ve değerli babam Ekrem TOZ'a minnettarım, her şey için çok teşekkür ederim.

Merve TOZ

KAHRAMANMARAŞ -AĞUSTOS-2024

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT.....	II
ÖN SÖZ	III
TEŞEKKÜR.....	V
İÇİNDEKİLER	VI
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı	1
1.2. Araştırmanın Yöntemi ve Kapsamı	1
2. FÂRÂBÎ.....	2
2.1. Hayatı ve Eserleri	2
2.1.1. Hayatı	2
2.1.2. Eserleri.....	2
2.2. Yetiştigi İlmî ve Kültürel Ortam.....	4
3. İYİLİK KAVRAMININ TARİHİ ARKA PLANI	6
3.1. Klasik Yunan'da İyilik	6
3.1.1. Sokrates'te İyilik.....	6
3.1.2. Platon'da İyilik	7
3.1.3. Aristoteles'te İyilik	11
3.2. Helenistik Kültürde İyilik	16
3.3. İslam Düşüncesinde İyilik Kavramı.....	20
3.3.1. Kur'ân'da İyilik Kavramı	20
3.3.2. Tasavvuf Düşüncesinde İyilik	23
3.3.3. Felsefî Düşüncede İyilik.....	26
4. FÂRÂBÎ'DE İYİLİK KAVRAMI	31
4.1. Fârâbî'de Ontolojik Düzen.....	31
4.1.1. İlk Sebep	31
4.1.2. Varlığın Oluşumu.....	33
4.1.3. Ay Altı Âlem	35
4.2. Fârâbî Felsefesinde İyilik.....	37
4.2.1. İyilik Kavramının Teorik Boyutu	37
4.2.1.1. İyiliğin Kaynağı Olarak Hayr-ı Mahz.....	38
4.2.1.2. İyilik ve İneyet.....	42
4.2.1.3. İyilik Olgusunun Varlığı İnşası	45
4.2.2. İyilik Kavramının Pratik Boyutu	48
4.2.2.1. İyilik ve Mutluluk Arasındaki Varoluşsal İlişki	49
4.2.2.2. Ahlâkın Oluşumunda İyiliğin Rolü.....	52
4.2.2.3. Siyaset Kültürü ve İyilik	56

5. SONUÇ.....	63
KAYNAKLAR	65
ÖZ GEÇMİŞ	



1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Bu çalışmanın temel konusu Fârâbî felsefesinde iyilik kavramının hüviyetinin araştırılmasıdır. Fârâbî felsefesinde iyilik olgusunun incelenerek metafizik alanla irtibatı, varlıkla ilişkisi ve varlık üzerindeki etkisi araştırılmıştır.

Siyaset ve ahlâk anlayışı metafizik temellerden bağımsız düşünölemeyecek Fârâbî'nin felsefî sisteminde iyilik olgusunu tüm yönleriyle ortaya koyabilmek adına bütöncöl bir okuma yapılarak, etkisinin göröldüğü alanlar incelemeye dahil edilmiştir. Bu sebeple iyilik, metafizik alanda incelendikten sonra doğıal olarak fizikî alandaki uzantıları takip edilmiş ve mesele bu yönüyle de analiz edilmiştir.

Metafizik bir karaktere sahip olan iyilik olgusunun varlık üzerindeki tezahürleri araştırılarak ahlâktan siyasete kadar birçok alanda iyiliğın izleri sürölmüş, bireyin ferdî ve içtimaî hayatında etkisi incelenmiştir.

1.2. Araştırmanın Yöntemi ve Kapsamı

Fârâbî'de iyilik olgusu değerdendirilirken öncelikle iyilik kavramının tarihsel arka planı sunularak filozofun beslendiğı kaynaklarda iyilik olgusu ortaya konulmuştur. Zira sentezci bir filozof olan Fârâbî'nin kendisine gelen mirastan ayrıldığı özğün yönlerinin ortaya konulabilmesi adına onu tarihsel süreçten bağımsız ele almak imkansızdır. İyilik olgusu felsefî anlamda Sokrates'le birlikte incelemeye tabi tutulduğundan, tarihsel süreci buradan başlatarak araştırmamıza başladık.

Filozofun içinde yetiştığı költürün izlerini takip edebilmek ve bunlarla birleşip ayrıldığı yönleri ortaya koyabilmek için İslam düşünçesinde iyilik olgusunu bazı boyutlarıyla inceledik.

Fârâbî'nin kendi felsefesinde iyiliğın dayandığı kökenleri tespit edebilmek adına ontolojik sistemi ilgili bağlam içinde ele alınmıştır. İyilik olgusunun ontolojik incelemesi varlıkla ilişkisiyle devam ettirilmiş ve hem teorik hem pratik boyutuyla ele alınarak tüm yönleriyle araştırılmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızda filozofların ve ele alınan düşünürlerin okumaları birincil kaynaklardan okunarak mesele incelenmiştir. Fârâbî'nin bütün eserlerine odaklanılmış, yer yer bazı izahlar için ikincil kaynaklara başvurulmuştur.

2. FÂRÂBÎ

2.1. Hayatı ve Eserleri

2.1.1. Hayatı

Ebû Nasr Muhammed İbn Muhammed İbn Tarhân İbn Uzluğ el-Fârâbî, Türkistan'ın Fârâb ilinde, yaklaşık H. 257/M. 870 yılında doğmuştur. Hayatıyla ilgili bilgiler oldukça sınırlı olan filozofun Türk soyuna mensup olduğu bilinmektedir. Ailesinin, ileri gelen ailelerden olduğu ve babasının Samanî Sarayı'nda kumandan olması dışında ailesi hakkında bilgi yoktur.¹ Gençlik yıllarını geçirdiği ve önemli bir kültür merkezi konumunda bulunan Fârâb'ta iyi bir tahsil alarak kadılık yapmıştır. Ancak, kesin tarihi bilinmemekle birlikte, ilerleyen yıllarda ilme duyduğu merak sebebiyle yaşadığı yerden ayrılarak seyahatlere başladığı belirtilmektedir. Kendi bölgesinin ve İran'ın önemli merkezlerini ziyaret ettikten sonra Bağdat'a ulaştığı ve burada yaklaşık 20 yıl kadar kaldığı bilinir. O, uzun yıllar kaldığı, döneminin en önemli ilim merkezlerinden biri olan Bağdat'ta, kendini yetiştirmek için önemli hocalardan dersler almış ve kendisi de dersler vermiştir. Eserlerinin birçoğunu da burada kâleme almıştır. Şehirde yaşanan iç karışıklıklar sebebiyle 941 yılları civarında Bağdat'tan ayrılarak Şam'a seyahat etmiştir. Burada Hâmdâni Emîri Seyfûddeve ile yakın ilişki içinde olup, dostluk kurmuştur. Hayatının son dönemlerinde ilerleyen yaşına rağmen Mısır'a kısa bir seyahatte bulunduğu bilinmektedir. 950 yılında seksen yaşlarında Suriye'de vefat etmiş, cenazesine devlet yönetimini elinde bulunduran, dostu Seyfûddeve ile birçok devlet adamı katılmıştır. Şam'a defnedildiği bilinmekte ancak mezarının yeri tam olarak bilinmemektedir.²

2.1.2. Eserleri

Fârâbî'nin kaynaklarda belirtilen eserlerinin yalnızca bir kısmı günümüze ulaşmıştır. O, Aristoteles'in hemen bütün eserlerine şerh yazmış, bunun yanı sıra Yahya en-Nahvi, İbn Ravendi ve Ebu Bekir er-Razi'ye reddiyeler yazdığı bilinmektedir. Ancak bunlar da günümüze ulaşmamıştır. Bu bağlamda aşağıda Fârâbî'nin günümüze ulaşan bazı eserlerine yer verilecektir.³

A) Mantık:

- et-Tavtie (Mantığa Başlangıç)

¹ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 1/283;

² Yaşar Aydın, *Fârâbî* (İstanbul: İsam Yayınları, 2019), 23-26; Mahmut Kaya, "Fârâbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/146-163; Ayrıca bk. Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 230.

³ Burada zikredilecek eserler ve bunların tasnifi Yaşar Aydın'ın *Fârâbî* kitabından alınmıştır.

- el-Fusûlü'l-hamse
- Kitâbü Îsâgûcî
- et-Ta'lik alâ Îsâgûci
- Kitâbü Kateguryas (el-Ma'kûlât/Kategoriler)
- Şerhu Kitâbi'l-Ma'kûlât
- Kitâbü'l-İbâre (Kitâbü Barî Ermînyâs / Önerme Üzerine)
- Kitâbü'l-Kıyâs.
- Kitâbü'l-Kıyâsi's-sagîr (Küçük Kıyas Kitabı)
- Kitâbü't-Tahlîl (Önerme)
- Kitâbü'l-Emkineti'l-mugallita (Safsata)
- Kitâbü'l-Cedel (Diyalektik)
- Kitâbü'l-Burhân (İspat Teorisi)
- Kitâbü Şerâiti'l-yakîn (Kesin Bilginin Şartları)
- Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlîs fi'l-İbâre (Birinci Analitikler'e Şerh)
- Kitâbu'l-Hatâbe (Retorika)
- Risâle fî Kavânîni sînâati's-şî'r (Poetika)
- el-Elfâzü'l-mûsta'mele fî'l-mantık (Mantık Terimleri)

B. Matematik / Riyâzî İlimler:

- Kitâbü'l-Mûsika'l-kebîr.
- el-Medhal fî'l-mûsikâ (Müzik Bilimine Giriş).
- Fî İhsâi'l-îkâât. Eser melodi hakkındadır.

C. Tabiat İlimleri:

- Risâle fî'l-Halâ (Boşluk Üzerine)
- Vücûbû sînâati'l-kimya.
- Risâle fî Sînâati't-tıb.
- en-Nüket fî mâ yesihhu ve mâ lâ yesihhu min ahkâmi'n-nücûm
- A'zâu'l-hayevân ve efâlühâ ve kuvâhâ
- Fî'r-Red alâ Câlînûs (Galen'e Reddiye)

D. Metodoloji ve Metafizik:

- Fî Zuhûri'l-felsefe (Felsefenin Doğuşu Üzerine)
- İhsâu'l-ulûm (İlimlerin Sayımı)
- Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn ve Aristûtâlîs (Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması)
- el-İbâne an garazi Aristûtâlîs fî Kitâbi Mâ ba'de't-tabîa (Aristoteles'in Metafizik'teki Gayesinin Açıklanması)

- Risâle fî mâ yenbagî en yukaddeme kable taallümü'l-felsefe (Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular)
- Uyûnü'l-mesail (Felsefenin Temel Meseleleri)
- Risâle fî mesâile müteferrika (Çeşitli Felsefî Meseleler) diğer ismiyle el-Mesâilü'l-felsefiyyetü ve'l-ecvibetü anhâ (Felsefî Sorular ve Cevapları)
- et-Ta'likât (Felsefe Üzerine Kısa Notlar)
- ed-Deâva'l-kalbiyye (Felsefî Meseleler)
- Felsefetü Aristütâlîs (Aristoteles'in Felsefesi)
- Felsefetü Eflâtûn (Eflatun'un Felsefesi)
- Telhîsü Nevâmîsi Eflâtûn (Eflatun'un Kanunlarının Özeti)
- Risale fî İsbâtî'l-mufârakât (Soyut Varlıkların İspatı)
- Kitâbu'l-Vahid ve'l-vahde (Bir ve Birlik Üzerine)
- Kitâbü'l-Hurûf (Harfler Kitabı / Metafizik)
- Risâle fî Meâni'l-akl/(Aklın Anlamları Üzerine)
- Fî Fazîleti'l-ulûm (İlimlerin Üstünlüklerine Dair)
- Merâtibü'l-ulûm (İlimlerin Dereceleri)
- Fi'r-Red alâ Yahyâ en-Nahvî

E. Ahlâk ve Siyaset:

- Kitâbü Mebâdii Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla (Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri)
- Fusûlü Mebâdii Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla
- Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye (Siyaset Felsefesi)
- Kitâbü Tahsîli's-Saâde (Mutluluğun Kazanılması)
- Kitâbü't-Tenbîh alâ Sebîli's-Saâde (Mutluluk Yoluna Yönelme)
- Fusûlü'l-medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler) diğer ismiyle Fusûlün Müntezea
- Kitabu'l-Mille (Din Üstüne)
- Fusûsü'l-Hikem

2.2. Yetiştigi İlmî ve Kültürel Ortam

İslam felsefesinin kurucu düşünürü olan Fârâbî'nin gençlik yıllarında tefsir, fıkıh gibi dinî ilimlerde eğitim aldığı bilinmektedir. O, ilim elde etmek için doğduğu şehri terk ederek Horasan ve İran bölgesinde bulunan önemli ticaret ve kültür merkezlerini ziyaret etmiştir. Bu anlamda Fârâbî, henüz gençlik dönemlerinde felsefe ve aklî ilimlere merak duymaktaydı. Nitekim onun, henüz gençken, lisan ve dinî ilimlerin yanı sıra aklî ve felsefî ilimlerde de eğitim aldığı bilinmektedir. Daha sonra ilme duyduğu ilgi

sebebiyle kırk yaşına geldiğinde, döneminin en önemli kültür ve ilim merkezi olan Bağdat'a gelir ve burada kendini geliştirmek için çalışmalar yapar. Bağdat'ın zengin ilmî birikimi, ilim meraklıları için birçok alanda geniş çalışma imkânı sunmaktaydı. Böyle bir ortam Fârâbî'nin kendini yetiştirmesi için büyük bir imkân anlamına gelmekteydi ki filozofun da bu büyük imkanlardan geniş ölçüde yararlanarak, ilmî inkişâfında büyük mesafeler aldığı ifade edilmektedir.⁴

Bağdat, Aristocu felsefe geleneği için önemli bir ilim ve kültür merkeziydi yanı sıra burada birçok önemli Yunanlı hocanın bulunmakta ve felsefî kaynaklara doğrudan ulaşma imkânı vardı. İşte böyle bir ortamda Fârâbî Bağdat'ta Aristo'nun bütün eserlerini incelemiş ve bunları anlamaya çalışmıştır. Ayrıca o, zengin ilmi ve kültürel çeşitlilik içinde birçok yabancı hocalardan dersler alıp, çalışmalarda bulunmuştur. Yunan asıllı hocalar, Süryanice bilen meslektaşları lisan konusunda kendini geliştirmesine katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte Fârâbî'nin kaç dil bildiği net olarak bilinmediğinden bu konuda tartışmalar mevcuttur ancak Arapça, Süryanice, Grekçe, Farsça bildiği tahmin edilmektedir. Diğer taraftan Fârâbî Bağdat'ta mantık, musikî, felsefe, matematik gibi birçok alanda ilim tahsil etmiştir. O, döneminin en büyük dil alimlerinden Ebû Bekir İbnü's-Serrâc'tan mantık ve gramer dersleri ve mantık tahsilinde önemli bir yer tutan hocası Ebu Bişr Mettâ b. Yûnus'tan dersler almıştır. Bunun yanı sıra Yuhanna b. Haylan'dan felsefe ve mantık dersleri almıştır ki mantığı esasen bu hocasından öğrenmiştir. Her ikisi de Hristiyan olan bu iki mantık hocası Fârâbî'nin mantığı öğrenmesinde önemli olmuştur. Fârâbî en büyük başarısını bu alanda göstererek Aristo'nun mantık kitapları üzerine şerhler yazmış ve birçok meseleyi açıklığa kavuşturmuş; bunun yanı sıra kendisi de müstakil kitaplar kâleme almıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak mantık ilminde bir otorite kabul edilmiş; çalışmalarından ve katkılarından dolayı kendisine “Muallim-i Sâni” unvanı verilmiştir. Fârâbî, ilmi tahsilinin yanı sıra birçok eserini de Bağdat'ta kâleme almıştır, onun birçok alanda çalışmaları vardır. Öte yandan filozof ilim tahsil etmek için Harran'a seyahat etmiştir. Öyle ki Yuhanna b. Haylan'dan burada mantık dersleri aldığı dair rivayetler bulunsa da -mekan açısından- bunların doğruluğu kesin değildir. Hayatının son dönemlerine doğru Bağdat'ta yaşanan siyasî ve toplumsal kargaşa ortamı, ilim için uygun koşulları elverişsiz hale getirince, Fârâbî Suriye bölgesine geçmiştir. Buranın devlet yöneticisi Hamdânî Emîri Seyfûddeve ilim adamlarına hürmet duyduğu için Fârâbî ile dostluk bağları gelişmiş ve vefatına kadar Fârâbî'ye imkanlar sunulmuştur. Bu bağlamda onun bazı eserlerini de Suriye'de kâleme aldığı bilinmektedir. O, ilme olan merakı sebebiyle Farab, Bağdat, Mısır ve Şam'ı da içine alan geniş bir coğrafyada çalışmalar ve araştırmalarda bulunmuş, birçok eser kâleme almıştır.⁵

⁴ Aydın, *Fârâbî*, 23-25.

⁵ Aydın, *Fârâbî*, 25-27; Şahin Filiz, *Fârâbî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 12; Kaya, “Fârâbî”; Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, 231.

3. İYİLİK KAVRAMININ TARİHİ ARKA PLANI

3.1. Klasik Yunan'da İyilik

3.1.1. Sokrates'te İyilik

Her şeyin göreceli olarak kabul edildiği Sofistler içerisinde yetişen Sokrates, diğerlerinin aksine âlemde; hiç değişmeden hep aynı kalan bir özün, tümel bir gerçekliğin olduğunu savunmaktadır. Aynı düşünceyi iyilik konusuna taşıyan filozofa göre bu erdem, insanı aşan bir boyuta sahip olmasının yanı sıra mutluluğun da kaynağıdır. Bu bakımdan iyilik, değişmeyen bir öze sahiptir ve insanı mutlu eden şeydir. Onun felsefesinde mutluluk ise doğru bilgiyle temellendirilmiş olan erdemdir. Zira doğru bilgi insanı, erdeme; erdem ise mutluluğa götürmektedir.⁶ Nitekim Sokrates iyiliği, erdem ve bilgi kavramlarıyla birlikte ele almakta ve insanın doğru bilgi aracılığıyla erdemli davranışları yapabileceğini ifade etmektedir.

Sokrates'e göre insanın kendini ahlâkî yönden geliştirmesi, tümel doğrulara ulaştıracağı için aynı zamanda bilgisinin artmasını sağlayacaktır. Bu anlamda ahlâklı olmak bilgiyi zorunlu kılmaktadır. Bilgi ise, ahlâkî bir değer taşıdığı için gerçek anlamda doğru bilgiye sahip olan kimse, aynı zamanda erdeme de sahip olarak iyiye ulaşacak ve mutluluğu elde edecektir. Bu bağlamda filozofa göre bilgiyle, erdem özdeşir ancak her konuya yahut alana dair bilgi de insanı mutlu kılmamaktadır. Buna göre özü erdem olan bilgi, insanın tabiatıyla uyumlu olan, insanı mutluluğa götüren ve netice itibarıyla iyi bir hayat yaşamasını sağlayan bir bilgidir. İşte bu türden bilgi, insanın ahlâkî eylemlerinin kaynağı olan erdem olarak kabul edilmektedir. Tabiatıyla insanın ahlâkî eylemlerinin kaynağı bilgi olduğundan, bilgili insan erdemli, erdemli insan bilgili insandır. Bununla birlikte erdemli yani bilge kişi iyi eylemler ortaya koyar ve bunun sonucunda mutlu olur. Bu bağlamda Sokrates'te mutluluk ve iyyinin yeri ruh olarak belirlendiği için, temeli ve özünde bilgi olan iyi, insanı mutlu kılmasının yanı sıra insan ruhuna esenlik ve dinginlik kazandıracaktır.⁷

Sokrates felsefesinde iyi olan, aynı zamanda güzel ve yararlı olandır.⁸ Bununla birlikte ahlâkî iyi de, insanların ihtiyaç duyduklarını düşünerek arzu ettikleri şey değil; gerçekten insan tabiatına uygun olan ve elde edildiğinde insanı tamamlayacak şeydir. İnsanı manevi yönden tamamlayıp yetkinleşmesini sağlayarak gerçek anlamda onun

⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018), 43; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 -Sofistlerden Platon'a-* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 153.

⁷ Platon, *Menon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2023), 64-67; Platon, *Gorgias*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 81, 470e. Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 72, 30b; Ayrıca bk. Ahmet Cevizci, *Sokrates* (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 52.

⁸ Platon, *Gorgias*, 128, 499d.

tabiatına ait olan şey ise mutluluktur.⁹ Tabiatıyla Sokrates'e göre mutluluk, ahlâklı olmakla aynı kabul edilir. Bu anlamda ahlâkın temelinde yer alan iyinin insana mutluluk kazandırdığı ortaya çıkmaktadır. Buna göre ifade edilmelidir ki iyilik, insanı mutlu kılmakta, bu ise insan ruhunun manevi anlamda yetkinleşmesini, esenlik bulmasını sağlamaktadır. Bu noktada Sokrates iyinin yararlı olmasını, kişinin ruhuna esenlik sağlaması olarak ifade etmektedir. Dolayısıyla iyi, insana mutluluk kazandırmasının yanı sıra manevi anlamda esenlik bulmasını da sağlamaktadır. Bu anlamda Sokrates'te iyinin insan doğasıyla uyum içerisinde olduğu ve onu yetkin kıldığı ifade edilmelidir.¹⁰

Erdemle bilgi özdeş kabul edildiği için bilgili insanın kötülük yapmayacağına inanan Sokrates, bir insanın kötü eylemler yapmasını yalnızca bilgisizlikle izah eder. Bu sebeple iyinin ortaya çıkabilmesi için insanın bilgisizlikten/ cehaletinden arınması gerekir. Zira kişinin iyiyle kötüyü kuvvetli bir şekilde ayırt ederek doğru davranışları ortaya koyabilmesi onu bilge ve erdemli kılmaktadır. Bu anlamda erdemli insan iyi ve doğru davranışlar ortaya koyacağından onun mutluluğu elde edebilmesi de mümkün olmaktadır. Tabiatıyla bilgili insanın erdemli davranışlarıyla ahlâklı olması, aynı zamanda iyi davranışlar ortaya koyarak mutluluğu elde etmesi anlamına gelmektedir. Buna bağlı olarak bilgili olmak erdemliliği, bu ise ahlâklılığı ortaya çıkarırken aynı zamanda bu kimse iyi eylemleriyle mutluluğu elde etmektedir.¹¹

Sokrates'te iyilik nihai amaç olarak ifade edilmektedir. Buna göre her eylem iyilik için yapılmalı ve iyilik araç olmamalıdır. Ancak bu şekilde gerçekleştirilecek eylemler iyi kabul edilmektedir. Bu sebeple insan ruhu dinginlik ve esenliğe, özünde bilgi olan iyinin amaç edinilmesiyle kavuşabilecektir. Böylece insanın erdem ve bilgi aracılığıyla iyiyi elde edip mutlu olması, ruha dinginlik sağladığından, kendi tabiatını gerçekleştirmesi anlamını taşıyacaktır.¹²

3.1.2. Platon'da İyilik

Platon felsefesinde, ontolojik ayrıma dayalı ikili bir dünya tasarımı vardır. Bu ikili sistemde duyularımızla algılayarak içinde yaşadığımız dünya, görünüşler dünyasıdır ve burada sürekli bir değişim söz konusudur. Filozofa göre bu değişen şeyler gerçek varlığa sahip olamayacağından kalıcı, sabit ve değişimden uzak varlıklar, asıl varlıklar olarak kabul edilir. İşte değişimi kabul etmeyen bu sabit varlıklar, ikili dünya tasarımının diğer kısmını oluşturan idealar âlemidir. İdealar, ilk örnekler olarak vardır ve diğer şeylerin var olabilmesi için bu idealardan pay almaları ve idealarına

⁹ Ahmet Cevizci, "Sokrates", *Büyük Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 2/1715 .

¹⁰ Platon, *Gorgias*, 81-82.

¹¹ Platon, *Menon*, 42-43; Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlâkı -Ahlâk Öğretileri I-* (İstanbul: İnkılap, 1998), 38-43.

¹² Platon, *Gorgias*, 128, 500a.

benzemeleri gerekli görülmektedir.¹³ Nitekim görünüşler dünyasındaki güzellik, doğruluk, iyilik gibi nitelikler, varlıklarını borçlu oldukları idealarından pay alarak var olmaktadır.¹⁴

Platon'a göre yaşadığımız bu dünya yani görünen dünya, gerçekliğin bir kaynağı olamaz. Zira içinde yaşadığımız dünyada sürekli bir değişim söz konusudur. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi filozofa göre gerçek dünya, bütün değişim, başkalaşım veya farklılaşmanın arkasında daima değişmeden sabit kalan ideaların dünyasıdır. Nesnelerin asıl gerçekliğini ifade eden bu ideaların oluşturduğu dünya, varlığını, idealar ideası olarak ifade edilen İyi İdeasından almaktadır. Bu anlamda Platon'un, iyiye salt varlığın ötesinde bir konum yüklediği ve onu varlığın temeli kabul ettiği ifade edilmelidir. Bunun doğal bir sonucu olarak diğer varlıklar varlığını İyi'den aldıkları gibi, İyi İdeası da idealar ideası olarak en üst bir konuma yerleştirilir. Buna göre filozofun sisteminde idealar, en yüksek ideadan aşağıya doğru inen bir hiyerarşi içinde yer almakta; diğer tüm varlıkların temel açıklama ilkesi olan İyi İdeası, idealar hiyerarşisinin en üstünde bulunmaktadır.¹⁵

Platon'da İyi İdeası var edici bir niteliğe sahiptir, bu anlamda varlığın kaynağıdır. Ona göre iyiye ve güzele dair olan tüm şeyler İyi İdeası sayesinde var olurlar ve ondan gelirler. Tabiatıyla bizler görülebilir dünyada iyi ve güzele dair olan tüm şeyleri İyi İdeası sayesinde bilmekteyiz.¹⁶ Öte yandan İyi İdeası var olan tüm şeylerin açıklama sebebi olsa da, onun kendisi tam ve açık bir şekilde ifade edilememektedir. Buna göre ideaların kendisini bilemeyiz.¹⁷ İdealar tam olanı ifade ederler. Örneğin İyilik İdeasından pay almış olan nesne güzel-iyi niteliğini ideadan pay aldığı ölçüde taşırken, güzellik ideası ise iyiliğin tam ve mükemmel halini ifade etmektedir. Bu anlamda Platon'a göre doğruluk, güzellik, iyilik gibi idealar da dahil var olan tüm idealar mümkün olan en mükemmel şekilde vardır.¹⁸

Bu umumi değerlendirmeden sonra çalışmamızın esasını oluşturan iyi, iyilik veya bunların varlıkla ilişkisi meselesine gelecek olursak, Platon var olan her şeyin temeli buna dayandırır. Ona göre, *varlığın iyi olduğu veya iyinin var olduğu... İşte en büyük kabul, varsayım ve açıklama ilkesi budur.*¹⁹ Tabiatıyla Platon var olan tüm şeylerin açıklama ilkesi olarak iyi veya iyiliği kabul etmektedir. Bununla birlikte bir şeyin varlığa gelişi için, özünü meydana getiren şeyden pay alması gerekmektedir. Bu anlamda her şeyin özünde iyilik bulunması sebebiyle, Platon'a göre her şey iyilikten pay aldığı ölçüde varlığa gelmektedir. Bunun doğal bir sonucu olarak insanın, var olan

¹³ Platon, *Euthydemus Parmenides*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 98; Platon, *Devlet*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 264.

¹⁴ Platon, *Euthydemus Parmenides*, 95.

¹⁵ Ahmet Cevizci, "İdea" ve "İyi İdeası", *Büyük Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 1/1006; 1077.

¹⁶ Platon, *Devlet*, 263-264.

¹⁷ Platon, *Euthydemus Parmenides*, 101-102.

¹⁸ Platon, *Euthydemus Parmenides*, 102.

¹⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-2*, 100.

şeylerdeki iyiliği anlayabildiği kadar ya da gördüğü varlıktaki iyiliğin, İyi İdeasından yansıdığını fark ettiği kadar doğru düşünebildiği ifade edilmektedir. Nitekim iyilikten bağımsız doğru veya gerçek düşünce anlayışı Platon felsefesinde kendine yer bulmaz. Dolayısıyla insanlar bu temel kabulle/düşünceyle hareket ettikleri ölçüde asıl iyiliğe, İyi İdeasına yaklaşmaya başlarlar.²⁰

Platon'a göre İyi İdeası varlık vermesinin yanı sıra, kendisinden yansıyan ışık sayesinde, insanlar iyi ve kötü davranışları birbirinden ayırt edebilmektedirler. Bu anlamda insan daha iyiyi bulmaya dair bir eğilim gösterdiğinde İyi İdeasından kendisine yansıyan ışık artacak ve daha kolay bir şekilde iyiyi kötünden ayırt edebilecektir. İnsan bu ayrıma başladığında ise mağara metaforundaki sürece benzer şekilde hareket edecek yani yapısının hakikate meyyal olması sebebiyle²¹ iyi fiiller ortaya koymak için çabalayacaktır. Bu süreç içerisinde insanın daha iyiyi diğerinden ayırt etme yetisi kuvvetlenmektedir. Platon sisteminde bilme süreci olarak ifade edilen bu süreçte insan, pratik olarak doğru davranışları sergilerken idealar âleminden aldığı ışık ile, teorik yanını kuvvetlendirerek doğru davranış ortaya koyma sürecinde kendini geliştirecektir.²²

Görünen dünyadaki tüm iyi ve güzel şeylerin İyi İdeası sebebiyle var olduğunu ve İyi İdeasından yansıyan ışık sayesinde varlık kazandıklarını anlayabilen insanın, buradan kavranan dünyaya geçiş yapabilmesi mümkün görülmektedir. Bir başka ifadeyle, insan doğru davranışlar ortaya koyduğu sürece, İyi İdeasına doğru yol alabilir ve kavranan dünyada bulunur. Ancak insan ideaları bizatihi göremez sadece kavrayabilir. Tabiatıyla insanların evrenin asıl nedeni olan İyi İdeasını da görebilmesi mümkün değildir. Zira idealar, ilahi âlemde bir gerçekliğe sahiptir ve insanın bu âleme geçmesi mümkün görülmez. Böylece Platon sisteminde insan iyiye sadece yaklaşabilir ve iyiye ulaşma yolunda mesafe alabilir. Kişinin İyi İdeasına ulaşması gibi bir durum söz konusu değildir.²³

İyinin aslıyla ondan yansıyan ve bu dünyada bize güzel olarak görülen şeyleri birbirine karıştırmamak gerekir. Nitekim aklın bilmesini sağlayan İyi İdeası, gerçeklik ve bilimin temelinde yer alır ancak özünde onlardan daha yukarıda bir yere sahiptir. Zira iyi, güneşin ve bilimin çok üstünde yer almaktadır. Bu bağlamda Platon sisteminde iyi salt varlık olarak görülmez, bunun ötesinde İyi İdeası var edici/varlık veren bir karaktere sahiptir. Diğer idealara varlıklarını, İyi İdeası verir ve bilinen her şey İyi

²⁰ Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 105-106; Platon, *Euthydemus Parmenides*, 95-98.

²¹ Platon'a göre insan yapısında iyiye yönelim söz konusudur. İyiyi bir defa fark etmiş olan kişi istese de kendini bundan geri çekemez ve hakikate yöneliş devam eder. Bu yönelme ve kendini çekememe aslında Platon'un insanın yapısı ve hakikatle ilişkisine dair kabulüne de işaret etmektedir. Ayrıca bk. Platon, *Devlet*, 270-273.

²² Platon, *Devlet*, 262-264; Hasan Çetin, *Aristoteles'in, Platon'un İyi İdeasına Ahlâk Felsefesi Bakımından Yöneltiği Eleştiriler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 30.

²³ Platon, *Devlet*, 272-273.

İdeası sayesinde bilinir olurlar.²⁴ Bu anlamda İyi İdeası varlığı ortaya çıkarırken bir ölçü ve düzene göre bunu gerçekleştirmektedir. Nitekim Platon'a göre evrende yaratılan şeyler, nesneler ve bizatihi evrenin kendisi olabilecek en iyi halleriyle var edilmişlerdir. Nesnelerin birbirlerine ve diğer nesnelere karşı oran ve ölçüye tabi olarak²⁵ uyum ve ahenk içerisinde, mümkün olanın en iyisi olacak biçimde yaratılmış olmasının belli bir güce dayandırılması gerekmektedir. Nitekim Platon, evrendeki nesneleri birbirine bağlayıp bir arada tutan şeyin iyilik olduğunu vurgulamaktadır.²⁶

Bu anlamlar ışığında Platon felsefesinde iyi, her şeyi anlamlandıran temel ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre iyi, Platon felsefesinin kurucu ilkesi olarak tanımlanabilmektedir. Nitekim Platon iyiyi *en önemli, en değerli, en üstün şey* olarak nitelendirmektedir. Bu doğrultuda iyi; varlığa anlam kazandıran, değerleri anlamlı kılan, var edici karaktere sahip bir kaynaktır. İyi'nin şeylere/nesnelere yansıdığı ölçüde, görülebilir dünyayı anlamlandırmamız mümkün olmaktadır. Bu bağlamda iyi, değerlerin bir ölçütü de olmaktadır. Zira bir değer, kişiyi iyiye götürdüğü ölçüde yararlı görülmektedir. İnsanlar için önemli görülen doğruluk, dürüstlük gibi kavramlar da değerini iyiye ulaştırdığı ölçüde kazanmaktadırlar. Eğer kişinin sahip olduğu değer, ortaya koyduğu eylem, onu iyiye götürmüyorsa gerçek anlamından uzak olacağı için erdemli bir hayat sürme yolunda kişiye fayda sağlamayacaktır. Bu bağlamda iyi, değerlerde bulunması gereken temel niteliktir.²⁷

İnsanların iyiliğin özünü araması gerektiğini vurgulayan Platon,²⁸ iyiliğin özünün mükemmel ve her şeyden daha yetkin olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda iyiliğin kendi kendine yetmesi, onu diğer şeylerden ayıran en önemli niteliğidir. İnsanların iyiliği istemesi ve onu elde edebilmek için de çaba sarf etmesi gerekmektedir. Zira insan için istenilmeye ve çabalanmaya değer asıl şey iyiliktir. Platon'a göre zeki insanlar bunun farkındadırlar ve onu elde etmek için çaba harcarlar. Öte yandan iyilik niteliğinden yoksun olan diğer şeyler çabaya değer görülmez.²⁹ Platon iyiyi arayan insanların zeki/akıllı kişiler olduğu vurgusuyla iyi için çabalamayı da bir ön koşula bağlamaktadır. Nitekim her insandan iyiyi elde etme çabası beklenmez, ve iyi "en üstün olan" olarak kabul edildiğinden rastgele birinden bunu araması istenmez. Bu bağlamda o, akıllı kişilerin iyi fiiller ortaya koyabileceğine inandığından iyinin ve aklın birlikteliğiyle insanın doğru yolda ilerleyebileceği aktarılır.³⁰

Eudaimonist karakterde bir ahlâk felsefesi olan Platon'da, insanın doğal amacı olarak ifade edilen mutluluk, en yüksek iyi olarak kabul edilmektedir. Mutluluk iyiye ulaşmak, ona sahip olmaktır. İyi ise, herkes tarafından istenen, yararlı olan şeydir ve

²⁴ Platon, *Devlet*, 263.

²⁵ Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 37-38 ve 87.

²⁶ Platon, *Phaidon*, 103; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarih-2 Sofistlerden Platon'a*, 106.

²⁷ Platon, *Devlet*, 257-274.

²⁸ Platon, *Devlet*, 258-259.

²⁹ Platon, *Philebos*, 20-22

³⁰ Platon, *Euthydemus Parmenides*, 40-41.

mutluluk da ondan gelmektedir. Böylece filozofun sisteminde varlık iyiden geldiği gibi, ahlâkî hayat da iyiye dayandırılmaktadır. Bu sebeple insan davranışlarında amaç iyiliktir³¹ ve Platon'un ahlâk sistemi topluma dayalı ve en yüksek iyiyi temele alan bir anlayışa sahiptir. İyinin, toplumsal düzeyde hâkim olması istenmekte ve toplumsal düzeni sağlayan yöneticilerin de iyinin bilgisini elde etmiş kimseler olması gerekli görülmektedir. İyiye ulaşmak ve mutlu bir yaşam sürmek için, insanın eylemlerini erdeme uygun bir şekilde ortaya koyması gerekmektedir. Bu anlamda filozof iyiye ulaşmasını istediği için, insanlara iyinin ne olduğunu tarif eder, ona ulaşabilmek için erdem kavramını açıklar ve bu şekilde mutlu olmanın yollarını öğretir. Ona göre erdem, ahlâkî pratikleri ifade etmekte ve erdem sahibi olabilmek için bilgili olmak gerekli görülmektedir. Kişinin erdeme sahip olabilmesi için aklın hakimiyetinde bir hayat sürmesi ve tutkularından arınmış olması gerekir. Nitekim erdemli kişinin mutluluğu elde edebileceği ifade edilmektedir.³²

Platon'da iyiye ve mutluluğa ulaşabilmek için erdemin yanı sıra bilmek, bilgili olmak şarttır. Bilgili kimse kendisine ait olanı ve kendisine ait olana ait olanı bildiği için iyi ve doğru olana da uygun davranmış olacaktır. Bu bağlamda mutluluğa ulaşmanın yolu, *ruhun erdemi* olan bilgeliğe sahip olarak iyi ve doğru olana uygun davranışlar sergilemekten geçer. Zira erdemin yokluğunda kötülüklerin önüne geçilemez. Bilgisizlik insanı kötüye ve mutsuzluğa götürür. Bununla birlikte filozofa göre erdem, insanı özgür de kılmaktadır.³³

3.1.3. Aristoteles'te İyilik

Aristoteles'te iyilik, erekseldir ve bu anlamda o, amaçların en üstünü olarak ifade edilir. Buna göre iyi, “her şeyin arzuladığı şey”dir.³⁴ Burada sanatsal faaliyetler ve insan davranışları gibi bütün işlerin iyi ile anlam bulduğu görülür. Zira iyi istenilen, amaçlanan olduğundan tüm insanlar davranışlarını nihayetinde bu amaç doğrultusunda ortaya koyarlar. Bunu davranışlar üzerinde daha somut hale getirecek olursak, örneğin insanlar ortaya koyduğu her eylemi/etkinliği neticesi iyilik olması arzulanan bir amaç için yaparlar.³⁵

İnsanların gerçekleştirdiği eylemler çeşitlilik barındırdığı için bu etkinliklerin içeriğine uygun olarak amaçlar da farklılık göstermektedir. Nitekim “her şeyin arzuladığı şey” tanımından hareketle insanların eylemleri her ne olursa olsun, hangi yoldan ilerlerse ilerlesinler nihai ortak hedefe ulaşabilmeleri mümkün görülmektedir.

³¹ Platon, *Devlet*, 96; Necla Arat, *Etik ve Estetik Değerler* (İstanbul: Telos Yayıncılık, 1996), 20-22.

³² Platon, *Devlet*, 259-260; Akarsu, *Mutluluk Ahlâkî -Ahlâk Öğretileri I-*, 103; Arat, *Etik ve Estetik Değerler*, 20.

³³ Platon, *Alkibiades I-II*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 89-96; Platon, *Euthydemus* *Parmenides*, 40-42; Platon, *Menon*, 65-66.

³⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu, 2012), 9.

³⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 9-10

Dolayısıyla Aristoteles'te insan eylemlerinin farklılığına ve çeşitliliğine bağlı olarak, iyiye ulaşmanın pek çok yolu olduğu anlaşılmaktadır. Tıbbın amacının sağlık, ekonominin zenginlik olması gibi amaçlarda çokluk olsa bile, önemli olan bu farklı amaçların da amaçladığı ortak bir gaye olarak istenen şey nedir, sorusuna cevap aramaktır. Buna cevaben iyi, her eylemin, davranışın, sanatsal faaliyetin nihai gayesi olmaktadır.³⁶

Aristoteles sisteminde iynin daha da netleşmesi adına sorgulama, *insan için iyi* nedir, sorusuyla devam etmektedir. Buna göre *insan için iyi*, diğer tüm amaçları içine alan bir etki alanına sahiptir. Farklı gayelerle gerçekleştirilen eylemlerin bir üst amacıdır ve nihai gaye olarak insan yaşamı için özel bir önem teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu sistem içerisinde, insan için iyi düşüncesinin, yaşamı anlamlandıran ve yaşama dinamizm kazandıran şey olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte Aristoteles'in bu kabulü, insan hayatı için bir zenginlik de barındırmaktadır. Nitekim - herhangi bir sınırlama olmaksızın- iyiye ulaşmanın yollarının çeşitliliği insanlar için geniş bir özgürlük alanı sunmaktadır.³⁷ Bunun yanı sıra Aristoteles'in iyi anlayışının insan yaşamına dinamizm kazandırması, iyiyi huyda taşımakla eylemde göstermek arasında yapılan ayrıma dayanmaktadır. Bu anlamda Aristoteles'in iyisi, eylemekle-yapmakla ilişkilidir. O, insanın iyiye bilkuvve sahip olması bir anlam ifade etmeyeceği için iynin-iyiliğin bilfiil olarak gerçekleşmesini istemektedir. Bu yüzden iyiyi elde etmek isteyen insan iyi eylemlerde bulunmalıdır. Diğer bir ifadeyle Aristoteles'te iyi statik, sabit değil, aksine insan için dinamik ve aktif bir sürecin parçası olmalı ve bilfiil meydana getirilmelidir.

İnsanı iyiye ulaştıracak bu eylemler, doğal yapısı gereği hoş-güzel olan ve yalnızca kişi için güzel olanlar şeklinde iki çeşittir. İnsanın iyi olabilmesi için, güzel-hoş olan eylemleri sevmesi bir gerekliliktir. Bu eylemler tabiatları gereği hoş-güzel oldukları için aynı zamanda erdeme uygun olan eylemlerdir. Buna göre erdeme uygun eylemler ve iyi eylemler aslında bir ve beraberdirler. Nitekim filozofun sisteminde, erdemli davranan kişinin iyi davrandığı, iyiyi tercih eden kimsenin de erdemli olanı tercih ettiği ifade edilmektedir. Böylece Aristoteles'te en üst iyi olarak, erdeme uygun eylemler varlık göstermektedir.³⁸ Buradan da anlaşılabacağı üzere Aristoteles'e göre önemli olan insanın iyiyi gerçekleştirirken kendi çabası ve yapıp etmesidir. Bu yönüyle Aristoteles, insan fiillerine, dinamizm kazandırmasının yanı sıra insanın yapıp etmelerine de değer kazandırmaktadır. Diğer yandan iynin insan eylemleriyle ilişkili olarak ortaya çıkması, Aristoteles'in insanı gerçek fail olarak gördüğüne de işaret etmektedir. Nitekim hakikatin ölçüsünü insanda bulan filozof, benzer şekilde iynin de bazı şartları taşıyan davranışlarla tezahür ettiğini ifade etmektedir. Bu anlamda onun

³⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 11-12.

³⁷ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu, 2020), 20-21; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 10-13.

³⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 20-21.

sisteminde iyi, bizatihi insan fiilleriyle ortaya konulduğundan, bu dünyada somut bir biçimde gerçekleşebilir mahiyete sahiptir. Tabiatıyla, Aristoteles sisteminde insanın merkezde olduğu bu cihetiyle de kendini ortaya koymaktadır.

İyinin ferdi anlamda bir gerçekliğe sahip olduğunu benimseyen Aristoteles'e göre "iyi yaşam nedir?" sorusu için, ortak iyi kavramının bir faydası yoktur.³⁹ Zira filozofun sisteminde iyinin ölçüsü insan olduğundan, her insanın iyi kabul ettiği şey diğerine göre değişiklik gösterebilmektedir. Bunun da ötesinde iyi kabul edilen şeyler aynı kişide bile zaman ve durumun şartlarına göre farklılık içerebilmektedir. Örneğin kişi hastalandığında sağlığı, yoksulken zenginliği en iyi olarak kabul edebilir. Bu bağlamda Aristoteles felsefesinde, tek bir iyi yahut mutlak iyiden söz edilememektedir.⁴⁰ Nitekim onun felsefesinde iyi kişiye özgüdür ve kolayca ondan alınmaz.⁴¹ Bu anlamda filozof iyinin; nelik, nitelik, görelilik, yer ve zaman açısından tüm kategorilerin içinde yer aldığını belirterek, birçok anlama gelebileceğini şu şekilde ifade etmektedir;⁴² "İyi, var olan'la da eşit biçimde -var olan kaç şekilde dile getiriliyorsa, iyi de o kadar şekilde dile getirilir- çok anlamda kullanılır. Başka yerlerde de ayırdığımız gibi, var olan hem ne'lik imler hem de nasıllık, nicelik, zaman imler; üstelik kimileyin devinme, kimileyin devindirme kategorisi içinde. İyi de bu kategorilerin her birinde bulunur: varlık, töz kategorisinde us, Tanrı; nasıllık kategorisinde adil; nicelik kategorisinde doğru ölçü, zaman kategorisinde uygun an; devinimle ilgili olarak da öğreten ile öğrenen. Nasıl söylenen durumlarda var olan tek bir şey değilse, iyi de tek bir şey değil."⁴³ Tabiatıyla her insanın kendine özgü durumları için kendi iyisi olduğu kabul edilmektedir. Yukarıda da zikredildiği üzere Aristoteles varlığın ve durumların çeşitliliğiyle paralel olarak iyinin de birden fazla olduğunu ifade etmektedir.

Aristoteles tarafından tek bir şeye indirgenmesi mümkün görülmeyen iyi kavramı veya iyilik olgusu, kendi içinde sınıflandırarak üçe ayrılır. Bunlar; dış iyiler, bedenle ilgili iyiler ve ruhsal iyilerdir. Dış iyiler, en iyi olan etkinliğin gerçekleştirilebilmesi için gerekli olan iyilerdir. Bunlar, insan için destekleyici iyilerdir fakat aletler gibidirler. Yani müstakil olarak en iyiyi ifade etmemekle birlikte bunlardan yoksun olmak da tam iyinin gerçekleşmesini kötü etkilemektedir. Bu sebeple insan tam anlamda iyi kabul edilen ruhsal iyilere ulaşabilmek için destekleyici olan dış iyilere de ihtiyaç duymaktadır. Ruhsal iyiler, tam anlamda iyi olup bu sınıflamanın en üstünde yer almaktadır. Aristoteles'te tam iyinin gerçekleşmesi mümkün kabul edilmekte ve tam iyinin, destekleyici nitelikte olan dış iyiler ve bedensel iyilerden daha üst seviyede olduğu ifade edilmektedir. Herkes için gerçekleşmesi ve ulaşılması mümkündür. Tüm bunlar ışığında anlaşılabileceği üzere, Platon'un aşkın İyi İdeasının aksine Aristoteles iyinin

³⁹ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 20.

⁴⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 13-15; Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 19.

⁴¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 12.

⁴² Aristoteles, *Magna Moralia -Erdemler ve Kötü Huylar-*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan, 2019), 15; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 14.

⁴³ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 18.

ölçütünü insana indirgemıştır. Nitekim ona göre her insanın iyisi farklı olabilir, hatta bir insan farklı durumlarda farklı şeyleri iyi olarak kabul edebilmektedir. Bu anlayışın, Aristoteles sisteminde hakikatin ölçüsünün insana indirgenmesine paralel bir anlayış olduğu ifade edilmişti. Zira iyi söz konusu olduğu zaman da, aşkın bir iyi anlayışı yerine bizatihi insan, kendi iyisinin ölçütü olmaktadır.⁴⁴ Buna anlamda filozofa göre ruhun işi erdemli yaşamaktır ve bu tam iyi olarak ifade edilmektedir. Mutluluk da iyi bir ruh etkinliği olarak görülmektedir.⁴⁵

Yukarıda da dikkat çektiğimiz gibi Aristoteles'e göre iyi veya iyilik olgusu gayeseldir. Bu anlamda, *yaptığımız şeylerde kendisi için istediğimiz, başka yaptığımız şeyleri de onun için istediğimiz bir amaç varsa ve her yaptığımız şeyi bir başka şey için tercih etmiyorsak*, bu iyi ve en iyi şeydir.⁴⁶ İnsan eylemlerinde, kendisi için istenir olmak daha değerli olmalıdır. Eğer her şey bir başka şey için tercih ediliyor olsaydı bu sonsuza kadar devam ederdi ve insanların da arzuları bir karşılık bulamazdı. Dolayısıyla Aristoteles etiğinde, yapılan eylemin bir amaca bağlı olması asıl istenen durumdur. Öte yandan eylemlerin amacı için son bulması gereken yerin ne olduğu bilgisi ve hangi bilimin konusu olduğuna bulunacak cevaplar insan hayatı için büyük öneme sahiptir. Bu sorgulamanın neticesinde siyaset biliminin amacının *insan için iyi* nedir sorusu olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple insan yaşamının ereği nedir problem edinen siyaset bilimi, Aristoteles felsefesinde en yüksek bilim olarak kendine yer bulmaktadır.⁴⁷

Siyaset biliminin aradığı ve tüm iyilerin ucunda olan bu en iyi şeyin ne olduğu hakkında herkes hem fikirdir. Üzerinde uzlaşılan bu şeyin ne olduğuna geçmeden önce bununla bağlantılı olarak ifade edilmelidir ki iyi, nihai amaç olduğundan kendisine ulaşıldığında başka bir şey elde edilmek istenmez. Nihai amaç olmak, son olarak ve kendisi için hedeflenmeyi gerektirmektedir. İşte bu noktada Aristoteles kendisinden ötesi istenmeyen, başka şey için araç niteliğinde olmayan, son istenen ve en iyi şeyin mutluluk olduğunu açıklamaktadır. Buna göre mutluluk nihai olarak istenendir, kendisi için istenmesi sebebiyle, insanlar onun aracılığıyla bir başka şeye ulaşmayı hedeflemezler. Nitekim Aristoteles, mutluluğu insanın nihai gayesi kabul eder. Ve kendisi amaç olan olduğu için en iyi olarak tanımlar. Mutluluğun nihai hedef olarak ilerisinin veya ötesinin düşünülmesine gerek duyulmamasının sebebi, kendi kendine yeter niteliğidir. Tabiatıyla insan tüm aradığı şeylerde, gerçekleştirdiği eylemlerde asıl amaç olarak mutluluğu arzu etmektedir.⁴⁸ Böylece Aristoteles etiğinde insanın, iyinin somut bir şekilde gerçekleşmesi olarak niteleyebileceğimiz mutluluğa ulaşması da mümkün kabul edilmektedir.⁴⁹

⁴⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 18-22; Aristoteles, *Magna Moralia*, 125.

⁴⁵ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 23.

⁴⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 9.

⁴⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 10-11.

⁴⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 11; Aristoteles, *Magna Moralia*, 23-24.

⁴⁹ Aristoteles, *Magna Moralia*, 19-22, 125.

İyi istenilen ve amaçlanan olduğu için aynı zamanda bilinçli bir eylem sürecini de ifade etmektedir. Bunun bir gereği olarak iyiye ve mutluluğa ulaşması mümkün görülen insan için bunların hangi yaşam tarzlarında olduğu açıklanmaya ihtiyaç duyulmuştur. Bu bağlamda Aristoteles'e göre haz, siyaset ve teoria yaşamı olmak üzere üç tür yaşam vardır. İnsanların çoğu haz yaşamının mutluluğu ve iyiliği getirdiğini düşünürler fakat bu kimseler filozof tarafından kaba saba insanlar olarak tarif edilirler. Siyaset yaşamına bağlı insanlar, iyyinin ve mutluluğun onurda olduğunu düşünürler. Ancak bu yaşam biçiminde önem atfedilen onur, yüzeysel ve başkalarına bağlıdır. Aristoteles'te ise *iyi kişiye özgü ve kolayca ondan alınamayacak* şekilde tasarlandığından, bu iki yaşam biçimi de insanı iyiye ve mutluluğa götürecek yaşam biçimi değildir. Zira filozofa göre iyi, kişiye özgüdür ve kolayca ondan alınmaz.⁵⁰ Bu anlamda o, insana özgü olanı araştırır. Ve insana özgü olarak onu diğer varlıklardan ayıran hususun, akıl sahibi bir varlık olarak etkinlik halinde olan bir eylem yaşamına sahip olmasını ifade eder. Tabiatıyla, *ruhun akla uygun etkinliği* insan için iyi yaşam olarak kabul edilir. İstenen yaşam biçimi akla uygun eylemlerden meydana gelmeli ve sürekli bir biçimde erdemleri içermelidir. Akla uygun etkinliklerde bulunarak yaşanan bir hayat tarzı, Aristoteles tarafından mutluluğu barındırır. Buna göre insanların teoria yaşamında erdeme uygun etkinlikleri tercih ederek tam mutluluğa ulaşabilmeleri mümkün görülür.⁵¹

Mutluluğun en iyi şey olduğunda bir uzlaşma olduğunu aktaran Aristoteles, onun ne olduğunu daha açık bir şekilde ifade edebilmek için insanın işinin ne olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu anlamda insanın doğal ve yapısal olarak işinin ne olduğu bilinirse mutluluğun ne olduğuna dair daha net açıklamalar mümkün görünmektedir. Gözün, ayağın ve diğer organların yapısı gereği sahip olduğu temel işler gibi insanın da doğal ve yapısal olarak bir işinin olduğu belirtilir. İnsana özgü olanın arandığı bu sorgulamanın devamında yaşamak bitkilerle ortak olan yanımlızken duyulara sahip bir yaşam da hayvanlarla ortak olan yanımlız olarak ifade edilir. İnsanı diğer varlık türlerinden ayıran ve daha üstün kılan nitelik ise akıldır. Tabiatıyla akıl sahibi insanın eylemde bulunması, yani aktif bir şekilde, bilfiil sürece katıldığı eylem yaşamı insanın kendine özgü işi olarak ifade edilir. Bununla ilgili olarak -yukarıda ifade ettiğimiz üzere- iyiye eylem ile birlikte ulaşılabilceğini aktaran Aristoteles, bu süreci insanın doğal yapısı gereği kendine özgü işi olarak kabul eder. Eylemde bulunan insan, insansal iyiye ulaşabilir. Diğer yandan mutluluk iyi eylemlerle ve erdemle ilişkili bir kavramdır. Tanrısal şeylerden biri ve en iyi amaç olarak kabul edilir. Dolayısıyla rastlantı sonucu ulaşılması mümkün olmayan mutluluğu elde etmek isteyen kimse, belli bir çaba, eğitim veya erdeme sahip olmalıdır. Buna göre Aristoteles'te iyi ve mutluluk kavramlarının iç içe olduğu görülmektedir. Nitekim mutluluk ve iyi kavramları için yakın tarifler yapılır

⁵⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 12-13.

⁵¹ Aristoteles, *Magna Moralia*, 23-25; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 18-19.

ve insansal iyi *ruhun erdeme uygun etkinliği olarak* tarif edilirken mutluluk da *ruhun erdeme uygun bir tür etkinliği* şeklinde ifade edilir.⁵² Bu bağlamda mutluluk, yaşam boyu erdemli olmayı veya erdemliliği sürdürmeyi gerektirir. Ki buna göre mutluluk, kendine özgü bir erdem olarak teoria yaşamına ait olan bir etkinlik olarak ifade edilir.⁵³

Mutluluk iyilerden meydana gelmekle birlikte dikkat edilmesi gereken bir nokta olarak Aristoteles, mutluluk ve onu meydana getiren iyiler arasında hangisinin daha iyi olduğuna dair bir karşılaştırmanın da gereksiz ve yersiz olduğunu belirtmektedir. Nitekim ona göre “mutluluk, bunlardan -onu oluşturan iyilerden- ayrı başka bir şey değil, bilakis bunlar”dır.⁵⁴ Diğer taraftan Aristoteles’e göre iyinin ve tabiatıyla mutluluğun eylem yaşamının bütünlüğüne uygun olacak şekilde insan hayatında süreklilik içermesi gerekir. Bu bağlamda onun sistemine insan hayatının belli bir döneminde olup daha sonra kaybolan değil, yaşam boyu var olması istenen bir iyi anlayışı söz konusudur.⁵⁵

3.2. Helenistik Kültürde İyilik

Helenistik kültürle beraber iyinin anlamının daraldığını yahut yalnızca pratik ahlâkî alanla sınırlandırıldığını söylemek mümkündür. Zira bu dönemde insana pratik anlamda fayda sağlayacak olan iyinin arayışına girilmiştir. Yaşanılan dönemin sosyo-politik etkisinin insanlar üzerindeki bir yansıması olarak bireyin pratik hayatının nasıl değerli kılınacağı sorgulanmaya başlanmış, bunun neticesi olarak da iyi-en yüksek iyi, insanın yaşadığı hayatı anlamlandırması gereken ve eylemlerini değerli kılan bir karakter kazanmıştır. Bu anlamda Helenistik felsefenin pratik bir felsefe olduğunu ifade edebiliriz.⁵⁶

Helenistik kültür içinde her biri farklı bir okul olarak varlık göstermiş felsefe gelenekleri yer almaktadır. Epikürosçuluk, Stoacılar, ve Yeni Platonculuk, Helenistik dönemin en önemli okulları olarak zikredilebilir. Bununla birlikte, çalışmamızda bu kültürde varlık göstermiş her okula aynı ölçüde yoğunlaşmayacağını belirtmek isteriz.

M.Ö. 3. yüzyılın başlarında kurulan Stoa okulunda ve temsilcisi Epiktetos’ta *etkilenmeme ahlâkı* (apatheia) söz konusudur. Buna göre insanın günlük telaş içerisinde olaylara karşı fazla tepki vermemesi gerekli görülür, hatta olabildiğince tepkisiz kalması istenir. Zira etkilenmeme ahlâkında bu bir olgunluktur ve insan ruhu istenilen dinginliğe bu şekilde ulaşabilecektir. Bu anlamda *Stoik iyi*, kişinin başına gelenlere tepkisiz bir

⁵² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 17-22.

⁵³ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 206-210.

⁵⁴ Aristoteles, *Magna Moralia*, 21.

⁵⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 25-26.

⁵⁶ Ernst Von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur (İstanbul: İm Yayın Tasarım, 2005), 281-282; Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1962), 13; Cevizci, “Antik Felsefe”, 141.

şekilde kabul göstermesi olarak ifade edilebilir.⁵⁷ Epiktetos'ta insanın yapısı, ruhu, iyiliğe kötülükten daha yakındır ve iyiliği kendine çekmektedir. Ona göre iyilikle insanın arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Tabiatıyla kötülüğe nazaran iyilik, insan yapısına daha uygun ve uyumlu olandır. Epiktetos, Tanrı'nın da bu prensibe bağlı olduğu aktarır. Bununla birlikte ruhun, iyiliği elde edebilecek dinginliğe kavuşabilmesi için insanın, olaylar veya olanlar karşısında iradesini aşacak şekilde tepki vermemesi gereklidir. Bizden yani irademizden bağımsız gerçekleşen olaylar için bize bağlı olarak meydana gelmiş gibi tepkilerde bulunmak doğru değildir. Nitekim insanın, iradesinden bağımsız gerçekleşen olayların kendisinin dışında gerçekleştiğini anladığında ve tepkiye gerek duymadan teslimiyet gösterdiğinde iyiliği elde edeceği kabul edilmektedir. Buna göre insanın kendini aşan olaylara tepki göstermesi, ruhunu dinginlikten uzaklaştıracak, haliyle insanın yapısında menfi anlamda birtakım farklılıklar ortaya çıkaracaktır. Bu anlamda Epiktetos her ne kadar iynin pratik boyutuna yoğunlaşmış olsa da, onun sisteminde iynin-iyiliğin asıl olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Zira Stoa okulunda, olanların kendisinden bağımsız gerçekleştiğini kabul etmesi kişi için ulaşılması gereken iyilik hali olarak ifade edilmekte ve ondan kalıcı ve gerekli görülen iyi için çaba göstermesi istenmektedir.⁵⁸

Helenistik kültürün bir diğer okulu, Epikürosçuluk okulunda iyi, haz merkezli bir yaklaşımla açıklanmaktadır. Okulun kurucusu ve Helenistik dönemin önemli düşünürlerinden Epiküros, etik alanında hazcı etik anlayışını benimser. Bu bağlamda hazcılığın tanımını yapmak meseleyi daha anlaşılır kılacaktır. Hazcılık, “yaşamda gerçekten ve bizzat kendi için istenen tek şeyin, ahlâk alanındaki en yüksek değer, nihai ve en yüksek iynin haz olduğunu savunan öğretisi” olarak tarif edilmektedir.⁵⁹ Benzer şekilde Epikürosçu anlayışta haz, iynin ölçütü ve eylemlerin değer belirleyicisi olarak karşımıza çıkar. Buna göre insanın mutlu bir yaşama ulaşabilmek ve iyiyi elde edebilmek için temel belirleyicisi haz olduğundan, her eylemin insanı haza ulaştırması gerekli görülmektedir.

Epiküros'un hazzı için *pasif haz* tanımlaması yapılmaktadır.⁶⁰ Bu noktada hazlar arasında ayrımını ortaya koyan düşünür, acıdan ayrı olan akli yani ölçülü hazların, insan için iyiyi ifade ettiğini belirtir. Ona göre pratik alanda akli olanı veyahut akılla ulaşılan hazları tercih eden insan, ruhunu dinginliğe kavuşturacak ve böylece iyiyi elde edecektir. O halde Epiküros'ta insanın iyiye ulaşabilmesi mümkün görülmektedir. Nitekim haz, insan yaşamı için en yüksek iyi olarak kabul edilmektedir. İtidalli bir haz anlayışına sahip olan Epiküros'a göre fazlalık haza, dolayısıyla iyiye ulaşmayı engelleyeceğinden insan, aşırılıklardan uzak bir hayat yaşamalıdır. Böyle bir yaşamla

⁵⁷ Murat Demirkol (ed.), *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi* (Ankara: Bilay, 2018), 171-172.

⁵⁸ Epiktetos, *Düşünceler ve Konuşmalar*, çev. Özge Özköprülü (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2020), 221-223.

⁵⁹ Ahmet Cevizci, “Hazcılık”, *Büyük Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2020), , 1/916.

⁶⁰ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Serbest Akademi, 2022), 144-145.

insan, iyi sayesinde ruh huzuruna da kavuşacaktır. Tabiatıyla ruhun dinginliğe kavuşması ve sükûn içinde olması, insanı hazza, dolayısıyla iyiye ulaştırdığından, hedeflenen durumdur ki insanın da bunun için çabalaması gerekmektedir. Bununla birlikte Epiküros, maddeden uzak bir haz anlayışını savunmakta, bu sebeple ruhun dinginliğini ön planda tutarak gelip geçici, maddeye bağlı bir hazdan öte *manevi hazzın* önemli olduğunu vurgulamaktadır. Bunun içinse insanların sonunda veya sonrasında pişmanlık ve acı vermeyen akli hazları tercih etmesi gerekir. Zira insan, ruhuna esenlik sağlayan bu hazlarla iyiye ulaşabilecektir. Bunun yanı sıra en yüksek iyi ile bilgelik arasında bir ilişki söz konusu olmaktadır. Buna göre bilge insan, az ile yetinmeyi öğrenerek, en yüksek haz olan dinginlik ve ruh sükunetine kavuşacak ve böylece en yüksek iyiyi de elde edecektir. Dolayısıyla Epiküros'a göre *en yüksek iyi elimizin altında ve kolayca elde edilebilirdir*. Çünkü haz doğuştan itibaren bizimle gelen iyiliktir. Hasılı Epiküros iyiliği hazla aynı kabul etmektedir. Ona göre haz ve iyi eşittir.⁶¹ Bu anlamda en büyük haz ise, ruhsal sükunettir.

Helenistik dönemin en önemli okullarından olan Yeni-Eflâtunculuğun *kurucu ismi* Plotinus ve Proklos'un iyi anlayışları oldukça benzer özellikler gösterir. Burada bizleri var edici yahut varlık verici ilke olarak aşkın bir iyilik anlayışı karşılamaktadır. Onlara göre İyi, Bir ile özdeşdir, varlıktan ve çokluktan uzak olandır. Ve İyi, aktarım yoluyla geçen bir mahiyete sahiptir.

Yeni-Eflâtunculuğun kurucu ismi ve döneminin önemli Platon takipçisi olan Plotinus felsefesinde Tanrı'nın özü birlik ve iyiliktir.⁶² Sırf İyi, yapısı itibarıyla *mevcudun üstünde ve varlığın ötesinde* olarak ifade edilir. Her şey O'na bağlıdır ancak kendisi hiçbir şeye bağlı olmayandır. “Her şeyin arzuladığı şey” olan Salt İyi, kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymaz ve arzulamaz. Plotinus Bir ve İyiliğin doğru anlaşılması için bir noktaya dikkat çeker. Buna göre Bir'in iyiliği, ona yüklenen bir nitelik değildir, bizatihi kendisidir. Onun sisteminde Bir ve İyi aynıdır, özdeşdir. Bir, kendisi için iyilik değildir, Plotinus böyle kabul edilirse Bir'in indirgendiğini düşünür. Ancak kendisinden başka her şey için iyilik yahut iyiliğin kaynağı olarak kabul edilir. Çünkü Bir'den sadır olarak varlık kazanan tüm varlıklar onun iyiliğiyle varlığa gelir, varlık kazanırlar. Nitekim Bir'in mahiyeti, iyiliklerin kaynağıdır. Ancak O, varlıklara verdiği iyiliğin üstündedir. Bir'in özsel yapısı ile diğer varlıklar için ifade ettiği mahiyet/anlam farkı, Plotinus'ta dikkat edilmesi gereken önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna bağlı olarak Bir için herhangi bir iyilik yoktur denilebilir. Çünkü iyiliği meydana getiren O'dur.⁶³

⁶¹ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, 36-39; Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 53-59.

⁶² Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Asa Kitabevi, 1996), 82.

⁶³ Plotinus, *The Enneads*, ed. Lloyd P. Gerson, çev. George Boys-Stones vd. (United Kingdom: Cambridge University Press, 2017), 845 ve 890; Plotinus, *The Enneads*, çev. Stephen Mackenna (London: Oxford University Press, ts.), 591 ve 620; Plotinus, *Enneadlar*, 87-89.

Tüm şeylerin İyi'den bir şeyler taşıdığı kabul edilmektedir. Ruh taşımayan tüm şeyler ruha yönelirler ve ruh da akıl aracılığıyla İyi'yle ilişki içinde olur. Varlıklar özelinde düşünüldüğünde ise varlıkların ihtiyaç duymaları ve İyilik arasında bir ilişki olduğu görülmektedir. Buna göre var olanlar, birçok zaman birçok şeye ihtiyaç duyar. Ve varlık, çokluk barındırdığından kendisini meydana getiren her bir parçaya, bu parçaların bir araya getirilip birbirlerine bağlanmasına da ihtiyaç duyar. Bu sebeple varlığı devam ettiği müddetçe Bir'e muhtaçtır. Bu anlamda Plotinus'un sisteminde varlıkların var olmaları için ihtiyaç duydukları nitelikleri Bir'in barındırması ve varlıklara yüklemesi, Bir ve varlıklar arasındaki iyiliktir. Dolayısıyla Bir'in var etmesi ve nitelik vermesi varlıklar için bir iyilik olarak ifade edilir. Bu anlamıyla da Bir'in iyiliği, varlıklardaki iyiliklerden üstündür. Dolayısıyla O, *tüm başka iyiliklerin üstünde olan İyilik'tir*.⁶⁴

Yeni-Eflâtunculuğun diğer önemli ismi Proklos, âlemde sebep-sonuç ilişkisinin varlığını savunmakta ve bu sebeplilik zincirinin İlk Neden'de son bulunduğunu ifade etmektedir. Onun aşkın Tanrı anlayışında İlk Neden'i tanımlayacak şeyler bir yönden eksiklik barındıracaktır. Bu sebeple İlk'i tarif ederken, ne olmadığını ifade etmek (negatif teoloji), daha doğru olacaktır. Onun sisteminde sırf varlık olan Bir, İlk Neden, İlk İyilik veya Saf İyilik özdeştir. Bu kavramların aynı şeyi tarif ederken birbirinin yerine kullanıldığını görmekteyiz. *Saf iyilik birdir, onun birliği iyiliktir ve iyiliği tek ve birdir*.⁶⁵ Bu Saf İyilik'in sınırı ve boyutu yoktur, ayrıca dikkat etmek gerekir ki O, *bir şeyin iyisi değil iynin kendisidir*.⁶⁶ Tabiatıyla İlk İyilik; özü, gücü ve varlığı nedeniyle iyiliktir. Proklos'a göre Saf İyilik, aynı zamanda evrenin varlığa geliş nedenidir ve tüm şeyleri iyilikle doldurmaktadır.⁶⁷ Evreni var ederken, varlığa iyiliği aktarım sürecinde, akıl aktif rol oynar. Buna göre ilk olarak tüm iyilikleri akla akıtır ve bu akıl vasıtasıyla diğer bütün varlıklara iyilikler aktarılır.⁶⁸ Bununla birlikte O, var ettiği şeylerden farklıdır daha açık bir ifadeyle, akıl, ruh, göksel güç değildir, bunları var edendir. Saf İyinin, var edici ilke olarak iyiliğini diğer varlıklara aktarması ve varlıkların iyiliği, Proklos'un sisteminde neden-sonuç bağlantılı bir varlığa geliş süreci ile gerçekleşmektedir. Mertebeli varlık kategorisindeki bir varlık, kendi üstündeki varlığın sonucu iken, altındaki varlığı meydana getiren neden olarak kabul edilir. Bu durumda bir varlık, altında bulunan varlığın nedeni olmakla birlikte aynı zamanda kendi üstündeki varlığın da sonucudur. Bu neden-sonuç silsilesinde ilk sonuç, İlk Neden'den yani Saf iyilik'ten gelen akıldır. Akıl, İlk nedenin yarattığı ilk sonuçtur. İfade edildiği üzere tüm iyilikler ilk sonuç olan akla ve akıl aracılığıyla diğer tüm sonuçlara aktarılır.⁶⁹ Ancak her varlığın iyiliğinin aynı olmadığı da ifade edilmektedir. İlk İyilik tek bir akışla

⁶⁴ Plotinus, *The Enneads*, 619-620; Plotinus, *Enneadlar*, 89-94.

⁶⁵ *Nedenler Kitabı: (Liber de Causis)*, çev. Mehmet Barış. Albayrak (İstanbul: Notos Kitap, 2014), 58.

⁶⁶ *Nedenler kitabı*, 57.

⁶⁷ *Nedenler kitabı*, 10.

⁶⁸ *Nedenler kitabı*, 41.

⁶⁹ *Nedenler kitabı*, 50-51.

tüm iyilikleri şeylerin üzerine aktarırken, var olan tüm şeyler kendi kapasitelerine göre iyilikleri almaktadır. İşte varlıklardaki iyiliğin farklı oluşu bu şekilde izah edilmektedir.⁷⁰

Görüldüğü üzere Yeni-Eflâtunculuğun önemli iki temsilcisi Plotinus ve Proklos'un Bir ve İyilik hakkındaki görüşleri büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Bununla birlikte benzerlikler yalnızca bu iki filozofla sınırlı kalmamaktadır. Zira zikredilen iyilik anlayışının Fârâbî ontolojisinde de kendine yer bulduğu görülür. Fârâbî Müslüman bir filozof olarak Tanrı-varlık ilişkisini izah ederken, kendi dönemine kadar gelmiş felsefi birikimden istifade etmiş ve bu anlamda Yeni-Eflâtuncu sudur teorisi ekseninde açıklamalar yapmıştır. Yeni-Eflâtunculuğun aşkın Tanrı anlayışı ve Tanrı'nın Salt İyilik olarak kabul edilmesi de yine Fârâbî'yi etkileyen meselelerden biridir. Nitekim Fârâbî'nin iyilik anlayışıyla Yunanlı Şeyh olarak bilinen Plotinus'un iyilik anlayışının birçok yönden benzerlikler gösterdiğini ifade etmek mümkündür. Bu anlamda örneğin; İlk Neden olan Bir'in aşkın kabul edilmesi ve sırf varlık olması, bu ilk nedenin Saf İyilik olması, Bir'den çıkan akıl ve bu akıl aracılığıyla hiyerarşik bir mertebelenişe sahip varlıklar kategorisinin ortaya çıkması gibi pek çok hususta paralellikler görülür. Yukarıda zikredilen bu hususlar benzer şekilde Fârâbî felsefesinde de kendine yer bulur. Yeni-Eflâtunculuk'ta aşkın olan bir İyi vardır ve bu, var olan tüm şeylere, iyiliğinin taşması sonucu varlık vermektedir. Saf İyi'nin varlığından iyiliğin taşması, var olan tüm şeyler için var edici bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla O'nun varlığının Saf İyilik olması, âleme var edici ve varlık veren bir sonuç olarak yansır, bir diğer ifadeyle akar. İşte Yeni-Eflâtuncu ontolojideki bu iyilik anlayışı akıllar silsilesinin, tabiatın, göksel varlıkların ve var olan diğer tüm şeylerin varlık sebebi olmaktadır. Ki bu hususlar Fârâbî'de benzer şekilde yer alırlar.

3.3. İslam Düşüncesinde İyilik Kavramı

3.3.1. Kur'ân'da İyilik Kavramı

Kur'ân'da, iyilik kavramının felsefi düşüncede olduğu gibi varlığın bütününe yönelik değerlendirmeleri söz konusu olsa da, yoğunluklu olarak asıl karşılığı, insan ve sosyo-kültürel olarak insanın ilgili olduğu alanlar üzerinde müşahade edilmektedir. Bununla birlikte insanın bütün eylemlerinin iyi-kötü kategorisinde değerlendirmesi; iyinin, somut ve pratik anlamda görünür kılınmak isteyen bir mahiyete sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim inançları gereği insanın hesaba çekilerek sevap-günah değerlendirmesine tabi tutulması, insan için ortaya konulan eylemlerde sorumluluk hissini arttırmasının yanı sıra müsbet anlamda bir yönlendirme de içermektedir. Bu

⁷⁰ *Nedenler kitabı*, 57-59; Nejdî Durak, "Plotinus Felsefesinin Etkileri", Celal Türer-Hakan Olgun (ed.), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 2/449.

anlamda insanın nihai mutluluğu elde edebilmesi, yaşadığı dünyadaki iyi eylemlerine bağlı kılındığı için iyi-iyilik kavramı bilhassa önem arz etmektedir.

Vahiy meselesine benzer şekilde iyilik olgusu da; felsefi düşüncede daha ziyade teorik, dinde ise pratik yönüyle önce çıkmaktadır. Burada, hatta tasavvufi düşüncede iyilik tamamıyla pratik alana mahsus olay ve olgularla açıklanmaktadır. Bu anlamda belirli nitelikleri taşıyan pratikler, iyi olan fiiller yahut iyilik şeklinde, Kur’ân’da pek çok ayet zikredilmiştir. İyi-iyilik olan eylemlere gelince, insan hayatını kolaylaştıran, toplumsal yardımlaşmayı destekleyen, kulun Allah’la irtibatını güçlendiren... bir mahiyete sahip olduğu ve iyiliğin pratik ve toplumsal yönünün ön planda tutulduğu görülmektedir. Bu bakımdan Kur’ân’da iyiliğin yeryüzüne hâkim olması istenir ve insanların iyiliği yaygınlaştırması için tavsiyeler yer alır. Bu durum Kur’ân’ın pek çok ayetinde kendini göstermektedir. Bu bağlamda Kur’ân’da iyilik; birr, ihsan, hayr, mâruf, hasene, salih, hüsn gibi anlam bakımından çeşitli kavramlarla ifade edilmektedir.

Bu anlamda örneğin Bakara sûresi 177. ayette iyilik anlamında kullanılan birr kavramı şu şekilde açıklanmaktadır; “Yüzlerinizi doğu ya da batı tarafına çevirmeniz iyilik değildir. Asıl iyilik; Allah’a, âhiret gününe, meleklerle, kitaplara ve peygamberlere inanan; malını sevdiği halde akrabasına, yetimlere, yoksullara, yolda kalan gariplere, dilenenlere, hürriyetine kavuşmak isteyen köle ve esirlere veren; namazı dosdoğru kılıp zekâtı ödeyen; antlaşma yaptığında sözünde duran; sıkıntı, darlık, hastalık ve şiddetli savaş zamanlarında sabredenlerin yaptığıdır. Kulluklarında samimi ve dürüst olanlar işte bunlardır; gerçek takvâ sahipleri de yine bunlardır.”⁷¹ Buna göre iyilik kapsamında birçok amel zikredilmesinin yanı sıra ayetin sonunda, sıralanan iyilikleri yapanlar takva sahibi ve doğru yolda olanlar şeklinde nitelenmektedir. Buradan da anlaşılabacağı üzere iman-amel birlikteliğinde yer alan ameller, iyi kavramıyla tarif edilmekte ve bunların inananlar için varoluşsal keyfiyet barındırdığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim Kur’ân’ın zikrettiği iyiliklerin hem imanî davranışlar olarak kişinin inancını güçlendirmesi hem de iki dünya saadetine vesile olmaları insan için iyinin ve iyiliğin önemini ortaya çıkarmaktadır.

Kur’ân’daki iyilik olgusuna yakın kavramlardan bir diğeri olan mâruf ise genellikle zıddı olan münkerle birlikte, ‘mârufu emredip münkerden sakındırma’ olarak bir tenbih biçiminde kullanılmaktadır. Buna göre mâruf kelimesi, kuşatıcı bir kavram olarak, imanla uyumlu olan ve dinen iyi kabul edilen davranışlar, tutumlar için kullanılmaktadır.⁷²

Hayr kelimesi, oldukça kuşatıcı bir kavram olarak yalnızca dinen iyi kabul edilen davranışları değil, herkesin elde etmek istediği faydalı, değerli görülen her türlü şeyin kaynağı olarak kullanılmaktadır. Buna bağlı olarak Kur’ânı Kerimde hem dünyevi

⁷¹ Bakara 2 /177.

⁷² Toshîhiko Izutsu, *Kur’an’da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 326; Tevbe 9/ 71 , Âl-i İmrân 3/ 104-110.

hem de dini şeylerle ⁷³ ilgili olarak kullanılmaktadır.⁷⁴ Allah'ın iyilikleri lütfetmesi ve ihsanı anlamında örneğin “De ki: “Ey mülkün gerçek sahibi olan Allah'ım!..Dilediğini aziz kılar, dilediğini alçaltırsın. Her türlü iyilik senin elindedir.”⁷⁵ ve salih amel anlamında “...Hayırlarda yarışın.”⁷⁶ şeklinde kullanılmaktadır.

Kur'an'daki iyilik olgusunu, insan pratikleriyle örneklendiren bir kavram olarak salihât, imanın amel aracılığıyla dışa vurumudur.⁷⁷ Bu sebeple iyiyle iman arasında doğrudan bir ilişkinin varlığından söz edebiliriz. Salih amel olarak zikredilen davranışların yanı sıra bu kavram insanlar için bir nitelik olarak da kullanılmaktadır. Buna göre salih kullar, iman edip iyi davranışlarda bulunmak için birbirleriyle yarışan kimseler olarak zikredilmektedir. Salih amel ise Allah'ı hoşnut edecek, iyi davranışlardır.⁷⁸ Buradan da anlaşılacağı üzere iyiliğin insan için varoluşsal bir hüviyet arz ettiği ortaya çıkmaktadır. Nitekim iman edip salih amel işleyenler ifadesi Kur'an'ın sıkça vurguladığı bir ifadedir.

İnsan tarafından güzel görünme ya da hoş karşılanma gibi anlamlara gelen iyilikle ilgili Kur'an'da geçen bir diğer kavram ise “Hüsn” kelimesidir. Buna göre insan için akıl, arzu ve duygular tarafından bir güzel görme söz konusudur. Bu kavramla insanın fitratına uygun olarak hem aklın hem kalbin güzel ve doğru kabul ettiği şeyler iyilik olarak zikredilmektedir. Örneğin; “Eğer onlar bir iyilikle karşılaşarlarsa bu Allah'tandır derler.” ayetinde geçtiği gibi.⁷⁹

İhsan kavramı da hüsn kökünden türemiş, Kur'an'da iyilik anlamına gelen kavramlardan biridir. Eyleme dönük yönü ağırlıklı olarak zikredilen ayetler sebebiyle insan fiillerine rengini veren temel ahlâkî nitelik olarak ifade edilebilir. İhsan içeren davranışlardan öte eylemlerini ihsanla yapmak, insan için ihsanın yani iyiliğin pratik yaşamının her alanında etkili olması gerektiğine işaret etmektedir. Nitekim ihsanın Kur'an'daki kullanımlarına bakıldığında anne babaya iyilik yapmak, güzel söz söylemek, doğru davranmak, adaletli olmak gibi farklı eylemlerin ihsan içeren davranışlar olarak zikredilmesi ve iyilik anlamına gelen diğer kavramların da kullanımları; iyiliğin belli şekilleri aşarak eylemlerin sahip olması gereken rengi, niteliği, ilkesi, özü, ruhu olduğunu göstermektedir.

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere iyiliğin çoğalması için insan eylemlerine yönelik bir teşvik söz konusudur. Tabiatıyla iyilik kavramlarının kullanımına bakıldığında, pratik anlamda görünür kılınmak istenilen düzene bir yönlendirme vardır. Bu sebeple iyilik, birçok pratik eylem şeklinde ifade edilmiştir. Bununla birlikte iyilik

⁷³ Dünya işleriyle ilgili olarak bk. Âdiyat 100/8; Bakara 2/ 180; Dini şeylerle ilgili olarak bk. Bakara 2/ 272-274 ve 215.

⁷⁴ Ragıp el-İsfahanî (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), “Müfredât”, 364, “Hayr”; İzutsu, *Kur'an'da Dîni ve Ahlâkî Kavramlar*, 330.

⁷⁵ Âl-i İmrân 3/ 26; Ayrıca bk. Bakara 2/ 269; Nahl 16/ 30.

⁷⁶ Mâide 5/ 48.

⁷⁷ İzutsu, *Kur'an'da Dîni ve Ahlâkî Kavramlar*, 310.

⁷⁸ Âl-i İmrân 3/ 113-114; Neml 27/ 19.

⁷⁹ el-İsfahanî, “Müfredât”, 284, “Hüsn”; Nisâ 4/78.

için ayetlerdeki eylemlerin farklılığı/çeşitliliği, diğer insanlarla ilişkilerde asıl değer olarak ortaya konulması ve davranışların şekilselliğinden ziyade taşıdığı nitelik olarak zikredilmesi, iyiliğin insan hayatının her alanında bulunması gereken temel vasıf olduğunu ortaya çıkarmakta bu sebeple iyilik insan hayatını varoluşsal olarak anlamlı kılmaktadır.

İyiliğin, insanın yaşadığı hayatı aşan bir boyutu da söz konusudur. Buna göre inananlar bu dünyada yaptığı iyiliklerin karşılığını inancı gereği ahiret hayatında mükafat olarak alacaktır. Tabiatıyla Kur'ân'da geçen iyilik kavramının hem içkin hem de aşkın boyutunun olduğunu ifade edilmelidir. Bu bağlamda Kur'ân'daki iyilik anlayışı, İslam dininin varlığa ve insana bakış açısıyla ilişkilidir. Nitekim insanın yalnızca görünen maddi boyutundan ibaret olmayıp manevi bir yönünün de olması, aşkın olanla irtibatının bulunması ve varlığının yalnızca içinde yaşadığı dünyayla sınırlandırılmaması; iyiliğin aşkın boyutuyla insan arasında varoluşsal bir irtibat sağlamaktadır.

3.3.2. Tasavvuf Düşüncesinde İyilik

12. y.y. mutasavvıflarından İbnü'l-Arabî'ye göre Mutlak Varlık olan Allah, varolan tüm şeylerde kendini sergilemektedir. Buna göre Allah, varlık üzerine isim ve sıfatlarının özelliklerini yansıtarak kendini âlemde ve insanda görünür kılmaktadır. Bu durum onun sisteminde Allah'ın tecelli etmesi olarak isimlendirilir. Bu anlamda Allah'ın tecellisi olarak meydana çıkan âlem, O'nun güzelliği olarak kabul edilmektedir. Nitekim Arabî'ye göre Tanrı güzeldir dolayısıyla yarattığı da güzel olarak meydana çıkmakta ve güzellikten bir pay taşımaktadır. Bunun yanı sıra onun sisteminde Tanrı, aynı zamanda Mutlak İyi olduğu için âlem de iyilik olarak kabul edilmekte ve Tanrı'nın iyiliğinden bir pay taşımaktadır. Dolayısıyla âlemdeki iyiliklerin kaynağı olan Tanrı, bizatihi sahip olduğu iyiliği, varlık üzerine yansıtarak görünür kılmaktadır.⁸⁰

İbnü'l-Arabî iyilik ve kötülük kavramlarını birlikte ele alarak hakikat ve görünüş âlemi üzerinden meseleyi açıklamaktadır. Buna göre hakikat sahası, Mutlak İyilik'in (el-Hayr el-Mahz) alanıdır. Tabiatıyla ona göre iyilik asıl gerçekliğe sahip olan, hakikati temsil eden niteliktir. Kötülük ise insan iradesine bağlı olarak ortaya çıkarken yalnızca görünüş âleminde var olmaktadır. Bu anlamda İbnü'l-Arabî'ye göre kötülüğün gerçek varlığından söz edilemez. Zira iyilik varlığa, kötülük ise yokluğa tekabül etmektedir. Nitekim o, iyiliği; asıl, öz, gerçeklik olarak kabul ederek hakikat sahasına tekabül

⁸⁰ İbrahim Coşkun, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Felsefesinde 'Allah' Mefhumu", *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 21 (2008), 131.

ettiğini ifade etmektedir. Bu sebeple iyilik daima Tanrı'ya nispet edilmelidir. Bunun yanı sıra o, sırf iyiliğin, sırf nurun ve sırf varlığın aynı olduğunu aktarmaktadır.⁸¹

İbnü'l-Arabî sisteminde Tanrı, Mutlak İyi olarak kendini tecelli ettirmesi sebebiyle varlık, iyilik anlamına gelmektedir ki o bu hususu “İyilik varlıkta, kötülük yokluktur.” diyerek ifade etmektedir.⁸² Bu anlamda Tanrı, mutlak varlık sahibi olarak kötülükten uzaktır. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'ye göre Tanrı'nın iyiliği varlıklar üzerine yansıdığından insan da varlığı itibarıyla iyilik taşımaktadır. Tabiatıyla insan için aslolan iyilik olmaktadır. Bu bağlamda iyiliğin insan hayatına yansıyan pratik görünümü de söz konusu olmaktadır ki bununla ilgili olarak Arabî, insanların bilinçli olmasını istemektedir. Nitekim ona göre insan, Tanrı'dan ulaşan iyiliklerin ilahi kökenli olduğu bilmeli ve bunun, insana Tanrı'nın bir lütfu, ihsanı olduğunun bilincinde olarak şükretmelidir. Nitekim onun sisteminde bu bilinç ve şükür hali yani insanın iyilikleri kendinden bilmemesi ve ilahi kaynağa dayandırması ise takva olarak ifade edilmektedir.⁸³

Tasavvuf düşüncesi veya felsefesinin önemli isimlerinden bir diğeri olan Mevlâna'ya gelecek olursak, o iyilik kavramını kötülük kavramıyla birlikte ele almakta ve meseleyi daha çok pratik boyutuyla konu edinmektedir. Bu bağlamda iyilik de kötülük de Allah'ın yaratmasıyla ortaya çıkmıştır ve bu iki kavramın bir arada olması sebebiyle dünya yaratılmıştır. Mevlâna'ya göre âlemin düzenini devam ettirebilmesi için zıtların bir arada olması gereklidir. Nitekim Tanrı'nın takdiriyle iyi ve kötünün bir arada bulunması, dünyada düzenin sağlanıp devam edebilmesi için bir gereklilik olarak ifade edilir. Bu bakımdan dünya, Hz. Adem'in yaratılmasından beri iyilik ve kötülüklerin sahnesi olmuştur. Ona göre iyinin değerinin anlaşılması için dünyada her ikisinin bir arada bulunmasını bir gerekliliktir. Bununla birlikte iyi ve kötü için mücadele eden insanlar, gruplar her dönem için vardır ve iyiyi tercih edenler ebedi saadeti kazanacaktır. Nitekim insanın varlığı için iyilik asıl olandır. Bu sebeple insanın kendisi için aslolan ve ebedi saadetine de aracı olacak iyiliği her durumda tercih ederek Mutlak İyi'ye yaklaşması gerekmektedir.⁸⁴ Bu noktada Mevlâna düşüncesinde insanın iyiye yönelebilmesi için tasavvuf aracılığıyla nefsini arındırması istenir. Tabiatıyla tasavvuf insanın iyiye yönelebilmesi için aracıdır.⁸⁵

⁸¹ A.E. Affifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 139; Musa Kaval, “İbnü'l-Arabî Ontoloji'sinde İnsan Metaforları”, *Journal of Turkish Studies* 10/Volume 10 Issue 14 (01 Ocak 2015), 443.

⁸² Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, ts.), 1/118.

⁸³ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006), 44.

⁸⁴ Celâleddin Rûmî Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, çev. Mustafa Avni Konuk (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 1/262; Celâleddin Rûmî Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, çev. Mustafa Avni Konuk (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 2/86-88.

⁸⁵ Nejdî Durak, “Mevlânâ'nın Ahlâk Öğretisinde İyi Ve Kötü Kavramları”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (Şubat 2007), 5.

Mevlâna'ya göre şeyler, insanların algısına bağlı olarak subjektif değerlendirmeleri neticesinde iyi- kötü vasfını kazanmaktadır.⁸⁶ Buna göre yaşadığımız dünyada mutlak anlamda yahut kendiliğinden kötü yoktur. İyilik asıl olduğu için insan yapısıyla uyum içerisinde olan da iyiliktir. Bu sebeple insan ebedi mutluluğu elde edebilmek için, iyi fiilleri tercih etmeli ve bunun için istekli olmalıdır.⁸⁷ (Mesnevi II, 1265)383 Nitekim insanın ibadet gibi iyi olan davranışlar neticesinde iç rahatlığı ve huzur bulması gerektiği belirtilmektedir. Tabiatıyla Mevlâna, insanların bu dünya hayatını iyilikle anlamlandırabileceklerini ve insana asıl gerekli olanın iyilik olduğunu ifade etmektedir.⁸⁸

Bunların yanı sıra Türk-İslam tasavvuf düşüncesinin en karakteristik isimlerinin başında gelen Yunus Emre, şiirlerinde özellikle sevgiyi ön plana çıkarır ki insan sevgisine tanıdığı öncelik sebebiyle hümanist olarak anılır.⁸⁹ Yunus Emre'nin felsefesi ise; doğruluğa, iyiliğe, güzelliğe ve özellikle sevgiye yönelik olmuştur. Bu anlamda ona göre bütün iyilikler ve güzellikler Tanrı'dan gelmektedir ve tekrar O'na dönecektir. Nitekim o, düşüncelerinin ifade aracı olan şiirlerinde, iyiliğin kaynağı olarak Allah'ı göstermektedir. Tabiatıyla Yunus'a göre âlemdeki yani varlıktaki iyiliğin kaynağı Allah'tır. Allah, Mutlak İyilik sahibi olarak varlığa iyiliğini yansıtmaktadır.⁹⁰

Yunus, tıpkı İslam filozofları gibi, iyiliğin âleme inayetle verildiğini ifade etmektedir. Buna göre Tanrı, inayetiyle âleme iyilik vermekte yani inayeti gereği, yardımı ve lütufta bulunarak varlığa iyiliği yansıtmaktadır. Onun sisteminde iyilik kavramı, genellikle hayır ve ihsan kavramlarıyla ifade edilmektedir. Diğer taraftan o, iyiliği genellikle, zıddı olan kötülük kavramıyla birlikte ele almaktadır. Ancak bu dünyada insan için gerekli olan asıl nitelik iyiliktir. Nitekim iyi ahlâk sahibi olup iyi ameller işlemek insan için gerekli görülmektedir. Bu husus, "Evvel bize vacib budur iyü hulk u amel gerek" mısrasında dile getirilirken, insanın iyi ve kötü davranışlarının bu dünyayı aşan bir boyuta sahip olduğu ve bununla ilgili olarak sorguya çekileceği, "Gök perdelerin açalar İyü (yi) yavuzdan seçeler" şeklinde ifade edilmektedir.⁹¹

Yunus insanların iyi amellerinin karşılığını alacağını bildirir ve "Şol kahr ile kazananlar güle güle yidürenler" diyerek,⁹² kazançlarını Allah rızası için harcayanları, Tanrı'nın cemalini görmekle müjdeler. Bu ise iyi eylemlerde bulunan insan için iyilikten payının artacağı anlamına gelmektedir. Nitekim -bu ifadelerin sembolik bir anlam taşıyıp taşıymaması meselesi ayrı bir tartışma konusuysa, kendi konumuz bağlamında ifade edilmelidir ki; iyi davranışların cennetle mükafatlandırılması, insan için esasen bir

⁸⁶ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 2006, 1/163-164.

⁸⁷ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 2006, 2/383.

⁸⁸ Celâleddîn Rûmî Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, çev. Mustafa Avni Konuk (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007), 4/197 ve 480.

⁸⁹ Bekir Özcan, "Yunus Emre'deki Sevginin Kaynağı", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 559.

⁹⁰ Müjgan Cunbur, "Yunus Emre'de İyilik ve Hayır Duygusu", *Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde Yunus Emre Ve Dönemi* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1991), 97.

⁹¹ Yunus Emre, *Dîvân*, çev. Mehmet Kanar (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 77 ve 166.

⁹² Yunus Emre, *Dîvân*, 63.

iyilik anlamına gelmesinin yanı sıra iyilikten payının artması anlamını da taşımaktadır. Zira Yunus'un sisteminde Mutlak İyi olan Allah'a yaklaşılmakta ve insana mükafat olarak O'nun cemalini görme müjdesi haber verilmektedir.⁹³ Ona göre insan, hayatını iyiliklerle geçirmeli ve bu dünya, iyiliğin hâkim olduğu bir dünya olmalıdır. "Şerri azaltmak elinde hayrı çok Hayr için etmek değil mi hayrı çok" dizeleriyle iyiliğin insan hayatında hâkim kılınmasını istemektedir. Nitekim Yunus, Hayr için hayrı çoğaltmak derken bu durumu ifade etmektedir. İnsanın iyilikten yana payının artması ve Mutlak İyiye yaklaşılabilmesi için, iyi fiiller gerekli görülmektedir.⁹⁴ Yunus'un bu düşüncüyü bütün şiirlerinde işlediği görülmektedir.

Yunus Emre'ye göre insan, asıl mutluluğu ve huzuru Tanrı'ya yaklaştıkça elde edecektir. Bu ise insanın Tanrı'ya duyduğu aşk ve sevgiyle, maddeden uzaklaşmasıyla mümkün olabilmektedir. İnsanın ilk yurdu Tanrı'nın yanı olduğu için asıl mutluluğu elde edeceği yerde oradadır. Ona göre Tanrı'ya iyi olanı tercih edip iyi bir ahlâka sahip olarak ve gerçek aşk yoluyla ulaşılmaktadır.⁹⁵

İfade edilen hususlardan da anlaşılacağı üzere, Yunus Emre iyiliği pratik anlamıyla ele almaktadır. Onun insanları iyiliğe çağırması, iyilik yapanlara Allah'ın cemalini görme müjdesini vermesi, birçok beytinde iyilik yapmanın değerini ifade etmesi, gibi pek çok husus iyilik anlayışını örneklemektedir. Nitekim şiirlerinde işlediği sevgi kavramıyla iyilik kavramının birbirlerini anlam olarak desteklemesi de, onun sisteminde iyiliğin önemli bir kavram olarak yer aldığını göstermektedir.

3.3.3. Felsefî Düşüncede İyilik

İbn Sînâ'ya göre Tanrı, Sırf İyilik olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple Tanrı'nın varlık vermesi aynı zamanda bizatihi sahip olduğu iyiliği de vermesi anlamına gelmektedir. Tabiatıyla Fârâbî'nin halefi olan İbn Sînâ felsefesinde de varlık, aynı zamanda iyilik anlamına gelmektedir. İyiliğin varlık olması hususunun, İbn Sînâ'da daha belirgin ve açık bir şekilde ifade edildiği görülmektedir. Bu anlamda örneğin o, "Özü gereği zorunlu varlık Sırf İyiliktir. İyilik, kısaca, her şeyin arzuladığı şeydir. Her şeyin arzuladığı şey ise varlıktır veya varlığın varlık açısından yetkinliğidir ...Binaenaleyh varlık, sırf iyilik ve sırf yetkinliktir."⁹⁶ diyerek iyilikle varlığın özdeş olduğunu ifade etmektedir. Bu anlamda tıpkı Fârâbî gibi İbn Sînâ'da da 'varlık varsa iyilik vardır yahut iyilik varsa varlık vardır' önermesinin hâkim olduğunu ifade etmek mümkündür.⁹⁷

⁹³ Yunus Emre, *Dîvân*, 203.

⁹⁴ Yunus Emre, *Dîvân*, 137.

⁹⁵ İbrahim Agâh Çubukçu, "Yunus Emre'nin Felsefesi", *A.Ü.İ.F.D.* 25/3-4 (1981), 76; İbrahim Agâh Çubukçu, "Yunus Emre Ve Din Felsefesi", *A.Ü.İ.F.D.* 19/1-4 (1973), 5.

⁹⁶ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa*, 676.

⁹⁷ İbn Sînâ, *Risâle fi Mâhiyeti'l-Işk*, çev. Ahmed Ateş (İstanbul: Büyüyen Ay, 2017), 13.

İbn Sînâ'da Tanrı'nın Sırf İyilik⁹⁸ olması sebebiyle ondan sâdır olan varlığın da iyilik olarak kabul edildiğini görmekteyiz. Nitekim Tanrı, Mutlak İyilik olması sebebiyle bütün iyiliklerin de kaynağı olmaktadır. Tabiatıyla iyilik asıl olan, her şeye hâkim olan ilkedir.⁹⁹ Bu bağlamda âlemin var edilmesi Tanrı'nın iyiliğiyle meydana gelirken âlemdeki varlık düzeni de iyilik düzeni anlamına gelmektedir. Filozof bunu şu şekilde izah eder; "Yine O, iyiliğin her şeye bulunmasının keyfiyetini de zatından bilir...O, iyilik düzeninin varlıkta bulunuşunun keyfiyetini ve bunun kendisinden olduğunu bilir..."¹⁰⁰

İbn Sînâ, Tanrı'nın Sırf İyilik olmasının ne anlama geldiğini, "Sırf iyilik (hayr mahz) denildiğinde, O'nun, varlığının mükemmel olup, kuvve'den ve noksanlıktan uzak olduğu kastedilir. Zira herhangi bir şeyin kötü olması, onun kendine has olan eksikliği demektir. O'na 'iyi' de denilir. Çünkü her şeye iyi olma özelliğini veren O'dur." şeklinde izah etmektedir. Buna göre mükemmellik ve noksanlıktan uzak olmak, Tanrı'nın Sırf İyilik oluşunun anlamıdır. Tabiatıyla varlıklar, kendi varlıklarıyla yetkinleştiklerinde Sırf İyilik olana yaklaşmaktadırlar. Zira İbn Sînâ'da yetkinleşmek varlığın amacı olarak görülmüştür. Bunun doğal bir sonucu olarak, iyilik, varlığın yetkinliği olduğundan, insan yetkinleştikçe iyilikten payı artacaktır. Nitekim iyiliğin mahiyetiyle ilgili Metafizik'inde açık ifadeler yer veren İbn Sînâ, iyiliği, "her şeyin tanımında arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı şeydir" olarak tanımlar. Bu sebeple varlığın yetkinleşmesi iyilikle gerçekleştiğinden bu aynı zamanda varlığın Mutlak İyilik'e yaklaşması anlamına gelmektedir.¹⁰¹ İbn Sînâ bunu, "O halde varlık iyiliktir; varlığın yetkinliği ise varlığın iyiliğidir." diyerek kendisi de ifade etmektedir.¹⁰²

İbn Sînâ'da varlık iyilik anlamına gelirken, yokluk kötülüğü ifade etmektedir. Tabiatıyla filozof, iyilik ve kötülük arasındaki ayrımın varlık ve yokluk ayrımına dayandığını belirtmektedir. Buna göre o kötülükle ilgili olarak şunları ifade etmektedir; "kötülük, her şeye o şeye ait yetkinliğin yokluğuna, iyilik ise varlığına bir yönden delalet eder. Aralarında varlık-yokluk farklılığı vardır."¹⁰³

Ahlâk alanındaki çalışmaları sebebiyle Muallimu's-Sâlis olarak tanınan İbn Miskeveyh'e göre Tanrı, İlk İyilik'tir ve tüm iyiliklerin kaynağı O'dur. Tanrı'nın iyiliği bu dünyada yaşayan insanlar için yol gösterici olmalıdır. Zira O, insanların yaşadığı âleme iyilikleri kendi yapılarıyla uyumlu olacak şekilde aktarmıştır. Bu sebeple Miskeveyh'e göre insan için ortak olan genel bir iyiliğin varlığı söz konusudur ve bu

⁹⁸ Ayrıca bk. Metafizik, 742 ve Aşkın Mahiyeti, 15; ve Risaleler, 62-63.

⁹⁹ Ayrıca bk. Aşkın Mahiyeti, 3.

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa*, 666.

¹⁰¹ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa*, 649-650.

¹⁰² Ayrıca bk. "Deriz ki, varlıklardan her birinde, kemaline karşı gırizi bir aşk bulunduğu ve bu da kemalinin iyiliğinin kendisi ile meydana çıktığı bir mana olmasından ileri geldiğinden, bellidir ki, bir şeye nerede bulunursa bulunsun ve nasıl bulunursa bulunsun iyiliğini meydana getiren bir şeyin, iyiliği kazanan için ma'suk olması lazımdır. Sonra bütün şeyler arasında buna ilk illetten daha lââyık bir şey yoktur." (Aşkın Mahiyeti 16) ve benzer ifadeler için bk. İbn Sînâ, *Necat*, 207.

¹⁰³ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa*, 550.

iyilik, özü itibariyle herkes tarafından arzu edilmektedir. Bu anlamda o iyiliği, “bütün tarafından amaçlanan son gaye” olarak tarif etmektedir. İnsanı bu gayeye ulaştıran şeylere de iyilik denilmektedir.¹⁰⁴ Ona göre akıllı bir varlık olan insanın eylemleri iyiliğe doğru yönelmelidir, zira iyiliğe yönelmeyen şeyler insan için bir anlam ifade etmemektedir. Bu sebeple insanın akıllı vasıtasıyla anlamsız işlerden uzaklaşması gereklidir.

İbn Miskeveyh’e göre insanın, kendisi için son gaye olarak ifade edilen iyiliklere yönelmesi gereklidir. Bu anlamda insanı iyiliklere ulaştıracak temel enstrüman iradedir ve onu diğer varlıklardan ayıran bu iradenin temelinde iyilik ve kötülükler yer almaktadır. Bununla birlikte insan iyi olanı tercih edip, iyiye yöneldiğinde varoluş amacına uygun hareket edecektir. Zira filozofa göre iyilik, insanın varlığıyla uyumlu ve uygun olandır. Tabiatıyla o iyiliğin, insanın yaratılış amacı ile uyum içerisinde olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda iyiliğin, diğer filozoflarda olduğu gibi insan ve varlık için asıl olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim insan, varlık ve iyilik arasındaki uyum, uygunluk hali iyiliğin; insan için varoluşsal bir ilke olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Bu açıdan İbn Miskeveyh’e göre insanın görevi, tabiatıyla uyumlu olan iyilikleri istemek ve elde edebilmek için çaba göstermektir.¹⁰⁵

İbn Miskeveyh iyiliğin kendi içinde bölümlere ayrıldığını nakletmektedir. Buna göre iyilikler; üstün iyilikler, övülen iyilikler, güç halinde olan iyilikler ve iyilikler için yararlı olan şeyler olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Buna göre üstün iyilikler; hikmet ve akıldır. Bunlar özü itibariyle iyiliktirler ve sahip olan insanları şerefli kılmaktadırlar. Faziletler, övülen iyiliklere örnek iken; güç halinde olan iyilikler, iyi olan şeylere yatkınlığı ifade etmektedir. Son olarak iyilikler için yararlı olan şeyler ise, özü itibariyle iyilik olmayan ancak iyiliğe götürmeye aracı olan şeylerdir. Diğer taraftan İbn Miskeveyh’e göre tam olan gaye iyiliğe, mutluluk örnek verilebilir. Buna göre insanlar için iyiliklerin en üstünü mutluluktur. Kendi tabiatına uygun yaşayan kişinin, mutluluğu elde etmesi de mümkün görülmektedir.¹⁰⁶

Meşşâî filozof İbn Rüşd’e göre İlk Mevcut aynı zamanda mutlak iyilik sahibidir. O bunu, “İlk İlke salt iyiliktir; en yetkin ihtişam ve güzellik O’na aittir.”¹⁰⁷ şeklinde ifade etmektedir. Ona göre Tanrı’nın Salt İyilik olması, varlığının tüm eksikliklerden ve yokluktan uzak olması anlamına gelmektedir. Bunun yanı sıra Tanrı, her şeyin düzeninin ilkesidir ki İbn Rüşd bunun iyilik anlamına geldiğini ifade eder. Örneğin âlemdeki düzenin nedeni de iyiliktir. Tabiatıyla âlem var olması bakımından bir iyiliktir.

¹⁰⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyen Ay, 2017), 97-100.

¹⁰⁵ İbn Miskeveyh, *Tertîbu’s-Sa’adat ve Medâzilu’l-ulûm*, çev. Hümeysra Özturan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

¹⁰⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk*, 98-99.

¹⁰⁷ İbn Rüşd, *Tehâfût et-Tehâfût*, çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ (Samsun: OMÜ Yayınları, 1986), 167.

Nitekim İbn Rüşd, varlığın varlık olması bakımından bir iyilik olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁸

İbn Rüşd iyilik ve kötülük kavramlarını birlikte ele almaktadır. O, konuyla ilgili çalışmalarını, bu kavramların Allah’a isnat edilip edilemeyeceği yahut iyi ve kötüyü belirleyen kaynağın din mi akıl mı olduğu tartışması etrafında şekillendirmiştir. Ve adalet-zulüm (ta’dil ve tecvir) kavramlarıyla irtibatlandırarak bu ekseninde izahlarda bulunmuştur.¹⁰⁹ Bu anlamda iyiliği, adalet kavramıyla birlikte ele alan filozofa göre, adalete uygun olan iyidir yahut kötü olan adalete de uygun olmayandır. O bununla ilgili olarak, “Zira adaletin hayır olduğu bizatihi malum olduğu gibi, zulmün de şer olduğu kendiliğinden bilinen apaçık bir şeydir.”¹¹⁰ diyerek iyiliğin ve adaletin âlemde bizatihi bulunduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda o, Eşarilerin, iyinin ve kötünün varlığını Allah’ın belirlemesi görüşünü eleştirmektedir.¹¹¹ Zira İbn Rüşd’e göre iyiliğin bizatihi varlığı vardır. Ve bu, varlıklar üzerinde kendini göstermektedir. Tabiatıyla varlık, iyilik anlamına gelmekte, varlıktaki düzen de yine bir iyiliğe tekabül etmektedir.¹¹²

İbn Rüşd’e göre iyiliğin bizatihi kendisi ve iyiliğin mahiyeti aynıdır hatta böyle olması zorunludur. Zira aksi durumda mahiyetiyle bilinir olan iyiliğin cevheri bilinmezdi. Anlaşılabacağı üzere iyiliğin varlığı bizatihi mahiyetini zorunlu kılmaktadır. Yahut iyiliğin mahiyetinin olması onun bizatihi cevhere sahip olduğuna işaret etmektedir. O bunu, “iyi olan şeyin iyilik mahiyeti vardır.” şeklinde ifade etmektedir.¹¹³

İbn Rüşd, Aristoteles şerhinde, yetkinleşmeye doğru hareket eden tüm şeylerin gaye sebebe sahip olduğunu ifade etmekte ve bu gaye sebebi de ‘kendisiyle yetkinleşmek ve varlığının onunla tamamlamak isteyen şeyin kendisine doğru hareket ettiği şey’ olarak tanımlamaktadır. Gaye sebep, iyilik ve güzellikle nitelenmesi sebebiyle, yetkinleşmeye doğru hareket eden şeylerde de bizatihi iyilik bulunduğu kabul edilmektedir. Tabiatıyla varlık, varlık olması bakımından bir yetkinleşme çabası gösterdiği için, onun bu çabası aynı zamanda iyilik olması anlamını taşımaktadır. Gaye sebep ve iyiliğin her ikisi de arzulanan olması sebebiyle iyiliğin gaye sebep olduğunu ifade etmek mümkündür.¹¹⁴ Nitekim İbn Rüşd’e göre iyilik, güzellik ve gaye sebeple -eş

¹⁰⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, 166.

¹⁰⁹ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik, 2020), 265.

¹¹⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl el-Keşf an minhâci'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 249.

¹¹¹ “Çünkü onlar, fizik dünyadaki fiillerin kötü (cevr) ve iyi (adl) şeklinde nitelendirilmesinin, bu konuda dinin ortaya koyduğu belirlemeden ileri geldiğini, yani insanın din açısından iyi sayılan bir fiil işlemesi halinde 'adil', dinin kötü saydığı bir iş yaptığında ise 'zâlim' (câir) olacağını sanmaktadırlar.” ifadeleriyle eleştirmektedir. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 249.

¹¹² Varlığın iyilik anlamına gelmesiyle ilgili olarak ayrıca bk. “Semavi cisim, kendisinden daha üstün bir arzu edilenler sebebiyle hareket eder. Bu varlığı mutlak iyilik olan şeydir. Arzu eden iyilik olunca, arzu ettiği iyiliğin de arzu edilenlerin en üstünü ve iyilerin en tamamı olması gerekir.” İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi* 2,

¹¹³ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi* 2, 220-224.

¹¹⁴ İbn Rüşd, *Metafizik -Büyük Şerhi-* çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 1/321-322.

anlamlı olmamakla birlikte- aynı şey kast edilir ve bunlar gaye ilkeler olarak ifade edilir.¹¹⁵



¹¹⁵ İbn Rüşd, *Metafizik -Büyük Şerhi-*, 1/764.

4. FÂRÂBÎ'DE İYİLİK KAVRAMI

4.1. Fârâbî'de Ontolojik Düzen

4.1.1. İlk Sebep

Fârâbî felsefesinde Tanrı, merkezî bir konumda yer almaktadır. Onun metafizik başta olmak üzere ahlâk ve siyaset anlayışında da bu tutum kendini gösterir. Tanrı, Zorunlu Varlık olduğu için varlığının keyfiyeti ve nitelikleri, tevhide dayalı bir anlatım ile tenzihî ifadelerle izah edilmeye çalışılmaktadır. Bununla birlikte Fârâbî'ye göre insanın en önemli görevlerinden biri Tanrı'yı tanımaktır. Nitekim felsefe de buna hizmet etmektedir; öyle ki felsefe öğrenmemizin amacı Tanrı'yı bilmek ve tanımak olarak ifade edilmektedir.¹¹⁶

Fârâbî, varlık hiyerarşisinde Tanrı'yı tarif ederken genellikle *İlk* ismini kullanır. Buna göre Tanrı aynı zamanda İlk Mevcut olduğundan varlığı, tüm varlıklardan öncedir. O, hiyerarşik varlık düzeninde en yukarıda bulunur. Dolayısıyla varlıksal konumu diğer mevcutlardan farklıdır. Bu durum, aynı zamanda ontolojik bir farklılığı vurgulamaktadır. Nitekim Fârâbî, varlık kavramının *İlk* ve diğer mevcutlar için aynı anlama gelmediğini, sadece bir isim benzerliği olduğunu izah ederken, *Bir*'in varlığının mevcudattan her anlamda daha farklı bir mana taşıdığının ve kendine has bir varlığa sahip olduğunun altını çizmektedir. Bu anlamda *İlk*, varlık bakımından da tektir ve kendi kendine yeterlidir.¹¹⁷

İlk Mevcut, hiyerarşik varlık düzeninde en yukarıda yer aldığı için aynı zamanda *İlk Sebep*'tir. Kendinden aşağıda bulunan bütün varlığın nedeni olması sebebiyle tüm varlığa varlık vermektedir. Nitekim Fârâbî'nin ifadesiyle, "*İlk Mevcut kendinden var olunandır.*"¹¹⁸ Ancak altını çizmek gerekirse bu varlık verme, bizim anladığımız manadan farklı bir nitelik taşır ve O'ndan hiçbir şey eksiltmez. Tabiatıyla bu varlık verisi insanın kendi yapısındaki bir paylaşım gibi düşünmemesi gerekmektedir.¹¹⁹ Diğer taraftan *İlk Sebep* tüm mevcudun varlığa gelmesinin sebebi iken O'nun varlığının sebebi yoktur yahut O'nun varlığı hiçbir sebebe dayanmamaktadır. Zira İlk Varlık'ın varlık düzeninin en yüksek mertebesinde bulunması aynı zamanda varlık bakımından en mükemmel olduğu anlamına da gelmektedir. Buna göre varlığı en yetkin olduğundan

¹¹⁶ Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme Kable Te'allümi'l-Felsefe", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Seçme Felsefe Metinleri*, içinde (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 113.

¹¹⁷ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyen Ay, 2017), 38.

¹¹⁸ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 46-48; Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2017), 72-73; Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 41.

¹¹⁹ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 56.

Tanrı, hiçbir sebebe ihtiyaç duymamaktadır. Dolayısıyla O, “*zâtı ve cevheri bakımından daimî varlığa sahip olarak ezeldir.*”¹²⁰

Fârâbî *Medînetü'l-Fâzıla*'da *İlk Mevcut* ve mevcudat arasındaki noksanlık ve ‘tam’lık ayırımına vurgu yapmaktadır. Buna göre *ontik statü farklılığı* sebebiyle Tanrı, noksanlık türlerinin tamamından uzakken; O’nun dışındaki bütün mevcut varoluş mertebelerine göre, bir veya birden fazla türden, noksanlık barındırmaktadır.¹²¹ Bu, Tanrı ve diğer varlıklar arasındaki önemli farklılıklardan birini ifade etmesinin yanı sıra Tanrı’nın tam ve mükemmel olmasına da yapılan bir vurgudur. Nitekim Tanrı, büyüklük, güzellik, cevher, kudret, irade ve varlık gibi nitelikler açısından tam olandır. O’nun varlığı diğer tüm mevcudatı kuşatır. İşte varlık bakımından bu üstünlüğü ve yetkinliği Tanrı’nın önceliğini ortaya çıkarmaktadır.¹²² Filozof bahsi geçen bu farklılığı, varlıkların yapısal kategorik ayırımına dayandırarak izah etmektedir. Bu bağlamda Tanrı, Zorunlu Varlık’tır ve yokluğunun düşünülmesi imkânsız olandır. Tanrı dışında var olan tüm şeyler ise, varlığı ile yokluğu birbirine eşit mesafede iken varlığa gelmiş olan ve yokluktan varlığa gelmek için bir illete muhtaç olan mümkün varlıklardır. Bu sebeple mümkün varlıklar, vücudu bizatihi vacip olana dayanmak zorundadırlar. Bu varlıklar, varolmaları zorunlu olmadığı için varlık yönünden noksanlık barındırırlar.¹²³

Tanrı basittir ve cevheri, niceliği ve niteliği bakımından hiçbir bölünmeyi kabul etmez. Bu durum aynı zamanda O’nun birliğine de işaret etmektedir. Zira bölünmezlik Bir’in barındırdığı anlamlardan birisidir. Diğer taraftan O, çokluk bakımından herhangi bir ihtimal barındırmaz. Dolayısıyla her bakımdan Bir’dir.¹²⁴ Diğer taraftan *Bir* veya *İlk’in* varlığına eş yahut zıt bir varlık da bulunamaz. Zıddının olması, varlığına eşit mertebede bir varlığın bulunması anlamına gelir ki bu mümkün değildir. Tanrı’nın, varlığı dahil her bakımdan Bir’dir ve tek olması, zıddı olmamayı gerektirir. Ki bu niteliği, onu mevcudattan ayıran en önemli yönüdür.¹²⁵

Varlığı en yetkin ve en üstün olan Tanrı, cevheri itibariyle de bütün mevcuttan ayrılır. O’nun varlığı kuvve halinde değildir ve cevherinde bir yokluk bulunmaz. Zira kuvve halinde var olmak esasen varlık ve yokluk ihtimalinden varlığa geçmek anlamına gelir. Ancak O’nun cevheri ezeli olarak varlığını gerektirmektedir. Dolayısıyla daimî olarak varlığa sahiptir. Bununla birlikte Tanrı bazı müspet niteliklere sahiptir. Buna göre özü düşünmek veya akletmek olan Tanrı aynı zamanda doğruluk, güzellik, yetkinlik veya iyilik gibi diğer müspet niteliklerin de membâdır. O, bu müspet

¹²⁰ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 48; Fârâbî, *Uyunü'l-Mesâil*, çev. Hilmi Ziya Ülken - Kıvımettin Burslan (Ankara: Kanaat Kitabevi, 1940), 208.

¹²¹ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 46; Fârâbî, *Deâvii Kalbiye*, çev. Hilmi Ziya Ülken - Kıvımettin Burslan (Ankara: Kanaat Kitabevi, 1940), 116.

¹²² Fârâbî, *Et-Talikât*, çev. Hilmi Ziya Ülken - Kıvımettin Burslan (Ankara: Kanaat Kitabevi, 1940), 81; Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 51; Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 52-53.

¹²³ Fârâbî, *Zenon Risâlesi*, çev. Hilmi Ziya Ülken - Kıvımettin Burslan (Ankara: Kanaat Kitabevi, 1940), 109; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 30.

¹²⁴ Fârâbî, *Zenon Risâlesi*, 111.

¹²⁵ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 52-56; Fârâbî, *Deâvii Kalbiye*, 117; Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 51.

niteliklerde de en yetkin, en mükemmel olandır. Böylece Tanrı bu niteliklere mutlak anlamda tek sahip olandır. Öyleyse Tanrı aynı zamanda Mutlak Güzellik, Mutlak İyilik'tir.¹²⁶

4.1.2. Varlığın Oluşumu

Fârâbî'nin ontolojik düzeninde Tanrı'nın varlığı meydana getirme süreci Sudur teorisiyle izah edilmektedir. Buna göre İlk Varlık'la maddî âlem arasındaki irtibat bu teori aracılığıyla tesis edilmektedir.¹²⁷ Bu sistemde varlık, İlk Mevcut'tan feyezane ederek yani taşma sonucu meydana gelmektedir. Tabiatıyla Tanrı'nın varlığının taşmasıyla yani feyz yoluyla tüm mevcudat varlık kazanmaktadır. Ancak bu varlık verme O'nun varlığının ne sebebi ne de gayesidir bu sebeple O'na yetkinlik kazandırdığını düşünmek de yanlış olur. Zira O, varlığı sebepsiz olan İlk Sebep ve en mükemmel olduğu için varlık verme yoluyla yetkinliğini arttırmaya muhtaç değildir. Diğer yandan Tanrı, cevheri bakımından da tam olduğundan varlıkların taşması hususunda hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Ve “*O'nun cevheri, her varlığın kendisinden taşıdığı/feyezane ettiği bir cevherdir.*”¹²⁸ Nitekim bütün mevcudat Tanrı'nın varlığının eseri olarak görülür.¹²⁹

Fârâbî metafiziğinde mevcut, düşünmeye/akletmeye dayalı bir süreçle varlık kazanmaktadır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi *İlk Varlık* cevheriyle akl, mâkul ve âkildir. Yani O, hem kendi zatını hem de diğer varlıkları bilmekte ayrıca bütün mevcudat tarafından bilinmekte ve bu bilmenin şuurundadır. Tabiatıyla O, bilfiil olarak düşünen, düşünülen ve düşünme olmaktadır.¹³⁰ Bu anlamda Tanrı'nın düşünmesi mevcudun varlığının nedeni olmakta ve O, varlığa, bireysel varlığını, Müfârik Akıllar aracılığıyla düşünerek, vermektedir.¹³¹

Fârâbî varlığı, üç varlık mertebesine ayırarak izah etmektedir. Buna göre varlık derecelerinde en mükemmel varlığa sahip olan Tanrı, ilk basamaktadır. İkinci derecede soyut akıllar yer almaktadır. Üçüncü varlık mertebesinde ise maddî yapıya sahip olan Ayaltı âlemde bulunan varlıklar yer almaktadır.¹³²

İlk Varlık, her varlığa hak ettiği paya göre varlık vermektedir. Her mevcudun varlıktan pay alması Tanrı'nın cömert olması sebebiyledir. İlk Mevcut'tan alınan varlık payında en mükemmel olandan en eksik, en basit varlık mertebesinde bulunan ilk maddeye kadar, bir hiyerarşiye göre varlık düzeni ortaya çıkmaktadır ki bu düzen de

¹²⁶ Fârâbî, *Et-Talikât*, 80; Fârâbî, *Deâvii Kalbiye*, 116-117.

¹²⁷ Bekir Karlığa, *Bir Medeniyet Düşünürü Fârâbî* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2019), 55.

¹²⁸ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 72-76.

¹²⁹ Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, çev. Şerife Gürel (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 53.

¹³⁰ Fârâbî, *Zenon Risâlesi*, 111; Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 53; Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 58.

¹³¹ Fârâbî, *Et-Talikât*, 79; Fârâbî, *Zenon Risâlesi*, 112; Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 82.

¹³² Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 37.

O'nun cevheri sayesinde.¹³³ Bu düzende varlıklar, iki boyutlu bir âlem anlayışıyla 'Ay Üstü Âlem' ve 'Ay Altı Âlem' olarak varlık türlerine göre derecelenirler. İlk olarak madde-dışı varlıklar ile göksel cisimlerin yer aldığı Ayüstü Âlem varlığa gelmektedir. Burası soyut varlıkların dünyasıdır çünkü Fârâbî'ye göre bu âlemdeki varlıklar duyular ile algılanamaz. Buradaki varlıklar “tözlerinde en üstün mükemmelliğe baştan beri sahip olanlardır.”¹³⁴ Burada on Ayüstü akıl vardır. Ve bu akıldan her biri aşağıya doğru her inişte ilk Neden'in her yönden mükemmel olmasından daha az pay alırlar. Yani bu âlemdeki varlıklar en mükemmelden daha az mükemmele doğru sıralanmaktadır.¹³⁵

Tanrı'dan sâdır olan ilk varlık Birinci Akıldır. Zira Fârâbî'ye göre “Bir'den ancak bir sudur eder.”¹³⁶ Bu nedenle İlk Sebepten feyezan ederek varlığa gelen ikinci yani ilk akıl da birdir. Meydana gelen ilk varlık, Tanrı'nın bir, gayr-i maddi ve yalın olmasına zıt düşmeyecek şekilde gayr-i maddi, yalın ve çokluktan uzaktır.¹³⁷ Cisimsiz bir cevher olan ilk aklın, kendini ve Tanrı'yı olmak üzere iki türlü akletmesi söz konusudur. Bu akletme neticesinde ondan yeni bir varlık sudur eder. Bu anlamda onun Tanrı'yı akletmesiyle üçüncünün varlığı, kendi zatının vacip yönünü düşünmesiyle İlk Semâ'nın nefsi, kendi zatının mümkün yönünü düşünmesiyle de İlk Sema'nın cismi varlığa gelir. Üçüncünün Tanrı'yı düşünmesiyle dördüncü akıl varlığa gelirken kendi özünün vacip yönünü düşünmesi sebebiyle Sabit Yıldızlar Küresi'nin nefsi, özünün mümkün yönünü düşünmesiyle bu feleğin cismi meydana gelir. Bu sûretle akılların Tanrı'yı düşünmesiyle, kendinden sonraki akıl varlığa gelmektedir. Akılların her birinin kendine has zatiyla cevherleşmesi yahut kendi zatını akletmesi sebebiyle de felekler varlığa gelmektedir. Varlığın çıkış süreci onuncu akıl olan Faal Akla kadar bu düzende devam eder.¹³⁸ Bu on aklın Fârâbî'nin ifadesiyle on ayrı şeyin zıddı yoktur. Zira onlar varlıkları ve mertebelerinde tektir.¹³⁹ Maddeden uzak olarak soyut varlıkların sonuncusu olan Faal Akıl kendini ve Tanrı'yı düşünür ancak kendi türündeki mevcutların varlığı burada son bulur. Onun kendi zatını düşünmesi sebebiyle varlığı meydana gelen Ay Küresi'nde de semavi cisimlerin varlığı son bulmaktadır.¹⁴⁰

Sudur teorisine bağlı olarak izah edilen bu kozmik düzenin Ayüstü âleminde akıllar ve felekler yer almaktadır. Fârâbî'ye göre felekler, bir ruh (Nefis- Akıl-Zeka) sayesinde hareket etmektedirler. İşte Fârâbî, Ayüstü âlemde maddesiz varlıklardan Ayaltı âlemdeki maddi yapıya sahip varlıkların meydana gelmesini bu ruh aracılığıyla izah etmektedir. Diğer taraftan Ayüstü âlemde bulunan Faal Akıl, Ayaltı âlemdeki maddi

¹³³ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 76.

¹³⁴ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 62.

¹³⁵ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 82-86.

¹³⁶ Fârâbî, *Zenon Risâlesi*, 112.

¹³⁷ Karlı, *Bir Medeniyet Düşünürü Fârâbî*, 47.

¹³⁸ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 61; Fârâbî, *Deâvîi Kalbiye*, 119; Fârâbî, *Zenon Risâlesi*, 113; Fârâbî, “Uyûnu'l-Mesâil”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Seçme Felsefe Metinleri*, içinde (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 120.

¹³⁹ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 98.

¹⁴⁰ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 84-86.

yapıya sahip varlıkları harekete geçirmekte, tabiatıyla maddi ve gayri maddi âlem arasındaki irtibatı sağlamaktadır. Böylece Fârâbî'nin maddi dünyadaki düzenin sağlanmasını akıllar teorisiyle temellendirdiği anlaşılmaktadır.¹⁴¹

Varlık; Zorunlu (İlk Varlık), zorunlu-zorunsuz (Akıllar âlemi), mümkün (oluş ve bozuluş âlemi, yani dünya âlemi) olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Mümkünlerin varlığı ile yokluğu birbirine eşit mesafede olduğundan onların vücuda gelmeleri için illete ihtiyaçları vardır. Onların illet sayesinde vücudları vacip olur. Ancak vücuda gelmeden önce yokluğa da eşit mesafede bulunduklarından yokluklarının düşünülmesi imkânsız değildir. Bu mevcutların yani vücudu mümkün olanların vacip olana dayanması gerekir. Diğer yanda yokluğunun düşünülmesi imkânsız olan Vacibül Vücut vardır. Vücudu zorunlu olan bu İlk Mevcut, mümkün varlıkların ilk sebebidir ve varlığı bilfiildir. Vücudu en mükemmel olandır ve hiçbir illete ihtiyaç duymayandır. O'nun varlığı ile mahiyeti aynıdır yani *vacib 'ül vücudluktan başka mahiyeti yoktur*.¹⁴²

4.1.3. Ay Altı Âlem

Fârâbî ontolojisinde, soyut varlıkların yer aldığı Ayüstü Âlem, Fa'al Akıl'da son bulur ve iki boyutlu âlem anlayışının ikinci kısmını teşkil eden Ayaltı Âlem başlar. Burada ateş, hava, su ve toprak gibi tabii unsurlar ve bu dört unsurun belli oranda karışımlarıyla ortaya çıkan maddi varlıklar bulunmaktadır. Madde, burada yer alan bütün varlıkların ortak unsurudur. Tabiatıyla bu âlem, oluş ve bozuluşa tabii olan maddi varlıkların dünyasıdır ve bu varlıkların cevherleri bilfiil değil bilkuvve halde olduğundan buradaki varlıklar en noksan halleriyle bulunmaktadır. Bilkuvve haldeki bu varlıklar, kendisiyle bilfiil olacağı sûrete ulaşmak için çabalamaktadırlar.¹⁴³

Ayaltı âlemde hava, su, toprak ve ateşten oluşan dört unsurun uygun oranlarda birbiriyle karışması neticesi nefis oluşur ki bunun ilk veya en basit hali bitkisel olanıdır. Sonra hayvanî ve insanî nefis olmak üzere nefis kategorileri aşağıdan yukarıya doğru sıralanır. Varlık bu âlemde de hiyerarşik bir düzen içerisinde sıralanmakta, bu hiyerarşinin en tepesinde 'nutk yetisi'ne sahip olan insan yer alırken en aşağısında cemadat denilen maddeler ayrılarak ilk madde yer almaktadır.¹⁴⁴ Bu âlemdeki her şey mümkün olarak varlığa gelmektedir. Mümkünün kendi tabiatına verilmiş bir varlığı olmadığından onun varlık sahasına çıkması için harici bir etki gerekmektedir. Bu âlemdeki varlıklar madde-sûret ayrımına tabi olduklarından, maddeye sûretleri veren harici Fa'al Akıl'dır. Buna göre Vahibus-Suver olan Fa'al Akıl, maddeye sûretler giydirecek bilkuvve durumdan

¹⁴¹ Karlığa, *Bir Medeniyet Düşünürü Fârâbî*, 48.

¹⁴² Fârâbî, *Müfârikat*, çev. Hilmi Ziya Ülken - Kıvımettin Burslan (Kanaat Kitabevi, 1940), 102; Fârâbî, *Deâvîi Kalbiye*, 115-117; Fârâbî, *Zenon Risâlesi*, 109.

¹⁴³ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 92-94 ve 114-116; Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyen Ay, 2017), 43 ve 63.

¹⁴⁴ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 88-90; Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 45-46.

bilfiil hale gelmesini yani var olmasını sağlamaktadır. Bu durumda maddenin ortak olmasına rağmen varlığın çeşitlilik içermesi, verilen sûretler aracılığıyla gerçekleşmektedir. İşte maddeye farklı sûretler vererek, varlığın ortaya çıkması Tanrı'nın ilahi tasarrufudur. Tanrı, Fa'al Akıl aracılığıyla varlığını akıtarak, mevcudu ortaya çıkarmaktadır.¹⁴⁵

Tabiatları gereği; Ayüstü âlem yalnızca iyilikler âlemiyken Ayaltı âlemde iyilikler ve kötülükler bir arada bulunmaktadır. Burada insan iradesine bağlı olarak ortaya çıkan kötünün varlığı söz konusuysa Ayüstü âlemde varlıklar kötülük barındırmazlar. Zira Fârâbî, ilahi âlemde liyakatsiz bir varlığın bulunmadığını, liyakatiyle bulunan her şeyin de iyi olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁶

İnsanın zihnî çabası sonucu Ayüstü âlemle irtibat kurması mümkün görülmektedir. Ancak bu, insanın yapısında bulundurduğu bir yetiden/yeterlilikten dolayı değil Fa'al Akıl aracılığıyla gerçekleşmektedir. İşte bilkuvve halde bulunan insan aklını bilfiil hale geçirerek bilgi edinmesini sağlayan güç, sürekli fiil halinde olan Fa'al Akıl'dır. Bu anlamda Fârâbî, Fa'al Aklın insan aklı üzerindeki etkisini güneşin görme üzerindeki etkisine benzeterek izah eder. Güneşin, verdiği ışık sayesinde görmeyi bilfiil hale getirmesi gibi Fa'al Akıl da bilkuvve olan makulleri bilfiil hale getirmektedir.¹⁴⁷ Diğer taraftan insan aklının kavraması, ancak soyutlama yoluyla şeylerin sûretlerini elde ederek gerçekleşir. Nitekim akıl, şeylerin sûretlerini soyutlama yoluyla makul hale getirmektedir. Böylece bilkuvve akledilirler bilfiil akledilir hale gelmekte ve insan, akıl aracılığıyla bilgiyi elde etmektedir.¹⁴⁸

Fârâbî'ye göre insanın aklî anlamda yetkinleşmesi bazı şartlara ve aşamalara bağlıdır. Aklî yetkinliğini elde etmek isteyen insan için, aklî mertebeler aracılığıyla bilgiyi elde etmesine bağlı bir yetkinleşme süreci söz konusudur. Zira Fârâbî'nin felsefesinde insanî akıl türleri de hiyerarşik bir düzene sahiptir. Buna göre insan aklı, nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılır ve nazarî akıl da kendi içinde üçe ayrılır. Bu anlamda insan, bilgiyi elde etmek için ilk olarak, teorik aklın birinci basamağında yer alan Heyûlânî akılla veya Bi'l-kuvve akılla, eşyanın sûretlerini maddeden soyutlayarak kavramlaştırır. Nitekim zihinle kavramak, şeyleri soyutlama yoluyla maddelerinden ayırıştırarak kavramayı içerir. Heyûlânî akıl, sûretleri almaya başladığı andan itibaren insan için bilkuvve makuller, bilfiil makul hale gelir ve yine bilkuvve olan akıl, Bi'l-fiil akla dönüşür. Fârâbî'ye göre teorik aklın ikinci basamağında bulunan Bi'l-fiil akıl, varlığın, düşünce haline gelmesidir. Böylelikle bilgi edinme sürecinde mesafe kateden akıl, düşünce haline gelmiş yani artık maddesinden soyutlanmış olarak yalnızca zihinde yer etmiş olan soyut nesneleri akletmeye başlar ki bu aşama, Müstefâd aklı ifade

¹⁴⁵ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 92-96.

¹⁴⁶ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 99-100; Fârâbî, *Fusûlü'n-Müntezâ*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 100.

¹⁴⁷ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 162.

¹⁴⁸ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 42-43; Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 164.

etmektedir. Müstefâd aklın madde ile ilişkisi yoktur ve bu akıl derecesinde, insanın ulaşabileceği akıllar mertebesi son bulmaktadır. Zira bu akıl derecesinde insan, Fa'al Akıl aracılığıyla Ayüstü âlemle irtibat kurmaya başlayacaktır. Bu ise fizikî âlemle metafizik âlem yahut beşerî âlemle ilahî âlem arasında irtibat kurulması anlamına gelmektedir.¹⁴⁹

İnsanın zikredilen akıllar hiyerarşisinde mesafe katetmesi, sürecin başından itibaren Fa'al Aklın yardımıyla gerçekleşmektedir. Buna göre Fa'al Akıl, varlığa sûretler vermesinin yanı sıra, insanın bilgiyi elde etme sürecinde de aracı konumda olan bir akıl türüdür ki insanın sahip olduğu akli bilkuvveden bilfiil hale getirebilmesi onun aracılığıyla mümkün olmaktadır. Bu sûretle o, fiziki âlemle, metafizik âlem arasındaki irtibatı sağlamak adına birleştirici bir rol oynamaktadır. Diğer yandan filozofa göre insan için ulaşılacak en yüksek aklî seviye, Fa'al Akıl'la irtibatın kurulabileceği Müstefâd akıl seviyesidir. Fa'al Akılla ittisalin gerçekleşmesi ise, onun Allah'tan aldığı şeyi (feyz) insana aktarması anlamına gelmektedir. Fa'al Akıl'dan kendisine mütehayyile gücü aracılığıyla akan feyz ile akleden kişi, aklî yetkinliğe ulaşmış kabul edilir ve bu kişilere filozof veya hâkim denmektedir. Fa'al Akıl'la etkileşime geçmek veya ona yaklaşmak insanlar arasında mertebeler oluşturmaktadır. İşte Fârâbî'ye göre insanın *ilâhi olandan dem vurması* da sahip olduğu tahayyül gücünü son mertebesine kadar kullanmasıyla ilişkilidir.¹⁵⁰

4.2. Fârâbî Felsefesinde İyilik

4.2.1. İyilik Kavramının Teorik Boyutu

Genel olarak İslam özel olarak da Fârâbî felsefesinde Tanrı'ya dair isimlendirme veya nitelemeler oldukça fazladır. Vacibü'l-Vücut, İlk Aşk, İlk Sevgi, Mutlak Kemal, Mutlak İyilik gibi isimlendirmeler bunlardan bir kısmını oluşturmakta olup, bütün bu farklı nitelendirmeler Tanrı'da özce birdir.¹⁵¹ Sudur yoluyla oluşan varlık âlemi, Tanrı'dan taşarken bütün bu niteliklerle birlikte taşıdığından varlık âlemindeki aksiyolojik çeşitlilik veya çokluğun temeli de buraya dayanmaktadır. Bir başka ifadeyle mümkün varlığa hâkim olan iyilik, güzellik, doğruluk, yetkinlik, sevgi veya aşk gibi aksiyolojik niteliklerin kaynağı ve bizatihi kendisi de örneğin Mutlak Güzel, Mutlak Doğru ya da Mutluk İyi'dir. Bu sebeple varlık âleminin tözü veya müşterek maddesi heyûlâ olduğuna göre varlık üzerindeki aksiyolojik dil, doku ve anlam, İlk Varlık'ın aksiyolojik özünün taşmasıyla veya onun varlık vermesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu

¹⁴⁹ Fârâbî, "Risâle fî Meânî'l-Akl", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Seçme Felsefe Metinleri*, içinde (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 130-135.

¹⁵⁰ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 92-93; Karlığa, *Bir Medeniyet Düşünürü Fârâbî*, 51.

¹⁵¹ Mübahat Türker-Küyel, "Değer ve Fârâbî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1-4 (1975), 82.

anlamda biz meselenin iyilik boyutuna yoğunlaşıp, Tanrı'nın iyiliğin kaynağı olmasını ve bunu varlığa nasıl yansıttığı gibi hususları açıklayarak; Fârâbî'de Tanrı ve varlık arasındaki iyilik ilişkisini ortaya çıkarmaya çalışacağız.

4.2.1.1. İyiliğin Kaynağı Olarak Hayr-ı Mahz

Fârâbî'de varlığın Tanrı'dan sudur yoluyla meydana geldiğini yukarıda ifade etmiştik. Bu teoriye göre İlk Mevcut'tan feyz yoluyla ortaya çıkan varlık, belirli bir hiyerarşik düzene göre sıralanmaktaydı. Bu bağlamda İlk Mevcut'tan sudur ederek ortaya çıkan her mevcut, bazı niteliklerle birlikte varlık kazanmakta ve Tanrı, varlıktaki bu niteliklerin membaı veya kaynağı olmaktadır. Tabiatıyla İlk Sebep olan Tanrı aynı zamanda en güzel, en yetkin, en iyi gibi müspet niteliklere sahip olduğu için âlemdeki nizamın, güzelliğin ve iyiliğin de kaynağı olmaktadır. Bununla birlikte Tanrı'da tek olan bu müspet nitelikler, varlıktaki çeşitliliğe de bağlı olarak çokluk içermektedir. Nitekim yaşadığımız dünyada iyiliğin, güzelliğin ve doğruluğun pratik karşılığı -tabi bile olsa- farklı görünümelerde tezahür etmektedir. Maddi âlemden manevi âleme gidildikçe bu müspet niteliklerin yoğunluğu artarak Tanrı'da bir hale gelmektedir.

Fârâbî'de Tanrı, en güzel, en mükemmel olmasının yanı sıra aynı zamanda Salt İyilik (Hayr-ı Mahz)'tir.¹⁵² Filozofa göre, Mutlak İyilik sahibi olan Tanrı'dan varlığın sudur etmesi aynı zamanda iyiliğin sudur etmesi; varlık düzeninin ortaya çıkması ise - yine aynı zamanda- iyilik düzeninin ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bütün mevcudat, Salt İyilik'ten ilahi rızaya uygun olarak sudur ettiğinden, âlemdeki mükemmel nizamın ve iyiliğin kaynağı da Mutlak İyilik olmaktadır.¹⁵³

Fârâbî'nin metafizik sisteminde iyilik, var edici bir karaktere sahiptir. Zira o iyiliği; varlığı ve varlık düzenini meydana getiren temel ilke olarak değerlendirmektedir. Bu iyiliğin kaynağı, Mutlak İyilik (Hayr-ı Mahz) olan Tanrı'dır. Tabiatıyla Mutlak İyi'den sudur eden varlık, aynı zamanda iyilik olarak tezahür etmektedir. Fârâbî bu hususu, "*O, Sırf İyilik'tir (Hayr Mahz)... O, zatını bildiği için ve bu ideal varlıkta iyilik düzeninin ilkesi O olduğu için eşya O'ndan zuhur etmiştir.*" şeklinde ifade eder.¹⁵⁴ Buna göre Sırf İyilik olan Tanrı, bizzatı kendinde bulunan iyilik sebebiyle iyilik düzenini var etmektedir. Bununla ilgili olarak Fârâbî'nin diğer eserlerinde de benzer ifadeler rastlanır. Örneğin; "*Her şey iyiliktir, şu hâlde Allah Mutlak İyiliktir.*"¹⁵⁵ gibi ve yine bir başka eserinde; "*O, Hayr-ı Mahz'dır. Kemalin ve güzelliğin son derecesindedir.*"¹⁵⁶ şeklinde benzer ifadeler yer almaktadır. Demek ki, Fârâbî felsefesinde Tanrı, Sırf İyilik

¹⁵² Fârâbî, *Uyunü'l-Mesâil*, 208; Fârâbî, *Deâvii Kalbiye*, 117.

¹⁵³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 66; Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 76-78.

¹⁵⁴ Fârâbî, "Uyunü'l-Mesâil", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Seçme Felsefe Metinleri*, içinde (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 119.

¹⁵⁵ Fârâbî, *Et-Talikât*, 80.

¹⁵⁶ Fârâbî, *Deâvii Kalbiye*, 117.

(Hayr-ı Mahz) olduğundan O'ndan sâdır olan ancak iyilik olacaktır. Bu sebeple filozof iyilik ve varlığı özdeş kabul etmektedir. Tabiatıyla mevcudun varlık kazanması ile iyiliğin ortaya çıkması özdeş olmaktadır. Bu anlamda Mutlak İyilik'ten sudur eden varlık aynı zamanda iyilik olarak varlık kazanmaktadır.¹⁵⁷

Bu anlamda Sudur nazariyesinde nasıl ki varlık ile bilgi; İşrak düşüncesinde nur ile varlık arasında bir özdeşlik ilişkisi varsa burada da iyilik ile varlık arasında varoluşsal bir ilişkiden söz edebiliriz. Buna göre Fârâbî'nin iyilik doktrininde nerede varlık varsa bu Tanrı'nın iyiliğinin sonucudur. O halde bu yönüyle varlık demek iyilik demektir.

Varlık ve iyiliğin özdeş kabul edilmesi, varlık düzeninin aynı zamanda iyilik düzeni olduğunu ortaya çıkarmaktaydı. Fârâbî bunu şöyle ifade etmektedir; *“Mevcutların, ondan vücut gelmesi, vücut sahasındaki iyilik nizamının mebdei olan zatını teakkul etmesiyledir ki, o nizam üzere bulunması lazımdır.”*¹⁵⁸ Öyleyse varlık düzenindeki hiyerarşik derecelenme, aynı zamanda iyilik düzeni için de söz konusu olmaktadır. Bu düzende İlk Mevcut'tan uzaklaştıkça varlık derecesinin azalması aynı zamanda Mutlak İyilik'ten uzaklaştıkça iyilik nizamındaki iyilik derecesinin azalması anlamına gelmektedir. Nitekim filozofun bütün bir âlemi iyilik nizamı olarak nitelemesi de bunu göstermektedir.

Varlığın meydana geliş sürecinde, akılların aracılığı ifade edilmişti. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz ki Fârâbî, *“Mezkûr akıllardan her birinin, kâinata bulunması lazım gelen nizamı bilmeleri zaruridir.”*¹⁵⁹ ifadesiyle akılların belirli bir nizam üzere görevlerini yerine getirdiğini belirtmektedir. Buna benzer şekilde yine filozof; *“Akıllardan her biri kendisinden çıkması gereken iyilik nizamını (nizamü'l-hayr) bilir. İşte bu hal O'ndan ortaya çıkması gerekli olan iyiliğin varlığına sebep olur.”*¹⁶⁰ demektir. Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki akıllar, salt varlığın meydana gelmesinde değil aynı zamanda bu varlığın iyilik düzenine göre ortaya çıkmasında da aynı rolü oynamaktadır. Öyleyse, iyilik düzeninin de tıpkı varlık düzenindeki hiyerarşik yapılanma gibi aynı nizam üzere akıllar aracılığıyla var edildiği ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte Mutlak İyi'den sâdır olan iyilik mevcutla, Tanrı'nın adaleti gereği bir hak ve liyakate göre birleşmektedir. Bu sebeple her mevcut, hiyerarşik varlık düzeninde, kendi mertebesine göre varlıktan yani iyilikten hak ettiği payı alarak meydana

¹⁵⁷ Konuyu izah eden benzer ifadeler için hem Fârâbî'ye hem meseleyi işleyen diğer kaynaklara ayrıca bk. “Eşyanın kendisinden çıkması kendi kendine alim olmasından, vücutta iyiliğe başlangıç bulunmasından dolaydır.” (U.M. 208) ve “İlk varlık bütün varlıkların ilk sebebi olan varlıktır. Allah, saf iyiliktir.” ve “Zarurî varlık, karşıtı olmayan varlıktır. O her şeyi kendisinden çıkaran saf iyilik, saf yetkinliktir.” Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1983), 59 ve 62; ve “Fârâbî'ye göre âlemdeki iyilik düzeni, özü aynı zamanda Salt İyi (Hayr Mahz) olan Bir'den hiçbir zorlama olmaksızın, tam bir nizam içerisinde, nasıl olması gerekiyorsa öylece sudur etmiştir.” İbrahim Çetintaş, *İslâm Düşüncesinde Değerler Metafiziği* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 111.

¹⁵⁸ Fârâbî, *Deâvii Kalbiye*, 118.

¹⁵⁹ Fârâbî, *Deâvii Kalbiye*, 120.

¹⁶⁰ Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, 2022, 121.

gelmektedir.¹⁶¹ Tabiatıyla “İlk Sebep veya Allah hem İyi’nin bizatihi kendisi hem de meydana gelen ve belirli bir teselsül içerisinde âleme yayılan iyilik düzeninin kaynağı olmaktadır.”¹⁶²

Fârâbî’ye göre Tanrı mevcudatı, kendi zatına âşık olduğu için gayesi olarak var etmiştir. Filozof bunu; “O, zatına âşıktır. Ve bütün mevcudat, zâtı için onun gayesidir. Yani onun işinde gaye kendi zâtı olmaktadır.”¹⁶³ şeklinde ifade eder. Ancak bu gayenin yetkinleşme vesilesi gibi noksanlık barındıran bir gaye olmadığına dikkat etmek gerekir.¹⁶⁴ Filozof, Tanrı’nın gayesi olarak var olan mevcudatın, esasen yine Tanrı’nın kendi zâtı için olduğunu açıklamaktadır. Demek ki Tanrı’nın zâtı için olan gayesi, mevcudatın varlık kazanması anlamına gelmektedir. Diğer taraftan Fârâbî, Tanrı’nın her gayesinin aynı zamanda iyilik anlamına geldiğini, “Gaye ancak vacibü’l-vücuttur. Zira her şey Allah’ın dediği veçhiyle, ona müntehidir; her gaye hayırdır, şu hâlde o Hayr-ı Mutlaktır.” diyerek belirtmektedir.¹⁶⁵ Buna göre her varlık zâtı için Tanrı’nın gayesidir ve Tanrı’nın her gayesinin de iyilik olduğu belirtilmektedir. O halde varlık demek, iyilik demektir. Bunun doğal bir sonucu olarak yukarıda da ifade edildiği üzere Mutlak İyilik olan Tanrı’nın varlık vermesi aynı zamanda iyilik vermesi anlamına gelmektedir.

Öyleyse, Mutlak İyilik’ten sudur yoluyla varlığa gelen mevcudat, O’nun varlığının taşmasıyla varlık kazanır ifadesini, O’nun iyiliğinin taşmasıyla varlık kazanır şeklinde anlamak gerekir. Nitekim Tanrı’nın yaratmasıyla ilgili olarak Nur Felsefesinde yer alan ‘nerede nur var orada varlık var’ veya ‘varlık varsa nur vardır’ anlayışını, Fârâbî’de ‘nerede varlık var orada iyilik var’ yahut ‘iyilik varsa varlık vardır’ olarak ifade etmek mümkündür. Bu husus Fârâbî’nin halefi olan İbn Sînâ’nın eserlerinde daha belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Buna göre İbn Sînâ’da da varlık ve iyilik özdeş kabul edilmekte¹⁶⁶ ve mesele, eserlerinde çok kez izah edilmektedir. Örneğin; “Varlık, sırf iyiliktir.” ve “Tanrı, iyiliğin her şeyde bulunmasının keyfiyetini de zatından bilir.”¹⁶⁷ ve “Zira daha önce iyiliğin O’ndan zorunlu olarak çıktığını/taştığını (feyezân) belirtmiştik.” ve “Yani demek istiyorum ki Yüce Allah bizatihi iyiliktir ve her iyiliğin de sebebidir.” şeklinde ifade edilmektedir.¹⁶⁸ İbn Sînâ’nın eserlerinde varlık ve iyiliğin özdeşliğine dair bu ve benzeri ifadeler Fârâbî’ye göre daha geniş bir yer tutmaktadır. Bununla birlikte örneğin İbn Bacce’de de varlık iyilikle özdeşir. Tanrı Mutlak iyi olduğu için, O’ndan varlığın çıkması iyiliğin çıkmasıdır.

¹⁶¹ Fârâbî, *El-Medînetü’l-Fâzıla*, 122 ve 130; Fârâbî, *Siyâsetü’l-Medeniyye*, 73.

¹⁶² Çetintaş, *İslâm Düşüncesinde Değerler Metafiziği*, 112.

¹⁶³ Fârâbî, *Et-Talikât*, 73.

¹⁶⁴ Fârâbî, *Siyâsetü’l-Medeniyye*, 56.

¹⁶⁵ Fârâbî, *Et-Talikât*, 80; Ayrıca bk. Fârâbî, *Deâvii Kalbiye*, 118.

¹⁶⁶ Ayrıca bk. “Fârâbî ile İbn Sînâ’nın öncülüğünü yaptığı İslam düşüncesi geleneği Tanrı’yı mutlak iyi (hayr mahz) olarak görmüş ve evrene de Tanrı’nın iyiliğinin tecellisi (yansıması) olarak bakmıştır. Bu yaklaşıma göre, iyi olan Tanrı’nın bilgisi ve takdiri de elbette ki iyi olacaktır.”, Aydın Topaloğlu, “Tanrısal İlayetin Felsefi Anlamı ve Tarihsel Arka Planı”, 113-114.

¹⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2022), 650 ve 666.

¹⁶⁸ İbn Sînâ, *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgöç - M. Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 39.

Filozofa göre mevcudat için bir yandan kendi varlığının en yetkin haline ulaşma temayülü diğer taraftan En Yetkin olana ulaşma arzusu söz konusudur. Zira bütün mevcudat, kendi varlığında yetkinleşmek istemekte ve en yetkin haline ulaşabilmek için varlığıyla çaba göstermektedir. Bu anlamda Fârâbî varlığın yetkinliğini iyilikle elde ettiğini ifade ederek bu durumu şu şekilde açıklamaktadır; “*Hayır, mesela insan ve felek gibi her şeyin, kendi hududuna göre, (istihkakına göre), nüzû’ ve iştîyak gösterdiği ve onunla vücudu yani rütbesi ve hakikati tamamlandığı şeydir. Zira bunlardan her birisi kendisine layık olan ve eli eren hayra müştaktırlar. Diğer şeyler de böyledir.*”¹⁶⁹ O halde iyilik, varlığın kendisiyle hakikatini ve yetkinliğini elde ettiği şeydir. Bununla birlikte mevcudat, yetkinliği arttıkça İlk Mevcut’a yaklaşmakta, bu ise aynı zamanda varlığın Mutlak İyilik’e yaklaşması anlamına gelmektedir. Böylece varlığın yani iyiliğin yetkinleşmesi İlk Varlık’tan alınan payın artmasının yanı sıra aynı zamanda iyiliğinin de artması manasına gelmektedir.

Fârâbî’ye göre Tanrı’nın Sırf İyilik olmasıyla güzel olması arasında güçlü bir ilişki vardır. O, bu ilişkiyi, “*O’nun varlığının ilk olması ve her çeşit eksiklikten uzak olması gerekir. Şu hâlde onun varlığının tam, fâil gâye gibi sebeplerden uzak, en mükemmel varlık olması gerekir. O Sırf İyilik’tir (Hayru’l-Mahz). O son derece güzel ve mükemmeldir*”¹⁷⁰ şeklinde ifade etmektedir. Bununla birlikte bir başka yerde benzer şekilde iyilik ve kemal arasında ilişki kurulmaktadır. “*Çünkü her varlık, varlık düzenindeki özel konumuna uygun olarak gerçekleştirme imkanına sahip olduğu en yüksek kemale erişmek için meydana getirilmiştir.*”¹⁷¹ “*Bu anlamda ilahi inâyet ve nizamdan nasibini alması onun (varlığın) iyiliği, bu ise aynı zamanda onun kemali anlamına gelmektedir. Öyleyse iyilik, varlığın kemal ve kemalleşme haline, işaret etmektedir.*”¹⁷² Bu anlamda varlık düzenindeki iyilik, güzellik ve mükemmelliğin kaynağı olan Tanrı’da bu müspet nitelikler birleşmektedir.¹⁷³

İyilik, Tanrı için söz konusu olan iyilik ve varlıklar için kullanılan iyilik olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Plotinus’un da vurguladığı gibi *Bir* için kullanılan iyilik/iyi ile diğer varlıklar için kullanılan iyilik/iyi aynı değildir.¹⁷⁴ Tanrı tam ve mükemmel olduğu için O’nun iyi olması da tam ve mükemmel anlamda mutlak iyiliği/iyiyi ifade etmektedir. Bu sebeple iyilik, mutlak anlamda yalnızca Tanrı için söz konusudur. Varlıkla Tanrı arasındaki en büyük farklılıklardan olan, varlıkta bulunan noksanlık ise, Tanrı’dan yansıyan iyiliği kabul etme potansiyelinde de kendini göstermektedir. Bu anlamda varlık noksanlık barındırdığından onun sahip olduğu iyilik

¹⁶⁹ Fârâbî, *Et-Talikât*, 84.

¹⁷⁰ Fârâbî, *Uyûnu’l-Mesâil*, çev. Şerife Gürel (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 51; Fârâbî, *Uyûnu’l-Mesâil*, 2022, 118.

¹⁷¹ Fârâbî, *Tahsilu’s-Sa’âde*, çev. Hüseyin Atay (İstanbul: M. Kabalcı Yayınevi, 2023), 36.

¹⁷² Çetintaş, *İslâm Düşüncesinde Değerler Metafiziği*, 67.

¹⁷³ Türker-Türker-Küyel, “Değer ve Fârâbî”, 81-82.

¹⁷⁴ Plotinus, *The Enneads*, 591; Plotinus, *The Enneads*, 845.

de noksanlıkla birleşmiş olan iyiliktir. Her ne kadar Tanrı'dan yansımış olsa da, birleştiği varlığın yapısı itibariyle, söz konusu iyiliğin mahiyeti de farklılık göstermektedir. Dolayısıyla tam ve mükemmel olan Tanrı için mutlak iyi söz konusu iken varlık ve daha özelinde insan için kullanılan iyilik noksanlık barındıranla birleştiği için, bir yönüyle, O'nun iyiliğinden farklı bir yapı arz eder. Tanrı'nın iyiliği mutlak anlamda olup en yüksek seviyededir.

Tüm bunlardan anlaşılabacağı üzere Fârâbî felsefesinde Tanrı, Mutlak iyiliktir. Ve O'nun iyiliğinin âleme yansımaları var edici bir karaktere sahip olduğundan Fârâbî'ye göre varlık ve iyilik özdeşdir. Bir başka ifadeyle varlık, Mutlak İyilik'in iyiliğinin taşınması sonucu meydana geldiğinden, varlık demek iyilik demektir, nerede bir varlık varsa orada Mutlak İyilik olan Tanrı'dan sudur ederek varlık kazanmış bir iyilik vardır. Bu hususların, İbn Sînâ ve İbn Bacce'de Fârâbî'ye göre daha belirgin ifadelerle yer aldığı kanaatini taşımaktayız. Ancak bu durumu İslam Felsefesi'nin tarihsel gelişim sürecini göz önünde bulundurarak değerlendirdiğimizde, Yaşar Aydın'ın da ifade ettiği üzere kendinden önce açıklayıcı bir metin bulunmayan Fârâbî'nin sistem kurucu bir filozof olması ve Klasik Yunan'dan gelen verileri ilk sistemli ve kapsamlı işleyen filozof olması izah eder niteliktedir. Nitekim Fârâbî, Aristoteles ve Platon'un eserlerini ilk kez sistemli olarak çalışan filozof olduğu için her konu tüm detayıyla yahut sarıh bir şekilde ifade edilmemiştir.¹⁷⁵ Ancak veriler ışığında değerlendirildiğinde, -sonraki başlıklarda detaylandırılacağı üzere- Tanrı'nın cömert olduğu için mevcuda varlık vermesi, adaleti gereği her bir varlığa hak ettiği varlığı vermesi ve bunun liyakatle ifade edilmesi, liyakatten uzak hiçbir varlığın bulunmadığının vurgulanması ve liyakatiyle bulunan her şeyin iyi olduğunu ifade etmesi gibi tüm hususlar, Fârâbî'de varlığın Tanrı'dan iyilik olarak sâdır olduğu, varlık ve iyiliğin özdeş olduğu anlamını açığa çıkarmaktadır.

4.2.1.2. İyilik ve İnayet

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Platon felsefesinde iyilik kavramı merkezi bir konumda yer almaktaydı. Bu anlamda örneğin varlık âlemi, özü Mutlak İyi olan Tanrı'nın bir yansımasıydı. Bu durum bize varlığın kendisinin de iyiliğin sonucu ortaya çıktığını göstermektedir ki bu aynı zamanda Tanrı'nın inâyetini vurgulamaktadır. Bunun izleri İslam Felsefe geleneğinde de gözlenmektedir. Buna göre Platon ve Aristoteles'in yanı sıra Yeni-Platoncu unsurlarla şekillenen inâyet kavramı Fârâbî başta olmak üzere Sudurcu İslam filozof veya düşünürlerini de etkilemiştir. Bununla ilgili genel bir tanım vermek gerekirse inâyeti; Tanrı'nın Mutlak İyi olması sebebiyle küllî bilgisi ve

¹⁷⁵ Yaşar Aydın, “‘El-İzâh Fi'l-Hayr'l-Mahz' Ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risâle”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2002), 106.

takdirinin âlemin iyiliği üzere tecelli etmesi ve böylece varlığı, en mükemmel bir nizam ve tertip üzere ortaya çıkarması şeklinde tanımlamak mümkündür.¹⁷⁶

Kindi, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Meşşâî filozoflar, inâyetin anlamını Tanrı'nın sıfatlarını, âlemin yaratılmasını ve yaratılanların yaratıcıyla olan ilişkisini de ihtiva eden geniş bir yelpazede ifade etmişlerdir. Bu anlamda örneğin Kindi'de inâyet, Tanrı'nın hikmetiyle irtibatlı olarak açıklanmıştır. Buna göre Tanrı'nın hikmeti gereği âlemdeki düzen ve güzelliği var etmesi inâyet düşüncesine işaret etmektedir.¹⁷⁷ Tüm varlığın en mükemmel şekilde, en uygun ve ideal düzeyde bir düzen içerisinde yaratılması Tanrı'nın ilahi inâyetiyledir.¹⁷⁸

Fârâbî inâyeti, liyakat ve adalet kavramlarıyla birlikte uygunluk, tenasüp veya düzen gibi anlamları içine alacak şekilde kullanmaktadır. Bu bağlamda inâyet, ilahî nizamın yeryüzündeki tezahürüdür ve mutlak adaletin de temelini oluşturmaktadır. Tanrı'nın var ettiği ve özü iyilik olan bu ilahî düzende inâyet, Tanrı'nın adaleti ölçüsünde varlığa yansımaktadır.¹⁷⁹ Bu anlamda Fârâbî'de inâyet kavramının, Tanrı'nın cömertliğiyle varlığı meydana getirmesi, adaleti ve liyakatiyle tüm varlığın belirli bir gaye ve düzene sahip olmasını içeren bir anlamda kullanıldığı görülmektedir. Adalet, liyakat ve cömertlik kavramları bir araya geldiğinde varlık için ilahi inâyet söz konusu olmaktadır. Öyleyse Fârâbî'nin eserlerinde zikrettiği, âlemde var olan düzenin kusursuz işleyişi ve bu âlemde bulunan mevcudun her birine belirli nitelikler yüklenmiş olması, Tanrı'nın iyiliğinin inâyeti aracılığıyla varlık üzerine yansımasıdır.¹⁸⁰ O bu hususu şu

¹⁷⁶ Kasım Turhan, "İnâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 22/265.

¹⁷⁷ Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yek Başkanlığı Yayınları, 2015), 94.

¹⁷⁸ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 110 ve 308. Bir diğer İslam filozofu İbn Sînâ'da inâyet, âlemin düzeninin nizam ve mükemmelliğe vurgu yapılarak açıklanmakta ve bu düzenin iyilik düzeni şeklinde Tanrı'dan sudur etmesi, anlamına gelmektedir. Bu bakımdan filozof inâyeti farklı eserlerinde tanımlamaktadır. Örneğin "O hâlde inâyet, her şeyde iyilik düzeninin düşünülmesidir (tasavvur)." (İbn Sînâ, *Risâleler*, 55) ve bir başka eserinde şu şekilde izah eder; "O halde bilmek gerekir ki inâyet, İlkin (el-Evvel) varlığın bulunduğu iyilik düzenini zatı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zatı gereği iletmesi; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda bir taşma ile taşmasıdır. İşte inâyetin anlamı budur." İbn Sînâ, *Kitabu's-Şîfa*, 768. Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre inâyet, iyiliğin Tanrı'dan taşmasıdır. Kâinatın Sırf İyi'den sudur ederek en mükemmel biçimde varlık kazanması ve böylece âleme iyilik düzeninin hâkim olması demektir. Bunun yanı sıra Meşşâî filozof, İbn Rüşd ise inâyeti Tanrı'nın varlığının en önemli delillerinden biri olarak kabul eder ve yaratmayı inâyetle temellendirir. Bu bağlamda İbn Rüşd'e göre inâyet, kainattaki tüm mevcudatın insanın varlığına uygun olması ve insan-kâinat arasındaki bu uyumun tesadüf sonucu değil; kasd ve irade eden bir fail tarafından gerçekleştirilmesi anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla filozof, açık bir şekilde âlemde var olan inâyetin Tanrı'nın varlığının en büyük delillerinden olduğunu ifade etmektedir. Buna göre insan ve içinde yaşadığı âlemin birbiriyle ahenkli iki varlık olması ve bu ikisi arasındaki uygunluk ve uyumluluk hali, insanı zorunlu olarak bunları meydana getiren bir yaratıcının varlığına götürmektedir. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 159-160; Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 223.

¹⁷⁹ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 228.

¹⁸⁰ Bk. "Felsefe öğrenmekteki amacın ne olduğu hususuna gelince; amaç Yüce Yaratıcı'yı bilmek, O'nun hareket etmeyen değişikliğe uğramayan Bir olduğunu, her şeyin etkin sebebinin O olduğunu; O'nun kendi cömertliği, hikmet ve adaleti ile bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir." Fârâbî, *Risâle fîmâ Yenbağî en Yukaddeme Kable Te'allümi'l-Felsefe*, 113.

şekilde ifade eder; “Allah’ın inâyeti bütün varlıkları kuşatmış ve herkese ulaşmıştır.”¹⁸¹ ve “Şanı yüce Tanrı bütün âlemin yöneticisidir; bir hardal tanesi bile O’ndan uzak kalamaz. O’nun inâyeti en küçükten en büyüğe kadar bütün âleme yayılmıştır. Âlemin bütün cüzleri ve onların durumları en sağlam ve en uygun biçimde yerleştirilmiştir.”¹⁸² O halde Fârâbî’ye göre âleme yayılmış olan iyiliğin belirli bir nizam üzere en mükemmel şekilde kendini dışa vurması inâyetin bir tezahürüdür.

Fârâbî’de varlık düzeni ve varlıklar, Tanrı’dan taşmasının yanı sıra varlıklarını sürdürmek için de O’na muhtaç olduklarından, inâyetin iki boyutundan söz etmek mümkündür. Buna göre hem varlığı meydana getirme hem de varlığın, nizam ve uyum üzere devamlılığını sürdürme Tanrı’nın ilahi inâyetiyle olmaktadır.¹⁸³ Bu çift yönlü anlamı Fârâbî şöyle ifade etmektedir; “Âlemin müdebbiri nasıl ki âlemin parçalarında, aralarında uyum, düzen, irtibat ve fiillerde dayanışmayı sağlayan birtakım tabii yatkınlıklar var kılmış ve böylece âlem, parçalarının ve onların fiillerinin çokluğuna rağmen bir ve aynı amaç doğrultusunda bir ve aynı fiili yapan tek bir şey gibi olmuşsa...” ve “Kısaca onun [yöneticinin], mevcutların sınıflarına verdiği şeyler hususunda ve mertebesine göre âlemlerin her bir sınıfında ve bütün mevcutlarda tabii iyiliklerin gerçekleşmesi için onlara yerleştirdiği doğal eğilimler, fitratlar ve tabii hey’etler aracılığıyla âlemdeki olayları nasıl yönettiği hususunda Allah’ı örnek alması ve âlemin müdebbirinin tedbirini takip etmesi gerekir.”¹⁸⁴

Filozofun devlet yöneticisine tavsiye verirken âleme yayılmış olan iyiliği ve düzeni vurguladığı bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, âlemdeki mükemmel nizam ancak en mükemmel olan Tanrı’nın eseri olabilir. Varlık, kendisinde bulunan tabii iyiliklerin gerçekleşmesi için belirli bir tabiatla var edilmiş ve mevcut düzen; en yetkin olan Tanrı’nın iyiliğinin, inâyeti aracılığıyla bir tertip ve nizam üzere varlığa akmasıyla meydana gelmiştir. Binaenaleyh filozofa göre inâyet, bir yönüyle kainattaki düzenin, uyumun ve estetiğin kaynağı olurken diğer taraftan âlemdeki iyilik düzenin var edilerek belirli bir nizam üzere varlığını devam ettirmesi anlamını da gelmektedir. Öyleyse inâyet; iyiliğin, düzenin ve nizamın her varlık üzerinde kendini göstermesidir. Ortaya çıkan varlık yahut iyilik düzenindeki her bir varlığın birbirleriyle olan uyumu ve uygunluğu da yine bu ilahi inâyetledir.

Sudur sürecini Tanrı’nın inâyetiyle ilişkili bir şekilde ele alan Fârâbî’de bu anlayış yalnızca varlığın ortaya çıkması anlamına gelmemektedir. Buna göre inâyetin anlamını dışarıda bırakacak tarzda, İlk Mevcut’tan varlığın meydana gelmesi şeklinde bir ifade eksiklik barındıracaktır. Nitekim filozofa göre inâyet, Tanrı’dan iyiliğin taşarak

¹⁸¹ Fârâbî, *Uyûnu’l-Mesâil*, 2022, 126.

¹⁸² Fârâbî, “Kitâbü’l-Cem’ beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis”, çev. Mahmut Kaya *İslam Filozoflarından Seçme Felsefe Metinleri*, içinde (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 174.

¹⁸³ Bk. “İnâyeti ilahiye her şeyi kuşatır.” (U.M. 210)

¹⁸⁴ Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille*, 66-68.

varlığın ortaya çıkması ve kâinatın en mükemmel şekilde varlık kazanması, bu varlığındaki nizamı belli bir tertip üzere sürdürmesi anlamına gelmektedir.¹⁸⁵

Zikredilen bu anlamlar ışığında inâyetin, Tanrı'nın varlıkla olan ilişkisini ifade etmek için kullanılan bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Tanrı tarafından âlemin nizam, gaye ve hikmet üzere var edilmiş olması ve mevcudatın bir düzen içerisinde varlığını sürdürmeye devam etmesi inâyetin kendisidir. Öyleyse inâyet, yeryüzünde ve her seviyedeki varlığa Allah'ın tedbirinin iyilik aracılığıyla yansımaları içermektedir. Bu itibarla inâyeti, uyumun ve tertibin uygun şekilde bir araya gelerek varlık üzerinde Tanrı'nın iyiliğinin kendini dışa vurması olarak ifade etmek mümkündür. Nitekim Tanrı'nın tedbirinin/inâyetinin mevcudatların tamamına ulaşması veya tüm mevcudu kapsamaması O'nun iyiliği olarak kabul edilir. Demek ki inâyet, iyiliğin İlk Sebep'ten mümkün âleme bir düzen ve ahenk ihtiva ederek feyezane etmesidir. Dolayısıyla Tanrı'nın iyiliği, Tanrı'nın inâyetiyle yahut inâyeti gereği varlığa yansımaktadır.

4.2.1.3. İyilik Olgusunun Varlığı İnşası

Fârâbî metafiziğinde Tanrı'nın bizatihi sahip olduğu iyiliğin, varlık veren bir karakterde olduğu kabul edilmekteydi. Bir başka ifadeyle iyilik, var edici ilkeydi. Buna bağlı olarak Salt İyilik olan Tanrı'nın mevcuda varlık vermesi aynı zamanda iyilik nizamının da ortaya çıkması anlamını taşımaktaydı. Dolayısıyla *“iyilik olgusu burada varoluşsal bir keyfiyet arz etmektedir.”*¹⁸⁶ Bununla birlikte Fârâbî'de inâyet, liyakat, adalet ve cömertlik; iyiliğin varlığı meydana getirme sürecinin inşâi kadrosu içerisinde yer almaktadır. Bu sebeple süreç, bu kavramlarla birlikte izah edilecektir.

Fârâbî'de mevcudat Tanrı'nın cömert olması sebebiyle varlık kazanmaktadır. Bununla birlikte Tanrı aynı zamanda adil olduğu için mevcudat hak ettiği varlığı alarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre Fârâbî'nin varlık düzenine bakıldığında adaletin, her varlığın hiyerarşik düzende bulunduğu dereceye göre varlıktan pay almasıyla sağlandığı anlaşılabılır. Böylece Tanrı'nın sahip olduğu ‘adil’ ve ‘cömert’ niteliklerinin, âlemin mükemmel nizamının tezahür etmesindeki rolü ortaya çıkmaktadır. Fârâbî bunu şöyle ifade eder; *“Bu isimler, dünyamızla ilgili olarak öyle bir üstünlük ve mükemmelliğe işaret ederler ki, bu mükemmelliğin kendisi dışındaki bir şeyle ilişkisi, O'nun bir parçasını teşkil eder. Öyle ki, bu ilişki, o ismin işaret ettiği bütünün bir parçasını oluşturur veya (başka deyişle) bu üstünlük veya mükemmellik bir başka şeyle ilişkili olarak vardır. Şimdi bu tür isimler İlk Olan'a nakledildiklerinde ve O bu isimlerle adlandırıldığında, onlarla, İlk Olan'ın kendisinden taşan varlıktan ötürü diğer şeylerle olan ilişkisine işaret etmek amaçlanır.”*¹⁸⁷

¹⁸⁵ Fârâbî, *Kitâb el-Fusûs fi'l-Hikme*, çev. Mehmet Dağ (İstanbul: Endülüs, 2020), 104.

¹⁸⁶ Çetintaş, *İslâm Düşüncesinde Değerler Metafiziği*, 51.

¹⁸⁷ Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2022), 30.

Filozofa göre zikredilen bu isimler İlk Sebepe'in varlıkla olan ilişkisini ifade etmektedir. Bu anlamda varlık, Tanrı'dan sudur ederken adaletine bağılı olarak cömertliğiyle ortaya çıkmaktadır ki bu da âlemdeki mükemmel düzenin ortaya çıkmasına sebep teşkil eder. Bununla birlikte Tanrı'nın varlık vermesi ve varlığının altındaki hiçbir varlığa karşı bir ihmalin bulunmaması kendi özüne bağılı olan cömertliği sebebiyledir. O, varlık vermesinin yanı sıra varlık verdiklerinin varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan nizamı tesis eden ve bunu devam ettirendir. Bu bağlamda Fârâbî Tanrı'nın cömertliğini ve adaletini bir başka yerde şöyle ifade eder; *"O'nun cevherinin kendi varlığının altında hiçbir varlık ihmal edilmeksizin bütün mevcutların kendisinden taştığı cevher olması sebebiyle, O cömerttir ve O'nun cömertliği kendi cevherindedir. Mevcutların sıradüzeninin O'na dayanması ve her mevcudun O'nun karşısındaki mertebesine göre varlıktaki payını alması sebebiyle, O adildir ve onun adaleti kendi cevherinde olup cevherinin dışındaki bir şey için değildir."*¹⁸⁸ Demek ki Mevcut, Tanrı'nın adaleti gereğı hak ettiği iyiliğı alırken, yine O'nun cömert olması sebebiyle iyiliğini kazanmaktadır. Bu anlamda adalet ve cömertlik Tanrı'nın âlemle ilgili mükemmelliğine işaret etmekte ve böylece Tanrı'nın adalet ve cömertliğiyle birlikte iyilik düzeni inşa edilmektedir.

Fârâbî'ye göre varlık, iyilik demektir ancak liyakatiyle bulunan varlık iyilik demektir. O Medînetü'l-Fâzıla'da, Tanrı'nın varlık verdiği her şeyin yani bütün mevcudun liyakatiyle birlikte var olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁹ Bu anlamda filozofun sisteminde liyakat, Mutlak Adalet sahibi olan Tanrı'nın adaletinin varlık üzerinde tahakkuk etmesi anlamına gelmektedir. Tabiatıyla Tanrı'nın varlığı meydana getirirken, adaletine bağılı olarak her varlığın hak ettiği varlık payını alması, mevcudun liyakatiyle birlikte var olması anlamını taşımaktadır. Fârâbî bu durumu şöyle izah etmektedir; *"Âlemlerdeki iyiliğe gelince, o, İlk Sebepe'tir ve her şey O'na bağılıdır; bir başkasının varlığı da O'na bağılı olana bağılıdır. Ve her ne olursa olsun bu bağılılıklar zinciri sonuna kadar böylece devam eder gider. Çünkü bunların hepsi liyakatte bir nizam ve adalete göredir. Liyakat ve adaletten dolayı meydana gelenin ise hepsi iyidir."*¹⁹⁰ O halde Mutlak İyilik olan Tanrı'nın mevcuda bunu yayma sürecinde adalet ve liyakat kavramlarının esas noktayı oluşturduğu görülmektedir. Mutlak İyi'den sâdır olan iyilik, varlıkla, Tanrı'nın adaleti gereğı bir hak ve liyakate göre birleşmektedir. Bu sebeple bütün mevcudat, hiyerarşik varlık düzeninde bulunduğu mertebeye göre varlıktan yani

¹⁸⁸ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 76-78.

¹⁸⁹ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 122-124.

¹⁹⁰ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 100; ve Ayrıca Macit Fahri de bu hususu şöyle izah etmektedir. "Fârâbî'ye göre âlemde var olan ve insan iradesinden bağımsız olan her şey tamamen iyidir. Çünkü biz, İlk Sebepe ve bir düzen içerisinde ondan kaynaklanan bir dizi varlıklar varsayınca, bu serinin her bir parçası kendisiyle ilgili "düzen ve ehliyetin (isti'hal) gereğıne uygun olarak" var olacaktır ki, bu da iyiliğın esasıdır." Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 144.

iyilikten hak ettiği payı alarak meydana gelmektedir.¹⁹¹ Bununla birlikte ilahi adaletin varlığa yansması ve varlık düzeninin nizam ve tertip üzere olması da bir iyilik haline işaret etmektedir.¹⁹²

Tanrı'nın adaletinin liyakate bağlı olarak varlık üzerine yansmasıyla ortaya çıkan her şey, Fârâbî'nin ifadesiyle "bütünüyle iyidir." Ona göre tabii haliyle liyakatten pay almamak noksanlığı ifade eder ve varlık ortaya çıkmaz. Bu ise imkansızdır. Zira var olan her şeyin liyakate bağlı olarak meydana geldiğini Fârâbî şu şekilde ifade etmektedir; "*Varlık ancak liyakatle olduğunda iyidir ve yokluk da liyakat olmaksızın olduğunda kötüdür. Liyakate dayalı olmayan varlık ve yokluğa gelince; bunların hiçbir ruhani âlemlerden herhangi bir şeyde mevcut değildir. Çünkü hiçbir kimse, ruhani ve semavi âlemlerde liyakate/hak etmeye dayalı olmaksızın cereyan eden herhangi bir şeyin bulunduğunu zannetmez. Tabii mümkün şeylere gelince; onlarda liyakat korunduğu ve iradi olan liyakatler aranmadığı sürece, onlarda hiçbir şey liyakate dayalı olmaksızın cereyan etmez. Mümkün tabiatla liyakatler ya sûret iledir ya madde iledir. Her bir şeyin hak ettiği ya çoklukla ya nadiren/azlıkla veya eşitlikledir ve elde ettiği şey de bunun dışına çıkmaz; o halde onların hepsi iyidir.*"¹⁹³ Bu anlamda filozofa göre Tanrı, Mutlak İyi olmasının yanı sıra aynı zamanda Mutlak Adalet sahibi olduğundan varlığın gayri iradî alanda liyakatten bağımsız veya uzak olması düşünülemez. Zira bu alanda iradenin kaynağı ilahidir ve mevcudat, Tanrı'nın adaleti gereği liyakatiyle varlık kazanmaktadır. Bu sebeple bütün mevcudat sahip olduğu yapıya uygun olan varlıkla birleşmektedir. Böylece âlemin bütünündeki düzen ve nizamını; buradaki varlıkların birbirleriyle olan uyumu ve tertibini; her bir mevcudun kendi yapısına uygun olarak varlığa gelişindeki uygunluk halini; tüm bunların hepsini, Mutlak İyilik olan Tanrı'nın iyiliğinin, liyakate bağlı olarak inâyeti gereği varlık üzerinde serimlenişi olarak okumak mümkündür.¹⁹⁴

Liyakat, zikredilen anlamlarının yanı sıra varlığın, kendi tabiatına uygun olarak var edilmesi ve içinde bulunduğu düzene en uygun biçimde uyum sağlamasını da ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle liyakat bir yönüyle mevcudun kendi varlığında uyumlu yaratılmasını ifade ederken diğer yönüyle varlıkların birbirleriyle olan uyumlu ilişkilerinde de kendini gösterir. Bu anlamda varlık için liyakat, her iki yönden de sağlanmaktadır. Öyle ki hem sûrete verilen madde hem de maddenin birleştirildiği sûret yönünden, hak edene hak ettiğinin verilmesi liyakat gereğidir. Bununla birlikte Tanrı'nın adaletine bağlı olarak, varlığın hak ettiği payı alması, varlığın hem hak edene hem de hak edilene olmak üzere adaletin de iki yönden tahakkuk edilmesidir. Diğer

¹⁹¹ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 122 ve 130; Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 73.

¹⁹² Çetintaş, *İslâm Düşüncesinde Değerler Metafiziği*, 66.

¹⁹³ Fârâbî, *Fusûlü'n-Müntezâ*, 100.

¹⁹⁴ Ayrıca bk. "Bu cisimlerden her birisinin sûreti bakımından bir hak ve liyakati olduğu gibi maddesi itibariyle de bir hak ve liyakati vardır. Sûreti itibariyle hakkı; olduğu gibi kalarak zail olmamasıdır. Maddesi itibariyle hakkı; vücuduna zıt olan başka bir vücut bulmasıdır. Adalet ise, bunlardan her birisinin, kendi liyakatinin icaplarını ifa etmesidir." Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 122.

tarafından varlık için gayri iradi alanda liyakatsiz olma gibi bir durum mümkün değilken insan iradesinin olduğu yerde liyakatin bozulması söz konusu olabilmektedir. Bu ise yani gayri ilahi alanda liyakatin bozulmasıysa, esasen varlığın tabiatının bozulması anlamına gelmektedir. İnsan eliyle gerçekleşen bu durum, yaşadığımız dünyada birtakım bozulmaların yaşanmasına sebep olmaktadır. Bu durumda insanın, varlıkla ilişkilerinde, varlığın tabii yönünü dikkate alarak uygun davranış biçimleri ortaya koyması gerekmektedir. Nitekim varlığın tabii olarak sahip olduğu doğası yani liyakatiyle yaratılmış olması, insan için bunu gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda varlıktaki liyakatin insan için söz konusu olan yanı, varlığın tabiatına uygun ilişki biçimleri geliştirmesidir. İnsan elinin yahut iradesinin değmediği her yer liyakate uygundur. Bununla birlikte varlık düzenindeki uyum ve insicam liyakatin bir sonucudur.¹⁹⁵

Tanrı'nın uyum ve uygunluk içinde ortaya çıkardığı varlık, şekilsiz madde denilen heyûlâ ve sûretten oluşmaktadır. Bunun başlangıcı da heyûlânın varlık kazanma yahut cevherleşme iştiağıyla ortaya çıkar. Bu nedenle heyûlâ yokluğa düşmekten çekindiğinden, kendisiyle cevherleşeceği yeni bir sûret ile birleşerek bilfiil var olmak istemektedir. Aksi durumda sûretin olmadığı bir heyûlâ yokluk demektir. Tabiatıyla heyûlânın, kendisi ile bilfiil var olup yetkinleşeceği sûrete ulaşmak için çaba içerisinde olması; varlığın arzu edilen durum iken yokluğun ise kaçınılan bir durum olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle mevcutlar için var olma iştiağının, varoluşsal bir nitelik arz ettiğini ifade etmek mümkündür. Zira âlemdeki her şey varoluşa yönelmektedir. Bununla birlikte varlıkla iyiliğin özdeş olması sebebiyle, mevcudun var olma arzusunu aynı zamanda iyiliğe yönelme arzusu olarak anlamak mümkün görünmektedir. Dolayısıyla bütün varlıkların iyiliğe yönelişi söz konusudur. Bunun yanı sıra mevcudun tabiatı gereği varlığı yani iyiliği arzu etmesi aynı zamanda Mutlak İyi'ye yönelmesi anlamına da gelmektedir. Buna göre varlık için iyilik ve Mutlak İyi'ye yaklaşma arzusu varoluşsal bir anlam taşımaktadır.¹⁹⁶

4.2.2. İyilik Kavramının Pratik Boyutu

Fârâbî'ye göre Mutlak İyilik'ten varlığa yansıyan bir iyilik akışı söz konusudur ki bu iyilik düzeni olarak da ifade edilmekteydi. Yukarıda teorik boyutunu ele aldığımız iyilik düzeninin tabii varlığın yanı sıra gayri tabii/üretilmiş alana yani insan hayatının farklı veçhelerinde de etkisi söz konusudur. Buna göre iyiliğin kültür, ahlâk, siyaset ve ev yönetimi gibi farklı alanlarda tezahür ettiği görülmektedir. Bu bağlamda iyilik, insan hayatında ferdî yönüyle ahlâkî alanı inşa ederken; bu fiiller neticesinde ulaşılan iyilik hali olarak mutluluk şeklinde tezahür etmektedir.

¹⁹⁵ Fârâbî, *Fusûlû 'l-Medenî*, 99.

¹⁹⁶ Fârâbî, *El-Medînetü 'l-Fâzıla*, 92-94.

4.2.2.1. İyilik ve Mutluluk Arasındaki Varoluşsal İlişki

Mutluluk, Klasik Yunan'dan bu tarafa bütün eylemlerin, davranışların ulaşmak istediği ana gaye olarak kabul edilmektedir. Nitekim eudaimonist bir karaktere sahip olan Klasik Yunan felsefesinde mutluluk, en yüksek iyi olarak ifade edilir. Örneğin Platon ve Aristoteles insanın, iyi eylemleri neticesinde elde edeceği nihaî gayenin mutluluk olduğunu aktarmaktadır. Onlara göre mutluluğa ulaşmanın yolu, *ruhun erdemi* olan bilgeliğe sahip olarak iyi ve doğru olana uygun davranışlar sergilemekten geçer. Buna göre mutluluk, iyiden gelmektedir. Nitekim her insanın doğal amacı olarak kabul edilen mutluluğa iyi fiillerle ulaşılmaktadır. Bu bağlamda iyi, herkes tarafından istenen şeydir. Öyleyse mutluluk iyiye ulaşmak, ona sahip olmak anlamına gelmektedir.¹⁹⁷

Fârâbî'nin insan felsefesinde de, 'her insan doğal olarak mutlu olmak ister' ilkesinin hâkim olduğu görülmektedir. Mantıktan metafiziğe, etikten estetiğe, kültürden siyasete, felsefî sisteminin her alanında etkisi görülen mutluluk Fârâbî'ye göre, bütün iyilikler arasında sadece kendisi için istenen biricik amaçtır. Bu sebeple, iyi şeyler arasında en iyi olarak kabul edilmekte ve amaçların en yetkin olanı şeklinde tarif edilmektedir. Bunun doğal bir sonucu olarak mutluluk en çok tercih edilen şeydir.¹⁹⁸

Her varlığın sahip olduğu yetkinleşme çabası tabii olarak insanda da görülmektedir. İnsan bu çabayla ilk yetkinlikten son yetkinliğine ulaşmak ister. Bu noktada insanın ilk yetkinlikten son yetkinliğe ulaşması nazarî akla dayalı yapılan tercihlerle mümkündür. Varlığında yetkinleşerek mutluluğa ulaşabilecek insan için bu, türüne özgü olan tabii bir durumdur. Fârâbî bu durumu şöyle ifade etmektedir; "*Her varlık, son olgunluğu elde etmek için yaratılmıştır ve varlık düzeninde kendine has olan yere uygun başarı gösterebilecek durumdadır. Bu olgunluktan insana ayrılana en üstün mutluluk denir; ve bu, her insana insanlık düzenindeki yerine göre, kendi nevi olan insana özgü en yüksek mutluluktur.*"¹⁹⁹ İnsanın türüne özgü olan yetkinliğe ulaşabilmesi, hayatı boyunca iyiliği bizzat iyi olduğu için tercih ettiği takdirde, Faal Aklın yardımıyla, bilkuvve akıl mertebesinde bilfiil akıl mertebesine yükselerek mümkün olacaktır. Bu takdirde insanın ulaşabileceği en son beşerî yetkinlik derecesine ulaşmasının yanı sıra mutluluğu da elde edeceği bildirilmektedir.²⁰⁰ O halde mutluluk, insanın ulaşabileceği en son yetkinlik derecesi olmaktadır. Bu noktada iyiliğin, insanın mutluluğu elde etme sürecinde onu yapısal anlamda tamamlayan bir niteliğe sahip olduğu görülmektedir.

¹⁹⁷ Platon, *Alkibiades I-II*, 93-96; Platon, *Euthydemus Parmenides*, 41; Platon, *Menon*, 65; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 11-13; Aristoteles, *Magna Moralia*, 125; Arat, *Etik ve Estetik Değerler*, 20-22.

¹⁹⁸ Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2017), 145; Mübahat Türker-Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1969), 68.

¹⁹⁹ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âde*, 61.

²⁰⁰ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 64.

Mutlak İyilik'ten âleme ve varlığa yansıyan bir iyilik akışının olduğu ifade edilmişti. İşte bu iyiliğin insan hayatında pratik alanda ortaya çıkma hali mutluluktur. İnsan, iyi fiiller aracılığıyla yine bir iyilik ancak en yüksek iyi olan mutluluğa ulaşır. Böylece mutluluk, insanın pratik hayatında ulaşabileceği en yüksek iyiyi ifade etmektedir. Bu mutluluğa yahut iyiliğe bizzat kendisi için tercih edilen iyi fiillerle ulaşılmaktadır ki bunlar erdemler olarak ifade edilir. Fârâbî, bunu şu şekilde ifade eder; *“Bilakis mutluluk, öyle bir amaçtır ki, bu amaca, (bilginin, öğrenim ve tahsilin; sanatların, bu sanatları öğrenmenin ve onları yapmakta sebat göstermenin bir neticesi olması gibi), erdemli fiillerle ulaşılır.”*²⁰¹ İnsanlar bu erdemler-iyi fiiller aracılığıyla mutluluğa ulaşabilir.

Her iyi fiil insana mutluluk kazandırmamaktadır. İnsanın yalnızca iyi olduğu için iyiyi tercih etmesi ve bunu hayatı boyunca devam ettirmesi gerekli görülmektedir. Fârâbî bu durumu şöyle izah etmektedir; *“İnsan iyi fiilleri isteyerek ancak bazı şeylerde ve bazen yapar. Fakat o, mutluluğu yine bununla değil bilakis bütün yaptıklarında ve baştan sona bütün hayatında “iyi”yi tercih etmesiyle elde edebilir... “İyi” iyi olduğu için amaçlanmadığında, onunla da mutluluğa ulaşamaz. İnsan “iyi”yi sadece iyi olduğu için tercih ettiğinde, yani onunla zenginliğe veya başkanlığa ya da benzeri bir şeye ulaşmayı amaçlanmayıp bizzat kendisi için tercih edildiğinde ancak onunla mutluluğa erişebilir.”*²⁰² İyi, iyi olduğu için tercih edildiğinde kişiyi mutluluğa ulaştırabilir. Herhangi bir amacı elde etmek için aracı kılındığında insanın mutluluğa ulaşması mümkün görülmemektedir. İşte burada iyilik ve mutluluk arasındaki varoluşsal ilirarışki ortaya çıkmaktadır. İnsan için mutluluk söz konusu olduğunda yahut insan mutluluğu elde ettiğinde bu kişinin aynı zamanda iyiliği de elde etmiş olduğu kabul edilir. Bu ikisi arasındaki varoluşsal ilişki neticesinde ifade edilmelidir ki mutluluğa iyilikle ulaşılmakta yahut iyilik insanı mutluluğa ulaştırmaktadır.

Fârâbî, başka bir amaç için *vasıta olan* ve *bizzat kendileri için* tercih edilen şeyler olmak üzere insanların amaçlarını ikiye ayırmaktadır. Buna göre kendilerinden dolayı tercih edilen amaçlar, başkalarından dolayı tercih edilenlerden daha yetkindir. Ve bazı amaçlar başka şeyler için vasıta değil, her zaman sadece kendilerinden dolayı tercih edilirler. En yetkin, en makbul ve en iyi amaç bunlardır. İşte mutluluk her zaman kendisinden dolayı tercih edilen amaçtır. Zira mutluluk hiçbir zaman başkasından dolayı tercih edilmez, başka bir amaç için vasıta kılınmaz. Buna göre *mutluluk, iyi şeylerin en çok tercih edileni, en büyüğü ve en yetkini* olarak tanımlanmaktadır. Mutluluğu elde eden kimsenin ondan başka bir şeye ihtiyaç duymadığı görülür. Bu sebeple mutluluk, kendi kendine yeterli olan şeydir. Zira o, tek başına yeterli olan şeklinde tanımlanmaktadır ki onu diğer amaçlardan ayıran en önemli niteliği de budur. Mutluluk

²⁰¹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 102.

²⁰² Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde*, 147.

kendisinden başka veya sonra bir amaca yönelmeye, başka bir şeyi elde etmeye ihtiyaç duyulmayan şeydir.²⁰³

Mutluluğa ulaşabilmek için fiillerin sahip olması gereken nitelikler açısından önemli olan diğer bir husus onların bilfiil olması gerektiğidir. Buna göre Fârâbî'de son yetkinlik olan mutluluğa, ilk yetkinlik aracılığıyla ulaşılır. İlk yetkinlik ise erdemli fiiller aracılığıyla elde edilmektedir. Fârâbî'ye göre burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır ki insanın erdemli fiillere sahip olmasıyla o fiilleri gerçekleştirmesi ayrı şeylerdir. Ve ilk yetkinlik, fiillerin bilfiil gerçekleştirilmesiyle elde edilebilir. Örneğin kâtibin yazma sanatını bilmesi değil bizzat yazma fiilini gerçekleştirmesi onun yetkinliğidir. Fârâbî bu hususu şöyle izah eder; “*Yetkinlik, insanın fiilleri meydana getiren melekelerle sahip olmasında değil, bizzat o fiilleri yapmasıdır. Bu yetkinlik; bizim için, son mutluluk (es-sa’âde el-kusvâ), yani mutlak iyi olan son yetkinliği meydana getirir. Bu bakımdan, o, her ne zaman olursa olsun, başka bir şey için değil bizzat kendisi için tercih edilen ve istenendir.*”²⁰⁴ Demek ki insanda erdemli fiillerin bulunması değil o erdemli fiillerin bizzat gerçekleşmesi istenilir ve insan bu sayede ilk yetkinliği elde eder. O halde erdemlerin bilkuvve hali değil bilfiil hali insanı yetkinliğe ulaştırmaktadır.

İyilik insanın, yetkinliğini elde etmesinde gerekli olandır. Zira insanın yetkinleşme süreci iyilikle birlikte gerçekleşmektedir. O halde iyilik, insanı yaşanan dünyada mutluluğa ulaştırırken varoluşsal anlamda da onu tamamlayan bir karakter arz etmektedir. Bununla birlikte her varlık kendi yetkinliğini gerçekleştirmek üzere bir çaba sarf etmektedir. Bu yetkinlik her mevcut için, özelde kendi varlığının en yetkin haline ulaşmakla gerçekleşirken genel varlık düzeni içerisinde İlk Varlık’a yaklaşmak sûretiyle gerçekleşir. Bu düzen içerisinde insanın yetkinleşebilmesi, onun için en son beşerî yetkinlik olarak ifade edilen mutluluğu elde etmesiyle gerçekleşmektedir ki mutluluğa, ifade edildiği üzere bizatihi kendisi için tercih edilen iyiyle ulaşılır. İnsan için iyiliğin mutlulukla olan varoluşsal ilişkisi, onun için bir yetkinleşme süreci anlamına gelmekte ve kişi varoluşsal gayesini gerçekleştirmiş kabul edilmektedir.²⁰⁵ Bunun yanı sıra mutluluk, insanın iyilikten daha fazla pay alması veya iyilik düzeninde derece olarak yükselmesi anlamına geldiği için insan mutluluğu elde ettiğinde Mutlak İyi’ye daha yakın olmaktadır. Nitekim Fârâbî tarafından mutluluğun salt iyilik olduğu, “*Mutluluk (sa’adet) salt iyilik (hayr) tir.*”²⁰⁶ şeklinde ifade edilmektedir.

²⁰³ Fârâbî, *Tenbih Alâ Sebîli’s-Sa’âde*, 145; Fârâbî bu durumu şöyle izah etmektedir; “*Mutluluğu elde ettikten sonra, onu kendisinden başka bir amaca yöneltmeye asla gerek duymadığımızı neticede anladığımızı göre, mutluluğun hiçbir zaman başkasından dolayı değil, bizzat kendisinden dolayı tercih edildiği ortaya çıkmıştır. Bundan, mutluluğun, iyi şeylerin en çok tercih edileni, en büyüğü ve en yetkini olduğu ortaya çıkar.*”¹⁴⁶

²⁰⁴ Fârâbî, *Fusûlü’l-Medenî*, 65.

²⁰⁵ Fârâbî, *El-Medînetü’l-Fâzıla*, 166; Fârâbî, *Tenbih Alâ Sebîli’s-Sa’âde*, 1145-1148.

²⁰⁶ Fârâbî, *Siyâsetü’l-Medeniyye*, 84.

Fârâbî'nin ahlâk sisteminde mutluluk, insanın yalnızca bu dünyada ulaşabileceği bir netice olarak görülmemektedir. Ona göre bu dünyada mutluluğu elde edebilen insan, ahiret hayatında da mutluluğu elde edebilir ve sonsuza kadar bu hayatı sürdürebilir. Bu anlamda dini literatürde yer alan saâdetü'l-dareyn kavramının Fârâbî'de de anlam bulduğu görülmektedir. Nitekim filozof insanın erdemli fiillerle, yaşadığı dünyada elde edebileceği mutluluğa ahirette de ulaşabileceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte saâdetü'l-dareyn olarak ifade edilen, hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğa ulaşmak Fârâbî'de insan için en yüksek iyi anlamına gelmektedir. Böylece insanın nihâî hedefi olan mutluluğun en yüksek iyi olarak ifade edilmesi, bu ikisi arasındaki varoluşsal ilişkiye işaret etmektedir.²⁰⁷

4.2.2.2. Ahlâkın Oluşumunda İyiliğin Rolü

Gerek genel felsefe tarihinde gerekse İslam Felsefe geleneğinde filozofların diğer konuların yanı sıra ahlâka özel bir ehemmiyet attetikleri görülmektedir. Ahlâk, insanda kalıcı olan, yerleşmiş, kökleşmiş ve insanın doğal bir uzantısı haline gelmiş ilkeler ve iradeli davranışlar bütünü olarak ifade edilebilir. Bu anlamda insanda yer edindiği için, insan nefsinden eylemlerin kolay bir şekilde çıkmasını sağlayan meleke olarak tanımlanmaktadır.²⁰⁸

İslam Felsefesinin kurucu filozofu Fârâbî, gerek ilmî bir disiplin, gerekse bir yaşam biçimi olarak ahlâka büyük önem vermiştir. O bu konudaki görüşlerini genel olarak metafizik, psikoloji, ahlâk ve siyaset gibi konuları içine alan eserlere serpiştirerek ele almaktadır. Ona göre ahlâk, fiillerin ve nefse arız olan şeylerin iyi ya da kötü olmasına vasıta olan yani insanın iyi ve kötü eylemleri yapmasını sağlayan şeydir.²⁰⁹ Buna bağlı olarak ahlâk ilmi de iyi ve kötünün ne olduğunu ortaya koymakta ve erdemin ne olduğunu araştırmaktadır. Filozof, ahlâkı teorik ve pratik olmak üzere iki boyutuyla ele almaktadır ki teorik boyutu İslam felsefesinde hikmet-i nazariye, pratik boyutu ise hikmet-i ameliye olarak bilinmektedir.

Bir kurallar ve ilkeler bütünü olarak ahlâkın kaynağı söz konusu olduğunda, bazen toplumun belirlediği değerler sistemi bazen de din gündeme gelmektedir.²¹⁰ Fârâbî'de ise ahlâkın izleri, ilahî âlemden gayri ilahî alana uzanmaktadır. Buna göre Fârâbî felsefesinde ahlâkın kökeni varlığın da kaynağı olan Mutlak İyilik'e dayanmaktadır. Nitekim Mutlak İyilik olan Tanrı'nın iyiliği, varlık üzerine taşmakta ve bunun insanın pratik hayatında düzenin, huzurun ve mutluluğun temeli olan ahlâk şeklinde tezahür ettiği görülmektedir.

²⁰⁷ Fârâbî, *Fusûlû'l-Medenî*, 65 ve 113; Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 84.

²⁰⁸ Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı* (Ankara: Nur Yayınları, 1979), 28; Mehmet S. Aydın, "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 2/10-12.

²⁰⁹ Fârâbî, *Tenbih Alâ Sebîli's-Sa'âde*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2017), 149.

²¹⁰ Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, 17.

Fârâbî, iyi ahlâkın sonradan kazanıldığını ifade eder, bu sebeple ahlâkî niteliğini yahut ahlâkî kimliğini kendisi inşa eden insanın iyiyi ve kötüyü doğru bir şekilde ayırt etmesi gerekli görülür. O, kişinin istemli davranışları yahut tercihleri sonucu ortaya koyduğu fiillerin gerçek ve hakiki anlam ifade edeceğinin altını çizer ve iyi eylemler ortaya koyan insanda bunun kendi iradesiyle gerçekleşmesini ister. Bununla birlikte Fârâbî, insanın ahlâkî kimliğini inşa ederken alışkanlık kavramına dikkat çekmekte ve alışkanlığı, bir şeyin sürekli yapılması olarak açıklamaktadır. Buna göre insan iyi ahlâkî, iyi davranışların uzun süre sık tekrar edilmesiyle kazanır ve böylece nefesine yerleşir.²¹¹

Fârâbî, ahlâk görüşlerini insanın tabiatını ve gayesini dikkate alarak ortaya koymaktadır. Ona göre kendi varlığında yetkinleşmek isteyen insanın, tabiatına uygun bir şekilde hayatının amacını bilmesi ve buna uygun yaşaması gerekmektedir. Nitekim Fârâbî bu hususu, “*Çünkü her varlık, varlık düzenindeki özel konumuna uygun olarak gerçekleştirme imkanına sahip olduğu en yüksek kemale erişmek için meydana getirilmiştir.*” şeklinde izah eder.²¹² Bu bağlamda Fârâbî’ye göre insanın yetkinleşmesini sağlayabilecek olan, erdemli bir hayat tarzıdır ve insanın hayatının tamamında erdemi tercih etmesi istenmektedir.

Erdemler, insanların övülmesine sebep olan ve *kendisiyle iyi ve güzel şeyler yaptığı nefsi durumlarıdır*. Tahsîlî’s-Saâde’de erdemler; nazarî erdemler, fikrî (düşünme) erdemler, ahlâkî erdemler ve amelî sanatlar olarak dört kısımda ifade edilir.²¹³ Burada daha ayrıntılı olarak dörde ayrılan erdemlerin Fusûlî’l Medenî’de ise; “*Erdemler, ahlâkî (hulkiyye) ve akli (nutkiyye) olmak üzere iki çeşittir. Akli erdemler hikmet, akıl, akıllılık, zeka, anlayış mükemmelliği (cevdetu'l-fehm) gibi akli kısmın erdemleridir. Ahlâkî erdemler ise, iffet, şecaat, cömertlik, adalet gibi arzuyla ilgili kısmın (el-cüzü'n-nüzûi) erdemleridir. Aşağılıklar da, bunun gibi, iki kısma ayrılır.*”²¹⁴ şeklinde izah edilerek ikiye ayrıldığı görülür. Tasniflere bakıldığı zaman Fârâbî’nin erdemi temelde bir teorik bir de pratik yönüyle ele aldığı görülmektedir. Bu bağlamda erdemler, insanın iyi ve doğruya dair bilgisini eyleme dönüştürmesi anlamına gelmektedir. Zira Fârâbî’ye göre erdemli insan teorik bilgisini pratik alanda uygular ve böylece o, teorik ve pratik açıdan yetkinliğe sahip olabilir. Tabiatıyla insan, ulaşmak istediği yetkinliği iyi fiillerin pratik ifadesi olan erdemler aracılığıyla elde edebilecektir. Bu sûretle erdeme sahip olmak, insanın hem bu hayatı hem de ahiret hayatı için önem arz etmektedir. Nitekim Fârâbî’de insanın iyi/erdemli eylemleri, ilahî bir kaynağa dayandığı için; erdemler aracılığıyla yetkinleşen insan, her iki dünyada mutluluğu elde edebilecektir. Bu ise insanın, yaşadığı hayatta erdemli bir yaşam sürmesinin yanı sıra kendi varlığı için iyi olanı bulması sebebiyle, yetkinleşerek Mutlak İyilik’e yaklaşması anlamını taşımaktadır.

²¹¹ Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli’s-Sa’âde*, 150-151.

²¹² Fârâbî, *Tahsîlî’s-Sa’âde*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2018), 36.

²¹³ Fârâbî, *Tahsîlî’s-Sa’âde*, 2018, 23.

²¹⁴ Fârâbî, *Fusûlî’l-Medenî*, 53.

Fârâbî'nin ahlâk sisteminde insan, nihai gayesi olan mutluluğa ancak erdemler sayesinde ulaşabileceğinden, erdem kavramı önemli bir yere sahiptir. Söz konusu erdemlere sahip olabilmek için filozofa göre ilk olarak, insan nefsinin sağlıklı olması gerekir ki bu insanın iyi fiiller ve güzel işler yapması anlamına gelmektedir. O halde insanın erdemi, iyi fiiller işlemesidir. Bu erdemlerin de, tıpkı iyi ahlâkın alışkanlık haline gelmesi istendiği gibi, insan hayatında sürekli bir biçimde her zaman yer alması istenir. Tabiatıyla ahlâklı olmak için gerekli görülen erdem, iyi eylemleri tercih etmek anlamını taşıdığı için; ahlâklı olmak, iyi fiillerin sürekli işlenmesi anlamına gelmektedir.²¹⁵ Yani ahlâkın varlığından söz edilebilmesi için insan fiillerinin iyi niteliğini taşıması gerekir. Öyleyse Fârâbî'de, iyi veya iyiliğin, ahlâkın mahiyetini teşkil ettiği ortaya çıkmaktadır.²¹⁶ Bu sebeple Fârâbî'ye göre erdemli hayat sürdürmek, ahlâklı yaşamak ve ahlâklı yaşamak ise iyiliğin insan hayatındaki hakimiyeti demektir. Zira ahlâk, insanın iyiliğinin dışı vurum aracıdır. Bu sebeple insanı, nihai gaye olan mutluluğa götürecek yol ahlâklı olmaktan geçmektedir.

Fârâbî'de erdemler iyi fiiller, bu iyi fiiller ise bulunduğu şartlara göre takdir edilen mutedil fiillerdir.²¹⁷ Bir fiilin ölçütü, içinde bulunduğu durumun şartlarına göre belirlendiği için filozofa göre her fiilde orta yani mutedil olan, içinde bulunduğu durum ve şartlara kıyasla orta olandır. Buna göre erdemler de, ifrat ve tefritten uzak olarak, nefsin orta durum ve melekeleri olarak ifade edilmektedir. Demek ki iyi fiiller, mutedil fiiller; erdemler ise nefsin mutedil melekeleridir. Bu durumda insanın ahlâklı olması, mutedil melekelerle mutedil olan fiilleri tercih etmesidir.²¹⁸

Mutedillikten uzak olmak, ifrat veya tefriti ifade ettiğinden iyi ahlâkın meydana gelmesi mümkün değildir, bu ise esasen kötü ahlâkın ortaya çıkması demektir. Fârâbî bunu, *"İyi ahlâkı meydana getiren fiiller ancak "orta" bir durumda bulunduklarında onu meydana getirebilirler... Fiiller orta olduklarında iyi ahlâkı meydana getirirler."* şeklinde ifade eder.²¹⁹ İnsanın, kendi fiillerinin iyi olup olmadığını değerlendirebilmesi mümkün görülmektedir. Bunun için, hangi fiilin haz verdiğini ve eziyet vermediğini düşünerek sahip olduğu ahlâkın niteliğini öğrenebilecektir. Söz konusu ahlâk, iyi bir ahlâk ise korunmalı, kötü bir ahlâk ise ondan kurtulması gerekir. İnsan tıpkı doktorun bedendeki hastalığı tedavi etmesi gibi nefsi hastalıklarını da tedavi etmelidir. Bunun için kötü ahlâkın kaynağı tespit edilerek, bir eksiklik veya aşırılık durumu varsa mutedil hale getirilmesi gerekmektedir.²²⁰

²¹⁵ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 56-57; Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde*, 150-151.

²¹⁶ Ahlâk kavramı müspet manasıyla kullanılmakta ve ahlâk ifadesiyle esasen ve olması istenen iyi ahlâk kast edilmektedir.

²¹⁷ Bk. *"Çünkü fiillerin kemiyetlerinin, sayı ve miktar bakımından; keyfiyetlerinin, şiddet ve zayıflık bakımından fiilin faili, objesi ve sebebiyle münasebetine, zaman ve yere göre takdir edilmesi gerekir."* Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 60.

²¹⁸ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 58.

²¹⁹ Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde*, 152.

²²⁰ Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde*, 155-156.

İnsanın, özü itibariyle iyiye, güzele ve doğruya meyyal olması sebebiyle, kendi yapısıyla erdemlin uyum içinde olduğu görülmektedir. Tabiatıyla insan erdemli fiilleri işlemeye bilkuvve mütemayildir. Zira Fârâbî'ye göre aslolan iyiliktir ve kötülük fer'îdir.²²¹ Buna göre *ilahi tabii doku* yahut fitrat, bozulmadığı takdirde iyiliğe daha mütemayildir. Diğer taraftan tabiatı itibariyle iyiye/ iyiliğe mütemayil olan insanın ahlâklı kabul edilebilmesi için, erdemli eylemleri bilfiil ortaya koyması gerekmektedir. Nitekim Fârâbî insanın erdemli fiilleri işlemeye bilkuvve yatkın olmasının bir erdemlilik hali olarak nitelenemeyeceğini vurgulamaktadır. O halde bilen ve eyleyen insanın ahlâkî yönünden söz etmek mümkündür.²²²

Fârâbî'ye göre hiçbir insan, ilk andan itibaren mükemmelliğe, ahlâkî ve akli bütün erdemlere haiz olarak yaratılmamıştır. Genel olarak her insan belli erdemlere mütemayildir. Ancak bu genelin dışında kalan bazı kişilerin varlığı da söz konusudur. Bu bakımdan, Fârâbî'ye göre bütün erdemlere doğuştan haiz olan ve onları adet haline getiren insanların erdemi, çoğu insanda bulunan erdemlerden daha üstün kabul edilmektedir. Bu insanlar, erdemleriyle insandan daha üstün bir sınıfa yükselirler ve *ilahi insan* olarak adlandırılırlar. Öyleyse insanın iyi fiilleri işleyerek erdeme sahip olmasıyla, ilahi olanla irtibatının kuvvetlenmesi arasında bir ilişkinin varlığı söz konusu olmaktadır. Bu anlamda insan, iyi fiiller işleyerek erdeme sahip olunca ilahi yönü güçlenmekte ve ilahi olanla irtibatının kuvvetlendiği kabul edilmektedir. Böylece insanın iyilikle olan varoluşsal ilişkisi ortaya çıkmakta ve ifade edildiği üzere, o erdemle, ilahi yönünü güçlendirerek Mutlak İyi'ye yaklaşmaktadır.²²³

Fârâbî'ye göre zikredilen bu ahlâkî fiiller, akli bir süreç neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bu süreçte, iyi fiilleri ortaya çıkaran mükemmel düşünme gücü olan ameli hikmet, Fârâbî tarafından şu şekilde tanımlanmaktadır; “*Ameli hikmet (et-ta'akkul); ister mutluluk olsun, isterse mutluluk elde etmek için gerekli olan bir şey olsun, bir insan için gerçekten büyük bir iyilik, erdemli ve şerefli bir amaç meydana getirmek için yapılan şeyde en mükemmel ve en iyi şeyleri ortaya çıkarma ve mükemmel düşünme gücü (el-kudratu)dür*”²²⁴ Beşerî iyilikleri elde ederek nihai mutluluğa ulaşmak için, fiilin ortaya çıkma sürecinde gerekli olan ameli hikmettir. Ahlâkî fiilin ortaya çıkmasında iyi olan fiillerin tercih edilmesi, ameli hikmetin bu konudaki mükemmelliğinden dolayıdır.

²²¹ “Hayır ve nizam, kâinata bizzat maksuddur. Şer ise vücutları zaruri olan birtakım eşyaya lahik olup o eşya hayır ve insanların ona uyması zaruri olduğu için dolayısıyla maksuddur.” Fârâbî, *Deavi Kalbiye*, 127. ve “Kötülük asla mevcut değildir; bu âlemlerden herhangi bir şeyde de, genel olarak, varlığı asla insan iradesi ile olmayan şeylerde de; fakat onların hepsi iyidir.” Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 99. ve “Her olup biten Allah'ın kaza ve kaderiyedir. Kötülükler de O'nun kaza ve kaderiyedir. Çünkü eşyada bulunması gereken kötülükler izafidir; kötülükler, değişen (süfli) âlemle ilgilidir. Bunların arızı olarak yararları vardır, çünkü kötülükler olmasaydı iyilikler çok ve sürekli olmazdı. Şayet gerekli olan azıcık kötülükten sakınılarak büyük bir iyilikten vazgeçilirse, bu durum kötülüğün çoğalmasına yol açar.” Fârâbî, *Uyunü'l-Mesail*, 126.

²²² Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 54-55.

²²³ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 55 ve 124.

²²⁴ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 74.

Nitekim insan ameli hikmet aracılığıyla iyiyi tercih etmektedir. Fârâbî'ye göre ameli hikmet tecrübeyle kazanılmaktadır ve ameli hikmetin birçok çeşidi vardır.²²⁵

Aklî sürece dayanan her fiil ahlâkî bir nitelik kazanmamaktadır. Bir fiilin ahlâkî niteliğe sahip olabilmesi için, akli bir sürece dayanmasının yanı sıra taşınması gereken bazı şartlar vardır. Buna göre Fârâbî insanın, fiillerinin iyi veya kötü olması, nefesine arız olan şeyler ve ayırt etmesi olmak üzere üç durumdan dolayı övüldüğünü veya kınandığını ifade eder. Bu üç durum istenilen ve olması gerektiği hal üzere olduğunda insanda ahlâkî fiiller teşekkül eder ve bu sayede mutluluğu elde eder.²²⁶ Bu şekilde mutluluğa ulaşması mümkün görülen insan için; iyiyi iyi olduğu için tercih etme, iyi fiili gönüllü ve isteyerek yapma ve hayatı boyunca iyi fiilleri tercih etmesi, onun mutluluğu kazanmasını sağlayan fiillerde bulunması gereken şartlardır.²²⁷ Bu sûretle Fârâbî'nin, insanda ahlâkî fiilin meydana geliş sürecinde iradeye ve gönüllülük haline vurgu yaptığı görülmektedir. Böylece insanın bilinçli tercihi sonucu ortaya koyacağı fiil istenilen nitelikte bir iyilik halini ifade edecek ve bu da onun mutluluğa ulaşmasını sağlayacaktır. Nitekim insan, nihai gaye olan mutluluğa iyi ahlâk aracılığıyla ulaşılabilir.

İnsanın iyi fiilleri tercih etmesi, onu bu noktada yetkinleştirecek ve daha fazla iyi fiiller ortaya koyacaktır. Bu bir anlamda da ahlâkî kişiliğini kendisi inşa eden insanın, ilahi varlıktan payının artması anlamına gelmektedir. Zira *ahlâkın ifadesi olan iyyin* insan fiilleriyle tercih edilmesi, insanı iyiliğin kaynağı olan Salt İyilik'e yaklaştıracaktır. Böylece insanın ahlâkî inşa sürecinde ilahi olandan payının artmasının yanı sıra görünen yönüyle de hayatında iyi fiiller hâkim olacaktır. Bu insanın ameli hikmetle davranışlar ortaya koyması anlamına gelecektir. Ameli yönü gelişen insan, ameli yetkinliği elde edecek, bunun içinse nazârî hikmetten faydalanarak o alanda da yetkinleşecektir. Bu ise yani nazârî ve ameli yetkinliğin tek kişide bir araya gelmesi ise insanın nihai gayesi olan mutluluğu elde etmesi anlamına gelecektir.²²⁸

4.2.2.3. Siyaset Kültürü ve İyilik

Sözlük anlamı itibariyle “insan topluluklarını yönetme sanatı” anlamına gelen siyaseti,²²⁹ insanların bir arada yaşayıp iyilikleri elde edebilmeleri için, uygun ve gerekli koşulların sağlanmasını mümkün kılan birtakım faaliyetlerin, örgütlenme yoluyla yürütülmesi şeklinde ifade etmek mümkündür. Fârâbî felsefesinde siyaset, en yüksek iyi

²²⁵ Örneğin, “Mutluluğu elde etmede iyi ve gerekli olan zenginlik, büyüklük vb. beşerî iyilikleri elde etmek sûretiyle, üstün bir maaşete kavuşmak için gerekli olan en iyi ve en üstün şey üzerinde düşünme mükemmelliği de bunlardan biridir. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 75.

²²⁶ Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde*, 148.

²²⁷ Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde*, 147-148.

²²⁸ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 95; İbrahim Çetintaş, *Aksiyoloji Yazıları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 89.

²²⁹ Murat Köse, *Siyaset* (İstanbul: TDV Yayınları, ts.), “Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi”.

olan mutluluğun nasıl elde edileceğini gösteren sanattır. Bu bağlamda, en yüksek iyiye ulaşmak isteyen insan, kendisini bu amaca ulaştıracak fiillerin ne olduğu üzerine düşünerek teorik alanda bazı ahlâki ilkeler belirlemiştir. Ahlâkî ilkelerin toplumsal düzeyde pratik anlamda uygulanabilmesi için siyaset sanatı gerekli görülmüştür. Buna göre siyaset sanatı, iyiliğin toplumsal düzeyde hâkim olmasını sağlamaya çalışarak gerekli düzenin, uygun koşulların temin edilmesi için faaliyet göstermektedir.

Mahiyeti itibariyle toplumsal bir varlık olan insanın ahlâkî gelişimini gerçekleştirip yetkinleşebilmesi ancak toplum içinde mümkün olabilmektedir. Zira insan, toplumsal bir varlıktır ve her insan ferdi olarak bir yönden eksiklik ifade etmektedir. İnsanın kendinde ferdi anlamda bulunan bu eksikliği, toplum içinde yahut toplumla birlikte gidermesi mümkün hatta gereklidir. Fârâbî bu gerekliliği şöyle ifade etmektedir; “*Bundan dolayı insanın, tabii fıtratına kendisinden dolayı sahip kılındığı yetkinliğe ulaşması, ancak her birinin her birine ihtiyaç duyduğu şeylerden birini temin edeceği tarzda yardımlaşma içerisinde olan pek çok grubun/cemaatin bir araya toplanmasıyla mümkün olur.*”²³⁰ Nitekim Fârâbî’ye göre bir insanın her yönden tam ve mükemmel olması mümkün olmadığından her insanın, yapısında bulunan mükemmellekle toplumun bir parçasını teşkil etmesi gerekmektedir. Böylece ortaya çıkan düzen içerisinde insanın, iyi fiiller işleyerek yetkinleşebilmesi mümkün hale gelecektir.²³¹

İnsanın sahip olduğu yapı ve bir arada yaşama gerekliliği, toplumsal bir düzeninin varlığını gerekli kılmaktadır. Fârâbî’ye göre bu düzen içerisinde şehirde erdeme en yüksek derecede sahip olan kimse sultan/devlet adamıdır.²³² Bu yöneticinin görevi, tıpkı bedenleri tedavi eden doktor gibi, toplumdaki bozuk insan nefislerinin hastalıklarını tedavi ederek erdemlerin nefse yerleşmesini sağlamaktır. Ancak doktor iyi veya kötü fiilleri yapması fark etmeksizin bedendeki hastalıkları tedavi ederken; yönetici nefsi iyi fiiller yapması için tedavi eder. Bu noktada Fârâbî, yöneticinin görevini ve nefis hakkında bilmesi gerekenleri açıklarken, fiillerin kendisinden sadır olduğu insan nefisine bilhassa vurgu yapmaktadır. Buna göre yönetici insan nefisini tedavi edebilmek için öncelikle nefis, nefsin kısımları ve nefste ki noksanlıkların kaynağı gibi hususlar hakkında bilgiye sahip olmalıdır ki²³³ bu suretle şehir halkının nefisine erdemleri yerleştirebilmesi mümkün olacaktır.

²³⁰ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 188.

²³¹ Çetintaş, *Aksiyoloji Yazıları*, 91.

²³² Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 56.

²³³ Fârâbî bu durumu “nefsleri tedavi eden devlet adamı (el-medenî) ve sultan (el-melik)ın da, bir bütün olarak nefsi, nefsin kısımları (ecza)nı, nefste ve onun kısımlarının her birinde meydana gelen noksanlık ve aşâğılıkları, bunların nereden ve birinden ne miktarda meydana geldiğini, insanın, kendileriyle iyi işler yaptığı nefsin durumlarının neler olduğunu ve sayılarını, şehir halkından aşâğılıkların nasıl uzaklaştırılması gerektiğini, şehir halkının nefsinde onları (yani erdemleri) yerleştirecek ustalığı (el-hile) onların, şehir halkı arasında, yok olmayacak şekilde, korunmasını sağlayacak muamele metodu (vechü't-tedbir)nu bilmesi gerekir. Fakat sadece sanatında ihtiyacı kadar doktorun beden, marangozun tahta,

Fârâbî'ye göre gerçek yönetici, halkının gerçek mutluluğu elde etmesi için çalışan kişidir. Zira yöneticiliğin asıl gayesinin bu olduğu ifade edilmektedir.²³⁴ Yönetici bu gayeyi yerine getirirken, âlemde var olan düzeni kendine örnek almalıdır. Bu durumu Fârâbî şöyle açıklar; *“Kısaca onun [yöneticinin], [a] mevcutların sınıflarına verdiği şeyler hususunda ve [b] mertebesine göre âlemlerin her bir sınıfında ve bütün mevcutlarda tabiî iyiliklerin gerçekleşmesi için onlara yerleştirdiği doğal eğilimler, fitratlar ve tabiî hey'etler aracılığıyla âlemdeki olayları nasıl yönettiği hususunda Allah'ı örnek alması âlemin müdebbirinin tedbirini takip etmesi gerekir. Böylece o da, ulusların ve şehirlerin her birinde liyakat ve mertebesine göre öngördüğü iradî iyiliklerin gerçekleşmesi ve bu sayedeki şehir ve uluslardaki toplulukların bu hayatta ve ahiret hayatında mutluluğa ulaşması için, şehirlere ve uluslara onlara [Allah'ın yerleştirdiklerine] karşılık gelen sanatları, iradî hey'et ve melekeleri yerleştirir.”*²³⁵ O halde Fârâbî'ye göre yöneticinin görevi, iyiliğin toplumsal düzeyde temin edilmesi için faaliyet göstermektir. O, âlemdeki nizamı örnek alarak insanların nefislerini tedavi etmeli ve iyilikleri yerleştirmek için çalışmalıdır.

İyilik insanın nihai gayesi olduğundan, bunu insanlar arası teminde görevli olan devlet başkanlığı, en yüksek sanat olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda sultanlık sanatı yahut siyasi sanat, yöneticinin görevine yüklenen önem dolayısıyla şehirdeki diğer sanatlar arasında en üstün olanıdır. Fârâbî bu durumu mimarlar arasında baş mimarın durumuna benzeterek açıklar.²³⁶ Şehirdeki diğer sanatlar siyasi sanatın amacını gerçekleştirmek için iş yapmaktadır.

Öyleyse, Fârâbî erdemli şehrin inşasında da iyiyi/iyiliği temele alarak düzeni tesis etmektedir. Kurulan erdemli şehirde yöneticinin görevi insan nefislerini tedavi ederek iyi fiiller işlemesi için çalışmak olduğundan burada insan hayatını şekillendiren temel ölçünün iyilik olduğu ortaya çıkmaktadır.²³⁷ Bu anlamda Fârâbî yöneticinin yapması gerekenleri iyiliğe vurgu yaparak şu şekilde izah etmektedir; *“Şehrin yöneticisinin de, şehrin parçalarından her birine iyilik kazandıran şeyi, ne bütün şehre, ne de şehrin parçalarından herhangi birine zarar veren, bilakis genel olarak şehre ve şehre yararlılık derecesine göre bu parçalardan her birine yararlı olan bir iyilik haline getirmeyi araştırmak sûretiyle, ister bir insan gibi küçük, ister bir aile gibi büyük bir parça olsun, şehrin parçalarından her birinin işini idare etmesi onu tedavi etmesi; bütün şehirle ve şehrin diğer parçalarından her biriyle münasebetine göre, onu iyiliğe kavuşturması gerekir.”*²³⁸ Demek ki yöneticinin görevi, insanların iyiliği tercih etme

demircinin demir hakkında bilmesi gerektiği gibi, devlet adamı ve sultanın da nefis hakkında bilmesi gerekir.” şeklinde izah etmektedir. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 49 ve 47.

²³⁴ Fârâbî, *Fusûlü'n-Müntezza*, 52.

²³⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 68.

²³⁶ Fârâbî, *Fusulu'l Medeni* 48

²³⁷ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 47-48; Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 188.

²³⁸ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 62-63.

imkanına sahip olduğu şartları temin etmek için hem şehrin hem de insanların idaresini sağlamaktır.

Devlet, insanın yetkinleşebilmesi için gerekli olan iyi fiillerin ortaya konulmasına zemin hazırlayan bir yapıdır. Bu bağlamda insanlar ve onların oluşturduğu toplumsal yapının bir gereği olan devletler kuruluş amaçlarına göre farklı gruplara ayrılmıştır. Fârâbî'nin siyaset felsefesinde, hâkim olan ahlâkî yapıya göre erdemli, fasık, dalalette olan ve cahil olmak üzere dört devlet şekli bulunmaktadır. Bunlar yani erdemli ve diğer toplumlar arasındaki ayrım, temelde insanların ve yönetimlerin, ahlâkî alandaki niteliksel farklılıklarına dayanmaktadır. Buna göre erdemli devlet dışındaki devlet halkları, iyiyi iyi olduğu için tercih etmezler ve zenginlik, mevki gibi farklı şeyleri nihai gayeleri edinip, bunları elde etmeye çalışırlar. Dolayısıyla bu yönetimler ve halkları, iyiyi ulaşabilmekten uzak olmalarının yanı sıra nihai gaye olan mutluluğu da elde edemezler.²³⁹ Cahil şehirlerin zıddı olan erdemli şehirler ise Fârâbî'nin kendi ifadeleriyle şöyle tarif edilmektedir. “*Erdemli şehir, onların nazarında, halkı en uzak/en son mutluluk olan son yetkinliğe ulaşmada birbiriyle yardımlaşan [şehirdir]. Bundan dolayı, sâir şehirlerin [halkının] değil, hâsseten onun halkının birtakım erdemlere sahibi olması lazım gelir.*”²⁴⁰ Öyleyse erdemli şehrin isimlendirmesi de dahil olmak üzere bu ifadeler bize, erdemli şehrin yönetimine ve insanların eylemlerine rengini veren temel ilkenin iyilik olduğu göstermektedir. Zira Fârâbî iyilik eksenli bir şehir inşa etmiş ve insan topluluklarını yahut yönetim biçimlerini iyiliğe yakınlıklarına göre sınıflandırmıştır.

Fârâbî'ye göre iyi fiillerden teşekkül eden erdem kavramı, bir şehir yahut devlet için düşünüldüğünde, iyiliğin hâkim olduğu şehir/devlet düzeni ortaya çıkmaktadır. Buna göre iyiliğin topluma hâkim olması yahut fertlerin bunun için çalışması ve özü iyilik olan erdem kavramının kendine sistematik bir temel bulması, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde iyilik olgusunun metafizik boyutuna işaret etmektedir. Bir başka ifadeyle filozofun siyaset felsefesinin metafizik kökenleriyle irtibatın sağlandığı temel unsurun iyilik olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim erdemli şehrin de üzerine tesis edildiği bu temel iyilik olmaktadır. Tabiatıyla siyasetin metafizik karakteri iyilik üzerinden inşa edilmektedir. Demek ki yöneticinin âlemdeki iyilik nizamını örnek alarak şehirdeki düzeni kurması gerekliliği, şehir halkından iyilikleri engelleyen nefsleri tedavi etmekle görevli olması gibi hususlar; siyaset ve metafizik kökenleri arasındaki irtibatın iyilik üzerinden sağlandığını ortaya çıkarmaktadır.

Erdemli topluluklar, insan için gerçek nihai gayeyi hedef edinirler ve bu gayeye ulaştıracak olan iyi fiilleri tercih ederler. Bu topluluklar, nihai gayelerini elde etmek için iyinin/iyi fiillerin gerçekleştirilme imkanına sahip olduğu ve bunun toplumsal düzeyde uygulanabildiği topluluklardır. Bir başka ifadeyle, ayırt edici bir nitelik olarak erdemli

²³⁹ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 206-208.

²⁴⁰ Fârâbî, *Fusûlü'n-Müntezaa*, 50.

şehirde iyilik, toplumsal düzeyde gerçekleştirilebilme imkanına sahiptir. İyiliğin toplum hayatında hâkim ve sürekli olmasını sağlamak için de tüm şehir halkı ve yöneticiler çalışmalıdır.²⁴¹ Diğer taraftan iyiliğin hâkim olduğu erdemli şehirde yaşamak, insanın dinî literatürde *saadet-i dareyn* olarak ifade edilen iki dünya mutluluğunu elde etmesini mümkün kılacaktır. Bu ise, iyilikler aracılığıyla elde edilen mutluluğun yalnızca bu dünyayla sınırlı olmayıp ahiret hayatı içinde geçerli olması, iyiliğin insan için varoluşsal bir mahiyete sahip olduğunu göstermektedir.²⁴²

İlk yetkinlik, insanın erdemli fiilleri yalnızca bilmesi değil bizzat yapmasıdır. İnsanlar bu ilk yetkinlik sayesinde mutlak iyi olan son yetkinliği yani son mutluluğu elde ederler. Erdemli şehrin sakinleri de son mutluluğu elde etmek için karşılıklı yardımlaşmada bulunarak²⁴³ ve bireysel anlamda son yetkinliği elde etmek için çaba gösterirken aynı zamanda toplumsal anlamda da şehrin bütününe ve düzenine hâkim olan karşılıklı yardımlaşmayı sürdürürler.²⁴⁴ Böylece onlar, bir yandan mutluluğu elde etmek için çabalarken diğer yandan şehre iyiliğin / iyilik düzeninin hâkim olmasını sağlamaktadırlar. Bu bakımdan erdemli şehirler, insanın yetkinleşebilmesi ve iyiliği elde edebilmesi mümkün olan ve bunlar için yeterli imkana ve düzene sahip olan şehirlerdir. Dolayısıyla erdemli şehrin temel birleştirici unsuru yahut kurucu gücü iyilik olmaktadır. Bu anlamda iyiliğin insan hayatında bireysel anlamının yanı sıra toplumsal anlamda da büyük bir öneme ve yere sahip olduğu görülmektedir. Bununla birlikte iyiliğin insanın toplumsal varlık yönüne de hitap etmesi ve dahi onu düzenlemesi, Fârâbî sisteminde önemli bir yer tuttuğuna işaret etmektedir.

Fârâbî'ye göre mutluluğa tek başına yaşayarak ulaşılmaz zira insanın toplumsal yönü onun mutluluğu elde etmesini mümkün kıldığından mutluluk, ancak toplum içinde ulaşılabilir bir gayedir. Bunun yanı sıra mutluluğa ulaşabilmek için tüm kötülüklerin ortadan kaldırılıp, iradi ve tabii iyiliklerin tamamının elde edilmesi gerekir. O halde mutluluğun elde edileceği yer Fârâbî'de erdemli şehirdir. Bundan dolayı şehrin yöneticisinin görevi; kötülüklerin şehirden kaldırılması ve şehrin bölümleri arasındaki uyumun sağlanması için; halkın birbirleriyle iş birliği yaparak iyilikleri elde edebileceği düzeni kurmaktır. İşte şehir halkı böyle bir düzende iyilikleri elde etme imkânı bulacaktır.²⁴⁵ Bu noktada erdemli şehirde yaşayanların da yapması ve bilmesi gereken şeyler vardır ki Fârâbî bunu şu şekilde izah etmektedir; “Erdemli şehir halkından her

²⁴¹ Bununla ilgili olarak Fârâbî, “Gerçek sultan, kendisiyle şehirleri idare ettiği sanatındaki amacı ve maksadı, bizzat kendisine ve diğer şehir halkına gerçek mutluluğu vermek olan sultandır. Bu ise sultanlık maharetinin (*el-mihne el-melikiyye*) yegâne hedef ve amacıdır. Erdemli şehirlerin sultanının, mutlulukta şehir halkının en mükemmeli olması kesinlikle zaruridir. Çünkü şehir halkının mutluluğunun sebebi odur. Onlardan bazıları, bu amaca, şehir halkı için erdemi kullanmak, onlara iyilik yapmak, onları kendilerince iyi kabul edilen şeylere kavuşturmak, iyi şeyleri onlar için korumak ve orada onları kendilerinden üstün tutmak sûretiyle ulaşırlar. Böylece onlar, büyük şeref elde ederler” Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 66-67.

²⁴² Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 188 ve 214.

²⁴³ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 69.

²⁴⁴ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 188.

²⁴⁵ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 98.

birinin, varlıkların yüksek ilkelerini, onların mertebelerini, mutluluğu, erdemli şehrin birinci derecede yönetimini ve bu yönetimin mertebelerini bilmesi gerekir.”²⁴⁶ Bu suretle şehir halkı bildiklerini yapmalı, yönetici de bu doğrultuda onları yönlendirmelidir.

İnsanların toplumsal yardımlaşma ile mutluluğu elde edebileceği ifade edilmişti. Erdemli şehir, sağlıklı bedene benzetilir. Bedenin her bir parçasının, beden için gerekli ve farklı derecelerde öneme sahip görevleri yerine getirmesi gibi erdemli şehirdeki fitrat bakımından birbirinden farklı olan bu insanlar da, toplum için şehirde erdemli bir düzenin sürdürülmesi adına farklı derecede öneme sahip görevleri yerine getirirler. Bu noktada insanların sahip olduğu yetkinlik doğrultusunda; halkın tamamının yaptığı ve her bir mertebeye has olmak üzere iki yönden yapmaları gereken şeyler vardır. Her insan bu fiilleri yaptığında iyi ve erdemli bir heyet/fazilet kazanır ve bu fiilleri devam ettirdiği sürece heyeti/fazileti artmakla birlikte erdemli olur. İşte erdemli şehir halkının mutluluğu elde etmesi bu itibarla mümkün olmaktadır ki zikredilen fiiller yapıldıkça insan nefsi yetkinleşerek, iyilikten ve mutluluktan payı artmaktadır.²⁴⁷

Erdemli şehrin zıddı olan şehirlerden fasık şehir, erdemli şehrin görüşleriyle aynı görüşlere sahiptir ancak bu sadece bilmeyle sınırları kalmaktadır ve fiilleri cahil şehrin halkının fiilleriyle aynıdır. Onlar gerçek iyiliği gaye edinmezler. Değiştirilmiş şehir ise erdemli şehirle hem görüşleri hem de fiilleri aynı olan ancak sonradan bunların değiştirildiği şehirdir. Sapkın şehir de görüşleri bozuk olan şehirdir.²⁴⁸ Cahil şehrin halkı gerçek mutluluğu bilmez ve ona dair bir fikir bulunmaz onlar hakikî iyilikten uzaktırlar. Bunun yerine iyilik ve mutluluk zannettikleri zenginlik, üstünlük ve saygınlık gibi aldatici hazları ve zannî iyilikleri kendilerine gaye edinirler. Onların içinde bulunduğu durum gerçek iyiliğin gerçekleşmesini mümkün kılmaz. Gerçek iyilik ve mutluluğa yönlendirildiklerinde ona inanmazlar. Fârâbî'ye göre şehir halkının gerçek iyilikten uzak şeyleri kendilerine gaye edinmeleri ve bu konuda yardımlaşmaları onları yetkinleşmekten alıkoyar.²⁴⁹

O halde toplumsal düzeni sağlayan siyasal örgütlenme olan devletin çeşidi ve bu devletin halkları iyiliği veya farklı şeyleri gaye edinmeleri ölçüt alınarak bir sınıflamaya tabi tutulmuştur. İyiliği gaye edinen şehirler ideal yani erdemli şehirler olurken iyilikten uzak olmaları durumuna göre diğer şehirler cahil, fasık ve sapkın şehir olarak gruplanmıştır. Fârâbî'nin siyaset felsefesinde devletin yapısına, topluluğun amacına ve toplumsal düzene iyiliğin hâkim olması istenilir ve buna göre bir sınıflama yapılır. Bu bağlamda dikkat edilmelidir ki erdemli şehir, yalnızca iyiliğin gaye edinildiği şehir değil aynı zamana gaye edinilen iyiliğin elde edilme imkanına sahip olan şehirdir. Yani ferdî

²⁴⁶ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 99.

²⁴⁷ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 214.

²⁴⁸ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 210; Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 122.

²⁴⁹ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 206-207 ve 221-222.

anlamda her insan için ve içtimai olarak toplumun tamamı için iyiliğin gerçekleşme imkânı mümkündür.



5. SONUÇ

İslam felsefesinin sistem kurucu filozofu Fârâbî’de iyilik olgusu, tezimizin konusunu teşkil etmektedir. Bu çalışmada iyilik olgusu bağlamında Fârâbî’ye kadar gelen felsefi mirası ve bunların Fârâbî’ye etkisini, bunun yanı sıra Fârâbî’de iyilik olgusunun ilk olarak metafizik karakteri, varlıkla ilişkisi ve daha sonra iyiliğin teorik ve pratik anlamda ilişkili olduğu konuları, çeşitli yönlerden ele alarak, filozofta iyilik olgusunu bütüncül bir mahiyette ortaya koymaya çalıştık.

İyilik kavramı yahut iyilik olgusu, tarihsel süreç içerisinde birçok filozofun inceleme konusu olmuştur. Filozof Fârâbî de meseleyle ilgili olarak Antik Yunan’dan kendi dönemine kadar gelen mirastan bazı yönleriyle etkilenmiştir. Bu anlamda filozofun iyilik anlayışında Platon’un İyi İdeasının ve özellikle Yeni Eflâtuncu geleneğin Mutlak İyi kabulünün izlerini takip etmek mümkündür. Bazı yönlerden büyük benzerlikler taşıdığını da ifade etmek gerekir. Yeni-Eflâtunculuğun önemli iki temsilcisi Plotinus ve Proklos’un var edici ilke olarak aşkın İyilik anlayışları, Fârâbî’de de yer alır. Tanrı yahut Bir, Sırf İyilik’tir tabiatıyla Bir ve İyilik özdeştir ve O’nun iyiliği varlık için varlık veren bir mahiyete sahiptir. Saf İyilik, bizatihi sahip olduğu iyiliği varlıklara akıllar aracılığıyla aktarmaktadır ve âlem onun iyiliğiyle meydana gelmektedir. Plotinus ve Proklos’un iyilik anlayışı için zikredilen bu hususların Fârâbî’de de büyük oranda benzerliklerle bazen aynılıklarla yer aldığı görülmektedir. Nitekim filozofta da Tanrı, Sırf İyilik’tir. O’nun iyiliği var edici bir karaktere sahip olduğundan âlem, iyilikle meydana gelmektedir. Bununla birlikte Tanrı-varlık yahut Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi açıklamak adına ortaya konulmuş olan Yeni-Eflâtuncu Sudur teorisi de Fârâbî’nin âlemdeki iyiliği ve bunun meydana geliş tarzını açıklamasında temel noktayı oluşturmaktadır.

Ancak bu düşünsel etkilenmenin bir taklit olmadığına da dikkat etmek gerekir ki sentezci bir filozof olan Fârâbî’nin pek çok özgün olduğu husus vardır. Bu noktada Yeni-Eflâtuncu geleneğin Sudur ve İyilik hakkındaki görüşlerinin; Fârâbî’nin tevhide dayalı Tanrı anlayışıyla ters düşmemesi hatta büyük benzerlikler göstermesi bu etkilenmenin makuliyetini izah eder niteliktedir. Bir başka ifadeyle Plotinus’un Enneadlar’ında Bir’i, monist bir perspektiften ele alan izahların ve ontolojik temellendirmelerin bulunması, tevhide dayalı Fârâbî felsefesini etkilemesini izah etmektedir.

İslam düşüncesinde iyilik anlayışına Kuran ve tasavvufî perspektiften bakıldığında meselenin pratik boyutuna yoğunlaşıldığı görülmektedir. Ancak daha çok pratik veçhesiyle ele alınan iyilik olgusunun izleri de yine ilahi kaynaklıdır ve ilahi olana dayanmaktadır. İnsanlar için sevgi, cömertlik, adalet gibi birçok husus Mutlak İyi’nin lütfu ve yardımı olarak görülmekte ve iyilik kapsamında değerlendirilmekte, insandan da Allah’a yaklaşabilmesi için iyi fiiller ortaya koyması istenmektedir. Yine

hem dünya hem ahiret hayatında mutluluğu elde etmek isteyen kimsenin iyi eylemler yapması gerekli görülmektedir ki bu zikredilenler; her ne kadar iyiliğin pratik veçhesine yoğunlaşılsa da esasen insan için varoluşsal bir yapıya sahip olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Fârâbî'nin felsefî sisteminde teorik ve pratik olarak iki yönden ele aldığımız iyilik olgusunun kaynağı Salt İyilik olan Tanrı'dır. O'nun, bizatihi sahip olduğu iyilik var edici bir karaktere sahip olduğundan, mevcudat kendisinden iyiliğin sadır olmasıyla varlık kazanmakta bu sebeple iyilik ve varlık özdeş kabul edilmektedir. Âlemdeki varlık düzeni, iyilik düzeni anlamına gelmektedir. Salt İyilik, inayeti aracılığıyla varlığı meydana getirmekte ve varlığın sahip olduğu düzeni devam ettirmesi de yine inayet aracılığıyla gerçekleşmektedir.

Mutlak İyilik'in iyiliğinin taşınmasıyla âlemdeki aksiyolojik doku inşa edilmekte ve iyilik insan hayatında farklı veçheleriyle etkili olmaktadır. Ahlâktan, siyasete, ferdi yaşamdan toplumsal yaşama, iyiliğin insan hayatında etkili olduğu pek çok alan bulunmaktadır.

KAYNAKLAR

- A.E. Affifi. *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*,. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Akarsu, Bedia. *Mutluluk Ahlâkı -Ahlâk Öğretileri I-*. İstanbul: İnkılap, 1998.
- Akseki, Ahmet Hamdi. *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*. Ankara: Nur Yayınları, 3. Basım, 1979.
- Arat, Necla. *Etik ve Estetik Değerler*. İstanbul: Telos Yayıncılık, 1996.
- Aristoteles. *Metafizik -Büyük Şerhi-I,İbn Rüşd*. çev. Muhittin Macit. 3 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2021.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu, 4. Basım, 2012.
- Aristoteles, Aristoteles. *Eudemos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu, 2. Basım, 2020.
- Aristoteles, Aristoteles. *Magna Moralia -Erdemler ve Kötü Huylar-*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan, 2019.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Serbest Akademi, 32. Basım, 2022.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarih-2 Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. baskı., 2008.
- Aster, Ernst Von. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. çev. Vural Okur. İstanbul: İm YayınTasarım, 3. Basım, 2005.
- Aydınlı, Yaşar. “‘El-İzâh Fi'l-Hayr'l-Mahz' Ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risâle”. *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2002), 105-128.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. İstanbul: İsam Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2017.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: TDV Yayınları, 12. Basım, 2016.
- Cevizci, Ahmet. *Büyük Felsefe Sözlüğü*. 2 Cilt. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Cevizci, Ahmet. *Büyük Felsefe Sözlüğü*. 1 Cilt. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Cevizci, Ahmet. *Etik-Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Cevizci, Ahmet. *Sokrates*. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemî. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 12. Basım, 2020.
- Coşkun, İbrahim. “Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde ‘Allah’ Mefhumu”. *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 21 (2008).
- Cunbur, Müjgan. “Yunus Emre’de İyilik ve Hayır Duygusu”. *Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde Yunus Emre Ve Dönemi*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1991.
- Çetin, Hasan. *Aristoteles'in, Platon'un İyi İdeasına Ahlâk Felsefesi Bakımından Yönelttiği Eleştiriler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

- Çetintaş, İbrahim. *Aksiyoloji Yazıları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Çetintaş, İbrahim. *İslâm Düşüncesinde Değerler Metafiziği*. Ankara: Elis Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Çubukçu, İbrahim Agâh. “Yunus Emre Ve Din Felsefesi”. *A.Ü.İ.F.Y.* 19/1-4 (1973).
- Çubukçu, İbrahim Agâh. “Yunus Emre’nin Felsefesi”. *A.Ü.İ.F.Y.* 25/3-4 (1981).
- Demirkol, Murat (ed.). *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. Ankara: Bilay, 2018.
- Durak, Nejdî. “Mevlânâ’nın Ahlâk Öğretisinde İyi Ve Kötü Kavramları”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (Şubat 2007).
- Epiktetos. *Düşünceler ve Konuşmalar*. çev. Özge Özköprülü. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2020.
- Epikür. *Mektuplar ve Maksimler*. çev. Hayrullah Örs. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1962.
- Fahri, Macid. *İslam Ahlâk Teorileri*. çev. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 6. Basım, 2021.
- Fârâbî. *Deâvîi Kalbiye*. -Fârâbî- içinde çev. Hilmi Ziya Ülken - Kıvımettin Burslan. Ankara: Kanaat Kitabevi, 1940.
- Fârâbî. *El-Medînetü’l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2022.
- Fârâbî. *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye veya Mebâdî’ül-Mevcûdât*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Büyüyen Ay, 3. Basım, 2017.
- Fârâbî. *Et-Talîkât*. -Fârâbî- içinde çev. Hilmi Ziya Ülken - Kıvımettin Burslan. Ankara: Kanaat Kitabevi, 1940.
- Fârâbî. *Fusûlü’l-Medenî*. çev. Hanifi Özcan. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Fârâbî. *Fusûlü’n-Müntezze*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.
- Fârâbî. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 16. Basım, 2022.
- Fârâbî. *Kitâb el-Fusûs fi’l-Hikme*. çev. Mehmet Dağ. İstanbul: Endülüs, 2020.
- Fârâbî. *Kitâbü’l-Cem’ beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 13. Basım, 2022.
- Fârâbî. *Kitâbü’l-Mille*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2021.
- Fârâbî. *Müfârikat*. -Fârâbî- içinde çev. Hilmi Ziya Ülken - Kıvımettin Burslan. Kanaat Kitabevi, 1940.
- Fârâbî. *Risâle fî Meânî’l-Akl*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 13. Basım, 2022.
- Fârâbî. *Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme Kable Te’allümi’l-Felsefe*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 13. Basım, 2022.
- Fârâbî. *Tahsilü’s-Sa’âde*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Fârâbî. *Tahsilü’s-Sa’âde*. çev. Hüseyin Atay. İstanbul: M. Kabalcı Yayınevi, 2023.

- Fârâbî. *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde*. çev. Hanifi Özcan. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Fârâbî. *Uyûnu'l-Mesâil*. çev. Şerife Gürel. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Fârâbî. *Uyûnu'l-Mesâil*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 13. Basım, 2022.
- Fârâbî. *Uyunü'l-Mesâil*. -Fârâbî- içinde çev. Hilmi Ziya Ülken - Kıvamettin Burslan. Ankara: Kanaat Kitabevi, 1940.
- Fârâbî. *Zenon Risâlesi*. -Fârâbî- içinde çev. Hilmi Ziya Ülken - Kıvamettin Burslan. Ankara: Kanaat Kitabevi, 1940.
- Filiz, Şahin. *Fârâbî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 31. Basım, 2018.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 7. Basım, 2019.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbu'l-Ahlâk*. çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyen Ay, 3. Basım, 2017.
- İbn Miskeveyh. *Tertîbu's-Sa'adat ve Meâzilu'l-ulûm*. çev. Hümeysra Özturan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- İbn Rüşd. *Faslu'l-Makâl el-Keşf an minhâci'l-edille*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 13. Basım, 2020.
- İbn Rüşd. *Tehâfüt et-Tehâfüt*. çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ. Samsun: OMÜ Yayınları, 1986.
- İbn Sînâ. *Kitabu's-Şifa*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2. Basım, 2022.
- İbn Sînâ. *Risâle fi Mâhiyeti'l-Işk*. çev. Ahmed Ateş. İstanbul: Büyüyen Ay, 2017.
- İbn Sînâ. *Risaleler*. çev. Alparslan Açıkgöç - M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, ts.
- İsfahanî, Ragıp el-. *Müfredât*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Karlığa, Bekir. *Bir Medeniyet Düşünürü Fârâbî*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2019.
- Kaval, Musa. "İbn Arabi Ontoloji'sinde İnsan Metaforları". *Journal of Turkish Studies* 10/Volume 10 Issue 14 (01 Ocak 2015), 433-433. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.8917>
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, ts.
- Kindî. *Felsefî Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yek Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Köse, Murat. "Siyaset". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, ts.

- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi I* çev. Mustafa Avni Konuk. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi II* çev. Mustafa Avni Konuk. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi IV* çev. Mustafa Avni Konuk. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007.
- Nedenler Kitabı: (Liber de Causis)*. çev. Mehmet Barış. Albayrak. İstanbul: Notos Kitap, 2014.
- Özcan, Bekir. “Yunus Emre’deki Sevginin Kaynağı”. *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 559-580.
- Platon. *Alkibiades I-II*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Platon. *Devlet*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 5. Basım, 2022.
- Platon. *Euthydemus Parmenides*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Platon. *Gorgias*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Platon. *Menon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 5. Basım, 2023.
- Platon. *Phaidon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 5. Basım, 2022.
- Platon. *Sokrates’in Savunması*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 2022.
- Plotinus. *Enneadlar*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Asa Kitabevi, 1996.
- Plotinus. *The Enneads*. ed. Lloyd P. Gerson. çev. George Boys-Stones vd. United Kingdom: Cambridge University Press, 1. Basım, 2017.
- Plotinus. *The Enneads*. çev. Stephen Mackenna. London: Oxford University Press, ts.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik, 5. Basım, 2020.
- Turhan, Kasım. *İnâyet*. İstanbul: TDV Yayınları, ts.
- Türer, Celal - Hakan Olgun (ed.). *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Türker-Küyel, Mübahat. *Aristoteles ve Fârâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1969.
- Türker-Küyel, Mübahat. “Değer ve Fârâbî”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1-4 (1975), 71-84.
- Ülken, Hilmi Ziya ve Burslan, Kıvımettin. *Farabi*. Ankara: Kanaat Kitabevi, 1940.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 3. Basım, 1983.
- Yunus Emre. *Dîvân*. çev. Mehmet Kanar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.