

**T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)  
ANABİLİM DALI**

**FÂRÂBÎ'DE İDEAL İNSAN**

Yüksek Lisans Tezi

Nurfadiye KARA

Ankara-2016

**T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)  
ANABİLİM DALI**

**FÂRÂBÎ'DE İDEAL İNSAN**

Yüksek Lisans Tezi

Nurfadiye KARA

Tez Danışmanı  
Doç. Dr. Gürbüz DENİZ

Ankara-2016

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)**  
**ANABİLİM DALI**

**FÂRÂBÎ'DE İDEAL İNSAN**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Gürbüz DENİZ

Tez Jürisi Üyeleri

**Adı ve Soyadı**

**İmzası**

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi .....

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (...../...../2016)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin  
Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

## ÖNSÖZ

Büyük sistem filozoflarından biri olarak bilinen Ebu Nasr el-Fârâbî, felsefî sisteminde ahlâk ve siyaset üzerine yoğunlaşmıştır. Onun çıkış-noktası mutluluk (saadet) kavramıdır. Bu bağlamda insanın yaratılış amacı, en yüce mutluluğu elde etmesidir. En yüce mutluluğun ne olduğunu bilmek ve ona ulaşmak ancak Faal Akıl ile ittisâl tecrübesine dayanmaktadır.

Fârâbî felsefesinin ağırlık noktasını pratik felsefe oluşturmaktadır. Fakat filozofumuz epistemolojisini ontolojisi üzerine kurmak istediğinden, araştırmalarına en genel olan “varlık nedir?” sorusuna cevap aramakla başlamıştır. Bu cevap bizi varlığın kaynağına, yani Tanrı’ya ulaştırmaktadır. Diğer yandan “varlık nedir?” sorusunu araştırmadan insanı ve onun yaratılış amacı olan yüce mutluluğu anlamak da mümkün değildir.

Tez konumuz “Fârâbî’de İdeal İnsan”dır. Konumuzu araştırırken birçok soru ile karşılaşmaktayız. Fakat araştırmamızı başlatan ilk soru, tezimizi belirleme açısından önem arz etmektedir. Buna göre, Fârâbî’nin ideal insan olarak belirlediği İlk-Başkan kimdir ve hangi özelliklere sahiptir? İlk-Başkan Fârâbî tarafından neye göre belirlenmiştir? Buna bağlı olarak, Fârâbî sisteminde İlk-Başkan kavramını oluştururken kimi göz önünde bulundurmaktaydı? Bu soruların cevabı tezimizin ana fikrini oluşturmaktadır. Tezimizin yöntemini, inceleme metodunu ve şeklini, filozofumuzun takip ettiği usul ve yöntem belirlemiştir.

Nitekim giriş bölümünde “varlık nedir?” sorusundan hareketle Fârâbî’nin varlık ve bilgi anlayışını açıklamaya çalıştık. Burada insanın konumunu belirleyerek, birinci bölümde “İnsan nedir? İnsan nasıl bir varlıktır? İnsanın kimliği nedir?” gibi sorulara cevap vermek adına Fârâbî’nin insan anlayışını inceledik. İkinci bölümde

toplumsal bir varlık olarak insanı ele alarak, farklı şehirlerde yaşayan insanların karakterlerini açıklamaya çalıştık. Son olarak üçüncü bölümde de tezimizin ana fikrini oluşturan Fârâbî'nin ideal insanını tanıtmaya çalıştık.

Tez çalışmamda planlanmasında, araştırılmasında, yürütülmesinde ve oluşumunda maddi ve manevi desteğini esirgemeyen, engin bilgi ve tecrübelerinden yararlandığım, yönlendirme ve bilgilendirmeleriyle çalışmamı bilimsel temeller ışığında şekillendiren sayın danışman hocam Doç. Dr. Gürbüz DENİZ'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca bu süreçte maddi ve manevî her türlü desteğini esirgemeyen ve bol sabır gösteren aileme teşekkürü borç bilirim.

Nurfadiye KARA

Ankara 2016

# İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
İÇİNDEKİLER .....	III
KISALTMALAR .....	V
<b>GİRİŞ: FÂRÂBÎ’NİN ONTOLOJİSİ VE EPİSTEMOLOJİSİ .....</b>	<b>1</b>
1. Fârâbî’nin Varlık Anlayışı.....	2
1.1. Hiyerarşik Varlık Düzeni.....	5
2. Fârâbî’nin Bilgi Anlayışı .....	10
2.1. Bilginin Kaynağı .....	14
2.1.1. Duyu Bilgisi.....	15
2.1.2. Akıl.....	17
2.1.3. Sezgi .....	19
2.1.4. Vahiy .....	20
2.2. Bilmenin Doğası .....	21
2.3. Bilginin Sınırı .....	22
<b>I. BÖLÜM: FÂRÂBÎ’DE İNSAN .....</b>	<b>25</b>
1. Varlık Olarak İnsan.....	25
2. İnsanların Sınıflara Ayrılması.....	29
3. İnsanın Psikolojik Yapısı.....	30
3.1. Nefs/Nefs-i Nâtıka .....	32
3.1.1. Ruhun Ölümsüzlüğü.....	38
3.2. Akıl.....	43
3.2.1. Bilkuvve Akıl .....	45
3.2.2. Bilfiil Akıl .....	47
3.2.3. Müstefâd Akıl.....	48
3.2.4. Faal Akıl .....	50
4. Ahlâkî Bir Varlık Olarak İnsan .....	54
<b>II. BÖLÜM: TOPLUMSAL BİR VARLIK OLARAK İNSAN.....</b>	<b>60</b>
1. Erdemli (Mükemmel) Toplumda İnsan .....	66
1.1. Erdemli Şehirlerdeki Türediler.....	73

2. Bilgisiz (Cahil) Toplumda İnsan .....	76
2.1. Zarurî Toplumda İnsan .....	78
2.2. Kötü Toplumda İnsan .....	78
2.3. Bayağı (Hasis) Toplumda İnsan .....	79
2.4. Şeref Düşkünü Toplumda İnsan .....	80
2.5. Zorba Toplumda İnsan.....	81
2.6. Demokratik ve Özgür Toplumda İnsan .....	83
3. Fâsık Toplumda İnsan.....	85
4. Sapkın (Dâlle) Toplumda İnsan.....	86
<b>III. BÖLÜM: FÂRÂBÎ'DE İDEAL İNSAN.....</b>	<b>89</b>
1. Filozof.....	90
1.1. Felsefenin Tanımı .....	90
1.2. Felsefe ve Mille (Din).....	95
1.3. Filozofun Tanımı .....	100
2. Peygamber .....	104
2.1. Nübüvvet .....	105
2.2. Muhayyile Yetisi (Hayal Gücü) .....	110
3. İlk-Başkan.....	117
3.1. İlk-Başkan'ın Özellikleri .....	124
<b>SONUÇ.....</b>	<b>131</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>135</b>
<b>ÖZET.....</b>	<b>143</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>143</b>

## KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser.
a.g.m.	: Adı geçen makale.
AÜ	: Atatürk Üniversitesi.
AÜDTCF	: Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi.
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
a.y.	: Aynı yer.
Bkz.	: Bakınız.
c.	: Cilt.
çev.	: Çeviren.
CÜİF	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi.
Hız.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
md.	: Maddesi.
nşr.	: Neşreden, yayınlayan.
s.	: Sayfa.
SDÜİF	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
sy.	: Sayı.
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı.
UÜİF	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
vb.	: Ve benzeri.
vd.	: Ve devamı.

## GİRİŞ

### FÂRÂBÎ'NİN ONTOLOJİSİ VE EPİSTEMOLOJİSİ

Ebu Nasr el-Fârâbî, 870 yılında Mâverâünnehir bölgesindeki Fârâb kasabasının Vesiç köyünde dünyaya gelmiştir.<sup>1</sup> Büyük sistem filozoflarından biri olarak bilinen Fârâbî, hem kendi döneminde yaşadığı Arap-İslâm kültür mirasını tam anlamıyla kavramış, hem de çağının gereği olarak araştırma ve gözlem yapmaya imkân bulduğu insanlık kültürüne de geniş bir ufuk ve derin bir bakışla yaklaşmıştır. Bundan dolayı kültür mirasımızı incelemeden ve Fârâbî'nin düşüncesini yaşadığı dönem çerçevesinde ele almadan onu anlamak mümkün değildir. Başka bir ifadeyle, “Fârâbî’yi doğru dürüst okumak, ancak Fârâbî’nin okuduğunu Fârâbî gibi okumakla mümkündür.”<sup>2</sup>

Filozofumuz felsefî sisteminde ahlâk ve siyaset üzerinde yoğunlaşmıştır. Bundan dolayı Fârâbî felsefesinin merkezî kavramı mutluluktur.<sup>3</sup> Diyebiliriz ki, Fârâbî'nin çıkış noktası mutluluk (es-Sa'âde) kavramıdır. Başka bir ifadeyle, Fârâbî'ye göre insanın amacı en yüce mutluluk (Es-Sa'âdetu'l-Kusvâ) anlamına gelen saadete ulaşmaktır. Saadet (Mutluluk)<sup>4</sup>, hayırların en büyüğü ve en tam

---

<sup>1</sup> Fârâbî'nin Hayatı ve Eserleri için bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 2009, s. 173-175.; M. M. Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 43-48.; Şenol Korkut, “Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî”, *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, c. I, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 123-127.; Hüseyin Gazi Topdemir, *Fârâbî-Doğu Bilgeliliğinin Kapısı*, Say Yayınları, İstanbul 2010, s.13 vd.; Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2010, s. 153.; Yaşar Aydın, *Fârâbî*, İsam Yayınları, İstanbul 2008, s. 23 vd.

<sup>2</sup> Muhammed Âbid El-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, (çev. A. Said Aykut), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003, s. 51-53.; Yaşar Aydın, *a.g.e.*, s. 15.

<sup>3</sup> Yaşar Aydın, *a.g.e.*, s. 13.

<sup>4</sup> Fârâbî'ye göre, Mutluluk (sa'adet) salt iyiliktir. Bu mutluluğun başarılması ve elde edilmesi için yararlı olan her şey iyidir; ancak, bu iyilik, onların özünden değil, mutluluk için yararlı olmalarındandır. Herhangi bir şekilde mutluluğa giden yolu tıkayan her şey ise salt kötülüktür. (*Es-Siyâse*, s. 79).

olanıdır. O insanda hâsıl olduğunda, insan artık başka bir şeye ihtiyaç duymaz ve kendi kendine yetecek duruma gelir. Filozofumuza göre, herkesin istediği şey hayırdır. Saadet, hayırların en büyüğü olduğuna göre, insan saadeti elde ettiğinde amacına ulaşmış olur. Bu da ancak Faal Akıl ile birleşmekle mümkün olmaktadır.

Her insan yaratılışı gereği birbirinden farklı ve yeteneği bakımından birbirinden üstündürler. Buna göre, bazı insanlar mutluluğa ulaşma konusunda bir kılavuza veya yol göstericiye ihtiyaç duymaktadırlar. Yaratılıştan gelen farklılıktan dolayı, bir kısım insan yol göstericiye daha az ihtiyaç duyarken, bir kısım insan daha çok ihtiyaç duymaktadır. Nitekim Fârâbî'ye göre, her insanın aklî yeteneği aynı düzeyde değildir. Bazı insanlar doğruları olduğu gibi algılamakta zorluk çekmektedirler. Bundan dolayı yol gösterici ve kılavuz çok önemli bir faktördür. Fârâbî'nin sisteminde ideal insan olarak belirlediği yol gösterici ve kılavuz olan gerçek anlamda "İlk-Başkan (Er-Reisu'l-Evvel)"dır. O felsefî sisteminin en üst noktasında filozof, peygamber ve İlk-Başkan'ı bir ve aynı kişi olarak kabul etmektedir. Zira İlk-Başkan'ın özelliklerine baktığımızda, onun hem filozof hem de peygamber olması gerektiğini görmekteyiz.

## 1. Fârâbî'nin Varlık Anlayışı

Fârâbî'nin kozmolojisi, Aristoteles'in sebeplik metafiziği, Batlamyus'un astronomisi ve Plotinus'un sudur teorisini bir araya getirmektedir.<sup>5</sup> O felsefî sisteminde, Aristoteles'in felsefesini Plotinusçu görüş üzerinden İslâm inancıyla

---

<sup>5</sup> Peter Adamson – Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, (çev. M. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, Nisan 2008, s. 64.; Muhammed Âbid El-Câbirî, *a.g.e.*, s. 84.; Roger Arnaldez, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem", (çev. Hüseyin Atay), *AÜİF Dergisi*, c. XXIII, s. 349.

uzlaştırmaya çalışmaktadır.<sup>6</sup> Nitekim Fârâbî Aristoteles'in birçok eserini şerh etmiş ve günümüze kadar ulaşan pek çok eser yazmıştır.<sup>7</sup> Bu nedenle onun Aristoteles'ten etkilenmiş olması doğal bir durumdur.

*Es-Siyâsetu'l-Medeniyye* ve *Kitabu'l Ara-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla* adlı eserlerine baktığımızda, Fârâbî'nin varlıkların sınıflamasını, Tanrı'dan başlayıp ilk maddeye kadar inerek hiyerarşik bir düzen içerisinde açıkladığını görmekteyiz. Özellikle bu iki eserine Fârâbî Varlıkların İlkeleri ile başlamıştır.<sup>8</sup> Buna göre ilk sırada Mutlak ve en mükemmel Varlık Tanrı, yani İlk Neden vardır. Zorunlu Varlık olan Tanrı'nın yok sayılması imkânsızdır. O'nun var olması için hiçbir sebebe ihtiyacı yoktur. O, her şeyin İlk Sebebi'dir. Varlıkların en yücesi ve en yetkinidir. Dolayısıyla her türlü eksiklikten uzaktır. Fârâbî İlk Neden'e atfettiği sıfatları eserlerinde geniş bir şekilde dile getirmektedir.<sup>9</sup> Burada belirtmemiz gerekir ki, Fârâbî'nin sisteminde Tanrı, bir inanç konusu olmayıp, aksine, ileriki bölümlerde ayrıntılı olarak açıklayacağımız üzere, en yüksek mutluluğun konusudur.<sup>10</sup>

Varlık sınıflamasının ikinci sırasında, ikinciler (es-Savanî) yer almaktadır. İkinciler, maddeden mücerret akıllardır. Bunların sayıları gökkürelerinin sayılarına tekabül eden dokuz akıldır. Üçüncü sırada Tanrı ile ay-altı âlemi arasında araç olan Etkin Akıl, başka bir ifadeyle Faal Akıl vardır. Dördüncü sırada basit ve tinsel bir

<sup>6</sup> Lokman Çilingir, *Fârâbî ve İbn Haldun'da Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 43.; Richard Walzer, "Açıklamalar ve Yorumlar", *İdeal Devlet* içinde, (çev. Ahmet Arslan), Divan Yayınları, Ankara 2013, s. 143-145.

<sup>7</sup> A. M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa'sındaki Etkileri*, (çev. İsmail Yakıt), Doğuş Yayınları, İstanbul 1986, s. 34.

<sup>8</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l Siyâse El-Medeniyye*, Hilal Yayınları, şerh. Ali bu Mulhim, s. 5 vd.; Fârâbî, *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye veya Mebâdi'ul-Mevcûdât*, (çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2012, s. 35.

<sup>9</sup> Fârâbî, *Âra Ehli'l-Medînetu'l-Fâzıla*, El-Hilal Yayınları, Beyrut 1995, s. 25 vd.; Bkz.: Fârâbî, *El-Medînetu'l Fâzıla*, (çev. Ahmet Arslan), Divan Yayınları, Ankara 2013, s. 33 vd.; Ayrıca bkz. Yaşar Aydın, *a.g.e.*, s. 71-82.; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 33-50.

<sup>10</sup> Lokman Çilingir, *a.g.e.*, s. 45.

varlık olan Ruh/nefis vardır. Son olarak beşinci ve altıncı sıradaki varlık düzeyi birbiri için gerekli olan form ve madde yer almaktadır.<sup>11</sup>

Form ve maddenin birleşmesiyle ay-altı âlemde öncelikle toprak, hava, su ve ateş oluşmaktadır. Bu saydıklarımız maddî varlık alanının temel taşlarıdır. Her birinden soğukluk sıcaklık, yaşlık kuruluk gibi dört karşıt nitelik bulunmaktadır. Bu dört nitelikten ikisinin bulunması sonucunda ilk somut madde veya cisim meydana gelmektedir. Böylelikle maddi varlık alanını oluşturan cisimlerden bahsedebiliriz. Bunlar sırasıyla gök cisimleri, dört unsur, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardır.<sup>12</sup>

Fârâbî'ye göre bütün bir varlık alanı ay-üstü âlem ve ay-altı âlem olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ay-üstü âlemde dokuz göksel küre veya felekle bunları yöneten dokuz hareket ettirici ya da akıl vardır. Bu feleklerden birincisi, dünyanın etrafında yirmi dört saatte bir kez dönen en dış felektir. İkincisi, sabit yıldızların bulunduğu küre ya da felektir. Geri kalan yedi felek ise o zamanlar bilinen beş gezegenle güneş ve aydır.<sup>13</sup> Bu göksel cisimler Batlamyus tarafından tesis edilmiş olan sıraya göre düzenlenmiş olan İlk Gök'ün en dış küresi, sabit yıldızlar küresi, Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay küreleridir.<sup>14</sup> Fârâbî bu kürelerin ezeli-ebedi hareketlerine yalnızca değinmekle yetinmiş ayrıntıya girmemiştir.

Fârâbî'nin varlık sistemini bir bütün olarak ele aldığımızda, varlıkların aşağıya doğru inen düzeylerinde eksiklik ve çokluk temel özellikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Feleklerin akılları, var olmak için bir desteğe ihtiyaç duymamaktadır,

<sup>11</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, s. 5-6.

<sup>12</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 42-44, 67.; *El-Medinetu'l-Fâzıla*, s. 53.

<sup>13</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l-Fâzıla*, s. 67-69.

<sup>14</sup> Richard Walzer, *a.g.e.*, s. 157.; Neşet Tok, *İslâm Felsefesine Giriş*, Savaş Yayınları, Ankara 2007, s. 84.; Mustafa Yıldırım, "Plotinus ve Fârâbî'de Sudûr", *Felsefe Dünyası Dergisi*, sy. 11, Ankara 1994, s. 50.

fakat daha mükemmel olan İlk Neden'den varlığa gelmeleri açısından yine de eksiktirler. Çokluk gösterdikleri nokta ise akletme konusundadır: İlk Neden gibi sadece kendilerini değil, nedenlik zincirinde kendilerini önceleyen aklı da akletmektedirler. Bu akıllar birkaç açıdan insan aklından daha mükemmeldir. Birinci olarak, onlar her zaman bilfiil olarak akletmektedirler. İkinci olarak da, akletme fiilinin nesnesi durumundaki bizatihi akledilir olan her zaman maddeden ayrıktır.<sup>15</sup> Bunun dışında, farklılık ay-altı âlemi idare eden Faal Akıl'da meydana çıkmaktadır. Faal Akıl, diğer akıllardan farklı olarak hem varlıklara form vermekte ve insanın aklını etkilemektedir.<sup>16</sup> Faal Aklın işlevini sonraki bölümlerde açıklayacağımızdan dolayı, burada kısaca değinmekle yetineceğiz.

Burada belirtmemiz gerekir ki, Fârâbî'nin sisteminde Tanrı'nın dünya ile ilişkisi doğrudan bir müdahaleyi içermemektedir. Tanrı insanın eylemlerini doğrudan etkileme veya belirleme durumunda değildir. Fârâbî'nin "İnsan Anlayışı"nda ele alınacağı üzere, insan tamamıyla sorumluluğunu kendi elinde bulunduran, özgür bir varlıktır. Fakat insan, yaratılış amacı olan yüce mutluluğa ulaşmak için Faal Akıl aracılığıyla Tanrı ile ilişki kurmaktadır.

### 1.1. Hiyerarşik Varlık Düzeni

Fârâbî'nin varlık sistemi, hiyerarşik bir varlık düzeninden oluşmaktadır. Bu konuyu daha ayrıntılı ele almanın doğru olacağı kanaatindeyiz. Buna göre Fârâbî'nin felsefi sistemine baktığımızda dikkatimizi çeken bir nokta şudur: Fârâbî eserlerinde aynı sıralamayı takip etmektedir: varlık, varlık mertebeleri, İlk Neden'den sudur, ay-

<sup>15</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 44-46.; *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev.) s. 51-52.

<sup>16</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, s. 23.; *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev.) s. 92.

üstü âlem ve ay-altı âlemdeki oluşum. Böylelikle Fârâbî, felsefî sisteminde temeli kurmuş ve siyaset, ahlâk, psikoloji gibi birçok alana geçişi sağlamıştır.

Kısaca, Fârâbî, nesnelere varlığını, meydana gelişini tabii nedenlerle açıklamaya çalışan bir sistem ortaya atmaktadır. O sisteminde varlık veren ilkeler olarak soyut akıllardan, gök kürelerinden ve onların etkisiyle bağlantılı olarak meydana gelen ay-altı güçlerinden bahsetmektedir.<sup>17</sup> Tanrı ise Fârâbî'nin sisteminde, bütün olarak evrenin nedeni, evrene varlık veren ve mutlak yokluğu engelleyendir. Bu bakımdan Tanrı, bütün nesnelere etki eden (fail) nedenidir.<sup>18</sup> Başka bir ifadeyle Tanrı, cömertliği, bilgeliği ve adaleti ile bu dünyanın düzenleyicisidir. Tanrı, en ince ayrıntısına kadar her bir şeyin uzak nedenidir.

Fârâbî felsefesinde, yaratılış probleminin çözümünde sudur teorisini öne süren ilk İslâm filozofudur. Sudur teorisi, Fârâbî'den sonra İbn Sinâ tarafından daha da genişletilmiştir. Filozoflarımızın teorisi iki ana prensibe dayanmaktadır. Birincisi, öz ve varlık meselesini içeren mümkün varlık ve vacip varlık arasındaki ayırımdır. İkincisi de, vacip varlık ile mümkün varlık arasındaki ilişki sorunudur. Onların dayandığı ilke; “birden sadece bir çıkar” ilkesidir.<sup>19</sup>

Fârâbî'nin sudur teorisi bağlamında, onun “On Akıl Teorisi”<sup>20</sup> nin kurucusu olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte, filozofumuz Hint, İran, Harran ve Yunan tesirlerine açıktır. On Akıl Teorisinin astronomisi ve fizik'i bakımından Aristotelesçi; temeli ve gayesi bakımından da Plotinusçu ve Platoncudur. Çünkü

---

<sup>17</sup> Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 74.

<sup>18</sup> Yaşar Aydın, *a.g.e.*, s. 76.

<sup>19</sup> M. Yusuf Hüseyin, “Varlıkların Prensipleri Fârâbî'nin Sudûr Doktrininde Temel Prensip”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, (çev. Gürbüz Deniz), sy. 33, Ankara 2001/1, s. 91.; Mustafa Yıldırım, *a.g.m.*, s. 50.

<sup>20</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. M. M. Şerif, *a.g.e.*, s. 51-53.; Neşet Toku, *a.g.e.*, s. 83-85.

yaratılışı gözetmekle Platon'un, sudûra dayanmakla da Plotinus'un tesirini göstermektedir.<sup>21</sup>

Fârâbî insandan ve toplumsal yapıdan bahsederken, benzetme yoluyla ve hiyerarşik yapı sayesinde kendi sistemini daha anlaşılır kılmaktadır. Örneğin, varlıktaki düzen ve tertibi insan vücudundaki organların düzeniyle bağdaştırması gibi. Aynı şekilde varlık mertebelerini, en mükemmel olan, mükemmellik açısından orta düzeyde olanlar ve en eksik olan; sadece kendisine hizmet edilen, hem hizmet eden hem de aynı zamanda kendisine hizmet edilen ve görevi sadece hizmet etmek olan gibi ifadeler kullanmaktadır.<sup>22</sup> Bu benzetmelerin ve hiyerarşik yapının daha iyi anlaşılması için birkaç örnek vermek yerinde olacaktır.

Buna göre, en mükemmel varlık İlk Varlık iken, mükemmellik açısından en alt düzeyde olan varlık, ay-altı âlemdeki maddedir.<sup>23</sup> İnsan nefsinin en mükemmel kısmı düşünce kuvveti iken, yetkinlik açısından en alt düzeyde olan beslenme kuvvetidir. Beslenme kuvveti diğer kuvvetlere hizmet eden kuvvettir.<sup>24</sup> En mükemmel toplum erdemli toplum iken, mükemmellik açısından en alt düzeyde olan cahil, fasık ve sapkın toplumlardır.<sup>25</sup> En mükemmel insan İlk Başkan iken, en alt düzeydekiler başkalarına hizmet etmekle görevli olan diğer insanlardır.<sup>26</sup> Son olarak, gerçek anlamda felsefe burhanî felsefe iken, felsefenin sofistik ve cedeli biçimleri eksik felsefeler olarak kabul edilmekte ve mükemmele doğru giden sürecin alt basamakları

---

<sup>21</sup> Mübahat Türker-Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, AÜDTCF Yayınları, Ankara 1959, s. 82.; Plotinus ve Fârâbî'nin sudur teorilerinin mukayesesi için bkz. Mustafa Yıldırım, *a.g.m.*, s. 43-52.

<sup>22</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev.) s. 98-102.

<sup>23</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev.) s. 54-56.

<sup>24</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev.) s. 73-75.

<sup>25</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla* (çev.), s. 97.; Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Mille* Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", *Divan Dergisi*, sy. 12, İstanbul 2002/1, s. 266.

<sup>26</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev.) s. 102.

olarak ele alınmaktadır.<sup>27</sup> Görüldüğü gibi, varlık mertebelerinde aşağı doğru inildikçe çokluk artmakta, yetkinlik azalmakta ve böylece hizmet etmekten başka bir işi olmayan varlıklarda son bulmaktadır. Böylelikle hiyerarşik yapının ne denli önemli olduğunu anlamaktayız. Zira Fârâbî, her alanda hiyerarşik bir düzen takip etmektedir.

Yukarıda belirtildiği gibi, Fârâbî İlk Neden’i eserlerinde ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Buna göre İlk Neden bütün varlıkların illetidir ve bütün eksikliklerden münezzehtir. Bütün varlıklar bu en mükemmel varlık olan İlk Neden’den sudur etmiştir. Varlık, en mükemmel olandan en alt düzeyde olan varlığa doğru devam etmektedir. Böylelikle İlk Varlık’tan ikinci varlık sudur etmiştir. İkinci varlık, hem İlk Varlık’ı hem de kendini bildiği için, ondan, İlk Varlık’ı bilmesi dolayısıyla üçüncü varlık, kendini bilmesi ile de ilk Gök sudur etmiştir. Diğer varlıklar ve gök küreleri de ondan aynı şekilde sudur etmiştir. Buna göre toplam on varlık veya akıl meydana gelmiştir. Bu on akli Fârâbî, ayrık varlıklar (akıllar) olarak nitelemektedir. Bu varlıkların kendilerini bilmeleri ile gök küreleri ortaya çıkmıştır. Bunlar sırasıyla İlk Gök, Semavi Yıldızlar Küresi, Zuhâl, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay’dır. Onuncu ve sonuncu varlık da Faal Akıl’dır. Bu düzenin sonucunda oluş ve bozuluş âlemine, yani ay-altı âlemine ulaşılmış oluyor.<sup>28</sup>

Buradan da anlaşılacağı üzere, Fârâbî, Plotinus’un “taşma” ve “ezelî yaratım” kanununu kabul etmekte ve Kindî’nin “evrenin hiçten yaratılmış olduğu” öğretisini

<sup>27</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, (çev. Ömer Türker, Ö. Mahir Alper), Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 2-5.; Fârâbî, *Kitâbu’l-Mille*, s. 261.; Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, (çev. Ömer Türker) Litera Yayınları, İstanbul 2008, s. 69.; Ayrıca bkz. Ali Tekin, *Fârâbî’de Felsefenin Serüveni*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 26 vd.

<sup>28</sup> Sudur teorisi için bkz. *El-Medînetu’l Fâzıla*, s. 51-57; *Es-Siyâse*, s. 56 vd.; Fârâbî, “Uyûnü’l Mesâil”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2010 s. 119-121.; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, (çev. Şahin Filiz), İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 71 vd. Hüseyin Atay, “Fârâbî Yaratılış Nazariyesi”, *Diyanet Dergisi*, c. XVI, sy. 3; İstanbul 1977.; İlk Neden ve İkinciler arasındaki ilişki için bkz. M. Yusuf Hüseyin, *a.g.m.*, s. 97-99.; Mustafa Yıldırım, *a.g.m.*, s. 43-52.

reddetmektedir.<sup>29</sup> Zira filozofumuzun dayandığı “birden yalnızca bir çıkar” ilkesi, onun Kindî ile aynı fikirde olmadığını kanıtıdır. Fârâbî’nin sudur teorisi, genelde insanın özelde filozofun ontolojik konumunun ve epistemolojik çabasının kaynağına işaret etmektedir. Filozof kavramını ve Fârâbî’nin sisteminde filozofun konumunu sonraki bölümlerde detaylı olarak açıklayacağız.

Ay-üstü âleminde bahsettiğimiz hiyerarşik düzen, ay-altı âleminde tam tersine işlemektedir. Şöyle ki, ay-altı âleminde oluşum en eksik olandan başlayarak, derece derece en mükemmel olana doğru devam etmektedir. Buna göre, ilk madde, bütün bir varlık içerisinde en eksik olandır.<sup>30</sup> Bilindiği gibi, madde tek başına var olamaz, var olmak için surete ihtiyaç duymaktadır. Böylelikle madde ve suret ve bu ikisinin varlıklar üzerindeki dönüşümlü bulunuşu ile ay-altı âlemin oluşum süreci başlamaktadır. Daha sonra ilk maddedeki zıtlıklarla varlık kazanan dört unsur meydana gelmektedir. Bunlar ateş, su, hava ve topraktır. Bu dört unsurun belirli cinsleri vardır, alev, buhar vb. gibi. Bir sonraki aşamada taş ve buna benzer madenler oluşmaktadır. Son aşamada ise bitkiler, düşünmeyen canlılar ve son olarak düşünüen canlı, yani insan vardır.<sup>31</sup>

Ay-altı âlemin en üstün varlığı olan insan, diğer canlılardan farklıdır. Onu farklı kılan nutk<sup>32</sup> (konuşma/düşünme) sahibi olmasıdır. Nutk insanda yaratılıştan itibaren mevcuttur. Bu güç sayesinde insan, iyi ve kötüyü güzel ve çirkini birbirinden ayırt edebilir, mâkûlleri idrâk edebilir, ilim ve sanatları elde edebilir. Bu güç

---

<sup>29</sup> Bkz. Richard Walzer, *a.g.e.*, s. 147.

<sup>30</sup> Fârâbî, *El-Medinetu’l-Fâzıla*, (çev.) s. 55.

<sup>31</sup> Fârâbî, *El-Medinetu’l-Fâzıla*, (çev.) s. 53.; *Es-Siyâse*, (çev.) s. 67, 71.

<sup>32</sup> Fârâbî, “Tenbîh Alâ Sebîli’s-Sa’âde”, *Fârâbî’nin İki Eseri* içinde, (çev. Hanifi Özcan), İFAV Yayınları, İstanbul 2005, s. 186.; *El-Medinetu’l-Fâzıla*, s. 83.

çocuklarla birlikte bütün insanlarda bulunmaktadır. Fakat çocuklarda henüz fiil meydana getirebilecek seviyede değildir.<sup>33</sup>

Fârâbî'nin varlık anlayışındaki hiyerarşik düzen sonucunda insanın konumunu belirlemiş bulunuyoruz. Akıl sahibi bir varlık olarak insanın canlılar arasında en mükemmel varlık olduğunu belirtmiştik. Buna bağlı olarak “Bilgi nedir? İnsan nasıl bilir? Fârâbî’ye göre insan gerçek bilgiye ulaşabilir mi?” Gibi sorulara cevap verebilmek adına filozofumuzun bilgi anlayışını ele alalım:

## 2. Fârâbî'nin Bilgi Anlayışı

Düşünce Tarihi boyunca filozoflarımız bilgi problemini incelerken, belirli sorulara cevap aramışlardır. Özellikle bilginin kaynağı, bilginin oluşum süreci, bilmenin doğası ve bilginin sınırı konularında çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu kısımlara geçmeden önce, genel olarak “Bilgi nedir?” sorusunu incelemeyi uygun gördük.

İslâm terminolojisinde bilgi, el-ilm ve el-ma'rife (cognitio) kavramları ile ifade edilmektedir. Bunun anlamı, “doğruluğu, gerekli ve yeterli delillerle temellendirilmiş şuur muhtevası” demektir. Bilgi, bilen (özne) ile bilinen (nesne) eyleminin belli bir ifade şekline bürünmüş sonucudur.<sup>34</sup> Ayrıca bilgi, “bilinmiş” olduğu için malumat kelimesiyle de ifade edildiği görülmüştür. Bilenin, yöneldiği konuyu bütün yönleri ve alanlarıyla kuşatıp anlamasına *ihata*, onu tam olarak kavramasına *vukuf*, aynı konuda derinleşip uzmanlaşmasına da *rüsuḥ* denilmektedir.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Fârâbî, *Tenbîh*, a.y.

<sup>34</sup> Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, ”Bilgi” md., s. 84.

<sup>35</sup> Necip Taylan, “Bilgi”, *DİA*, c. VI, İstanbul 1992, s. 157.

En geniş anlamıyla bilgi, var olanı tanıtan, var olanı zihinde temsil eden şeydir. Peki, “insan var olanı olduğu gibi bilebilir mi?” Sorusu, ileride görüleceği gibi, bir taraftan felsefede septisizm-dogmatizm tartışmalarına yol açmıştır. Diğer taraftan “insan bilgiyi nasıl elde eder?” sorusu da ampirizm-inneizm tartışmalarına zemin hazırlamıştır.<sup>36</sup>

Bilgi insanlık kadar eskidir. Bir özne olarak insan var olduğundan beri ona ait bilgi hep var olmuştur. Ancak bilginin bizzat kendine yönelmesi ve incelenmesi felsefi düşüncenin ortaya çıkmasıyla başlamıştır.<sup>37</sup> İlk Çağ’dan itibaren bilgi tanımlanmaya çalışılmış olsa da, Yeni Çağ filozoflarından John Locke ile bir disiplin haline gelmiş ve 19. Yüzyılda sistematik hale getirilmiştir.<sup>38</sup>

Bilgi, felsefenin temelini oluşturmaktadır. Zira insandaki bilme merakı insanı felsefeye sevk etmiştir. Bu bağlamda Sokrates’in meşhur sözüne değinmek yerinde olacaktır. Sokrates “bütün bildiğim şey hiçbir şey bilmediğimdir”<sup>39</sup> ifadesiyle asıl bilinmesi gerekenin, insan olması gerektiğini vurgulamaktadır.

Sokrates’ten sonra önemli filozoflardan biri olan Platon, felsefesine bilgi problemiyle başlamıştır. Platon’un sisteminde epistemolojinin önemli bir yeri vardır. O bilgiyi açıklarken, bilgiye nasıl erişildiğini ve bilginin neden meydana geldiğini konu edinmiştir. Felsefe tarihinde bilgi problemi çerçevesinde hatırlama teorisini işleyen ilk kez Platon olmuştur.<sup>40</sup>

Aristoteles’e göre, insan, potansiyel olarak bilgiyi üretme gücüne sahiptir. Dolayısıyla Aristoteles insanın doğru bilgiye ulaşabilmesinin mümkün olduğunu

<sup>36</sup> Necati Öner, “Bir Bilgi Türü Olarak Din”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, sy. 29, Ankara 1999/1, s. 1.

<sup>37</sup> Necip Taylan, *a.g.m.*, s. 158.

<sup>38</sup> Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis Yayınları, Ankara 2012, s. 47.

<sup>39</sup> Platon, *Sokrates’in Savunması*, (çev. Nejat Bozkurt), Sentez Yayınları, Ankara 2013, s. 25, 49, 51, 52.

<sup>40</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 95.; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2011, s. 56.

kabul etmektedir. O Platon gibi külli değişmez bilgiyi hedeflemektedir. Buna göre bilgi doğru, değişmez, tümel ve zorunlu olmalıdır. Doğru bilgi, bilginin nesnesine uygun olmasıyla mümkün olmaktadır. Aristoteles uygunluk ve doğruluk teorisini, doğru bilginin ölçüsü olarak kabul etmektedir. Buna göre bir bilgi, bir varlığın herhangi bir durumunu doğruluyorsa doğrudur, doğrulamıyorsa yanlıştır. Fârâbî’de bu konuda Aristoteles ile aynı fikirdedir.<sup>41</sup>

Fârâbî’nin eserlerini incelediğimizde, onun birden fazla bilgi tanımı verdiğini ve “bilgi” kavramını farklı kavramlar kullanarak açıklamaya çalıştığını görmekteyiz:

1) ilim<sup>42</sup> kavramını, fayda gözetmeyen nazari ilim olan bilginin karşılığı olarak kullanmıştır.<sup>43</sup> 2) idrak, bir şeye dikkati yönelterek, duyular yoluyla o şeyin bilincine varmak; bir şeyin akılda hâsıl olan suretidir.<sup>44</sup> Fârâbî’ye göre idrak, “en üstün kavrayış ve en iyi biçimde kavramak” anlamına gelmektedir.<sup>45</sup> 3) Hikmet: en iyi ilim vasıtalarıyla en iyi şeyin bilinmesidir. Hikmet, en mükemmel şeyleri, en mükemmel ilimle bilmektir. Fârâbî hikmet kelimesiyle, bilgelik olan mükemmel bilgi ile bilmeyi anlatmaya çalışmıştır.<sup>46</sup> Aristoteles’te hikmet kelimesini aynı anlamda kullanmıştır.<sup>47</sup> 4) Hak ve hakikat: hak, varlık ve gerçekliktir; hakikat ise, doğru bilgi ve doğru önermedir.<sup>48</sup> Fârâbî’nin bu ayrımı, Platon’un nesne-idea ayrımını hatırlatmaktadır.<sup>49</sup>

<sup>41</sup> Ahmet Cevizci, *a.g.e.*, s. 122.; Macit Gökberk, *a.g.e.*, s. 69.

<sup>42</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, s. 7.

<sup>43</sup> Fârâbî, “Aristo Felsefesi”, *Fârâbî’nin Üç Eseri* içinde, (çev. Hüseyin Atay), Ankara 1974, s. 89-90.; Fârâbî, *The Fusûl Al-Madanî Of Al-Fârâbî*, ed. D.M. Dunlop.; Fârâbî, “Fusûlu’l-Medenî”, *Fârâbî’nin İki Eseri* içinde, (çev. Hanifi Özcan), İFAV Yayınları, İstanbul 2005, s. 73.

<sup>44</sup> Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, “İdrâk” md., s. 284.

<sup>45</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 51, 79.

<sup>46</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 50, 56.; *Fusûlu’l-Medenî*, (çev.) s. 74, 82.

<sup>47</sup> Fârâbî, “Risâle Fimâ Yenbaği En Yukaddeme Kable Te’allumi’l-Felsefe”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (çev. Mahmut Kaya), s. 113-114.

<sup>48</sup> Fârâbî, *El-Medinetu’l-Fâzıla*, (çev.) s. 39.; *Fusûlu’l-Medenî*, (çev.) s. 75.

<sup>49</sup> Fârâbî, “El-Cem”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (çev. Mahmut Kaya), s. 176.

Fârâbî'nin bütün bilgi tanımlarını göz önünde bulundurarak, genel anlamda bilgiyi şu şekilde ifade edebiliriz: bilgi, ay-altı âleminin duyulur objelerinden, metafizik âlemin akledilir objelerine kadar kesintisiz devam eden süreci ifade etmektedir. Baştan sona kopukluk olmaması gerçek bilgiyi ifade etmektedir. Bunun sonucunda bilgi, Mutlak Varlık'ın bilinmesiyle en mükemmel ve en kesin vasfına erişmektedir. Mutlak Varlık, İslâm tevhid inancının işaret ettiği Tanrı'dan başkası değildir.<sup>50</sup>

Fârâbî'nin bilgi teorisinin hem başında hem de sonunda mantık vardır. Mantık, insanı doğru bilgiyi elde etmeye yönelttiği gibi, elde edilen bilginin doğruluğu ve kesinliği için de bir ölçüdür.<sup>51</sup> Böylelikle Fârâbî bilgi teorisini mantık üzerine inşa etmektedir.

Fârâbî'nin bilgi felsefesi, karmaşık ve birçok unsurdan oluşmaktadır. Onun bu konudaki fikirlerini anlamak zordur. Bunun sebebi, Fârâbî'nin sistematik düşünmemiş olmasından değil, aksine, sistemli ve düzenli bir bilgi felsefesi ortaya koymuş olmasından kaynaklanmaktadır. Filozofumuz, Platon ve Aristoteles'i genel felsefeleriyle uzlaştırmaya çalışırken, her ikisinden de etkilenmiştir.<sup>52</sup> O kendi sistemini, Platon ve Aristoteles arasındaki benzerlik ve farklılıklar üzerine kurmuştur. Bunlara ek olarak bir de Yeni-Plâtoncu görüş etkili olmuştur.<sup>53</sup> Sadece Fârâbî'de değil, genel olarak İslâm Felsefesinde bilgi felsefesi bu üç alandan etkilendiği görülmektedir. Ancak bunun sonucunda ortaya çıkan bilgi, artık İslâm Felsefesinin kendisine özgü bir bilgi tanımıdır. Çünkü etkilendiği ve dayandığı

<sup>50</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev.) s. 33.

<sup>51</sup> Fârâbî'nin Bilgi Teorisinin Genel Karakterleri için bkz. Mehmet Bayraktar, *İslâm Düşüncesi Yazıları*, Elis Yayınları, Ankara 2004, s. 55-69.

<sup>52</sup> Fârâbî'nin iki filozofun görüşlerini uzlaştırmasının sebebi, dinî, felsefî, siyasî ve toplumsal bakış açısının tekleşmesi, şüphelerin ortadan kalkması, belirli gruplar ve fertler arasında karşılıklı yardımlaşmanın sağlanmasıydı. (Muhammed Âbid El-Cabirî, *a.g.e.*, s. 59.)

<sup>53</sup> Ian Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu*, (çev. Mehmet Vural), Elis Yayınları, Ankara 2013, s. 58-59.

temeller, İslâm'ın vahiy ve ilham anlayışıyla yeniden ve orijinal biçimde farklılaştırılıp bambaşka bir bilgi tanımına varılmıştır.<sup>54</sup>

Felsefe, her aşamada öğrenmek anlamına gelmektedir. Buna göre, varlıksal mükemmellik hangi mertebede ise, bilgi de o mertebede gerçeklik ve kesinlik seviyesine ulaşmaktadır. Başka bir ifadeyle bilgi, ay-altı âlemden ay-üstü âleme uzanan varlıklar hiyerarşisinde, her bir varlık derecesine göre gerçeklik ve kesinlik seviyeleri taşımaktadır. En mükemmel varlık Tanrı olduğuna göre, en gerçek ve kesin bilgi, bu noktada, yani Tanrı'nın bilgisinde ortaya çıkmaktadır.<sup>55</sup>

Sonuç olarak bilgi, duyulur dünyadan başlayarak, gerçeklik ve kesinlik derecesi, Mutlak Varlık'a yükseldikçe, artmaktadır. Bilgi, en yetkin tanımını, Mutlak Varlık'ın bilinmesiyle kazanmaktadır.

Fârâbî bilginin doğasını araştırırken, “bilgiyi bilmek nasıl gerçekleşmektedir?” sorusuna cevap aramaktadır. Filozofumuz, bilmeyi duysal bilmeden rasyonel-mistik bilmeye kadar olgunlaşarak devam eden bir süreç olarak görmektedir. Genel olarak bilme, doğası gereği, bilinene yönelmedir, ona ilgi duymaktır. Fârâbî'ye göre bilme, bütünlüğü bozulamayan bir süreçtir.<sup>56</sup>

## 2.1. Bilginin Kaynağı

Düşünce tarihi boyunca filozoflar bilgi konusunu incelerken belirli sorulara cevap aramışlardır. Özellikle bilginin kaynağının ne olduğu sorusuna cevap bulmak için, bilginin imkânı, güvenilirliği ve doğru bilgiyi elde etme yollarını incelemek

<sup>54</sup> İslâm felsefesinin özgünlüğü için bkz. Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 106 vd.

<sup>55</sup> Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 118-120.

<sup>56</sup> Şahin Filiz, “Bilgi İnanç Bağlamında Fârâbî'nin Bilgi Felsefesi”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 16.

kaçınılmaz olmuştur. Bununla birlikte bilginin kaynağı İslâm filozofları tarafından duyu bilgisi, akıl, sezgi ve vahiy olarak belirlenmiştir.<sup>57</sup>

Kur'ân'ın bilgi kaynağını, vahiy başta olmak üzere duyular, akıl ya da bunun ötesinde kalbî sezgi olarak tespit ettiği görülmektedir. Kur'ân'da yer yer göz, kulak ve kalbin birlikte anılması yanında kalbin akledici fonksiyonunun vurgulanması da dikkat çekicidir.<sup>58</sup>

Fârâbî bilgi sorununu duyusal, deneysel, aklî ve mistik aşamaları içeren bir süreçte incelemektedir. Bilgi her bir aşamada kendi ontolojik zemini, kapsamı ve amacı açısından bir anlam ifade etmektedir. Yukarıda da değinildiği gibi, varlıksal yetkinlik hangi aşamada ise bilgi de o ölçüde bir kesinliğe sahiptir. Bu demektir ki, ay-altı âlemine ait olan bilgi duyu ve deneyin sunduğu ölçüde bir kesinliğe sahip iken, ay-üstü âleme ait bilgi sürekli artan bir kesinlikle, her şeyin kendinden taşıdığı en yetkin, en zorunlu varlık olan Tanrı'da en üst kesinlik derecesine erişmektedir. Dolayısıyla mutluluğa ulaştıracak olan bilgi, öncelikle bu ontolojik ve epistemolojik sürecin belirlediği bir olgudur.<sup>59</sup>

Şimdi bilginin kaynağı olarak belirlenen duyu bilgisi, akıl, sezgi ve vahiy ayrı başlıklar altında inceleyelim:

### 2.1.1. Duyu Bilgisi

İslâm terminolojisinde duyu (his / sense / sensus) kavramı, canlılarda içten ve dıştan gelen uyarıları almayı mümkün kılan güç anlamına gelmektedir.<sup>60</sup> Bir duyu gücünün herhangi bir etkenle uyarılmasına *ihsâs*, buna bağlı olarak nesnenin

<sup>57</sup> Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, "Bilgi" md., s. 85.

<sup>58</sup> Necip Taylan, *a.g.m.*, s. 158.

<sup>59</sup> Lokman Çilingir, *a.g.e.*, s. 47.

<sup>60</sup> Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, "His" md., s. 225.

zihindeki kavramına *ma'rifet* ve *vehim*, bağımsız bilgi haline gelmesine de *idrak* denmektedir. Duyu objeleri ve genel olarak duyulara konu olan şeyler için *mahsûs* ve *hissî* kavramları kullanılmaktadır.<sup>61</sup>

İlk İslâm Filozofu olarak bilinen Kindî'ye göre duyu bilgisi, özne-nesne ilişkisi sonucunda oluşmaktadır. Bundan dolayı bu bilgi türünün konusu her zaman maddî varlık alanıdır. Bu demektir ki, duyu bilgileri insana (maddî olana) daha yakın, tabiata (aklî ve manevî) olana daha uzaktır. Duyu bilgisi, her hangi bir güçlük olmadan duyu organının nesne ile doğrudan ilişkisi sonucu meydana gelmektedir. İnsana ait algılardan biri olan duyu algısı, tasarlama (tasavvur) gücünde oluşur, tasarlama gücü de bu algıları hafızaya ulaştırır. Böylelikle duyu algıları canlının zihninde kavram olarak yer alır. Duyu bilgileri, özne-nesne ilişkisi sonucunda algılandığı için gerçekten duyu organlarına bağımlıdırlar ve hepsi daima madde ve cisim durumundadırlar.<sup>62</sup>

Fârâbî, fiziği ve metafiziği birbirinden ayırmaktadır. Fizik âleminden elde edilen bilgi, duyulurların bilgisidir. Metafizik âlemden elde edilen bilgi ise akledilirlerin bilgisidir. Fârâbî'ye göre, varlığın çeşitli derecelerinde bilgi oluşmaktadır. İnsan bilgisinin sınırı, görünen âlem ile sınırlı değildir. İnsan, bilgi yolu ile metafizik âleme ulaşabilmektedir.<sup>63</sup>

Sonuç olarak duyu bilgisi, insan zihninde algılanan kavramların meydana gelmesini sağlamaktadır. Duyular, dış dünyada olup biteni algılayarak sadece fizikî âlem hakkında bilgi verirken, metafizik âlemlle ilgili bilgiye ve kesin bilgiye ulaşma

<sup>61</sup> Hayati Hökelekli, "Duyu", *DİA*, c. X, İstanbul 1994, s. 8.

<sup>62</sup> Kindî, "Kitâb Fi'l-Felsefeti'l-Ülâ" *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 12.

<sup>63</sup> Fârâbî, *Tenbîh*, s. 178-181.

konusunda yetersizdirler. Fakat buna rağmen duyu bilgisi, aklî bilgiye ulaşmak için vazgeçilmez bir araçtır.

### 2.1.2. Akıl

Akıl, Yunanca *nous*, Latince *ratio* ve *intellectus*'un karşılığı olarak kullanılan Arapça bir terimdir. Sözlükte akıl, insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesidir. Felsefî bir terim olarak akıl, varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan; fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç demektir.<sup>64</sup> Bu anlamıyla akıl sadece meleke değil özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı gibi mantık ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen bir terimdir. İnsanın her türlü faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak akıl, ahlâkî, siyasî ve estetik değerleri belirlemede en önemli faktördür.<sup>65</sup>

Sokrates'e göre akıl, ruhun özüdür. Filozof ruhu akılla, yani insanın rasyonel yetileriyle özdeşleştirmektedir. İnsanın gerçek benliği, insanı insan yapan şey akıldır. Sokrates'e göre, her varlığın yerine getirmesi gerektiği bir fonksiyonu, bir amacı vardır. İnsana ait olan hareket, büyüme ya da üreme olamaz. Zira bunları hayvanlarda gerçekleştirir. İnsanın amacı Sokrates'e göre akılla ilgili olmak zorundadır. Çünkü akıl ve akılı kullanma yalnızca insana özgü bir şeydir. Akıl insanı diğer hayvan türlerinden ayıran şeydir.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, "Akıl" md., s. 22.

<sup>65</sup> Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *DİA*, c. II, İstanbul 1989, s. 238.

<sup>66</sup> Ahmet Cevizci, *a.g.e.*, s. 76.

Platon akılı, ruhun ölçüp biçen, hesap yapan, enine boyuna düşünen parçası olarak tanımlar. Buna göre aklın işlevi, daha iyi ya da daha kötü olanı, bir bütün olarak ruhun iyiliğini gözetecek şekilde hesaplamaktır.<sup>67</sup>

Aristoteles'e göre akıl, insan nefsinin düşünme gücüdür. Düşünme gücü, filozofun *nus* ve *logos* kavramlarını içeren, işlevi düşünme ve anlama olan nefse ait bir yetidir.<sup>68</sup> Aristoteles, ahlâkın kaynağı problemine sunduğu cevabı akıl kavramı ile temellendirmiştir. Buna göre ahlâkî önermelerin kaynağı akıldır ve insan akılı ile iyi ve kötünün bilgisine erişmektedir.<sup>69</sup>

Kindî, aklın mahiyet ve fonksiyonlarını ayrı bir risalede ele alarak yorumlayan ilk İslâm filozofudur.<sup>70</sup> *Risâle fi'l-Akl (Akıl Üzerine)* adlı eserinde Kindî akılı dört kategoriye ayırmaktadır: Birincisi, sürekli fiil halinde bulunan faal akıldır. İkincisi, nefiste güç halinde bulunan akıldır. Üçüncüsü, nefiste güç halinden fiil alanına çıkan müstefad (kazanılmış) akıldır. Dördüncüsü de beyânî veya zâhir adı verilen akıldır.<sup>71</sup> Beyânî akıl, müstefad aklın aktif halidir. Bu demektir ki, akılda bilgi oluştuktan sonra düşünsün veya düşünmesin yine o aktif sayılır.

Fârâbî, İslâm filozofları arasında akıl kavramını eserlerinde bütün boyutlarıyla inceleyen kişidir. Kindî gibi Fârâbî'de süje-obje ilişkisinde bilginin dört aşamasından meydana geldiğini ve her aşamadaki bilgiye akıl adının verildiğini ayrıntılı olarak anlatmaktadır. Fârâbî'nin akıl anlayışını ileriki bölümlerde ayrı bir başlık altında ele alacağımızdan dolayı burada kısaca değinmeyi uygun gördük.

<sup>67</sup> Ahmet Cevizci, *a.g.e.*, s. 101.

<sup>68</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Ayraç Yayınevi, Ankara 1998, s. 115.; Ayrıca bkz. Hümeyra Özturan, *Akl ve Ahlâk – Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 44.

<sup>69</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 115.; Ayrıca bkz. Hümeyra Özturan, *a.g.e.*, s. 33-34.

<sup>70</sup> Süleyman Hayri Bolay, *a.g.m.*, s. 240.

<sup>71</sup> Kindî, "Risâle Fi'l-Akl", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (çev. Mahmut Kaya), s. 33.; Ayrıca bkz. Enver Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sinâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yayınları, Bursa 2008, s. 82 vd.

### 2.1.3. Sezgi

Sezgi (*hads / intuition / intuitio*), felsefe sözlüğünde, bir şeyi dolaysız, aracısız kavrama; akıl yürütme ve muhakemenin tersine bir bütünü birden kavranması, bir bağlantının birden vasıtasız keşfedilmesi gibi anlamlara gelmektedir. Sezgi, zihnin bir anda olup biten, bilginin doğuşunu sağlayan işlevine denilmektedir. Bu öyle bir doğuştur ki, her şeyden önce şüphe dışıdır ve zihne kendisini doğrudan doğruya verir.<sup>72</sup>

Sezgi, doğuştan sahip olunan ve kişiye göre farklılaşan bir kabiliyet olduğu gibi, onun sonradan kazanılan şartları da vardır. Örneğin, öğrenme sezgiye yol açar ve onu kolaylaştırır. Böylece zihin bakımından gelişip olgunlaşma ve belli bir alanda uzmanlaşma o yöndeki sezgileri güçlendirir. Bunun aksine, ruh hallerini bozan ve çarpıtan birtakım duygusal gerilimler ve tasavvurlar sezgi gücünü zayıflatır.<sup>73</sup>

Fârâbî'ye göre, bilginin gerçek sebebi ve ilkesi Faal Akıl'dır. Buna göre zihinde tasarlanan bir konunun kalıcı bir bilgi haline gelmesi insan aklının Faal Akıl ile ittisal kurmasına ve onun kendindeki akledilir sûretleri nefse aktarmasına bağlıdır.<sup>74</sup>

Sonuç olarak, sezgiyi bilginin kaynağı olarak benimseyen en önemli filozoflar İbn Sînâ, İbn Tufeyl ve Sühreverdi'dir<sup>75</sup>. Fârâbî ise bilginin kaynağında sezgiden çok akla önem vermiştir. Bu kesinlikle Fârâbî'nin sezgiyi önemsemediği anlamına gelmemektedir. Fakat onun felsefî sistemini inceleyen, aklın önemini de görecektir.

<sup>72</sup> Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, "Sezgi" md., s. 510.

<sup>73</sup> Hayati Hökelekli, "Hads", *DİA*, c. XV, İstanbul 1997, s. 69.

<sup>74</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, s. 23.

<sup>75</sup> Bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 104.; Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, s. 191, 226.

#### 2.1.4. Vahiy

Vahiy, gizlice ve hızlıca bildirmek anlamına gelmektedir. Allah tarafından peygamberlere verilen ve bilgi içerikli olan bir sözdür. Vahiy metafizik kaynaklı bir bilgidir. Bu bilgi türü herkesin tecrübe edebileceği sıradan bir olay değildir.<sup>76</sup>

Kindî'ye göre vahiy güvenilir bir bilgi kaynağıdır. Vahiy istek ve irade dışıdır. Beşerî bilginin aksine hiçbir çaba harcamadan, mantıkî ve matematik yöntemlere başvurmadan Allah'ın, peygamberlerin tertemiz ruhlarını aydınlatması sonucunda zaman faktörü olmadan ortaya çıkan bir bilgidir. Kindî, insanın akıl erdiremediği konularda vahyin kılavuzluğunu gerekli görmektedir. Ona göre, değer ve mertebe bakımından olduğu kadar insanı tatmin etme açısından da vahiy bilgisi felsefi bilgidir. Bu sadece peygamberlere özgü bir bilgi türüdür. Başka bir ifadeyle, vahiy peygamberleri diğer insanlardan ayıran özelliklerden biridir.<sup>77</sup>

Kindî aklın, bu tür bilginin Allah katından olduğunu yakinen bileceğini söylemekte, “çünkü insanlar benzerini ortaya koymaktan aciz olunca bu vahyin gerçekliği sabit olur”<sup>78</sup> demektedir. Bu bilgi, insanın tabiatının ve yapısının üzerindedir. Bundan dolayı kişi peygamberlerin getirdiğine boyun eğer ve tasdik ederek ona bağlanır.

Fârâbî'ye göre vahiy, müstefâd akıl vasıtasıyla Faal Akıl'dan muhayyile kuvvetine ya da münfail akla müstefad akıl vasıtasıyla gelen bilgidir. Başka bir ifadeyle vahiy, müstefad akıl kanalıyla Faal akıldan edilgin akla güç akışıdır. Vahiy,

<sup>76</sup> Vahyin sözlük, terim, çağdaş kültürde ve felsefi terim anlamı için bkz. Hasan Şahin, “Fârâbî'nin Vahiy Anlayışı”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 267 vd.

<sup>77</sup> Ahmet Hakkı Turabi, “KİNDÎ, Ya'kûb b. İshak“, *DİA*, c. XXVI, İstanbul 1997, s. 45.

<sup>78</sup> Kindî, “Din-Felsefe İlişkisi”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (çev. Mahmut Kaya), s. 38.

eskilerin<sup>79</sup> gerçek anlamda melik dedikleri insanla Faal Akıl arasında hiç aracının kalmaması durumudur.<sup>80</sup> İleride de görüleceği gibi, Fârâbî'nin sisteminde iki tür vahiyden bahsetmek mümkündür. Bunlardan biri dinî içerikli iken, diğeri felsefî içeriklidir. Kısaca açıklamaya çalıştığımız vahiy konusunu, üçüncü bölümde ayrı bir başlık altında ele alacağız.

## 2.2. Bilmenin Doğası

Fârâbî'ye göre, ay-altı âlemine ait olan bilgiler, insan bilgisinin ilk kademesini teşkil etmektedir. Bu bilgiler, aklın duylara dayalı olarak ve onların tecrübesinden çıkardığı bilgilerdir.<sup>81</sup> Bu görüşüyle deneyci olarak nitelendirilen Fârâbî, diğer yandan bilgiyi metafizik varlık alanına bağlayarak, bilgiye mistik bir nitelik yüklemiştir. Fârâbî varlık felsefesinde, Tanrı'ya bu yolla kavuşmanın imkânlarına işaret etmektedir.<sup>82</sup>

Bilgi melekelerini bedeninin organlarına göre tasnif eden filozofumuz, en önemli bilgi merkezi olarak kalbi kabul etmektedir.<sup>83</sup> Kalp, gerçek bilginin, vahiy ve ilhamdan geldiği temeline dayalı İslâm inancına göndermede bulunduğunu göstermektedir.<sup>84</sup> Fârâbî'ye göre bilginin bilinmesi ve bilgi haline gelmesi, bilme sürecinin başından sonuna kadar inançla birlikte mümkün olmaktadır.<sup>85</sup> Fârâbî bu görüşünü Faal Aklın işlevi ile açıklamaktadır.

---

<sup>79</sup> Fârâbî'nin eskilerden kastı Platon ve Yeni Platoncu filozoflar olduğu belirtilmektedir. (Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Dem Yayınları, İstanbul 2006, s. 192.)

<sup>80</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, s. 88, 89.

<sup>81</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l-Fâzıla*, (çev.) s. 75.

<sup>82</sup> Şahin Filiz, *a.g.m.*, s. 21.

<sup>83</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l-Fâzıla*, (çev.) s. 73.

<sup>84</sup> Hac 22/46: "Hiç yeryüzünde gezip dolaştılar mı ki bu sayede düşünen kalpleri yahut (olanları) duyacak kulakları olsun. Gerçek şu ki gözler kör olmaz, fakat (asıl) göğüslerde olan kalpler/basîretler kör olur."

<sup>85</sup> Şahin Filiz, *a.g.m.*, s. 22.

Şöyle ki, akıl hiyerarşisinin onuncu sırasında yer alan Faal Akıl, ay-üstü âlem ile ay-altı âlem arasında bir köprüdür. Faal Aklın bu bakımdan hem ontolojik hem de epistemolojik anlamı vardır. Ontolojik anlamı Yeni-Platonculukla, epistemolojik anlamı da Aristoteles epistemolojisiyle yakından ilişkilidir. Epistemolojik boyutunu ele aldığımızda, Faal Akıl sayesinde bilginin inançla nasıl birleştiğini görmekteyiz. Çünkü insan, aklın en üstün seviyesine Faal Akıl vasıtasıyla ulaşmaktadır. Başka bir ifadeyle insan, Faal Akıl vasıtasıyla metafizik âleme girmiş, akıllar âlemine nüfuz etmiştir. Faal Aklın desteğini alan insan aklına Fârâbî, müstefad (kazanılmış) akıl adını vermektedir.<sup>86</sup>

Fârâbî'ye göre, gerçek bilgi (analitik bilgi) belirli bir zamanda değil, her zaman doğru ve kesin olan bilgidir.<sup>87</sup> Başka bir ifadeyle gerçek bilgi, belirli bir zamanda var olup, daha sonra yok olan bir bilgi değildir. Çünkü böyle bir durum söz konusu olsaydı, bizim bilgimizin kesinliği de şüphe ve yalana dönüşmüş olurdu.

### 2.3. Bilginin Sınırı

Bilginin sınırı konusunda filozoflar arasında farklı görüşler mevcuttur. Septik filozoflar bilginin imkânını kabul etmedikleri gibi, onlar açısından bilginin sınırından ya da alanından söz edilmemektedir.<sup>88</sup> Ampirik idealizme göre, bilginin alanı öznenin algıladığı dış âlemdeki görünüşlerle sınırlıdır. Bu görüşe göre insan bilgisi sınırlıdır ve onun sınırını da ideler belirlemektedir. Transandantal idealizme göre bilginin sınırı deney, bilgideki a priori kategoriler ve kavramlara bağlı olarak belirlenmektedir. Realizme göre bilgi, yalnız zihinle sınırlandırılmaz. Bizim

<sup>86</sup> Fârâbî, “Risâle fî Me’âni’l-Akl”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (çev. Mahmut Kaya), s. 132-133.

<sup>87</sup> Fârâbî, *Fusûlu’l-Medenî*, (çev.) s. 74.; *El-Medinetu’l Fâzıla*, (çev.) s. 39.

<sup>88</sup> Bkz. Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, “Şüphencilik” md., s. 541.

dışımızdaki âlemin sınırları kadar bilginin sınırı vardır. Pozitivistler, bilginin sınırını duyarın ulaşabileceği nokta ile belirlemektedirler. Bilgilerimizin deney verileri ve bu verilerin akıl yürütme yollarıyla çıkartılan yeni bilgilerle sınırlı olduğunu benimserler. Nitekim onlar bilimsel bilginin dışında başka bir bilgiyi kabul etmezler. Çünkü bilimsel bilginin dışındaki bilgiler her zaman tartışmaya açıktır. Böylelikle pozitivistler bilginin sınırını duyu, algı, deney ve bilim verilerine bağlı kalarak belirlemektedirler.<sup>89</sup>

Fârâbî “Felsefe, gerçek varlık olan Allah’ı bilmektir”<sup>90</sup> ifadesiyle felsefenin amacını ve faydasını belirlerken, “Felsefe, varlık olarak varlığın bilgisidir”<sup>91</sup> ifadesiyle de felsefeyi tanımlamıştır. Bu iki ifadeden de anlaşılacağı gibi filozofumuz, bir yönden bilme eylemini felsefenin amacı yapmış ve özne olan insanın, bütün varlığı bilme çabası içinde olması gerektiğini vurgulamıştır. Diğer bir yönden de, insan için bilginin mümkün olduğuna işaret etmiş ve varlık felsefesiyle bilgi felsefesini ilişkilendirmiştir. Çünkü o, varlığın dört ilkesi olduğunu benimsemesiyle, varlığın türleri ve bilginin türleri arasında yakın bir ilişki kurarak, bilgi problemini varlık problemiyle irtibatlandırmıştır.

Sonuç olarak, Fârâbî’nin varlık ve bilgi anlayışı hiyerarşik bir düzen üzerine inşa edilmiştir. Nitekim sürekli farklı sebeplerden dolayı belirttiğimiz ve belirteceğimiz üzere, filozofumuz her alanda hiyerarşik yapıyı önemsemiş ve benimsemiştir. Bu durum Fârâbî’nin karmaşık görünen felsefi sistemini daha anlaşılır kılmaktadır. Fakat burada bizi ilgilendiren bu düzen içerisinde insanın konumudur. İnsan, ay-altı âlemin en karmaşık ve en mükemmel varlığı olarak bilinmektedir. Onu diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği nutk sahibi olmasıdır.

<sup>89</sup> İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî’de Bilgi Teorisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2003, s.39-41.

<sup>90</sup> Fârâbî, *Risâle Fimâ Yenbağî En Yukaddeme Kable Te’allümi’l-Felsefe*, s. 113.

<sup>91</sup> Fârâbî, *El-Cem*, s. 152.

Bir sonraki bölümde farklı perspektifler ışığında “Fârâbî’nin İnsan Anlayışı”nı inceleyeceğiz.



# I. BÖLÜM

## FÂRÂBÎ'DE İNSAN

### 1. Varlık Olarak İnsan

Giriş bölümünde Fârâbî'nin varlık felsefesini ele alırken, varlık mertebelerinde insanın konumunu açıklamaya çalıştık. Bu bölümde amacımız; “İnsan nedir? İnsan nasıl bir varlıktır? İnsanın kimliği nedir?” vb. sorulara cevap aramak olacaktır.

Fârâbî'nin felsefesinde insan, ay-altı oluş ve bozuluş âleminin en son düzeyinde yer alan en karmaşık ve en mükemmel varlıktır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, insandan önce ay-altı âlemde oluşan varlıklar, dört unsurdan başlayarak sırasıyla madenler, bitkiler ve düşünmeyen hayvanlardır. Bu bağlamda insan, “dil ve düşünceye sahip olan canlıdır. Ondandır daha mükemmel bir varlık yoktur”.<sup>92</sup>

Fârâbî'ye göre insan; nefs/ruh ve bendenden oluşmaktadır.<sup>93</sup> Filozofumuz eserlerinde insanı “nefs ve akıl” kavramları ile de ifade etmiştir. Bunun temelinde, Aristoteles ve Platon felsefesinin etkisi vardır.<sup>94</sup> Fârâbî, Aristoteles ve Platon'un görüşlerini uzlaştırmaya çalışırken birçok konuda onlardan etkilenmiştir.

Fârâbî'ye göre, insan tanımı gereği entelektüel bir varlıktır ama onun böyle bir varlık olarak bilfiil ortaya çıkması, uygun cisimsel bir taşıyıcının varlığını zorunlu kılmaktadır.<sup>95</sup> Başka bir ifadeyle, filozofumuza göre ruh ile beden arasındaki ilişki

<sup>92</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev.) s. 55.; *Es-Siyâse*, (çev.) s. 67.

<sup>93</sup> Fârâbî, *El-Meniteu'l Fâzıla*, s. 86.; Ayrıca bkz. Hasan Şahin, “Fârâbî'nin Vahiy Anlayışı”, *Uluslar arası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, s. 279.

<sup>94</sup> Richard Walzer, *a.g.e.*, s. 200.; Mevlüt Uyanık – Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2013, s. 136.; Neşet Toku, *a.g.e.*, s. 83-87.; İrfan Görkaş, “Fârâbî'nin İnsan Tasavvuru”, *AÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 50, Erzurum 2013, s. 290.

<sup>95</sup> Yaşar Aydın, *a.g.e.*, s. 108.

zorunludur. Çünkü beden olmaksızın insan ruhu bilfiil olarak ortaya çıkmamaktadır. Bununla birlikte, insanın çabası ve amacı, maddeyi bir varlık şartı olmaktan çıkarması ve ondan tamamen bağımsızlaşması olmalıdır. Nitekim ileride açıklayacağımız üzere, insan yaratılışın amacı olan yüce mutluluğa ancak bu şekilde ulaşabilmektedir.

Fârâbî'nin tanımına göre insan; canlı türlerinden biridir. Bundan dolayı insan düşünen ve beslenen bir varlıktır.<sup>96</sup> Diğer bir tanımında Fârâbî insanı amaç/gaye açısından değerlendirmiştir. Buna göre insan, en yüce mutluluğa ulaşmak için yaratılmıştır.<sup>97</sup> İnsan, bütün varlık aşamaları içerisinde, dilediği gibi yapıp etme özelliğine sahip olan tek varlıktır. Bu insanın irade ve ihtiyar (seçme) sahibi olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>98</sup> Böylelikle o sorumluluk sahibi olup, yapıp etmelerinin sonucunda ceza ve mükâfata tabi tutulacaktır.

Fârâbî'ye göre insan, hem irade sahibi hem de kâinatın bir parçası olan bir varlıktır. Buna göre, iradî bir varlık olarak insan, tabiatın bir parçası olan insandan sonra gelir. Tabiî bir varlık olarak insan, kendi türünden başka hiçbir türe hizmet etmez.<sup>99</sup> Aynı zamanda Fârâbî, insanın sabit ve değişken olmak üzere çift yönlü bir tabiata sahip olduğunu da kabul etmektedir.<sup>100</sup>

Fârâbî şöyle ifade etmektedir: “Ay-altı varlıkların bir kısmı tabiidir, bir kısmı iradî; bir kısmı ise hem tabi, hem iradi yetkinliklerden meydana gelir. Tabi varlıklar, iradi varlıkların ön şartıdır. Onların varlığı zaman bakımından iradi

<sup>96</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 82.; İnsanın temel varlık nitelikleri için bkz. Mehmet Kasım Özgen, *Fârâbî'de Mutluluk ve Ahlâk İlişkisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 47-55.

<sup>97</sup> Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 81.; Fârâbî, *Kitâbu Tahsîlu's-Sa'âda*, (nşr. Cafer Âla Yasin), Endülüs 1983, s. 49.; Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda*, (çev. Ahmet Arslan), Divan Yayınları, Ankara 2012.

<sup>98</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 77.; *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 75.

<sup>99</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 73.

<sup>100</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Hatice Umut, “İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü”, *Dîvân Dergisi*, c. 14, sy. 27, İstanbul 2009, s. 124 vd.

varlıklarınkinden önce gelir.”<sup>101</sup> Daha önce ifade ettiğimiz üzere, tabii ay-altı varlıklar olmaksızın iradi varlıkların varlığı mümkün değildir.

Kâinatın bir parçası olan insanın dünyadaki yeri nedir? Sorusuna kısaca değinmek yerinde olacaktır. Şöyle ki, insanı diğer canlılardan ayıran temel bir özelliği, onun kendi varlığının bilincinde olması, başka bir ifadeyle, öz-bilince sahip olmasıdır. İnsanın öz-bilince sahip olması, onun yalnızca düşünebilmesi anlamına gelmemekte, bununla birlikte insan düşündüğünü de düşünebilmektedir.<sup>102</sup> Bu özelliği sayesinde insan, bir ben ve ben-olmayan ayırımına varmaktadır. Böylelikle insan, ben-olmayana, yani doğaya nesne olarak bakmakta, onu anlamlandırmakta ve bilmektedir. Ben-olmayana dair bu bilgiler, öz-bilince sahip olan insanın kendisine bakmasına, kendisini anlamlandırmasına ve bilmesine yol açmaktadır.<sup>103</sup> Kısacası, insanın dünyadaki yerini belirlemesi, ilk olarak onun doğaya nasıl baktığına, sonra da bu bakışla dünyayı ve kendisini nasıl gördüğüne bağlıdır.

Fârâbî'nin eserlerine baktığımızda o, insanı özellikle düşünen bir varlık olarak ele almıştır. Fakat buna rağmen onun sistemini bir bütün olarak ele almadan, insanı bütün yönleriyle değerlendirmeden, tam anlamıyla kavramanın mümkün olmadığı kanaatindeyiz.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Fârâbî, insanı, ay-altı âlemin en son ve en mükemmel varlığı olarak tanımlamaktadır. Buna göre insan, hem biyo-fizyolojik yapısı bakımından, hem de sahip olduğu psikolojik yetiler bakımından ay-altı varlıklarının en mükemmeli ve en üstünüdür. Kâinatın bir parçası olarak insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli husus, onun akıl sahibi ve düşünen bir varlık olmasıdır.

<sup>101</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev.) s. 53.

<sup>102</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Sait Reçber, “Ben’liğin Varlığı ve Bilgisi”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, sy. 33, Ankara 2001-1, s. 75 vd.

<sup>103</sup> Ömer Naci Soykan, “İnsanın Dünyadaki Yerinin Yeniden Sorgulanması Üstüne”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, sy. 33, Ankara 2001-1, s. 11.

İnsanı “düşünen canlı” olarak tanımlayan Fârâbî’ye göre, onun kendisinden üstün başka bir mümkün varlık cinsi yoktur. Bundan dolayı insan, kendinden üstün başka bir şeye hiçbir şekilde yardımcı olamaz. İnsanın bu üstünlüğü düşünen ve irade sahibi bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>104</sup> İnsan, yalnızca akıl sahibi bir varlık olarak değil, aynı zamanda arzu, hayalgücü ve duygu güçlerinin bütünü koruyarak doğaya ve dünyaya bakmakla yükümlü olan bir varlıktır. O ancak bu şekilde dünyadaki yerini kendine yakışır biçimde belirleyecektir.<sup>105</sup>

Görüldüğü gibi Fârâbî, varlık mertebelerini varlık yetkinliği ve varlık üstünlüğü açısından bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Buna göre insan, diğer varolanlar için hiçbir şekilde tabîi madde teşkil etmeme açısından en üstün (eşref) durumda bulunmaktadır.<sup>106</sup> İnsan, kendi özü için vardır ve bunu gerçekleştirmek için yaratılmıştır. İnsanın, kendinden üstün bir varlık cinsi bulunmamaktadır. Bundan dolayı insan, kendisinin dışında başka bir varlık için ne araç ne de hizmetçi olabilir. Başka bir ifadeyle, insanın dışında diğer bütün mümkün varlıklar, yaratılışları gereği insana yardım ve hizmet etmektedirler. Ancak mümkün varlık hiyerarşisinde insanın üstünde daha üstün bir varlık bulunmadığından dolayı, insan, diğer varlıklara düşünme ve irade yoluyla yardım edebilir. Kısacası, ay-altı âlemdeki mümkün varlıklar, tabiatları gereği kendilerinden üstün olan insana hizmet etmek zorundadırlar.

---

<sup>104</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, s. 78.

<sup>105</sup> Ömer Naci Soykan, *a.g.m.*, s. 18.

<sup>106</sup> Yaşar Aydın, *a.g.e.*, s. 71.

## 2. İnsanların Sınıflara Ayrılması

Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî* ve *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde* adlı eserlerinde, altı farklı insan tasnifinde bulunmaktadır. Bunları basit insanlar (el-ğumr), şaşkın insanlar (el-hayrân), ahmak insanlar (el-humk)<sup>107</sup>, hür insanlar, hayvan tabiatlı insanlar (el-insân el-behîmî) ve doğuştan köleler şeklinde sıralamaktadır.<sup>108</sup>

Basit insan (el-ğumr), sağlam bir hayal gücüne sahip olan kimsedir. Bu demektir ki bu insan, tercih edilmesi veya kaçınılması gereken şeyler hakkında sağlam hayal gücüne sahip iken, tecrübeyle bilinmesi gereken şeyler hakkında hiç tecrübe sahibi olmayan kimsedir. Fârâbî'ye göre böyle bir insan, basit insandır.<sup>109</sup>

Şaşkın insan (el-hayrân), sürekli her şeyin zıddını tahayyül eden kimsedir. Tercih edilmesi veya kaçınılması gereken ve algılanabilen şeylerde bu insan zıddını tahayyül ederek şaşkın insan kategorisine dâhil olmaktadır.<sup>110</sup>

Ahmak insan (el-humk), Fârâbî'ye göre tahayyülü sağlam olan insandır. Böyle bir insanda edinilmiş tecrübeler mevcuttur. O arzu ettiği ve özlediği hedeflerle ilgili sağlam bir yapıya sahiptir. Filozofumuza göre ahmak insan, kendisini istediği amaca ulaştırmayan şeyin, ona ulaştıracağını düşünen biridir. Böylelikle o, ilk bakışta, zeki insan görünümüne sahip iken, tahayyül ettiği şeye bağlı olarak ahmak insan sürekli sıkıntıya düşmektedir. Sonuç olarak ahmak insanın görüşü, bozulmuş bir görüştür.<sup>111</sup>

Fârâbî'ye göre bazı insanlar “düşünmeyi gerektiren şeyde, iyi düşünebilme ve sağlam bir irade gücüne sahiptirler.”<sup>112</sup> Bunlar gerçek hür insanlardır. Hayvan tabiatlı insanlarda ise bunların her ikisi de ( iyi düşünebilme ve irade gücü) eksiktir.

<sup>107</sup> Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, s. 132.

<sup>108</sup> Fârâbî, *Tenbîh*, s. 177.

<sup>109</sup> Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, s. 132, (çev.) s. 80.

<sup>110</sup> Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, s. 132, (çev.) a.y.

<sup>111</sup> Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, s. 132, (çev.) s. 80-81.

<sup>112</sup> Fârâbî, *Tenbîh*, s. 177.

Fârâbî bu kimseleri aynı zamanda “gerçek köleler” olarak adlandırmaktadır. Bazıları da iyi düşünebilme gücüne sahip olup, sağlam bir irade gücünden yoksundurlar. Bunlara da filozofumuz “doğuştan köleler” demektedir.<sup>113</sup> Doğuştan kendisine köle denilen kimse, kendisinin yerine başkasının düşündüğü kimsedir. Böyle bir insan kendisi için düşünen kimseye ya boyun eğer ya da boyun eğmez. Eğer boyun eğmezse bu kimsenin hayvan tabiatlı insandan bir farklı kalmamaktadır. Fakat eğer boyun eğerse fiillerinde başarılı olacaktır ve böylelikle kölelikten kurtulup hür insan olacaktır.<sup>114</sup>

Fârâbî felsefesinin merkezî kavramı olan mutluluk açısından bu insanları ele alacak olursak, şu sonucu ele etmekteyiz: Fârâbî'nin insan tasnifi arasında, gerçek anlamda mutluluğu bilecek ve ona ulaşacak insanlar, onun “gerçek hür” olarak adlandırdığı kimselerdir. Çünkü gerçek hür insanlar, düşünmeyi gerektiren şeyde iyi düşünebilme ve sağlam bir irade gücüne sahiptirler. Bu özellikleriyle onlar, bir sonraki bölümde ele alacağımız üzere, erdemli insan kategorisine dâhil olmaktadır.

### 3. İnsanın Psikolojik Yapısı

Fârâbî psikoloji anlayışında sırasıyla nefsin mahiyeti, ruh-beden ilişkisi, kuvveden fiile geçiş, akıl ve Faal Akıl ilişkisi ve ruhun ölümsüzlüğü konularını ele almaktadır.<sup>115</sup> İnsanî nefis, düşünme, arzu etme, hayal ve duyum güçlerinden oluşmaktadır. Buna göre psikolojik araştırmanın odak noktası insanın düşünme gücüdür.

<sup>113</sup> Fârâbî, *Tenbîh*, s. 177.; Ayrıca bkz. Mevlüt Uyanık – Aygün Akyol, *a.g.e.*, s. 137-138, 221.

<sup>114</sup> Fârâbî, *Tenbîh*, a.y.

<sup>115</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 10.

Fârâbî'nin sisteminde, psikolojik determinizm ile insan hürriyeti iç içedir. Buna göre insan, bir taraftan iradesinde özgürdür, fakat diğer taraftan da özgür değildir. Çünkü Fârâbî'ye göre her fiil, kendisinden önceki fiiller tarafından belirlenmekte ve sonunda kadere dayanmaktadır.<sup>116</sup>

Ay-altı âlemin en yetkin varlığı olan insan, asla bir başkası için var olmuş değildir. Aksine o, diğer varlıkların kendisine yöneldiği gaye konumunda olan bir varlıktır. Bununla birlikte insan kâinatın gayeli işleyişinin en son noktasında bir madde ve ruh varlığı olarak ortaya çıkmaktadır. İnsan hem doğal donanımı hem de kendine has yetenekleri bakımından diğer varlıklardan kat kat üstündür. Doğanın bitkilere, hayvanlara ve genel olarak diğer nesnelere yerleştirmiş olduğu bütün güçler onda bir araya gelmiştir.<sup>117</sup>

Kâinatın bir parçası olan insan, hayvan (canlı) cinsine dâhildir. Daha önce de belirttiğimiz gibi insan, düşünen hayvandır. Bu demektir ki, insan beslenme, büyüme ve üreme fonksiyonlarını yerine getirdiği bitkisel nefis ve kendisine idrak ve hareket kabiliyeti kazandıran hayvanî nefse sahip olan bir varlıktır.

Fârâbî'ye göre insan, hem biyolojik hem de psikolojik olarak birçok özelliğe sahip olan bir varlıktır. İnsanın iki tür güç kaynağından bahsedebiliriz: pratik (amelî) akıl ve teorik (nazarî) akıl. Pratik akıl, insana özgü davranışları yapmada etkin olan akıldır. Teorik akıl, nefsin olgunlaşmış bilfiil akla dönüşmesini sağlamaktadır.<sup>118</sup> Aynı zamanda teorik akıl, insan iradesi ve matematik, fizik ve metafizik gibi teorik bilimlerle ilgili olup, bu alanlarda kesin bilgiyi araştırmaktadır.<sup>119</sup> Pratik akıl filozofumuza göre, teknik ve sanatlarla ilgili olan bir bölümle, pratik alanla ilgili

---

<sup>116</sup> Necip Taylan, *a.g.e.*, s. 171.

<sup>117</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 73-74.; Yaşar Aydın, *Fârâbî*, s. 98.

<sup>118</sup> Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 125.

<sup>119</sup> Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 89.

olarak, etraflıca düşünmeyi, ölçüp biçmeyi, dikkatle incelemeyi ve çıkarsama yapmayı sağlayan bir bölümden oluşmaktadır.<sup>120</sup> Sonuç olarak pratik akıl, teorik aklın amaçları doğrultusunda hareket eder ve ona hizmetçi olarak mevcuttur. Pratik aklın varoluş sebebi teorik akla hizmet etmek ve insanı mutluluğa ulaştırmaktır.

Fârâbî'ye göre, insanî aklın en üstün etkinliğini oluşturan teorik düşünme, duylardan başlayıp iç duylardan geçen bir algılama sürecinin en son halkasını oluşturmaktadır. Algı, cisimsel suretin çeşitli soyutlama aşamalarında nefsin yetileri tarafından kabulüdür. Bu açıdan baktığımızda diyebiliriz ki, Fârâbî'ye göre, süje ile obje veya düşünce ile varlık suretin teşkil ettiği ortak paydada buluşmakta ve bu buluşmanın her aşamasında bir bilgi ortaya çıkmaktadır.<sup>121</sup>

Burada kısaca ele aldığımız nefis ve akıl konularını şimdi de ayrı başlıklar altında daha ayrıntılı bir şekilde ele alalım:

### 3.1. Nefs/Nefs-i Nâtıka

Nefs (tin / can / benlik / ruh / insanın özü/ilahî latife/ soul), kendisinde iradî hareket, his ve hayat kuvveti bulunan latif bir cevher anlamına gelmektedir.<sup>122</sup> Ruh ise, canlılarda hayatı sağlayan, idrak edici ve bilici unsur olarak tanımlanmaktadır. İslâm düşüncesinde ruh, çoğu zaman nefis ile eş anlamlı kullanılmıştır.<sup>123</sup>

Fârâbî eserlerinde, hemen hiçbir yerde nefse ilgili bir tanım vermemekle birlikte, nefsin yetileri hakkında yeterince bilgi vermektedir. Fârâbî'nin bu noktada Aristotelesçi tanımını izlediği kanaatindeyiz. Buna göre Fârâbî, nefsin varlığını ay-altı

<sup>120</sup> Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, (çev.) s.76.; *Es-Siyâse*, s. 24.; *El-Medinetu'l Fâdıla*, s. 88.; Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, Kitapevi Yayınları, İstanbul 2008, s. 103.

<sup>121</sup> Mübahat Türker-Küyel, *a.g.e.*, s. 125.

<sup>122</sup> Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, "en-Nefs" md., s. 447.

<sup>123</sup> Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, "er-Rûh" md., s. 495.

varlıklar âlemindeki oluşum sürecinin bir aşaması olarak değerlendirmektedir. Onun nefis kavramının temelinde ontolojik, psikolojik ve siyasal bir zemin bulunmaktadır.<sup>124</sup> Bu sebeple, Fârâbî'nin nefis kavramını incelerken, bütün felsefi sistemini göz önünde bulundurmak gerekecektir.

İnsanın bedeni için sağlık ve hastalık olduğu gibi, nefsi için de sağlık ve hastalık vardır. İnsan nefsinin sağlıklı olması, kendisinin devamlı iyi şeyler, iyi işler ve güzel fiiller yaptığı durumlarda söz konusu olmaktadır. Hastalığı ise, sürekli kötülükler, kötü işler ve çirkin fiiller yapmasından kaynaklanmaktadır.<sup>125</sup>

Fârâbî eserlerinde üç tür nefsdan bahsetmektedir. Birincisi semavî cisimlerin nefsleri, ikincisi düşünen canlıların (insanların) nefsleri ve üçüncüsü de düşünmeyen canlıların (hayvanların) nefsleridir.<sup>126</sup> Burada bizi ilgilendiren insanî nefis olduğundan, diğer iki nefse kısaca değinmekle yetineceğiz.

Semavî cisimlerin nefsleri, cevherleri bakımından tektirler. Bundan dolayı onlar düşünülür (ma'kûl) olanları bilirler. Bu nefslerden her biri İlk Neden'i ve kendi özünü bilir. Onlar hayvan türlerinin nefslerinden, mertebe bakımından daha üstün, daha olgun ve daha şerefli dirler. Böylelikle onlar asla güç (kuvve) halinde bulunmamış; sürekli olarak fiil halinde olmuşlardır.<sup>127</sup>

Düşünmeyen canlıların bir kısmında arzu etme, hayal gücü ve duyum gücü bulunmaktadır. Onlarda mevcut olan hayal gücü, insandaki düşünme gücünün yerini tutmaktadır. Diğer bir kısım düşünmeyen canlılarda yalnız arzu etme ve duyum gücü bulunmaktadır.<sup>128</sup> Kısaca, düşünmeyen canlıların odak noktası arzu etme ve duyum

<sup>124</sup> Enver Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefis Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", *UÜİF Dergisi*, c. 13, sy. 2, Bursa 2004, s. 152.

<sup>125</sup> Fârâbî, *Fusulu'l-Medenî*, (çev.) s. 45.

<sup>126</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, s. 23-24.

<sup>127</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, s. 25-26.

<sup>128</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, s. 25.

gücüdür. Düşünmeyen canlılar yalnızca arzu etme yoluyla hareket etmektedirler. Onların düşünme gücü olmadığından dolayı, yapıp-etmelerinde de bir amaç yoktur. Bundan dolayı onlar yapıp-etmelerinden sorumlu tutulmayacaklardır. Zira düşünen canlıların sahip olduğu irade ve seçme (ihtiyar) yetkinliğine sahip değildirlir.

İnsan nefsi beslenme<sup>129</sup>, duyum, arzu etme, hayal ve düşünme güçlerinden oluşmaktadır. İnsanda ilk ortaya çıkan şey, kendisiyle beslendiği, yani beslenme (besleyici) gücüdür. Bundan sonra duyum gücü; duyularla birlikte insanda arzu gücü; daha sonra muhayyile gücü ortaya çıkmaktadır. İnsan muhayyile gücü ile algıladığı duyusalları birleştirir veya onları birbirinden ayırır. İnsanda son aşamada düşünme gücü ortaya çıkmaktadır.<sup>130</sup> Düşünme gücü sayesinde insan, ilim ve sanatları elde etmekte, eylem ve ahlâkî davranışlardan iyi ve kötü olanlarını birbirinden ayırt etmektedir. Yine düşünme gücüyle insan, neyi yapıp yapmaması gerektiğini anlamakta, faydalı ve zararlı şeyleri onunla kavramaktadır.<sup>131</sup> Fârâbî'nin nefis hakkındaki bu tasviri aslında Afrodisyalı Aleksandros'un, *De Anima*'sında bulunan şekliyle Aristoteles'in psikolojisine tekabül etmektedir.<sup>132</sup>

Fârâbî'ye göre besleyici güç, genellikle, besinde veya besinle, ya da besinden kaynaklanan belli bir fiili yapan güçtür. Besleyici gücün yardımcı güçleri de vardır ki bunlar sırasıyla sindiren, büyüten, meydana getiren, çeken, tutan, ayırt eden ve def eden güçleridir.<sup>133</sup>

---

<sup>129</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l-Fâzıla*, s. 82-83.; *Fusulu'l-Medenî*, (çev.) s. 48.

<sup>130</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l-Fâzıla*, 83.

<sup>131</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 37.

<sup>132</sup> Richard Walzer, *a.g.e.*, s. 180.; Majid Fakhry, *Al-Fârâbî, Founder of Islamic Neoplatonism*, Oneworld Oxford 2002, s. 70.

<sup>133</sup> Fârâbî, *Fusulu'l-Medenî*, (çev.) s. 49.

Duyum gücü, duyu organlarıyla nesnelere algılamaktadır. O, herkesin bildiği şeyleri idrak eden (algılayan) güçtür.<sup>134</sup> Aynı zamanda o, zevk ve acı veren şeyleri de algılama yetisine sahiptir. Fakat zararlı ve yararlı, iyi ve kötüyü ayırt edecek durumda değildir.<sup>135</sup> Besleyici güçte olduğu gibi duyum gücünün de bir amiri ve onun yardımcıları vardır. Onun yardımcıları herkesin bildiği beş duyu organıdır. Amir güç ise beş duyu organı tarafından idrak edilen her şeyin kendisinde bir araya geldiği güçtür. Bu amir gücün yeri de kalptir.<sup>136</sup>

İnsan arzu etme gücüyle bir şeyi ister ya da ondan kaçır. Kin ve sevgi, dostluk ve düşmanlık, katılık ve acıma vb. gibi nefse ait olan duygular bu güçle oluşmaktadır.<sup>137</sup> Arzu etme gücü insanda iradeyi meydana getiren güçtür. İnsanın arzu ettiği şeye yönelmesi veya ondan uzak durmasını sağlayan iradedir.<sup>138</sup> Fârâbî'nin arzu etme gücünden özellikle söz ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü arzu etme gücü, insanda her türlü bedensel ve ruhsal yönelimin iradî boyutuyla bağlantılıdır. Bununla birlikte arzu etme gücü duyum, hayal gücü ve düşünme gücüyle sıkı bir ilişki içerisinde. Kısacası, burada önem arz eden, arzu gücünün iradeyi meydana getirmesidir.

Hayal gücü, duyumun bitiminden sonra duyulur nesnelere görüntülerini korumakta; onları birbiriyle birleştirmekte ya da ayırmaktadır. Bunların bazıları doğru bazıları da yanlıştır. Bununla birlikte hayal gücü, iyi ve kötüyü anlama dışında, eylemlerden ve ahlâkî davranışlardan yararlı ve zararlı, zevk ve acı verici olan şeyleri algılamaktadır.<sup>139</sup> Aynı zamanda bu güç hem uyanıkken hem de uykudayken faaliyet

<sup>134</sup> Fârâbî, *Fusulu'l-Medenî*, (çev.) s. 50.

<sup>135</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, s. 24.

<sup>136</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l Fâzıla*, s. 74.

<sup>137</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, s. 24-25.

<sup>138</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l Fâzıla*, s. 75.

<sup>139</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, s. 24.

gösterebilmektedir.<sup>140</sup> Hayal gücünün diğer organlara dağılmış yardımcıları yoktur. O tektir ve onun da yeri kalptir.<sup>141</sup> Yukarıda da değinildiği gibi, duyum gücü zevk ve acı veren şeyleri algılamakta, fakat iyi ve kötüyü ayırt edememektedir. Hayal gücü ise, iyi ve kötüyü, yararlı ve zararlı olanı ayırt etmek yetkinliğine sahiptir. Hayal gücünün en önemli özelliklerinden bir diğeri de, onun hem uykudayken hem de uyanıkken faaliyet gösterebilmesidir. Bundan dolayı hayal gücü, Fârâbî'nin felsefî sisteminde önemli bir yere sahiptir.

Filozofumuza göre, nefsin besleyici gücü, bedene hizmet etmekle, bir nevi akla da hizmet etmiş olmaktadır. Duyu ve hayal gücü de, besleyici güç ile bağlantılı olarak bedene hizmet etmektedirler. Düşünme gücü ise, bedene bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Kısacası, bahsettiğimiz bu üç güç, dolaylı olarak akıl gücüne hizmet etmektedirler.

İnsan nefsinin bütün bu güçleri arasında, insanı insan yapan güç düşünme gücüdür (Nefs-i Nâtika). Düşünme gücü özü itibarıyla fiil halinde akıl değildir. Aynı zamanda bilfiil akıl olması kendisine yaratılıştan da verilmemiştir. Onun bilfiil akıl olmasını sağlayan Faal Akıldır.<sup>142</sup> Başka bir ifadeyle, insan nefsleri her zaman fiil halinde değildir. Onlar önce bilkuvve iken daha sonra Faal Akıl vasıtasıyla bilfiil olurlar. İnsan aklının gelişim aşamalarını ileride “Akıl” başlığı altında ele alacağız.

İnsanda Faal Aklın yeri, göz karşısında güneşin yerine benzer. Fârâbî bu benzetmeyi şu şekilde açıklamaktadır: “Nasıl güneş göze ışık verir, böylece göz Güneşten aldığı bu ışıkla, bilkuvve görücü iken bilfiil (fiil halinde) gören olur. Yine, bu ışıkla, göz, bilfiil görmeye sebep olan Güneşin kendisini de görür. Bilkuvve görülen renkler, gene bu ışıkla, bilfiil görülen renkler olur. Bilkuvve olan göz de,

<sup>140</sup> Fârâbî, *Fusulu'l-Medenî*, (çev.) s. 51.

<sup>141</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 74.; Yaşar Aydın, *a.g.e.*, s. 86.

<sup>142</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, s. 25-26.

bilfiil göz olur. Aynı şekilde, Faal Akıl, insana, düşünme gücünde tasarladığı bir şeyi kazandırır. İşte bu şeyin düşünen nefse gördüğü iş, ışığın gözden yana gördüğü işe benzer. Yine, bu şeyle düşünen nefis (en-Nefs'n-Nâtika) Faal Akıl bilir (düşünür); bilkuvve düşünülür olan şeyler, bilfiil düşünülür olur. Yine bununla, insan, bilkuvve akıl iken bilfiil akıl olur ve Faal Akıl derecesine yaklaşmak için olgunlaşma sürüp gider..."<sup>143</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere, Faal Aklın işlevi insana olan etkisi açısından önem arz etmektedir. Zira Faal Aklın insan aklı üzerindeki tesiri olmadan, insan bilkuvve akıl düzeyinde kalmakta ve bilfiil akıl düzeyine yükselememektedir. Başka bir ifadeyle, Faal Akıl insana etki etmediği müddetçe insan, yaratılış amacı olan en yüce mutluluğu ve ona ulaşmak için yapılması gereken şeyleri bilemez.

Düşünme gücü olgunlaştığında bilfiil akıl olmuş olur. Böylece insan maddeden ayrı varlıklara benzemektedir. İnsanın bilfiil akıl mertebesine yükselebilmesi, sırf onun üst mertebedeki varlıkları bilmesiyle değil, aynı zamanda kendinden mertebe bakımından aşağıda olan varlıkları da bilmesiyle gerçekleşmektedir.<sup>144</sup>

İnsanın mutluluğa ulaşması ancak düşünme gücü ile mümkündür. Faal Aklın insana vermiş olduğu ilkeler ve ilk bilgiler kullanıldığı zaman, insan mutlu olur. Fârâbî'nin ifadesi şu şekildedir: "O, mutluluğu bilir, arzu gücüyle onu ister, amelî güçle onu elde etmek için gerekeni yapmayı düşünür ve arzu gücünün araçlarını kullanarak, düşünme gücü tarafından ortaya çıkarılmış fiilleri gerçekleştirir ve ondaki duyum ve hayal güçleri mutluluğu kazanması için gerekli fiillere doğru atılımında düşünme gücüne yardımcı olur ve boyun eğer ise, bu takdirde, insanda meydana gelen her şey bütünüyle iyi olur."<sup>145</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere, insan

<sup>143</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, s. 27-28; (çev.) s. 40.

<sup>144</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 46.

<sup>145</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 79.

ne duyum gücü ne de hayal gücüyle mutluluğa ulaşabilir. O ancak düşünme gücüyle mutluluğun bilincine varabilmektedir.

Sonuç olarak, nefis cismin kemale ermiş halidir; fakat nefse bu kemali veren akıldır. Hakikatte insan, akıldan başka bir şey değildir.<sup>146</sup>

### 3.1.1. Ruhun Ölümsüzlüğü

Ruhun ölümsüzlüğü bağlamında birkaç soru ile karşılaşmaktayız. Şöyle ki, Fârâbî'ye göre, “mutluluk bu dünyada elde edilebilir mi? Ölümsüzlük kuramı tam olarak ne anlama gelmektedir? İnsanî nefis mutlak anlamda ölümsüz müdür? Ölümden sonra yetkinliğini elde etmiş ve elde edememiş ruhların karşılaşacakları mutluluk ve mutsuzluk aynı mı olacaktır? Bunlardan bedenın payı var mıdır?” Bu bölümde bahsi geçen sorulara cevap vermeye gayret edeceğiz. Fakat her şeyden önce belirtmemiz gerekir ki, Fârâbî Müslüman bir düşünür olarak, en yüksek mutluluğun ölümden sonra gerçekleşeceğine inanmaktadır.

Birinci soruyu ele alacak olursak şunu diyebiliriz ki, insan için mutlak anlamda mutluluk, maddeden bağımsız soyut bir varlık olarak ebediliğe ulaşmaktır. Çünkü ruh ile bedenın birbirinden ayrılması ancak ölüm ile mümkün olmaktadır. Fârâbî'ye göre, mutluluğun yalnızca ölümden sonra elde edilebileceğini öne süren görüş yanlıştır.<sup>147</sup> Çünkü filozofumuza göre, mutluluk Faal Akıl ile ittisâl tecrübesi ile aynı anlama gelmektedir. Yani, müstefâd akıl düzeyine ulaşmış bir kimsenin en yüksek mutluluğu elde etmiş olduğunu da söyleyebiliriz.

Faal Akıl ile ittisâl tecrübesini bilfiil yaşamayan insanlar, bu tecrübeyi yaşayan insanların önyak olmasıyla ona bir şekilde katılmakta ve kendilerince mutlu

<sup>146</sup> T.J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, (çev. Yaşar Kutluay), Anka Yayınları, İstanbul 2004, s. 147.

<sup>147</sup> Richard Walzer, *a.g.e.*, s. 213.

olmaktadırlar. Ölümünden sonra yaşanan mutluluk sürekli ve kalıcı olmakla birlikte, bu dünyada yaşanan mutluluk sürekli ve kalıcı özelliklerine sahip değildir.<sup>148</sup> Bundan dolayıdır ki, filozofumuz iki tür mutluluktan bahsetmektedir. Bu dünyada gerçek anlamda mutluluğu elde etmek demek, Faal Akıl ile ittisâl tecrübesi demektir. Bu tecrübeyi yaşayan kimse, bu dünyada mutluluğu elde ettiği gibi, ölümden sonra yaşanacak olan mutluluğa da adım atmış olmaktadır.

Yukarıda sözünü ettiğimiz ikinci soruya gelecek olursak, bu soruyu da mutluluk bağlamında açıklamak yerinde olacaktır. Mutluluk, daha önce belirttiğimiz gibi teorik bir faaliyeti içermektedir. Bu durumun en son basamağını oluşturan etken müstefâd akıldır. Yani, mutluluk insan aklının eğitimi öngörmekte ve böyle bir eğitim olmaksızın insanın yetkinlik kazanması ve mutlu olması mümkün görünmemektedir. Akıl için bahsettiğimiz bu eğitim, maddî düzeyden başlayıp son noktada maddeden bağımsız olarak var olmayı sağlayan bir yetkinlik sürecini gerektirmektedir. Bu süreci aşarak insan, başlangıçta bağlı bulunduğu bedenden tam bir bağımsızlık kazanır ve ne maddenin ortadan kalkması ile ortadan kalkar, ne de varlığını sürdürmek için maddeye ihtiyaç duyar.<sup>149</sup> Buradan şu sonucu çıkarabiliriz ki, Fârâbî'ye göre maddeden bağımsız olarak varlığını sürdürebilecek bir duruma gelen her ruh ölümsüzdür<sup>150</sup>; var olmak için maddeye ihtiyaç duyan ruhlar da ölümlüdür. Filozofumuza göre, ruh/nefs özü gereği maddeden soyut ve ölümsüz bir cevher değildir. Aksine, daha önce de belirttiğimiz gibi, ruh/nefs varlığını zorunlu olarak maddî bir taşıyıcı üzerinde gerçekleştirebilmektedir. Bu maddî taşıyıcı da bedendir.

---

<sup>148</sup> Richard Walzer, *a.g.e.*, s. 207.

<sup>149</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l Fâzıla*, s. 87.

<sup>150</sup> Fârâbî'nin ruhların ölümsüzlüğü ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Yayınları, İstanbul 2000, s. 25-36.

Sonuç olarak, Fârâbî'ye göre nefis duyu, tahayyül, arzu ve düşünme güçlerine sahip olmakta ve bu güçlerin varlığa gelmesi için bedene ihtiyaç duymaktadır. Duyu, arzu ve tahayyül güçleri düşünme gücüne hizmet etmek için yaratılmıştır. Düşünme gücü ise varlığa gelmek için bedene ihtiyaç duymaktadır. Fârâbî'ye göre, düşünme gücünün bu düzeydeki varlığı, insanda ilk yetkinliğin belirtileri olan ilk akılsallarla özdeşdir. Bu bakımdan düşünme gücü ancak ilk akılsalların tasavvurlarını almaya müsait maddi bir yatkınlık olarak bulunmaktadır.<sup>151</sup> Aklın bu aşamadaki varlığı zorunlu olarak bedene bağlıdır. Yani, akıl bu düzeyde kaldığı sürece, bedenle birlikte yokluğu tadacaktır. Bunun aksine, insanî nefis, ilk akılsalları kullanmak suretiyle akılsalların tasavvurlarını elde ederek yetkinleşip bilfiil akıl haline gelince, giderek maddeden bağımsızlaşmakta ve kendi başına varlığını sürdürecektir bir yetkinliğe ulaşmaktadır. Böylelikle nefis ölümsüzleşmektedir. Demek ki, Fârâbî'ye göre, ölümsüzlük verilen bir şey değil, aksine bizzat insan tarafından kazanılan bir şeydir. Filozofumuzun sisteminde, insanî sorumluluk ölümsüzlüğü elde etmeyi de içine alan çok geniş bir alan oluşturmaktadır.<sup>152</sup>

Fârâbî'ye göre, sıradan hayvanlarda olduğu gibi, birtakım insanlar vardır ki onların ruhları eksiktir. Filozofumuz bu insanları “cahiller” ve onlardan oluşan şehirleri de “cahil şehirler” olarak nitelendirmektedir. Daha ileride ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, Fârâbî'ye göre, cahil şehir halkının ruhları eksiktir ve varlığını sürdürmek için zorunlu olarak maddeye muhtaç bir halde kalmaktadırlar.<sup>153</sup>

Buraya kadar yapmış olduğumuz açıklamalara dayanarak, Fârâbî'nin ölümsüzlüğü sadece müstefâd akıl düzeyi ile özdeşleştirdiğini söylemek yanlış

<sup>151</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l Fâzıla*, s. 75.

<sup>152</sup> Mehmet Aydın, “Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşleriyle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 5, Ankara 1982, s. 121.

<sup>153</sup> Yaşar Aydın, *a.g.e.*, s. 112.

olacaktır. Fârâbî'ye göre, müstefâd akıl düzeyi teorik aklın en son aşamasıdır. Müstefâd akla bağlı olarak elde edilen mutluluk, en üst mutluluk olduğu halde, ölümsüzlüğü sırf müstefâd akıl düzeyi ile özdeşleştirmek demek, Fârâbî'nin fasık olarak nitelendirdiği insanların hepsini filozof saymak demektir. Böyle bir şeyin mümkün olmadığını şu şekilde açıklayabiliriz:

Fârâbî eserlerinde, en üst mutluluğun tek mutluluk olmadığını belirtmektedir. Buna göre, müminlerle bilgelerin tadacağı mutluluğun yetkinliği diğer insanların tadacağı mutlulukla farklı olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.<sup>154</sup> Fârâbî'ye göre, her bir mutluluk, zorunlu olarak bir teorik düşünme ya da bilme aşamasını gerektirmekte, bu da ruhun maddeden bağımsız varlığını dile getirmektedir. Bu bakımdan, maddeden ayrı olarak varlığını sürdürebilmek, bilinmesi gereken şeylerin insan aklı tarafından kavranmasıyla ilgili olmaktadır. Fakat bu kavramayı Fârâbî'ye göre, sadece erdemli şehrin halkı değil, aynı zamanda fasık şehrin halkı da yapabilmektedir.<sup>155</sup> Böylelikle ölümsüzlüğün sırf müstefâd akıl düzeyi ile özdeşleştirilmenin mümkün olmadığını görmekteyiz. Çünkü fasık şehrin halkı da müstefâd akıl düzeyine yükselerek, maddeden bağımsız varlığını sürdürebilmekte ve bilinmesi gereken şeyleri akıl ile kavrayabilmektedirler. Yani fâsık şehir halkı teorik yetkinliğe sahip olup, pratik yetkinlikten yoksundurlar. Böylelikle onlar erdemli şehir halkından ayrılmaktadırlar.

Fârâbî'ye göre, ölümsüzlüğü elde etmenin yegâne yolu insanî nefsin bedensel varlığa ihtiyaç duymayacak bir soyutluk statüsü kazanmasıdır. Demek ki, aklın soyutluk dereceleri, mutluluk derecelerine tekabül etmektedir. İnsanî nefis, bilfiil akıl aşamasına ulaştığında, ölümden sonra kendi başına var olabilecek bir varlık statüsü

---

<sup>154</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 93.

<sup>155</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 112.; *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 108.

kazanmaktadır. Bununla birlikte, bilfiil akıl düzeyinde insanî nefis yine tamamlanmamış olup, bu durum insanın en son mutluluğu tatmasına engel olmaktadır. İnsan için mümkün olan en son mutluluk, bu varlık için mümkün olan en son soyutluk düzeyini oluşturan müstefâd akla aittir.<sup>156</sup> Bu durum, maddî akıl aşamasını geçmiş olan her bir nefsin Fârâbî'ye göre ölümsüz olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, filozofumuza göre, insan varlığını bilgi ile gerçekleştirmektedir. İnsanda, bilmek ile olmak aynı anlama gelmektedir. Fakat insanın mutlu olması için sadece bilgi sahibi olması yeterli değildir. O aynı zamanda bilginin gerektirdiği davranışları da gerçekleştirmesi gerekmektedir. Bu anlamda insanın mutluluğu elde etmesi ancak ölümden sonra söz konusu olmaktadır. Böylelikle insanın önünde üç seçenek vardır; bunlar ölümden sonra gerçekleşmesi kaçınılmaz olan üç seçenektir. Birinci seçenek, insan bilgi ve eylem yeteneğini fiilî duruma çıkarmayı gerçek anlamda gerçekleştirerek erdemli olup, en yüksek mutluluğa ulaşacaktır. İkinci seçenek, insan sadece bilgi sahibi olmakla yetinecek ve böylelikle fâsık olup en yüce mutluluğa ulaşamayacaktır. Son seçenek ise, insan ne bilgi ne de ihtiyârı gerçekleştirmeyecek, bunun sonucunda da ölüm ile birlikte yok olup gidecektir.<sup>157</sup> Bununla birlikte Fârâbî'ye göre, teorik (nazarî) ve pratik (amelî) yönüyle yetkin olan nefisler en yüce mutluluğa ulaşacaklardır. Teorik yetkinliğe ulaşamayan ve fakat pratik yetkinliği tam olan nefisler de mutluluğa ulaşacaklardır. Teorik yetkinliğe sahip olup, hiçbir şekilde pratik yetkinliğe sahip olmayanlar (fasıklar), ebedî mutsuzluk içinde kalacaklardır. Hem teorik hem de pratik yetkinliğe sahip olmayanlar ise (cahilller), ne mutlu ne de mutsuz olacaklar, yani onlar yok olup gideceklerdir.

<sup>156</sup> Yaşar Aydın, *a.g.e.*, s. 113.

<sup>157</sup> Ali Durusoy, "Fârâbî'de Bilim, Felsefe ve Mille Bağlamında Mantık, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 66-67.

### 3.2. Akıl

Akıl (us / akl / ratio), Yunanca *nous*, Latince *ratio* ve *intellectus*'un karşılığı olarak kullanılan Arapça bir terimdir. Sözlükte akıl, insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesidir. Felsefî bir terim olarak akıl, varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan; fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç demektir.<sup>158</sup> Bu anlamıyla akıl sadece meleke değil özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şikkın imkânsızlığı gibi mantık ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen bir terimdir. İnsanın her türlü faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak akıl, ahlâkî, siyasî ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyona sahiptir.<sup>159</sup>

Genel olarak Fârâbî'de akıl, birbirleriyle ilişki içinde epistemolojik, kozmolojik ve metafizik işlevleri yüklenmektedir.<sup>160</sup> Fârâbî, akıl kavramını, Aristoteles'in *De Anima*'sı ile başlayan ve Aristotelesçi öğelerin de mevcut olduğu gelenek içerisinde temellendirmektedir.<sup>161</sup> Bu geleneğin önemli bir halkasını oluşturan *Risâle Fi'l-Akl* adlı eserinde Fârâbî, akıl hakkındaki görüşlerini geniş bir şekilde ortaya koymaktadır. Filozofumuza göre, akıl başlangıçta bir tür nefis, nefsin bir parçası, nefsin yetkinliklerinden birisi veya bütün var olanların mahiyetlerini ve suretlerini maddelerinden ayrı olarak soyutlayıp kavrama yatkınlığına sahip olan bir şeydir.<sup>162</sup>

<sup>158</sup> Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, "Akıl" md., s. 22.

<sup>159</sup> Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *DİA*, c. II, İstanbul 1989, s. 238.

<sup>160</sup> Lokman Çilingir, *a.g.e.*, s. 48.

<sup>161</sup> Richard Walzer, *a.g.e.*, s. 178.; İrfan Görkaş, *a.g.m.*, s. 294.; Majid Fakhry, *a.g.e.*, s. 70.

<sup>162</sup> Fârâbî, *Risâle Fi Me'ânî'l-Akl*, s. 129-130.

Filozofumuzun bir tanımına göre akıl, bazen, insanın bir şeyi zihniyle kavramasını, bazen de, kavramasının meydana gelmesine vasıta olan şeyi ifade eden bir isimdir.<sup>163</sup>

Fârâbî'ye göre Tanrı'dan ilk meydana gelen şey sayı olarak birdir. O da ilk akıldır. Bu ilk akılda araz olarak çokluk mevcuttur. Çünkü ilk akıl, özü itibariyle mümkün varlık iken, ilk olduğu için de zorunlu bir varlıktır. Bundan dolayı ilk akıl hem kendini bilir hem de İlk Varlık'ı, yani Tanrı'yı bilir.<sup>164</sup>

İlk aklın kendisini ve Tanrı'yı bilmesiyle ondan başka bir akıl daha meydana gelir ki bu akılda mevcut olan çokluk ilk akıldaki çokluk gibidir. Daha sonra en yüksek gök meydana gelir. İkinci akıldan başka bir akıl ve en yüksek göğün altında başka bir gök meydana gelir. Böylelikle her akıldan başka bir akıl ve bir gök meydana gelmektedir.<sup>165</sup> Fârâbî bu akılların ve göklerin sayısını bilemeyeceğimizi ifade ederek, ancak onların Faal Akıl'da son bulduğunu belirtmektedir.<sup>166</sup> Akılların sonuncusu olarak bilinen Faal Akıl, ay-altı âlemindeki canlıların ve dört unsurun varoluşunun sebebidir.<sup>167</sup>

Fârâbî *Risâle Fî Me'ânî'l-Akl (Aklın Anlamları)* adlı eserinde, aklın birçok anlamından bahsetmektedir. Filozofumuz bu eserde halk arasında, kelamcıların terminolojisinde ve Aristoteles'in farklı eserlerinde akıl kavramının anlamlarını incelemektedir. Buna göre ilk olarak halkın akıl anlayışını ele alabiliriz. Halk bir insan için "o akıllıdır" derken düşünme ve akletmeyi kastetmektedir. Aynı zamanda halk, dini fazilet saydığından dolayı "akıllı" derken bununla ancak faziletli olanı, iyiyi tercih edeni veya kötülükten sakınanı kastettikleri söylenebilir. Dolayısıyla

<sup>163</sup> Fârâbî, *Tenbîh*, s. 185.

<sup>164</sup> Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 120.

<sup>165</sup> Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, a.y.

<sup>166</sup> Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, "Faal Akıl" md., s. 161.

<sup>167</sup> Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, a.y.

kötülükten sakınmayan kimseye halk “akıllı” demez.<sup>168</sup> Bunun yanı sıra halkın bir kısmına göre, akıllı dindar olmadığı sürece akıllı sayılmaz.<sup>169</sup> Fakat genel olarak halkın “akıllı” dan kastettikleri düşünen ve akleden olduğu sonucuna varmaktayız.

Fârâbî halka göre aklın anlamını açıkladıktan sonra, kelamcılara göre aklın anlamını vermiştir. Kelamcılara göre akıl, kamunun yaygın görüşüdür. Çünkü onlar bir şey hakkında “Akıl bunu gerektirir”, “Akıl bunu reddeder” , “Akıl bunu kabul eder” veya “Akıl bunu kabul etmez” derken kamunun yaygın görüşünü kastetmektedirler.<sup>170</sup>

Fârâbî genel olarak eserlerinde akli bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl ve Faal Akıl olmak üzere dört kısma ayırmaktadır.<sup>171</sup> Bu ayırımı dayanarak onun akıl konusunda da Aristoteles<sup>172</sup> ve Kindî’den etkilendiği kanaatindeyiz. Filozofumuz Kindî gibi, dört ayrı akıl bulunduğunu eserlerinde belirtmekte, ancak Faal Akıllı insan nefsinin dışına yerleştirmektedir.<sup>173</sup>

### 3.2.1. Bilkuvve Akıl

Bilkuvve (potential), henüz gerçekleşmemiş, ancak gerçekleşebilmesi imkân halindeki güç, potansiyeldir. Bir şeyin varlık alanına çıkmadan önceki haline bilkuvve denir. Örneğin ağacın tohum içinde olabilir bir durum olarak bulunabilmesi

<sup>168</sup> Fârâbî, *Risâle Fî Me’ânî’l-Akl*, s. 127.; *Fusûlu’l-Medenî*, (çev.) s. 116.

<sup>169</sup> Fârâbî, *Risâle Fî Me’ânî’l-Akl*, s. 128., *Fusûlü’l-Medenî*, (çev.) s. 79, 116.

<sup>170</sup> Fârâbî, *Risâle Fî Me’ânî’l-Akl*, s. 128

<sup>171</sup> Fârâbî, *Risâle Fî Me’ânî’l-Akl*, s. 130.

<sup>172</sup> Fârâbî Faal Akıllı farklı tanımlamaktadır. Aristoteles’e göre Faal Akıl, Tanrı konumundadır. (Richard Walzer, *a.g.e.*, s. 203.) Fârâbî’nin felsefî sisteminde ise Faal Akıl, Tanrı’dan taşan, semavî âlemde akıllar silsilesinin en son halkasında yer alan ve yalnızca sınırlı şekilde meydana getirme gücüne sahip olan bir akıldır. Faal Akılla hareket veren İlke Tanrı’dır.

<sup>173</sup> Enver Uysal, *a.g.m.*, s. 147.

gibi. Bu durumdaki ağaç için “o, kuvve halindedir”; tohumun büyüyüp ağaç haline alması durumunda ise “o, fiil halindedir” denir.<sup>174</sup>

Fârâbî’ye göre insanda baştan itibaren, onun tabiatı gereği bir akılı vardır. Bu akıl maddî bir yetenektir. Başka bir ifadeyle insandaki bu akıl, bilkuvve akıl (maddî akıl) dır. Onda bilfiil akıl olma gücü vardır. Bilfiil akıl olabilmesi için onun başka bir şeye ihtiyacı vardır ki bu fail, tözü bilfiil akıl olan ve maddeden mücerret bir varlık olan Faal Akıldır.<sup>175</sup>

Filozofumuz bilkuvve akılı, pürüzsüz bir muma benzetmektedir. Ona göre, bilkuvve akıl, pürüzsüz bir mum gibi, üzerinde şekillerin oluşturulabileceği bir maddedir.<sup>176</sup> Bilkuvve aklın, kendisinde akledilirlerin kavrandığı bilfiil akıl durumuna dönüşmesi kendiliğinden mümkün değildir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bilkuvve akıl böyle bir dönüşümü gerçekleştirebilmesi için kendi dışında bilfiil durumunda olan başka bir etkene ihtiyaç duymaktadır. Bu etken, cevheri maddeden ayrı olan Faal Akıldır.

Fârâbî’nin bu görüşünde Aristoteles’in güç ve fiil ayrımına dayandığı belirtilmektedir. Buna göre güç halinde bulunan hiçbir şey kendi dışında sürekli fiil halinde olan bir başka şey olmadan fiil alanına çıkamaz. Aristoteles bilkuvve aklın kendi başına bilgiyi üretemeyeceğini savunmaktadır. O, sürekli olarak etkide bulunan bir Faal Aklın varlığından söz etmektedir. Böylelikle Faal Aklın varlığını kabul ederek İşrakiliğe kapı açmış bulunmaktadır. Bunun yanı sıra bilginin irrasyonel bir kaynaktan geldiğini savunmakla da bu konuda eleştirdiği hocası Platon’a yaklaşmış gözükmektedir.<sup>177</sup>

<sup>174</sup> Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, “Bilkuvve” md., s. 85.

<sup>175</sup> Fârâbî, *El-Medinetu’l Fâzıla*, s. 97, (çev.) s. 85, 92.

<sup>176</sup> Fârâbî, *Risâle Fî Me’ânî’l-Akl*, s. 130-131.

<sup>177</sup> Ömer Mahir Alper, *a.g.e.*, s. 104.

Kısacası, bilkuvve akıl, insan aklının ilk halini anlatan bir kavram olmakla birlikte, Fârâbî'ye göre insanın “insan” olması itibariyle ilk derecesi akletmeye yatkın olan bu gücün meydana gelmesidir. Nitekim bu güç her insanda ortaktır.

### 3.2.2. Bilfiil Akıl

Bilfiil (aktüel / actuel), gerçek ve etkili olan, bir şeyin varlık alanına çıktuktan sonraki hali anlamına gelmektedir.<sup>178</sup> Bilfiil akıl, nefsin herhangi bir şekilde kemalermesi halidir. Bu demektir ki nefis, makul şekilleri istediği zaman akledip bilfiil hazır hale getirebilmektedir.<sup>179</sup> Fârâbî'ye göre, bir şey maddi değilse ve varlığında maddeye ihtiyaç duymuyorsa, o bilfiil akıldır.<sup>180</sup>

Fârâbî'ye göre gökcisimleri bilfiil akıl mertebesindedir. Başka bir ifadeyle gökcisimleri, bilkuvve olmayıp daima bilfiil akıldır. Onun altındaki varlıklar bu mükemmelliğe sahip değildir. Çünkü onlar (diğer varlıklar) ilk olarak tabiatları gereği bilkuvve akıl olup, Faal Akıl vasıtasıyla bilfiil akıl olurlar. Gökcisimleri ise, tabiatları gereği bilfiil akıldır.<sup>181</sup>

Filozofumuz, ileriki bölümlerde ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere, düşünme gücünün bilfiil hale gelmesi için Faal Akılla ittisalin gerekliliğini vurgulamaktadır. Faal Aklın bilkuvve akla göre konumu, göze ışığı gönderen güneşin konumuna benzemektedir. Nasıl ki bilkuvve görme gücüne sahip olan göz, güneşin ışığı sayesinde bilfiil görür duruma geliyorsa, aynı şekilde Faal Aklın etkisi ile de bilkuvve akıl bilfiil akıl haline gelmektedir.<sup>182</sup> Sonuç olarak, Faal Akıldan ışığını alan bilkuvve akıl, duylardan gelen ve muhayyile gücünde saklı bulunan bilgileri

<sup>178</sup> Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, “Bilfiil” md., s. 84.

<sup>179</sup> Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, “Bilfiil Akıl” md., s. 84.

<sup>180</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev.) s. 38.

<sup>181</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev.) s. 58-63.

<sup>182</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 97-98.

bilfiil akledilirler olarak kavramaktadır. Bunlar da bütün insanlar için ortak olan ilk bilgilerdir.

İnsanda ilk bilgiler (doğuştan bilgiler) meydana gelmediği sürece, onun akılı bilkuvve akıldır. Fârâbî'nin ilk bilgiler (ilk prensipler / doğuştan bilgiler) ile kastettiği, “bütün parçadan daha büyüktür”, “bir şeye eşit olan iki şey, birbirine eşittir” vb. önermelerdir. İnsanda bu bilgilerin meydana gelmesi ile o akıl, bilfiil akıl mertebesine yükselir.<sup>183</sup> Yine aynı şekilde insanda tecrübe meydana gelmediği sürece bilkuvve akıldır. Tecrübe edildiğinde ve bu da zihinde tutulduğunda, o, bilfiil akıl olur.<sup>184</sup>

Sonuç olarak, bilfiil akıl tabî bir yatkınlık olan bilkuvve aklın kendine özgü fiilini yapmaya başlaması, başka bir değişle ilk yetkinliğinin meydana gelmesiyle aktif hale gelmesidir. Akıl, bilkuvve düzeyinde kaldığı müddetçe pasif durumdadır. Ancak, bilkuvve aklın bilfiil akıl haline gelmesi, sürekli fiil halinde bulundan dıştan bir sebebin etkisiyle olmaktadır. Bu sebep, Fârâbî'den önceki hiçbir filozofta olmayan bir açıklıkta farklı işlevler yüklenmiş ayrı bir varlık kategorisine dahil olan Faal Akıl'dır.

### 3.2.3. Müstefâd Akıl

Müstefâd akıl (el-aklu'l-müstefâd / edinilmiş akıl / kazanılmış akıl / acquired intellect), dıştan hâsıl olma yoluyla nefiste canlanan maddeden mücerret bir mahiyettir. Bu akıl, bilgilerin çocuğun zihinde hazır olması durumu olup, öznedeki bilfiil hazır olan mevcut bilgidir.<sup>185</sup>

<sup>183</sup> Fârâbî, *Fusulu'l-Medenî*, (çev.) s. 73.

<sup>184</sup> Fârâbî, *Fusulu'l-Medenî*, (çev.) s. 77.

<sup>185</sup> Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, “Müstefâd Akıl” md., s. 435.

Fârâbî *Risâle Fî Me'ânî'l-Akl* adlı eserinde müstefâd akıl şu şekilde açıklamaktadır: "... müstefâd akıl bilfiil aklın suretleri, bilfiil akıl müstefâd aklın dayanağı ve maddesi, bilfiil akıl o zihnin (zât) sureti durumunda olup, o zihinde maddeye benzer bir konumdadır. İşte bu aşamadan itibaren suretler, cismanî suretlere varıncaya kadar inmeye başlar. Bundan önce o suretler yavaş yavaş ve azar azar maddeden soyutlanmak suretiyle birbirinden üstün ayırık [akıllar] halinde bulunurlar."<sup>186</sup> Müstefâd aklın elde edilmesiyle, Faal Akıl ile bağlantı kurulmuş olur.<sup>187</sup>

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Fârâbî'de varlıkların yetkinlik düzenini birlik-çokluk kavramları ile düşünmek mümkündür. Bu bakımdan müstefâd akıl, birlik açısından, tabiatın tabiat ötesine en yakın mertebesini oluşturmaktadır. Diğer yandan, bu akıl, insanî aklın varlık düzenindeki ideal yerini de oluşturmaktadır. İnsan, ancak bu mertebeye ulaşmakla, tanrısal tasarımın ezeli-ebedî düzenindeki ideal sırasına yerleşmiş ve Tanrının insanı var etmedeki amacını gerçekleştirmiş olmaktadır.<sup>188</sup> Diyebiliriz ki, insan aklının bilgi elde etme süreci içerisinde ulaşabildiği en yüksek basamağı temsil eden müstefâd akıl aşamasıdır.

Filozofumuza göre, müstefâd akıl, insanın elde edebileceği varoluş mertebelerinin en son basamağını oluşturmaktadır. Teorik aklın bu en son düzeyinde insan yeni bir ontik statü kazanmakta ve kendisi için bütünüyle farklı olan bir tecrübe yaşamaktadır. Akıl bu mertebede, daha önce soyutlayarak elde ettiği düşünürleri, bilfiil düşünürler olarak kavramaktadır. Bu durumda akıl, maddi bağlantılarından tamamen bağımsız olarak gerçekleşmiş bulunan düşünürleri kendinde kavramakta ve ay-üstü âlemin maddeden ayrı bulunan bilfiil düşünürlerini kavrayabilecek duruma

<sup>186</sup> Fârâbî, *Risâle Fî Me'ânî'l-Akl*, s. 133.

<sup>187</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 85.

<sup>188</sup> Yaşar Aydın, *a.g.e.*, s. 107.

yükselmektedir.<sup>189</sup> Aklın bu aşamasında insana en yakın olan, hiçbir zaman maddede bulunmamış olan Faal Akıl'dır. Faal Akıl ile müstefâd akıl arasında hiçbir mertebe yoktur. Bu mertebeye ulaşmış insan aklı, bütün mâkul suretlerin yeri olan Faal Akıl'ın etkisini almaya tam anlamıyla uygun hale gelmektedir.

Sonuç olarak, Fârâbî'ye göre, teorik aklın en son düzeyini oluşturan müstefâd akıl mertebesinde insan, ay-üstü âlemin kozmik akıllar düzeninde sonuncu sırada bulunan Faal Akıl ile bağlantı kurarak tanrısal olanı tecrübe etmektedir. Onun felsefesinin metafizik öğretilerinin temellendirilmesinde bu tecrübe önemli bir yere sahiptir. Ay-üstü âleme ilişkin doğru bilginin elde edilmesi ile bu bilgi doğrultusunda pratik hayatın ideal bir tarzda yaşanması, bu tanrısal tecrübenin gerçekleşmesini öngörmektedir. Filozofumuza göre, en yüce mutluluk da bu düzeyde gerçekleşmektedir.

#### 3.2.4. Faal Akıl

Faal Akıl (el-aklu'l-fa'âl / etkin akıl / the active intellect / nous poetikos), bütünüyle maddeden soyutlanmış olan tüm mahiyetler anlamına gelmektedir. Buna göre o, bütün dış varlıkların sûretlerini bilfiil kendinde önceden bulunduran akıldır. O maddesiz/cisimsiz bir cevherdir. Faal Aklın en önemli özelliği ise maddî (heyûlanî) aklı aydınlatarak, kuvveden fiile çıkarmasıdır.<sup>190</sup> Faal Akıl özü bakımından tektir. Filozofumuz eserlerinde Faal Akıl yerinde “Er-Ruhu'l-Emin (Güvenilir Ruh)”<sup>191</sup> ve “Ruhu'l-Kuds (Kutsal Ruh)” kavramlarını da

<sup>189</sup> Fârâbî, *Risâle Fî Me'ânî'l-Akl*, s. 132-133.

<sup>190</sup> Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, “Faal Akıl” md., s. 161.

<sup>191</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, s. 272.

kullanmaktadır.<sup>192</sup> Fârâbî'ye göre, Faal Aklın gerçek anlamını bilmek, İslâm'ın en temel inanç unsurlarından birinin anlaşılması için hayati bir öneme sahiptir.<sup>193</sup>

Faal Aklın bilkuvve akılla olan ilişkisi, Güneş ile karanlıkta bilkuvve görme gücüne sahip bulunan göz arasındaki ilişki gibidir. Çünkü göz ilk etapta bilkuvvedir. Gözün görmesine ışık veren güneştir. Böylece görme daha önce bilkuvve iken, güneşten aldığı ışık ile bilfiil olmuş olur. Aynı şekilde bilkuvve akıl, Faal Akıl ile bilfiil akıl olur.<sup>194</sup> Burada da Aristoteles'in etkisini görmekteyiz. Fakat Aristoteles bilkuvve akılı kuvveden fiile çıkararak sürekli fiil halindeki akılı ışığa benzetirken Fârâbî güneş örneğini vermektedir.<sup>195</sup>

Filozofumuza göre bütün suretler bilkuvve olarak Faal Akılda bulunmaktadır. Bu demektir ki, Faal Aklın maddede suretleri meydana çıkarma gücü mevcuttur. Faal Akıl bu güçle insana etki ederek maddelerdeki suretleri meydana getirmektedir. Daha sonra bu suretleri müstefâd akıl ortaya çıkıncaya kadar yavaş yavaş ayırık akıllara yaklaştırır. Bu mertebede insanın cevheri oluşur. Başka bir deyişle insanın cevherini oluşturan şey Faal Akla en yakın olan şeydir. Bu düzey insanın elde edebileceği en son yetkinliktir. Böylelikle insan en yüksek mutluluğa erişmiş olur.<sup>196</sup>

Fârâbî, *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye* adlı eserinde Faal Aklın fonksiyonunu anlatırken şu ifadeleri kullanmıştır: "...Faal Akıl, tabiatı ve cevheriyle, gök cisminin hazırlayıp kendisine verdiği her şeyi göz önünde tutmaya yatkındır. Herhangi bir şey, herhangi bir şekilde maddeden kurtulup ayrılmayı kabul edecek durumdaysa; Faal Akıl, maddeden ve yokluktan onun kurtulmasını ister ve böylece o şey, onun

<sup>192</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 36.

<sup>193</sup> Richard Walzer, *a.g.e.*, s. 206.

<sup>194</sup> Fârâbî, *Risâle Fî Me'ânî'l-Akl*, s. 133-134.; Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 97-98.

<sup>195</sup> Mübahat, Türker-Küyel, *a.g.e.*, s. 50.; Ayrıca bkz. Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 336.

<sup>196</sup> Fârâbî, *Risâle Fî Me'ânî'l-Akl*, s. 135.

mertebesine yaklaşır. İşte, böylece, bilkuvve olan düşünülürler (ma'kûlât) bilfiil düşünülür olurlar. Bundan da, bilkuvve olan akıl bilfiil akıl olur. İnsanın dışında hiçbir şeyin böyle olması mümkün değildir. İnsanın ulaşabileceği en yüksek yetkinlik demek olan yüce mutluluk (es-Sa'âdetul-Kusvâ) da budur. İşte, bu ikisi [gök cismi ve Faal Akıl] iledir ki, geç kalan, varlık alanına çıkmalarını ve varlıklarının devamını sağlayan birtakım yollarla varlık alanına çıkmaya ihtiyaç duyan şeylerin varlıkları yetkinlik kazanır...”<sup>197</sup>

Fârâbî'nin bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Faal Akıl, bilkuvve akli bilfiil akıl düzeyine yükseltmektedir. İnsanın bilfiil akıl olması ona yaratılışla verilmemiştir. Faal Akıl onun bilfiil akıl olmasını sağlamaktadır. Bilfiil akıl böylelikle Faal Akla benzer ve daha önce maddî düzeyde iken ilahi bir varlık olur. İnsan bu dereceye yükselince en yüce mutluluğu bilir ve onu tamamlamış olur.

İnsanın mutluluğu bilmesi, ancak Faal Akıl tarafından kendisine verilmiş olan ilkeleri ve ilk bilgileri kullanmasıyla mümkün olmaktadır.<sup>198</sup> Böylelikle insan Faal Akıl ile bağlantı kurmaktadır. Bunun sonucunda ise, yani Faal Akıl ile bağlantı kurmuş olan kimseye vahiy gelmektedir.<sup>199</sup> Fârâbî'nin nübüvvet ve vahiy anlayışını sonraki bölümlerde açıklayacağız.

Filozofumuzun ilk ilkelerden kastı, bütün bilimsel faaliyetin başlangıçlarını oluşturan kanıtlamalar, akli çıkarımların kendilerinden hareket edilerek yapılan, ama kendileri kanıtlanmayan ve böyle bir şeye de gerek kalmaksızın herkes tarafından kabul edilen temel önermelerdir. İnsanda bu ilk ilkelerin ve ilk bilgilerin oluşması, onun dışında tabii bir şekilde olup bitmektedir. Bu demektir ki, insanda ilk yetkinlik, verilmiş bir yetkinliktir. İnsan bu yetkinliği hazır olarak bulmaktadır. Bu durumda

<sup>197</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 59-60.

<sup>198</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 79-80.

<sup>199</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 85.

insan, yaratılış amacı olan mutluluğa ulaşma açısından daha işin başındadır. İnsan bu aşamadan sonra, ilk ilkeleri son yetkinliği elde etme yolunda kullanmak durumundadır. Bu ilk bilgilerle birlikte insanda derin düşünme, düşünüp taşınma ve pratik düşünme gibi zihinsel oluşumlar da varlığa gelmektedir.<sup>200</sup>

Fârâbî'ye göre, insanın Faal Akıl ile birleşmesi (ittisâl), onun doğuştan sahip olduğu yeteneklerinden dolayı değildir. Aksine insan iradesiyle sahip olduğu yetenekleri yönlendirerek müstefâd akıl düzeyine ulaşmaktadır. Yani, Faal Akıl'dan doğru davranışların bilgisini almak, iradî bir faaliyetin sonucudur. İradî fiiller olmadan Allah'ın yardımının gelmesi söz konusu değildir. Bu düzey, Fârâbî'nin sisteminde sadece filozofların ve peygamberlerin ulaştıkları bir mertebedir. Dolayısıyla onların her davranışı samimi ve içtendir.<sup>201</sup>

Sonuç olarak, insanın az önce bahsettiğimiz bu ilk bilgileri kullanabilmesi belirli bir psikolojik altyapıyı gerektirmektedir. Bu altyapı duyum, arzu ve hayal güçleri oluşturmaktadır. Düşünme gücü, ancak bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Böylelikle Faal Akıl tarafından düşünen nefste ilk bilgiler ve ilk ilkeler ortaya çıkarılmakta ve insan bunları kullanabilecek düzeye yükselebilmektedir. Fârâbî'nin metafizik sisteminde, sadece kozmolojik değil epistemolojik ve dinî açıklamanın anahtar terimlerinden bir tanesi de, gayri maddî akılların sonuncusu olan ve tanrısal olandan dünyevî olana geçişi sağlayan Faal Akıl'dır.<sup>202</sup> Filozofumuzun sisteminde, daha önce belirttiğimiz üzere, ay-altı âlemindeki oluş, gök cisimleri ile Faal Akıl'ın ortak faaliyetinin bir sonucu olarak ele alınmaktadır. Faal Akıl'ın işlevi, özünde düşünülür olmayan varlıkların gerçeklik alanına çıkartılmasıdır. Başka bir ifadeyle,

---

<sup>200</sup> Yaşar Aydın, *a.g.e.*, s. 95-96.

<sup>201</sup> Gürbüz Deniz, "Fârâbî'ye Göre İnsan Hürriyeti", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, s. 144.

<sup>202</sup> Yaşar Aydın, *a.g.e.*, s. 68.

Faal Akıl bilkuvve olan akılı bilfiil akıl olmasını sağlayan etkidir. Bunun anlamı, Faal Akıl'ın görevi bilfiil akıl vermek değil, kuvve halinde var olan akılı fiil haline getirmektir. Ancak filozofumuza göre Faal Akıl'ın insanla ilişkisi, onun aklını kuvveden fiile çıkarınca sona ermemektedir. Faal Akıl insanı, erişilmesi gereken yetkinlik mertebelerinin en yükseğine, yani en yüce mutluluğa ulaştırmaktadır.

#### 4. Ahlâkî Bir Varlık Olarak İnsan

Fârâbî'nin metafizik ve ahlâk düşüncesinde Grek meşşailiği ve Yeni-Platonculukla birlikte İslâm tasavvufunun da etkisi olduğu belirtilmiştir. Çünkü filozofumuza göre, mutluluğa ulaşmanın iki yolu vardır. Birincisi aklî ve felsefî yetkinlik; ikincisi de arzuların ve tutkuların bağımlılığından kurtulmaktır. Fârâbî ilk seçenekte Aristoteles'ten etkilenmiştir. İkinci olarak da, züht hayatı, Faal Akıl ile ittisal ve Allah'a benzeme gibi konularda da Platon, Plotinus ve İslâm mutasavvıflarından etkilendiği söylenmektedir.<sup>203</sup>

İnsanın var olmasının sebebi, en yüce mutluluğu elde etmektir. Bunun için insanın yapması gereken iki şey vardır. Bunlardan biri bilmek ve yapmak veya öğrenmek ve eyleme geçirmektir. İkisinin arasındaki bağ ise insandaki irade gücüdür. İrade dediğimiz insanın aklına ait bir güçtür. Akıl da daha önce belirttiğimiz gibi Faal Akıl vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır.

Fârâbî'ye göre insan nefsinin nazarî ve fikrî kısımları ve bu kısımların birer fazileti vardır. Nazarî kısmın fazileti, nazarî (teorik) akıl, ilim ve hikmettir. Fikrî kısmın fazileti ise, amelî (pratik) akıl, amelî hikmet, zihin, fikir mükemmelliği ve

---

<sup>203</sup> Mustafa Çağrı, *a.g.e.*, s. 173.

görüş doğruluğudur.<sup>204</sup> Her iki kısım insan nefsinin düşünme gücüne aittir. İnsan düşünme gücüyle ilim ve sanatı elde eder, güzel ve çirkini ayırt edebilir.<sup>205</sup> Bununla birlikte amelî akıl, nazarî akla hizmet için vardır. Nazarî akıl ise başka bir şeye değil, sırf mutluluğa ulaştırmak için vardır.<sup>206</sup> Yani insan yalnız nazarî düşünme gücüyle mutluluğu bilebilir. Buna ek olarak, Fârâbî'ye göre, yetkinliğin tamamlanması sırf nazarî ve fikrî erdemlerden ibaret değildir; aynı zamanda ahlâkî erdeme de sahip olmak zorunludur.<sup>207</sup> Nitekim ileride görüleceği gibi, Fârâbî bütün bu şeyleri tek bir insanda, yani İlk-Başkan'da toplamaktadır.

Hikmet (Felsefe), gerçek varlık olan Yaratıcı'yı (Allah'ı) bilmektir.<sup>208</sup> Yine hikmet, en mükemmel varlıkların en mükemmel bilgisidir.<sup>209</sup> Fârâbî'nin bir diğer tanımına göre hikmet, uzak sebeplerin bilgisi<sup>210</sup> ve gerçek mutluluğu bildiren şeydir.<sup>211</sup> Amelî hikmet ise, mutluluğu elde etmek için yapılması gereken şeyleri bildirmektedir. Başka bir ifadeyle, hikmet en son amacı verirken amelî hikmet, kendisiyle bu amaca ulaşılan şeyi belirlemektedir.<sup>212</sup>

Amelî hikmet, ister mutluluk olsun, isterse mutluluğu elde etmek için gerekli olan bir şey olsun, insan için gerekli olan en mükemmel şeyi ortaya çıkararak düşünme gücüdür.<sup>213</sup> Bu durumda amelî aklın işlevi insanı mutluluğa ulaştırmaktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla hikmet (felsefe), insana aittir, yani insanî bir ilimdir.

<sup>204</sup> Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, (çev.) s. 72.; Fârâbî, *Tahsîl*, s. 49, (çev.) s. 53.; İrfan Görkaş, *a.g.m.*, s. 297-299.

<sup>205</sup> Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, (çev.) s. 51.; *Es-Siyâse*, (çev.) s. 37.

<sup>206</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev.) s. 88.; *Es-Siyâse*, (çev.) s. 79.

<sup>207</sup> Fârâbî, *Tahsîl*, (çev.) s. 78-79.

<sup>208</sup> Fârâbî, "Risâle Fimâ Yenbağî En Yukaddeme Kable Te'allumi'l-Felsefe", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (çev. Mahmut Kaya), s. 113.

<sup>209</sup> Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, (çev.) s. 81.; *Es-Siyâse*, (çev.) s. 50.

<sup>210</sup> Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, (çev.) s. 74, 82.

<sup>211</sup> Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, (çev.) s. 82.

<sup>212</sup> Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, (çev.) s. 82-83.

<sup>213</sup> Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, (çev.) s. 77.

Fârâbî insanî bir ilim olarak felsefenin nazarî (teorik) bölümünü üçe ayırmaktadır. Bu ilimler matematik, fizik ve metafiziktir.<sup>214</sup> Matematik ilmi kendi içinde yine yedi bölüme ayrılmaktadır: aritmetik, geometri, optik, astronomi, müzik, ağırlık ve tedbirler ilmi. Her ilim yine kendi içinde amelî ve nazarî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.<sup>215</sup> Nazarî ilimlerin özelliği, sadece bilinmek olan varlık türünü kapsamaktadır.<sup>216</sup> Başka bir ifadeyle, nazarî ilimler, insanın kendisinin meydana getirmediği varlıklarla ilgili bilgi edinmesini sağlamaktadır.

Felsefenin amelî (pratik) bölümü iki türdür: bunlardan ilki, ahlâk ilmi (sanatı) ve ikincisi ise siyaset ilmidir. Fârâbî siyaset ilmine fıkıh ve kelam ilmini de dâhil etmektedir. Ahlâk ilmi insana güzel fiilleri kazandırırken siyaset ilmi, halk için güzel şeylerin elde edildiği durumların bilgisini vermektedir.<sup>217</sup>

Filozofumuz insan merkezli bir siyaset teorisi geliştirmiştir. Onun düşüncesinde siyaset, insanın bütün varlık alanının belli bir amaç doğrultusunda düzenlenmesi anlamına gelmektedir.<sup>218</sup> Fârâbî, siyaset felsefesinde hem Hz. Muhammed'in hem de Platon'un desteğine sahiptir. O siyaset alanında, felsefesinin zirvesinde ulaşmakta, ileride açıklayacağımız üzere, felsefe ve vahyi bir tek kişide bir araya getirmektedir. Bunu yaparken de Platon'un *Devlet*'inden yararlanmışır.<sup>219</sup>

Fârâbî'nin ahlâk felsefesi iki tür amaçtan oluşmaktadır. Buna göre, ahlâk felsefesinin ilk amacı, eğitim ve iyi davranışlar; ikinci amacı ise mutluluğun elde edilışıdır. Mutluluğun bir amaç olarak görülmesi, onun salt iyilik olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü insan, bir defa mutluluğu elde ettikten sonra başka bir

<sup>214</sup> Fârâbî, *Tenbîh*, s. 183.; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, şerh. Ali Bu Milham, Hilal Yayınları, Beyrut 1996.; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, (çev. Ahmet Arslan), Divan Yayınları, Ankara 2014, s. 77-107.

<sup>215</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, (çev.) s. 77-91.

<sup>216</sup> Fârâbî, *Tenbîh*, s. 183.

<sup>217</sup> Fârâbî, *Tenbîh*, s. 183.; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, s. 85 vd.

<sup>218</sup> Hatice Umut, *a.g.m.*, s. 121.

<sup>219</sup> Mehmet Aydın, "Fârâbî'nin Siyasi Düşüncesinde Saadet Kavramı", *AÜİF Dergisi*, c. XXI, s. 304.

şeye ihtiyaç duymamaktadır. Eğer mutluluk amaç değil de araç olarak görülürse, insan servet edindiğinde, bir makam ve yetki sahibi olduğunda ya da bir hazzı elde ettiğinde mutlu olur. Fakat bu mutluluk kısa süreli olmaktadır. En yüksek mutluluk, bireysel olgunluğa ulaşıp Faal Akıl ile birleşerek tanrısal bilgiye ulaşmak ve bir nevi bilgisel aydınlanma yaşamaktır. Fârâbî'ye göre bu düzeye ulaşabilen peygamberler ve filozoflardır.<sup>220</sup>

Ahlâk ilmi insana iyi ve güzeli tercih ettirmektedir. Buna göre insanın amacı olan mutluluk, tercih edilen iyi şeylerden biri olmalıdır.<sup>221</sup> Zira mutluluk, insanın var olmasının yegâne amacıdır. Buna ulaşabilmek için iyi ve güzel fiillere gerek duyulmaktadır. İyi fiiller insanda tesadüfen bulunduğu, bu fiiller mutluluğa sebep olmazlar. İnsan ancak isteyerek iyi fiilleri yaptığında mutluluğu elde etmiş olur. Fakat insan, iyiyi iyi olduğu için değil de, onunla zenginliğe veya başkanlığa ulaşmak için yaparsa yine mutluluğa erişemez. Yani insan bir amaç uğruna değil, yalnız iyiyi iyi olduğu için tercih etmelidir. Bu durumda insan mutluluğa ulaşmış olur.<sup>222</sup> Başka bir ifadeyle, insan hayatı boyunca iyi ve kötüyü ayırt ettiği ve eylemlerinde bir amaç uğruna (zenginlik, başkanlık vb.) hareket etmediği sürece yüce mutluluğa ulaşabilmektedir.

Fârâbî'ye göre iyi fiillerle iyi bir ahlâk elde etmenin yolu alışkanlık ile mümkündür. İnsan ancak alışkanlık ile ahlâkı kazanır veya sahip olduğu ahlâktan uzaklaşır. Buna göre sadece iyi ahlâk değil, aynı zamanda kötü ahlâk ve kötü fiiller de alışkanlık sonucun meydana gelmektedir.<sup>223</sup>

---

<sup>220</sup> Mevlüt Uyanık – Aygün Akyol, *a.g.e.*, s. 137.

<sup>221</sup> Fârâbî, *Tenbîh*, s. 159.

<sup>222</sup> Fârâbî, *Tenbîh*, s. 162.

<sup>223</sup> Fârâbî, *Tenbîh*, s. 166.

İnsanın ahlâkî yetkinliği fizikî (bedenî) bünyesinin yetkinliği gibidir. Onun bedenî yetkinliği ise sağlıktan ibarettir. Nasıl ki insan beden sağlığını elde ettiğinde onu koruması ve ondan yoksun olduğunda onu kazanması gerekiyorsa, aynı şekilde ahlâkın da elde edildiğinde korunması ve mevcut olmadığına kazanılması gerekmektedir. Bu durum ancak “orta”yı bulmak ile mümkündür. İnsan ancak yeme-içme gibi konularda ifrat ve tefrite kaçmadan ortayı bularak sağlıklı olabilmektedir. Aynı şekilde, iyi fiiller de orta olduklarında iyi ahlâkî meydana getirmektedirler.<sup>224</sup>

Alışkanlık ile meydana gelen iyi fiillere birkaç örnek verelim:

- Cesaret: Korkutucu şeylerin üzerine atılma ile onlardan kaçınma arasında orta olan bir durum. Cesaret konusunda ifrat ve tefrit noktaları kötü ahlâktır. İyi bir ahlâk olan bu durumda ortayı bulmaktır.<sup>225</sup>
- Cömertlik: Mal ve mülkü saklama ile harcama arasında orta bir durumla meydana gelmektedir. Cömertliğin ifrat ve tefriti ise cimriliğe ve israfa yol açmaktadır. Bunlar da kötü ahlâktır.<sup>226</sup> Cömertlik demek, orta yolu bulmak demektir.
- Sadakat: İnsanın kendisi hakkında doğruyu söylemesi, ancak bunu abartmadan yapması halinde meydana gelmektedir. İnsan, kendisinde olmayan şeyleri varmış gibi anlatması sonucunda riyakârlık oluşmaktadır. Buda kötü ahlâktır. Bundan dolayı insan sadakat konusunda da ortayı bulması gerekir.<sup>227</sup>

Böylelikle Fârâbî, Aristoteles’in, erdemini “tam orta” olduğu yönündeki görüşünü benimsediğini görmekteyiz. Yine Aristoteles gibi Fârâbî’de hem ifrat hem

---

<sup>224</sup> Fârâbî, *Tenbîh*, s. 167-168.

<sup>225</sup> Fârâbî, *Tenbîh*, s. 170.

<sup>226</sup> Fârâbî, *Tenbîh*, a.y.

<sup>227</sup> Fârâbî, *Tenbîh*, s. 171.

de tefrit tarafındaki aşırılıklar arasında dengeyi tutturmanın zor olduğunu kabul etmektedir.<sup>228</sup>

Sonuç olarak, mutluluğa ulaşmanın yolu iyi fiillerle meydana gelen iyi ahlâkı elde etmekle mümkün görünmektedir. Buna göre iyi fiillerde aşırıya kaçmamak, ortayı bulmak Fârâbî'ye göre önem arz etmektedir. Zira insan, aşırıya kaçarak kötü fiiller ve bunun sonucunda kötü ahlâka sahip olmuş olur. Fârâbî bu konuda dikkatli olmak gerektiğini vurgulamaktadır. Birçok fiil vardır ki iyi (erdemli) fiile benzer, fakat insanı mutluluğa götürmez. Bununla birlikte, Fârâbî'ye göre, insanın müstefâd akıl düzeyine ulaşip Faal Akıl ile ittisal kurması sonucunda insan yüce mutluluğa ulaşabilmektedir. Çünkü insan ancak Faal Akıl ile ittisal düzeyinde en son yetkinliğini elde etmiş olur. Bu düzeye ulaşmış insan ya filozoftur ya da peygamberdir. Nitekim her ikisi de Fârâbî'ye göre, müstefâd akla sahiptir. Filozof ve peygamber arasında ki fark, vahiy alma şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu farkları üçüncü bölümde açıklamaya çalışacağız.

---

<sup>228</sup> Mustafa Çağrı, *a.g.e.*, s. 180.; Aristoteles erdem ile ilgili görüşlerinde şu ifadeleri kullanmaktadır: “Erdem, tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve akli başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur... Erdem, bir tür orta olmadır. Bu, biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır. Bu noktada erdem, ortayı bulma ve ortayı tercih etmedir...” (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 32-33.; Mahmut Kaya, “Aristoteles”, *DİA*, c. III, İstanbul 1991, s. 377.)

## II. BÖLÜM

### TOPLUMSAL BİR VARLIK OLARAK İNSAN

Fârâbî Aristoteles gibi ahlâkı siyasete bir hazırlık olarak görmektedir. Çünkü Aristoteles gibi Fârâbî’de insanı toplumsal bir varlık olarak kabul etmektedir.<sup>229</sup> Buna göre, insan hayatını devam ettirmek ve en üstün mükemmelliğini elde etmek için birçok şeye muhtaçtır. Onun bu şeylerin hepsini tek başına sağlaması mümkün değildir. Aksine insan, her biri kendisinin özel bir ihtiyacını karşılayacak birçok insana muhtaçtır. Fârâbî’ye göre her insan aynı durumdadır. Bundan dolayı insan, amacı olan en yüce mükemmelliğine ancak birbiriyle yardımlaşan birçok insanın bir araya gelmesiyle ulaşabilmektedir.<sup>230</sup> Başka bir ifadeyle insanın, zorunlu olarak yaptığı işlerinde en üst düzeye ulaşması, ancak topluluklar halinde bulunmasıyla mümkün olmaktadır.<sup>231</sup> Kısaca, Fârâbî’ye göre, insanlar bir arada, bir toplumsal yapı içerisinde yaşamak zorundadırlar. Çünkü insanın tabiatı gereği, yemek, içmek ve barınmak gibi doğal ihtiyaçları bulunmaktadır. İnsan bu ihtiyaçlarını karşılamak için yeterince güçlü bir varlık değildir. Bu durum ise insan topluluğunu zorunlu kılmaktadır.

Böylelikle anlaşılmaktadır ki, Fârâbî, toplumsal yaşamın ortaya çıkış nedeni olarak muhtaçlık teorisini geliştirmektedir. Buna göre, insan, yaşamın herhangi bir aşamasında bu muhtaçlık durumunun farkına varamamaktadır. Aksine söz konusu muhtaçlık, insan tabiatının doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bundan

<sup>229</sup> Mustafa Çağrı, *a.g.e.*, s. 174.

<sup>230</sup> Fârâbî, *El-Medînetu’l Fâzıla*, s. 102.; Fârâbî, “Kitâbu Ârâi Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (çev. Mahmut Kaya), s. 139.

<sup>231</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 75.; Ayrıca bkz. Yaşar Aydın, *Fârâbî*, s. 131.

dolayı, “insanın başlangıçta yaşamı tek başına tecrübe edip, kendine yetememe durumundan hareketle toplumu ya da devleti meydana getirmesi söz konusu değildir.”<sup>232</sup> Aksine insanın doğası gereği böyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır.

Fârâbî’ye göre, insanın toplumsal bir varlık olmasının sebeplerini şu şekilde açıklayabiliriz:

1) Fârâbî felsefesinde insanın toplumsal bir varlık olarak tanımlanması, sadece biyo-organik bir temele dayanmamaktadır. İnsan temel ihtiyaçlarını karşılamak, düşünce ve dilini kemale erdirebilmek, gerçek mükemmelliğine erişebilmek, gerçek mükemmelliğini temin edecek ilimleri ve erdemleri özümseyebilmek için toplumsal bir varlık olmak zorundadır. Yani insanı hem tabiatı hem de iradesi toplumsal bir varlık olmaya yöneltmektedir. Tabii bir varlık olarak insan, yaratılışı ve ihtiyaçları bakımından tek başına yaşayamayacak bir şekilde yaratılmıştır.<sup>233</sup>

2) İnsanın toplumsal bir varlık olmasını zorunlu kılan diğer bir unsur da, onun dil icat eden bir varlık olmasıdır. İnsanın bir dile sahip olması, dil icat etmesi ve dilin içinde varlık bulması onun fitratından gelen bir eğilimdir. Dildeki kelimelerin icat edilmesi, bu kelimelerin yaygınlaşması, külli anlamların ihdas edilmesi, dilin şifahi ve yazılı kurallarının inşa edilmesi bir toplum hayatını zorunlu kılmaktadır. Kelimelerle konuşma, delalet etme, öğretme ve şeylerin insan zihninde makûl/küllî olarak meydana

---

<sup>232</sup> Hatice Umut, *a.g.m.*, s. 129.

<sup>233</sup> Şenol Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*, Atlas Yayınları, Ankara 2015, s. 277.

gelmesi, insan tabiatında bulunan bir olgudur; aksi takdirde insanla bitki ve taşlar arasında bir fark kalmayacaktır.<sup>234</sup>

3) Fârâbî'ye göre, toplumsallığın maddî olduğu kadar manevî bir boyutu da vardır. Çünkü insan tabîî bir varlık olduğu kadar, irade ve ihtiyar sahibi olan bir varlıktır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, tek başına yaşamakla insan en yüce mutluluğa ulaşamaz.

4) İnsanın toplumsal bir varlık olmasının diğer bir sebebi ise, nazarî erdeme tek başına yaşayarak ulaşamamasıdır. Buna göre, insanın görevlerinden biri de varlık cinslerinin içerdiği şeyleri araştırmaktır. Fârâbî'ye göre, diğer insanların yardımını olmadan, insanın tek başına bütün mükemmellikleri elde etmesi mümkün değildir. Nitekim filozofumuz *Tahsîl*'de şu ifadeleri kullanmaktadır: "...başka birçok insanın yardımını olmaksızın yalnız bir insanın, tek başına bütün mükemmellikleri elde etmesi mümkün değildir ve her insanın yaratılışında gerçekleştirmesi gereken şeylerle ilgili olarak başka bir insan veya insanlarla ilişki içinde bulunma özelliği vardır. Her insanın durumu budur. Bundan ötürü her insan ulaşabileceği bu mükemmellekle ilgili olarak başka insanlarla komşuluk etmeye ve onlarla birlikte bulunmaya muhtaçtır. İnsan denen bu hayvanın tabîî yaratılışında sığınak arama ve kendi türünden olan diğerleriyle bir arada oturma özelliği de vardır. Bundan dolayı da ona toplumsal veya siyasal hayvan denir..."<sup>235</sup>

İnsan, ya gerçek ya da gerçek olmayan amaçlar peşinde koşan bir varlıktır. O, doğal eğilimleri ve eğitim düzeyi gibi nedenlerden dolayı bu amaçlardan birini seçip izlemektedir. Bazı insanlar doğuştan gelen yetenekleri sayesinde gelişmekte ve

<sup>234</sup> Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 75 vd.; Şenol Korkut, *a.g.e.*, s. 278.

<sup>235</sup> Fârâbî, *Tahsîl*, s. 65-66.

kendileri için seçtikleri hedeflere diğer insanlara nazaran daha kolay ve başarılı bir şekilde erişebilmektedirler. Aynı amaca yönelen üstün yetenekli insanların oluşturduğu örgütlenmeler, bir toplum veya devleti meydana getirmektedirler. Bu insanların belirlediği amaca göre de devlet veya toplumun karakteri ortaya çıkmaktadır.<sup>236</sup> Çünkü insan, yalnızca biyolojik varlığını devam ettirmeye programlanmış bir varlık değildir. Aksine o, ayırt etme gücüne sahip olduğundan dolayı iyi ve kötüyü tercih edebilen ve en yüce mutluluğa ulaşmakla sorumlu kılınan bir varlıktır. Toplum da insan ürünü olması sebebiyle, iyi ya da kötü, erdemli ya da erdemsiz gibi vasıflarla ortaya çıkmaktadır.<sup>237</sup>

Kısacası, toplum, her yönüyle tamamlanmış veya sabit kılınmış bir yapı değildir. Toplum, insanın amacına göre şekillenen ve bu amaca bağlı olarak değer kazanan ya da kaybeden bir yapıdır. Nitekim ileride açıklayacağımız gibi, Fârâbî sırf erdemli toplumdan değil, aynı zamanda cahil, sapkın ve fasık gibi toplumlardan da bahsetmektedir. Fârâbî felsefesinde, toplumların erdemli ya da erdemsiz hayat tarzları oluşturmasındaki öncü kişi, İlk-Başkan'dır. Erdemli toplumun kurucusu olarak kabul edilen İlk-Başkan, vahiy alan bir insandır.<sup>238</sup> Sonraki bölümlerde İlk-Başkan'ın özelliklerini ayrıntılı olarak ele alacağımızdan dolayı burada kısaca değinmekle yetineceğiz.

Fârâbî'ye göre; toplumlar mükemmel, eksik ve kusurlu olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Mükemmel toplumlar ise büyük, orta ve küçük olarak üç çeşittir. Büyük toplum, dünyada bütün milletlerin bir araya geldiği toplumdur. Orta toplum, dünyanın bir parçasında tek bir milletin bir araya geldiği toplumdur. Küçük toplum

---

<sup>236</sup> Lokman Çilingir, *a.g.e.*, s. 51.

<sup>237</sup> Hatice Umut, *a.g.m.*, s. 131.

<sup>238</sup> İlhan Kutluer, "Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, s. 285.

ise, herhangi bir milletin tek bir şehir halkının bir araya geldiği toplumdur. Bir köy, mahalle ve ev halkının bir araya gelmesi, kusurlu ve eksik bir toplumu meydana getirmektedir.<sup>239</sup>

İnsan en üstün iyilik ve en yüce mükemmelliğe ancak şehirde ulaşabilir, şehirden daha eksik bir toplulukta ulaşması mümkün değildir. Fakat her şehir en üstün iyilik ve mükemmelliğe ulaştırır diyemeyiz. Çünkü Fârâbî'ye göre gerçek anlamda iyi, seçme ve irade ile elde edilmektedir. Aynı şekilde kötülükler de seçme ve iradenin ürünüdür. Başka bir ifadeyle, insan, mutlak iyi veya mutlak kötü bir varlık olarak yaratılmamıştır. Bundan dolayı var oluş amacını gerçekleştirme sürecinde insan, iyiye olduğu kadar kötüye de meyledecektir.<sup>240</sup> Buna göre bir şehrin kötü amaçları elde etmek için kurulması da mümkündür. Bundan dolayı mutluluk her şehirde elde edilmeyebilir. O halde bir şehrin insanları kendileriyle hakiki anlamda mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım etmeyi amaçladıkları bir şehir, erdemli ve mükemmel bir şehirdir (madinâ fâdıla). Bunun gibi insanları mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım eden toplum, erdemli ve mükemmel bir toplumdur.<sup>241</sup>

Burada belirtmemiz gerekir ki, Fârâbî'nin eserlerinde ısrarla kullandığı “medîne” kelimesini Platon ve Aristoteles'in eserlerindeki Grekçe “polis” kelimesinin karşılığı şeklinde anlamaktansa, yerine göre devlet, hükümet veya yönetim şekli olarak anlamak daha doğru olacaktır. Çünkü Fârâbî devlet felsefesinde

---

<sup>239</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l Fâzıla*, s. 112-113.; *Es-Siyâse*, (çev.) s. 75.; Ayrıca bkz.: Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, İstanbul 2008, s. 74.

<sup>240</sup> Hatice Umut, *a.g.m.*, s. 130.

<sup>241</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l Fâzıla*, s. 113.

Grekli üstatlarından etkilenerek İslâm'ın evrensel devlet tezini de göz önünde bulundurmaktadır.<sup>242</sup>

Sonuç olarak, Fârâbî'ye göre, insan tabiatı gereği toplumsal bir varlıktır. İnsan, birçok şeye ihtiyaç duymakta ve bu ihtiyaçlarını ancak toplumsal bir yapı içerisinde karşılayabilmektedir. Yani, toplumsal yapının ortaya çıkış sebebi muhtaçlıktır. Fakat insan, tecrübe yoluyla kendine yetemeyeceğini anlayamaz. İnsanın doğası gereği böyle bir muhtaçlık ortaya çıkmakta ve toplum böylelikle ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı toplumu insan ürünü olarak kabul etmekteyiz. Toplum, insan ürünü olduğundan, insanın amacına göre şekillenen bir yapıdır. Nasıl ki insanlar, iyiliğe olduğu kadar kötülüğe de meyledebiliyorsa, aynı şekilde bir toplumda kötülüğü amaç edinebilir. Nitekim toplumun karakterini oluşturan, o toplumda yaşayan insanlardır. Bundan dolayı, her toplumun insanı mutluluğa ulaştırdığını söyleyemeyiz. Başka bir ifadeyle insan, erdemli toplum dışında başka bir toplumda mutluluğa ulaşamaz.

Yani, toplumsal düzeyde mutluluğun kazanılması, Faal Akıl ile olan ilişkiyi zorunlu kılmaktadır. Çünkü insanların geneli hakikatleri olduğu gibi kavrama yetkinliğine sahip değildir. Bu sorunun çözümü, İlk-Başkan'ın aslı görevidir. Bu yolda atılacak ilk adım, felsefeyi toplumsallaştırmak ve hakikatleri toplumun anlayacağı bir dil ve yapıya kavuşturmak olacaktır. Fârâbî'ye göre din, toplumsal hayatın vazgeçilmez şartıdır. Çünkü erdemli toplum vahiyle yönetilmekte ve böylelikle tanrısal olmaktadır. Tanrısal olmadan kastımız, vahye dayalı bir siyaset olmasıdır ki, aşağıda açıklayacağımız üzere, erdemli toplum hem felsefi hem de dinî bir yapıya sahiptir.

---

<sup>242</sup> Mustafa Çağrıcı, *a.g.e.*, s. 175., Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 172.

## 1. Erdemli (Mükemmel) Toplumda İnsan

Filozofumuz, erdemli (mükemmel) şehri açıklarken, bir takım benzetmelere başvurmuştur. Şöyle ki, Fârâbî erdemli şehri bütün organları canlı varlığın hayatını tam kılmak ve onu bu durumda tutmak için birbirleriyle yardımlaşan tam sağlıklı bir bedene benzetmektedir.<sup>243</sup>

Bedenin organları birbirinden farklı ve yaradılışları gereği biri diğerinden üstündür. Organların âmiri kalp iken, mertebe bakımından bu âmir organa yakın olan organlar vardır. Bunlardan her biri âmir organın amacına uygun olarak işlemektedir. Diğer organlar, âmir organa yakın olan organlara hizmet için vardır. Bu organlar mertebe bakımından ikinci sıradadırlar. Daha sonra bu ikinci sıradaki organlara hizmet eden organlar gelmektedir. Bu hiyerarşik yapı, yalnızca başkalarına hizmet eden ve hiçbir biçimde yönetmeyen organlara kadar devam etmektedir.<sup>244</sup>

Beden için bahsettiğimiz bu hiyerarşik düzen, aynı şekilde şehir için de geçerlidir. Şehrin de parçaları yaratılış bakımından birbirinden farklı ve yeteneği yönünden de birbirinden üstündür. Nasıl ki bedende amir olan bir organ var ise, şehirde de amir olan bir insan ve mertebeleri bu insana yakın olan başka insanlar vardır. Bu insanların her biri amirin amacına uygun olarak fiilde buldukları bir yeteneğe sahiptirler ve mertebe bakımından da birinci sıradadırlar. Birinci sıradaki insanların altında, onların amaçlarına uygun olarak fiilini gerçekleştiren başka insanlar gelir ve bunlar da ikinci sıradadırlar. İnsan bedeninde olduğu gibi şehirde de bu düzen en aşağı dereceye kadar aynı şekilde inmektedir. En alt düzeyde olan insanlar, yani sonuncular kendilerine hizmet edilmeyen kimselerdir. Onlar sadece

<sup>243</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 113.

<sup>244</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 114.

başkalarına hizmet etmektedirler. Dolayısıyla sonuncular en değersiz (edna') insanlardır.<sup>245</sup>

Fârâbî şehrin yöneticisi konumunda olan kimseyi amir (emredici) organ olan kalp ile benzetme yoluyla açıklamaktadır. Buna göre nasıl ki bedenın amir organı, kendisi ve özel nitelikleri bakımından bütün organların en mükemmeli ve en tamı ise, aynı şekilde şehrin yöneticisi de özel nitelikleri bakımından şehrin en mükemmel ve en tam parçasıdır.<sup>246</sup>

Amir organ olan kalp ilk olarak meydana gelmiştir. Kalp, diğer organların ortaya çıkışlarının sebebi konumundadır ve bu organlardan biri bozulduğunda bu bozukluğun giderilmesini sağlayan yine kalptir. Aynı şekilde şehrin yöneticisinin de ilk olarak meydana gelmesi, ondan sonra gelen kimselerin nedeni olması gerekmektedir. Şehrin herhangi bir kısmı bozulduğunda bu bozukluğu gidermesi gereken yine şehrin yöneticisi olmalıdır.<sup>247</sup> Nitekim Fârâbî, İlk-Başkan'ı erdemli şehrin kurucu olarak görmekte; halkı yöneten, eğiten ve düzenleyen olarak kabul etmektedir.

Ay-üstü ve ay-altı âlemindeki bütün varlıkların durumu böyledir. Zira İlk Neden'in diğer varlıklara nispeti, erdemli şehrin yöneticisinin diğer insanlara nispeti gibidir. İlk Neden'e en yakın olan varlıklar, maddeden korunmuş olan varlıklardır. Onların altında göksel cisimler ve daha sonra maddi cisimler bulunmaktadır. Bütün varlıklar Fârâbî'ye göre İlk Neden'in izinden giderler, onu kılavuz olarak alıp taklit ederler. Fakat her varlık bunu kendi kapasitesine göre gerçekleştirebilmektedir. Şöyle ki, en alt düzeyde olan varlık, kendinden üstün olanın gayesini takip etmektedir. Her varlık mertebesi için aynısı geçerlidir. Her biri kendiden üstün olanın gayesini takip

<sup>245</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 114.

<sup>246</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 116.

<sup>247</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 116-117.

etmektedir. Bu durum kendisi ile İlk Neden arasında başka bir varlığın bulunmadığı varlıklara ulaşınca kadar devam etmektedir.<sup>248</sup> Erdemli şehirde de durum bundan ibarettir. Her insan, kendinden üstün olan diğer insanları örnek alır ve taklit eder. Böylelikle aşama aşama İlk-Başkan'a kadar ulaşır. İlk-Başkan'ın amacına uygun hareket etme noktasına geldiğinde, yani İlk-Başkan'a en yakın olan insanlardan biri olduğunda, onun başka birine ihtiyacı kalmaz.

Filozofumuza göre, bütün varlıklar, düzene uygun olarak İlk Neden'i takip ederler. Merite bakımından İlk Neden'e yakın olan varlıklar ebedi mutluluğu tatmışlardır. Onların altında yer alan varlıklar ise, ebedi mutluluğa yöneldikleri bir kuvvete sahiptirler. Bu şekilde onlar İlk Neden'in gayesini taklit edebilirler. Aynı şekilde erdemli şehrin insanları da fiilleri ile ilk yöneticilerinin gayesini taklit etmeleri gerekmektedir. Ancak bu şekilde yüce mutluluğa ulaşabilirler.<sup>249</sup> Fârâbî'nin buradaki amacı, "Allah'ın Medinesi" (evren) misaline uygun olarak "Erdemli Medine"yi inşa etmektir.<sup>250</sup> Başka bir ifadeyle, Allah'ın kurduğu düzen, erdemli şehirde de gerçekleşmektedir.

Fârâbî'ye göre her insan, yaratılışı gereği eşit olmayan güçlere sahiptir. Bundan dolayı her insan yüce mutluluğa tek başına ulaşamaz. Bazı insanlar, Faal Akıl tarafından insana verilen ilk düşüncülerini, nasıl ise öyle kabul edebilirler. Bunların insani yaratılışları sağlıklıdır ve ancak bu yeteneğe sahip olanlar mutluluğu elde edebilirler.<sup>251</sup> Bazı insanlar ise, birtakım güçlerde diğer insanlardan farklı ve üstündürler. Her insan kendi yeteneğine göre değerlendirilmeli ve ona göre iş yapmalıdır. Örneğin, biri başkalarına öğretme ve kılavuzluk etme gücüne sahip iken,

<sup>248</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev.) s. 101.

<sup>249</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev.) s. 101-102.

<sup>250</sup> Muhammed Âbid El-Câbirî, *a.g.e.*, s. 71.

<sup>251</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 80.

bir başkası bu güçten yoksundur. Bu durumda öğretme ve kılavuzluk etme gücünden yoksun olan kimse bu işi yapmamalıdır. Aynı şekilde, insanlar bedenî fiilleri yapabilme konusunda da birbirinden üstündürler.<sup>252</sup>

İnsanların fiilleri ve yetenekleri, hangi amaç ile var olduysa, ona göre iradeyle eğitime muhtaçtır. Bazı kimseler yüksek yaratılışlara sahiptirler. Eğer onlar yatkın oldukları şeylerle eğitilmez ve ihmal edilirse, zamanla bu yetenekleri ve yatkınlıkları yok olur veya kötü şeylerle eğitilirse ortaya kötülük çıkmış olur.<sup>253</sup>

Daha önce de belirttiğimiz gibi insanlar, yaratılışları gereği mertebelerinde farklılık ve üstünlük söz konusudur. Her insan sahip olduğu yeteneği bakımdan bir diğerinden üstündür. Örneğin, bir şeyi bulma gücüne sahip olan, daha az şeyleri bulma gücüne sahip olanların başkanıdır. Aynı şekilde, her insan, mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini kendi başına bilemez. Bu insanların, en yüce mutluluğu elde etmeleri için bir öğretmen ve kılavuza ihtiyaçları vardır.<sup>254</sup> Fârâbî'ye göre bu öğretmen ilk yöneticidir.

Kısaca, Fârâbî'ye göre insan yaratılış amacı olan en yüce mutluluğa ulaşabilmesi için bir toplum içinde bulunmak zorundadır. Ancak insanın erdemli olması için sadece erdemli bir toplumda yaşaması yeterli görülmemektedir. Bundan dolayı, insan bilgi ve erdem alanında bir öğretmen veya yol göstericiden eğitim alması gerekmektedir. Fârâbî'nin sisteminde bu öğretmen ve yol gösterici, mutlak anlamda ilk yönetici, yani erdemli şehrin İlk-Başkanı'dır.

Mutlak anlamda ilk yönetici, kimsenin kılavuzluğuna ihtiyaç duymayan kimsedir. O yaptığı işlerde, o işi anlama ve kavrama gücüne sahiptir. Yine o, ilim ve marifeti gerçek anlamda elde etmiştir. O, diğer insanları yeteneklerine göre

<sup>252</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 81-82.

<sup>253</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 82.

<sup>254</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 83-84.

değerlendirip iş verecek, mutluluğa giden bütün işleri belirleyecek, tanımlayacak ve değerlendirecek güce sahiptir. Fârâbî, bu kişinin Faal Akıl ile bağlantı kurduğunda bu noktaya geldiğini belirtmektedir.<sup>255</sup> Böyle bir başkan tarafından yönetilen kişiler erdemli, iyi ve mutlu kişilerdir. Yani insanın erdemli ve mutlu olabilmesi için felsefi bilgiye, bu bilginin gerektirdiği davranışları yapmaya ve bu davranışları kazanıp ortaya koyabileceği erdemli başkanın yönetimindeki erdemli bir topluma ihtiyacı vardır.<sup>256</sup>

Erdemli şehirde yaşayan her insan, ya kendi bilgisiyle ya da yöneticinin yönlendirmesiyle kendine verilen işi yapınca, bu fiiller ona iyi yetkinlikler kazandırmaktadır. Yine, mutluluğa yönelik fiiller, nefsin doğuştan mutluluğa yatkın olan kısmını güçlendirmekte, onun etkin ve yetkin olmasını sağlamaktadır. Elde edilen bu yetkinlik, sonunda insanı maddeden özgür kılmaktadır. İnsan maddeden bağımsız olduğunda, varlığını sürdürmek için artık maddeye ihtiyaç duymamakta ve böylelikle mutluluğa ulaşmaktadır.<sup>257</sup>

İnsanın mutluluğa ulaşması, Fârâbî'ye göre, tek başına mümkün olan bir şey değildir. Siyaset vasıtasıyla iyi ile kötü, güzel ile çirkin, erdemli ile erdemsiz birbirinden ayırt edilerek pratiğe uyarlanabilmektedir. Bütün bunların oluşması, siyasi bir teşkilatlanmayı ve bunu gerçekleştiren bir yönetim veya başkanı zorunlu kılmaktadır.<sup>258</sup> Başka bir deyişle, insanın mutluluğa ulaşması için, siyaset ilmi ve erdemli bir başkanlık zorunludur.

Bununla birlikte erdemli şehir halkının tümünün bilmesi gereken şeylere kısaca değinmek yerinde olacaktır: 1) İlk Sebep'i ve onun sıfatlarını, 2) Maddeden bağımsız

<sup>255</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 85.; *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev.) s. 102-104.

<sup>256</sup> Lokman Çilingir, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>257</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 87.; *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev.) s. 110.

<sup>258</sup> Lokman Çilingir, *a.g.e.*, s. 52.

olan şeylerin her birini (Faal Akla gelinceye kadar), onların sıfatlarını ve fiillerini, 3) Göksel cisimler ve onların her birinin özelliklerini, 4) Göksel cisimlerin altındaki, yani ay-altı âlemin varlıklarını, onların nasıl var olup yok olduklarını, 5) insanın varlığa gelişi, ruhun güçlerini, Faal Aklın insan üzerindeki etkisini, 6) İlk Yönetici ve vahyin nasıl meydana geldiğini, 7) İlk Yöneticiden sonra gelen diğer yöneticileri, 8) Ve son olarak erdemli şehir ve halkının ulaşacağı mutluluğu, erdemli şehre zıt olan şehirleri ve ölümden sonra karşılaşacakları durumları bilmektir.<sup>259</sup> Bu sıralamayı takip ederek bütün bu bilgilere sahip olan insan, Fârâbî'nin felsefî sisteminde sözünü ettiği erdemli ve mutlu olan insandır.

Erdemli şehir halkının tümünün bilmesi gereken şeyler neden bu denli önemsenmiş, hatta zorunlu öncüller olarak sabit kılınmıştır? Fârâbî'ye göre, bu bilgilere sahip olan insan, âlemin amacını bilmiş olacak, âlemin parçası olması sebebiyle de kendi yaratılış amacının ne olabileceğine dair bir görüşe sahip olacaktır. Tablonun tümünü değil de, sırf bir parçasını bilmekle insan, nihai amacından uzaklaşacaktır. Örneğin, Tanrı'ya inanan, fakat Tanrı'nın Faal Akıl vasıtasıyla peygambere veya erdemli İlk-Başkan'a gönderdiği vahyin öğretisinden habersiz olan yahut inanmayan insan, erdemli insan kategorisinde olmayacaktır.<sup>260</sup> Böylelikle insan, âlemin amacını ve kendi yaratılış amacını bilmeyerek hayatını sürdürecektir. Çünkü Fârâbî'nin belirttiği üzere, insanın en yüce mutluluğa ulaşması ancak Faal Akıl ile mümkündür. Başka bir ifadeyle, Faal Akıl'ın işlevlerinden biri de insanı mutluluğa yönleltmektir. Faal Akılı bilmeyen ya da onu kabul etmeyen insan, Fârâbî'ye göre mutluluğu bilemez ve böylelikle de ona ulaşamaz.

<sup>259</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 117-118.; Ayrıca bkz. Şenol Korkut, *a.g.m.*, s. 166.

<sup>260</sup> Şenol Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*, s. 192.

Fârâbî'ye göre, bir şehir halkının fiilleri, mutluluğa doğru yöneltilmemişse, bu fiiller, nefsin kötü yatkınlıkları kazanmalarına yol açmaktadır. Bunun sonucunda bu insanların nefsleri sağlığını yitirmektedir. Dolayısıyla, kötü fiillere yatkın olan nefsler, kötü alışkanlıklardan zevk alırlar. Nefsi hasta olanların arasında hastalığını bilmeyen, kendilerini sağlıklı ve erdemli sanan kimseler de vardır ki, bunlar öğreticinin sözüne kulak vermezler. Bu insanların nefsi madde düzeyinde kalır ve maddeden bağımsız olarak bir yetkinlik kazanamazlar. Böylelikle onlar, madde yok olunca yok olurlar.<sup>261</sup> Fârâbî bu kimseleri erdemli şehrin halkı olarak kabul etmemekte, aksine erdemli şehrin karşıtı olan Bilgisiz (câhil) şehir, Fâsık (bile bile kötülük işleyen) şehir ve Sapkın (dâlle) şehirlerinin halkında bulunan özelliklerden biri olarak görmektedir. Bununla birlikte bütün şehirlerdeki birlik ve beraberliğin sebebi aynı değildir. Örneğin, menfaat, düşman korkusu, ortak savunma vb. durumlar birlikte çaba göstermeyi gerektirmektedir. Fakat bu gibi durumlar ancak erdemli şehrin zıddı olan diğer şehirlerin amacıdır. Erdemli şehirlerin insanlarını birbirine bağlan iki önemli faktör vardır ki bunlar, aşk ve adalettir. Platon'un da belirttiği gibi, bu ikisi olmadan en yüce mutluluk elde edilemez. Fakat Fârâbî bu iki kavram hakkında fazla bilgi vermemekte, her iki kavramı da metafizik anlamda kullanmaktadır.<sup>262</sup>

Fârâbî toplumları mutluluk ya da amaçları açısından sınıflamaktadır. Erdemli toplum, mutluluğu elde etmek için bir araya gelen ve bu amaç için birbiriyle yardımlaşan insanlardan oluşmaktadır. Gerçek mutluluğa ulaştıracak yegâne yönetim şekli de erdemli yönetimdir. Fârâbî'ye göre, mutluluğu amaç edinmeyen toplumların tamamı erdemli yönetime zıt toplum ve yönetimlerdir.

<sup>261</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 89.; *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 113-114.

<sup>262</sup> Mehmet Aydın, *a.g.m.*, s. 306-307.; Erdemli toplumun halkı arasında görülen bu hiyerarşi, sevgi bağı ile birbirine bağlanmakta, adalet ve adil fiillerle sürekliliğini korumaktadır. Adalet sevgiye tabidir. Sevgi de erdem ile birlikte ortaya çıkmaktadır. (Fârâbî, *Fusûl*, s. 93-95.)

Sonuç olarak, erdemli şehrin varlığı ve devam etmesi ancak Faal Akıl tarafından aydınlanan, Faal Akıl ile ilişkide olan, bilgi ve mutluluğun içeriğini kavramış olan kişinin varlığıyla mümkün olmaktadır. Erdemli şehrin yöneticisinin akıl ile muhayyile gücünün en yüksek seviyede bulunması gerekmektedir. Bu kişi, bir sonraki bölümlerde ayrıntılı olarak ele alacağımız, hem filozof hem de peygamber olan İlk-Başkan'a tekabül etmektedir.

### 1.1. Erdemli Şehirlerdeki Türediler

Bütün milletlerin ve bütün insanların amacı aynıdır: Mutluluğu elde etmek. Bundan dolayı her insan aynı mutluluğun peşinden koşmaktadır. Bununla birlikte dinleri farklı olan birçok erdemli şehirlerin var olması mümkündür. Bunlar Fârâbî'nin siyaset felsefesinde erdemli şehrin türedileri olarak bilinmektedir.

Türediler (muztarrun / mahhûrun), Fârâbî'nin siyaset felsefesinde, erdemli şehirlerde yaşayan ama bu şehrin insanlarına yakışır davranışlar sergilemeyen insanlardır. Fârâbî'nin türediler dediği bu insanlar, erdemli şehrin insanlarını birbirine bağlayan bağın dışında kalmaktadırlar. Bu kimseleri Fârâbî ayrık otlar olarak adlandırmakta ve buğdayın içindeki delice otuna, ekinin içinde yetişen dikene ya da bitkiler içinde zararlı olan başka otlara benzetmektedir.<sup>263</sup>

Erdemli şehirdeki bu türediler (Nevâbit)<sup>264</sup> çeşitli sınıflara ayrılmaktadır. Onlardan bir kısmına Fârâbî “Fırsatçılar” (Mutâkannisîn)<sup>265</sup> adını vermektedir. Fırsatçılar, mutluluğa götüren işleri yaptıkları halde, bunu mutluluğu elde etmek için

<sup>263</sup> Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, “Türediler” md., s. 575.

<sup>264</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, s. 120.

<sup>265</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, s. 121.

yapmazlar. Aksine onlar şeref, yöneticilik, zenginlik vb. gibi insanın erdemle kazanabileceği başka şeyleri amaç edinmektedirler.<sup>266</sup>

Diğer bir sınıf “Yanlış Yorumlayanlar” (El-Muharrifa)<sup>267</sup> sınıfıdır. Bunlar bilgisiz şehirlerin amaçlarından birine yönelmektedirler. Fakat erdemli şehrin yasaları ve dini, onları bu fiilleri işlemekten alıkoymaktadır. Dolayısıyla onlar, yasa koyucunun sözlerini kendi arzu ve isteklerine göre yorumlamaktadırlar. Böylelikle bu insanlar, elde etmek istedikleri şeyi iyi göstermek için yanlış yorumlamaya başvurmaktadırlar.<sup>268</sup>

Filozofumuz diğer bir sınıfa “Dinden Çıkanlar” (El-Mârîka)<sup>269</sup> adını vermektedir. Bu insanlar yasa koyucuyu yanlış anlayıp, onun ifadelerini eksik değerlendirmektedirler. Böylelikle onlar, şehrin yasalarını, yasa koyucunun amacından farklı bir şekilde anlamaktadırlar. Bu bakımdan onların işleri İlk-Başkan’ın amacının dışında olur ve onlar farkında olmadan doğru yoldan sapmış olurlar.<sup>270</sup>

Başka bir grup insan, hayal ettikleri şeyler hakkında tam bir kanıya sahip değildirler. Onlar birçok delile başvurarak, kendileri ve başkaları için, hayal ettikleri şeyin yanlış olduklarını göstermek isterler. Ancak, bunu yaparken erdemli şehre karşı çıkmayıp, daha çok doğru yolu arayıp, hakikati bulma çabasında olurlar.<sup>271</sup>

Diğer bir grup insana gelince, onlar, hayal ettikleri her şeyin yanlış olduğunu gösterme çabasındadırlar. Burada amaç, ya yalnızca egemenlik kurmak ya da bilgisiz şehirlerin amaçlarından birini iyi göstermek içindir. Onlar, hayal ettikleri her şeyi

---

<sup>266</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 113.; *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev.) s. 118.

<sup>267</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, s. 121.

<sup>268</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 113.; *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev.) s. 119.

<sup>269</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, s. 121.

<sup>270</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 113.; *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev.) s. 119.

<sup>271</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 114.

yalanlar ve nefisleri de mutluluk ve hakikati geliştiren şeyleri dinlemekten hoşnut kalmazlar. Onlar mutluluğu ortadan kaldıracağını sandıkları şeylere dayanarak, bu şeyleri süslü deliller olarak görürler.<sup>272</sup>

Başka bir grup insan, mutluluğu ve varlıkların ilkelerini hayal etmekle birlikte, onları zihinde tasavvur etme gücüne sahip değildirler. Bundan dolayı bu insanlar, hayal ettikleri şeylerin yanlış olduğunu ve tartışmaya açık olduğunu savunurlar. Onların, hakikat düzeyine çıkmaları imkânsızdır. Çünkü onların akılları hakikati anlayacak güce sahip değildir.<sup>273</sup>

Kısaca ele aldığımız bu farklı sınıflardaki insanlar, erdemli şehirde ortaya çıkan türedilerdir. Bu insanlar, ne başlı başına bir şehir, ne de geniş bir topluluk oluşturabilmektedir. Aksine, onlar, şehir halkının bütünü içinde eriyip gitmektedirler.<sup>274</sup> Erdemli şehrin yöneticisinin görevi, bu türediler sınıfını izlemek, meşgul etmek ve onlardan her birini tedavi edecek yöntemleri bulup uygulamaktır. Bu da ancak, onları şehirden kovmak, cezalandırmak, hapsetmek veya zor işlerde çalıştırmakla mümkün olmaktadır.<sup>275</sup>

Sonuç olarak, erdemli şehrin türedileri, gerçekte anlamda en yüce mutluluğu elde edemeyen insanlardır. Çünkü onlar, İlk-Başkan'ı ya yanlış yorumlamaktalar ya da sahip oldukları akıl düzeyinden dolayı İlk-Başkan'ı tamamen yanlış anlamaktadırlar. İlk-Başkan'ın görevi, bu insanları eğitmektir. Bundan dolayı İlk-Başkan birçok eğitim metoduna hakim olmak zorundandır. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi, erdemli şehrin türedileri birçok sınıfa ayrıldıklarından dolayı, onları tek bir eğitim yöntemiyle düzeltmek mümkün olmayacaktır.

---

<sup>272</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 114.

<sup>273</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 115.

<sup>274</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 118.; *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev.) s. 107.

<sup>275</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 116.

## 2. Bilgisiz (Cahil) Toplumda İnsan

Fârâbî'ye göre, bilgisiz şehrin halkı da siyasî bir topluluk oluşturmaktadır. Bu şehirler kendi içinde altıya ayrılmaktadır: 1) Zorunlulukların bir araya getirdiği topluluk, 2) Kötü şehirlerde yaşayan kötü topluluk, 3) Bayağı (hasis) şehirlerde yaşayan bayağı topluluk, 4) Şeref düşkünü şehirlerde yaşayan şeref düşkünü topluluk, 5) Zorba şehirlerde yaşayan zorba topluluk ve 6) Demokratik şehirde ve özgür insanların şehrinde yaşayan özgür topluluk.<sup>276</sup> Bu şehirleri ayrı başlıklar altında ele alıp açıklamadan önce, kısaca bilgisiz şehirlerin ortak özelliklerinden bahsetmek yerinde olacaktır.

Bilgisiz şehirlerin insanları, zevk ardından koşan, yeme-içme ve cinsel ilişkiye düşkün olan kimselerdir. Onlardan bazılarının rahatlık ve bolluğun verdiği bir güven ile öfke (gadab) güçleri yok denecek kadar zayıflamıştır. Bazılarının ise öfke (gadab) ve arzu (şehvet) güçleri kuvvetli olup, bedensel araçlarına tutsak olmuş durumdadır. Bu insanların en son amacı, arzularını gerçekleştirmekten başka bir şey değildir. Bu tip insanlar öfke güçlerini, arzularını gerçekleştirmede araç olarak kullanmaktadırlar. Böylelikle onlar yüksek güçleri, aşağıdaki güçlerin hizmetine vermiş olurlar. Başka bir ifadeyle onlar, yüksek güç olarak bildiğimiz düşünme gücünü, aşağı güç olan öfke ve arzu etme gücünün hizmetine sunmaktadırlar.<sup>277</sup>

Bilgisiz şehrin halkı, mutluluğun ne olduğunu bilmemektedir. Onlar mutluluğu akıllarından bile geçirmemektedirler. Kendilerine mutluluğun ne olduğu anlatılsa da onlar anlamazlar ve inanmazlar. Beden sağlığı, zenginlik, arzuların peşinde koşma vb gibi şeyler, bilgisiz şehrin halkına göre birer mutluluktur. En yüce mutluluk ise bütün

<sup>276</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 94-95.

<sup>277</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 111.

bunların bir arada olmasıdır. Bütün bu saydıklarımızın olmaması durumu, halk için mutsuzluktur.<sup>278</sup>

Bilgisiz şehirde yaşayan insanların bir diğer ortak özelliği de kadınlardır. Onlar için kadınlar önemlidir. Bu insanların çoğu ahlâkî gevşekliği hoş görmekte, onu kötülük ve aşağılık olarak düşünmemektedirler. Çünkü onların nefsleri arzularına tutsak olmuş durumdadır. Yine, onlar yaptıkları her şeyde kadınların gözüne girmek ve kadınların yanında saygınlık kazanmak için yaptıkları ortadadır. Bu insanlara göre, kadınların kötü gördükleri kötü, iyi gördükleri de iyidir. Sonuç olarak, onlar yaptıkları her şeyde kadınların arzularına uymaktadırlar. Bu durumda bu insanların tek amacı, kadınlarını zor işlerden koruyup, onları bolluk ve rahat içinde yaşatmaktır.<sup>279</sup>

Böylelikle anlamaktayız ki, bilgisiz şehir halkının amacı, en yüce mutluluğa ulaşmak değildir. Çünkü onların tek amacı zenginlik, mal-mülk sahibi olmak, yeme-içme ve cinsel arzulardır. Yani, bilgisiz insanlar, gerçek mutluluk olarak tanımladığımız şeyin tam zıddını amaç edinmektedirler. Onlar, ancak arzularının peşinden koşmaya programlanmışlardır. Her türlü maddî arzuyu gerçekleştirdiklerinde, kendilerini mutlu saymaktadırlar. Tam tersi bir durumda, yani arzularının hedeflediği şeye ulaşamadıklarında mutsuz olurlar. Bunun en güzel örneği, yukarıda bahsetmiş olduğumuz kadınlar örneğidir. Çünkü bilgisiz şehir halkı, kadınlar olmadan yaşayamazlar. Bu insanlar kadınları elde etmek ve kadınların gönüllerini hoş tutmak için her şeyi yapacak kapasiteye sahiptirler.

---

<sup>278</sup> Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 147-148.

<sup>279</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 111-112.; Ayrıca bkz. Bayraktar Bayraklı, *a.g.e.*, s. 87.

## 2.1. Zarurî Toplumda İnsan

Zarurî toplum, insanın fiziksel varlığını devam ettirmek için zorunlu ihtiyaçların elde edilmesi ve kazanılmasını gerekli kılan şehir ve toplumdur.<sup>280</sup> Bu amaca ulaşmak için Fârâbî çeşitli yollardan bahsetmektedir. Bunlar hayvancılık, çiftçilik, avcılık, soygun vb. gibi yollardır. Zarurî şehirlerde, zorunlu ihtiyaçların karşılanmasını sağlayan ya bir tek sanat mevcut olur ya da bütün sanatlar mevcut olabilmektedir.<sup>281</sup>

Zarurî şehirlerdeki insanlar, farklı yollara başvurarak, zorunlu ihtiyaçları karşılamak için çaba sarf etmektedirler. Zorunlu ihtiyaçları karşılama konusunda en başarılı ve en maharetli olanını da, halk en üstün kişi olarak belirler. Onların başkanı da iyi yöneten, zorunlu ihtiyaçların karşılanmasında halkı çalıştırmayı bilen, fiziksel varlığı devam ettirmek için gerekli olan şeyi korumada başarılı olan kişidir.<sup>282</sup>

Kısaca, zarurî toplum bilgisiz toplumdan biri olduğundan dolayı, bu toplumda insan en yüce mutluluğa ulaşamaz. Çünkü burada yaşayan insanların amacı, fiziksel varlığı devam ettirmek için zorunlu ihtiyaçların karşılanmasından başka bir şey değildir. Zarurî toplumun yöneticisi de bu amaç uğruna hareket etmekte ve insanları bu doğrultuda yönetmektedir.

## 2.2. Kötü Toplumda İnsan

Kötü insanların oluşturduğu toplum, servet ve zenginliği amaç edinmektedir. Onlar sırf zenginlik tutkusundan ve cimrilikten dolayı ihtiyaçların ötesinde bir

<sup>280</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 128.

<sup>281</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 95.; Ayrıca bkz. Şenol Korkut, *a.g.m.*, s. 168.

<sup>282</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 95.; Ayrıca bkz. Bayraktar Bayraklı, *a.g.e.*, s. 98.

birikim sağlamak için işbirliği yapmaktadırlar.<sup>283</sup> İnsanın bedenî varlığı için zorunlu olanın dışında herhangi bir harcamada bulunmaktan kaçınılmaktadırlar. Bu toplumda yaşayan insanlara göre en üstün kişi, zenginlikte en ileriye gitmiş ve zenginliğin elde edilmesinde en becerikli olan kişidir. Onların başkanı ise, zenginliği sürekli olarak koruyan kişidir. Zenginliği elde etme yolları, zarurî toplumda bahsettiğimiz yolların aynıdır. Bunlar çiftçilik, hayvancılık, avcılık, soygun vb. yöntemlerdir.<sup>284</sup>

Böylelikle anlaşılmaktadır ki, zarurî toplum ile kötü toplum arasında bir fark bulunmamaktadır. Her ikisinin amacı fiziksel varlığı devam ettirmektir. Onların en yüce mutluluğu bilme ve ona ulaşma gibi bir amaçları yoktur.

### 2.3. Bayağı (Hasis) Toplumda İnsan

Bayağı toplulukta yaşayan insanlar yeme, içme ve cinsel ilişkiden zevk alırlar. Onlar bunlardan en çok zevk verenin peşinden koşmaktadırlar. Bunu, bedensel varlığın devamı veya iyiliği için değil, sırf zevk verdiği için yapmaktadırlar. Aynı şekilde onlar oyun ve eğlence gibi hayalî zevkler konusunda da aynısını yaparlar.<sup>285</sup> İnsanlar, oyun ve zevk için daha çok kaynaklara sahip olan kimseyi en mutlu, en iyi ve en imrenilecek kişi olarak görmektedirler. Bilgisiz şehir halkına göre, bayağı şehir, en mutlu ve en imrenilecek şehirdir.<sup>286</sup>

Bayağı toplumu zarurî ve kötü toplumdan ayıran nokta, onun fiziksel varlığını devam ettirme gibi bir amacının olmamasıdır. Bayağı toplumun insanı, yaptığı her şeyi sırf zevk için yapmaktadır. Böyle bir farkın bulunması, bayağı toplumu diğer iki

<sup>283</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 128.; Ayrıca bkz. Şenol Korkut, *a.g.m.*, s. 168.

<sup>284</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 96.

<sup>285</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 128.; Ayrıca bkz. Şenol Korkut, *a.g.m.*, s. 169.

<sup>286</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 96.; Ayrıca bkz. Bayraktar Bayraklı, *a.g.e.*, s. 101-102.

toplumdan ayırmamaktadır. Nitekim zarurî ve kötü toplumda olduğu gibi, bayağı toplumun halkı da en yüce mutluluğa ulaşacak bilgiye sahip değildir.

#### 2.4. Şeref Düşkünü Toplumda İnsan

Şeref düşkünü topluluk, sözde ve fiilde şeref kazanmak için işbirliği yapan bir toplumdur. Onlar, ya başka şehir halkına göre ya da birbirleri tarafından şerefli sayılmaktadırlar.<sup>287</sup>

Bilgisiz şehirlerin her birinde önemli olan bir şey vardır ki, o da, başkaları üzerinde egemenlik kurmak, ün kazanmak, övülmek, itibar görmek ve insanlar içinde saygınlık kazanmaktır.<sup>288</sup> İnsanların çoğu bunu başaran kimseye imrenmektedirler. Halkın gözünde insanın şereflendirilmesine yol açan en yüksek şey, herhangi bir konuda egemen olmak; kendisini destekleyenlerin sayıca çok veya güçlü olması ya da bunların bir arada bulunması ve başkasının egemenliğine girmemektir. Halka göre bu kişi, şerefe layık olur. Sözüne ettiğimiz konuda en üstün olan, en çok şereflendirilmektedir. Ya da şeref verilen insan, onların gözünde yüksek bir soydandır. Soylu olma ise, saydıklarımızdan birine sahip olmaya bağlıdır. Soylu kimsenin babası ve dedesi ya zengin, ya zevke ve zevk araçlarına fazlasıyla sahip, ya da birçok konuda egemen olan kimsedir.<sup>289</sup>

Kısacası, halkın gözünde şeref yalnız soya dayanıyorsa, yöneticinin soyu diğer insanlardan daha üstün olması gerekir. Şeref, yalnızca zenginliğe dayanıyorsa, durum yine aynıdır. Yöneticiden sonra gelen insanlar zenginlik ve soy derecelerine göre

<sup>287</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 97.; Ayrıca bkz. Şenol Korkut, *a.g.m.*, s. 169.

<sup>288</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 128.; Ayrıca bkz. Bayraktar Bayraklı, *a.g.e.*, s. 107.

<sup>289</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 98.

sıralanmaktadırlar. Zengin ve soylu olmayan kimseler için başkanlık ve şeref söz konusu değildir.<sup>290</sup>

Fârâbî'ye göre, her yola başvurarak şeref elde etmek isteyen kişi, kendisi ve çocukları için bir soy üstünlüğü ve bu yola da kendi adının sürekli anılmasını arzu etmektedir. Bundan dolayı bu kişi, kendi çocuklarından veya ailesinden birini kendi yerine geçirmektedir. O, başkasına bir yararı olmasa da, kendisine şeref getirecek belli oranda bir zenginliği elde etmektedir. Ayrıca o, kendisine şeref versinler diye başkalarına da şeref vermektedir. Böylece bu kişi, halkın kendisine saygı göstermesini sağlamaktadır.<sup>291</sup>

Bütün bu saydıklarımızdan dolayı bu şehir ve toplum, erdemli şehir ve topluma benzetilmektedir. Özellikle herhangi bir konuda başkalarına daha yararlı olma durumu söz konusu olunca, bu benzerlik kendini daha net göstermektedir. Şeref düşkünü toplum her ne kadar bilgisiz şehir ve toplum içerisinde yer alsada, yinede o bilgisiz şehirlerin en iyisi olarak bilinmektedir. Fakat onu erdemli şehir ve toplumdan ayıran bir şey vardır ki, buna göre şeref düşkünü toplum bilgisiz toplumların genelinde olduğu gibi, en yüce mutluluğu bilmez ve onu amaç edinmez.

## 2.5. Zorba Toplumda İnsan

Zorba şehir ve topluluk, egemenlik elde etmek için yaşayan bir toplumdur. Bu toplumdaki insanlar, farklı egemenlik derecelerinin ardından giderek, başkalarına egemen olmayı isterler.<sup>292</sup> Egemenlik dediğimiz farklı şekilde tezahür etmektedir. Örneğin, kimi insan kan dökmek, kimisi mal elde etmek, kimisi de başkasını köle

<sup>290</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 98-99.

<sup>291</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 100.

<sup>292</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 128.

yapmak için egemen olmayı istemektedir. Bunun yanı sıra, her insanın tutku ve amacı diğer insanları alt etmek ve aşağılamaktır.<sup>293</sup>

Amaç olan egemenliği sağlamak için, kimisi hileye başvururken, kimisi de açıkça savaşmaktadır. Buna göre, amacı kan dökmek olan kimse, uyuyan kimseyi uyandırmadan öldürmez. Çünkü bu kişi, karşısındakinin direnmesini ister. Ancak bu şekilde egemen olmuş olur. Bu şehrin her bireyi egemen olma tutkusunu taşımaktadır. Bundan dolayı her biri, ister şehir halkından olsun isterse olmasın, başkalarına egemen olmak için çaba sarf eder. Fakat onlar yaşamak ve başkalarına egemen olmak için işbirliği yaptıklarından dolayı birbirlerine muhtaç olduklarının farkındadırlar. Bu yüzden şehirde yaşayan diğer insanların can ve mallarına dokunmazlar.<sup>294</sup>

Zorba şehirde yaşayan insan, kendinin dışında kalan diğer insanların düşmanıdır. Zira bu insan, katı, sert, öfkeli, savurgan, yeme-içme düşkünü, cinsel ilişkilerde aşırı olup yararlı şeyleri elde etmek için diğerleriyle savaşır. Bu da ancak, yararlı şeylere sahip olanları alt etmek ve küçük düşürmekle mümkün olur. Zorba şehrin insanı, her şeye ve herkese egemen olmak için elinden gelen her şeyi yapabilecek kapasiteye sahiptir.<sup>295</sup>

Zorba şehrin halkı kendi içinde yine üçe ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi, bütün halkıyla zorba olan şehir, ikincisi yarı yarıya zorba olan şehir ve üçüncüsü de başkanı zorba olup, halkı zorba olmayan şehirdir. Başkanı zorba olan şehrin geri kalan halkı, tek kişinin (başkanın) arzularına hizmet eden köleler durumundadırlar. Onlar boyun eğen ve aşağılanan kişilerdir. Kendileri için asla bir şeye sahip

---

<sup>293</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 101.

<sup>294</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 102.

<sup>295</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 102-103.

değildirler. Bu başkanın amacı, topluluğu alt etme ve kendisine bağlamaktan başka bir şey değildir.<sup>296</sup>

Zorba şehir, şeref düşkünlerinin şehri olmasından ziyade, azgınlığın şehirleridir. Çünkü bu insanların karakteri gurur, taşkınlık ve övülme tutkusuna yönelmektedir. Bu insanlar, kendilerinin sahip oldukları şeylere başkalarının sahip olamayacağını, diğerlerinin zenginlik, oyun ve eğlenceden doğan mutluluktan hiçbirini elde edemeyecek kadar aptal olduklarını düşünürler. Zorba şehirde yaşayan zorba insana göre, kendisi yetenekli ve nazik olup, başkaları kaba olarak yaratılmış kimselerdir. Böylelikle böyle bir kişi kendini “yardımsever” olarak da tanımlamaktadır.<sup>297</sup>

## 2.6. Demokratik ve Özgür Toplumda İnsan

Demokratik şehrin halkı, özgürdür ve istediğini yapma konusunda serbesttir.<sup>298</sup> Bu insanların arasında eşitlik olup, yasalara göre, hiç kimse diğerinden daha üstün değildir. Kimsenin bu halk üzerinde otorite kurmaya hakkı yoktur. Ancak, eğer biri, halkın özgürlüğünü geliştirmek için çalışırsa, bu kişinin otorite olmasına izin verilir. Otorite olarak başa geçen kişi, halkın isteğine göre yönetim faaliyetinde bulunmak zorundadır. Böylelikle otorite ile halk arasında hiçbir fark olmadığını da görmüş oluyoruz.<sup>299</sup>

Bu şehir, diğer şehirler arasında en çok imrenilen ve en mutlu olan şehirdir. Dışarıdan bakılınca, bu şehir renkli figürleri bulunan süslü bir giysiyi andırmaktadır. Herkes bu şehri sever ve burada yaşamak ister. Çünkü burada, insan için

<sup>296</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 103-104.; Ayrıca bkz. Şenol Korkut, *a.g.m.*, s. 170.

<sup>297</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 106.

<sup>298</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 129.

<sup>299</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 107-108.; Ayrıca bkz. Bayraktar Bayraklı, *a.g.e.*, s. 110 vd.; Şenol Korkut, *a.g.m.*, s. 171.

karşılanmayan hiçbir arzu ve istek yoktur. Herkes her istediğini yapmada özgürdür. İnsanlar bundan dolayı bu şehre göç eder ve yerleşir. Böylelikle demokratik şehirde, farklı yatkinlıkları ve son derece değişik eğitim ve yetişme biçimleri olan insanlar bir arada yaşarlar. Bundan dolayı da yabancıları yerlilerden ayırmak mümkün değildir.<sup>300</sup>

Demokratik şehirde, arzuların ve yaşama biçimlerinin her türlüüne rastlanmaktadır. Böylelikle, bu şehirde, erdemli kişilerin yetişmesi de mümkün görünmektedir. Çünkü burada filozof, hatip ve şairler de bulunmaktadır. Bu bakımdan demokratik şehir, diğer bilgisiz şehirler içinde ileri derecede iyilik ve kötülüğü bir arada bulunduran bir şehirdir.<sup>301</sup>

Bu şehir halkına göre erdemli başkan, halkın arzu ve isteklerini yerine getirilmesinde iyi görüşlü ve tedbirli olan bir kişidir. Erdemli başkan, halkı korur, onların mallarına dokunmaz ve kendi yaşamı için yalnızca zorunlu olanla yetinmektedir. Halk, gerçek anlamda erdemli olan bir kişiyi başkanlığa getirmez. Başka bir ifadeyle, halk, yüce mutluluğu elde etmek için gerekli fiilleri belirleyen ve insanları bu yöne yöneten kimseyi başkan olarak kabul etmez. Fakat buna rağmen, erdemli şehir ve insanların yönetiminin kurulması, diğer bilgisiz şehirlere nazaran, demokratik şehir de daha kolay ve mümkün olduğunu da söyleyebiliriz.<sup>302</sup>

Sonuç olarak, bütün bilgisiz şehirler arasında erdemli şehre benzeyen ve ona yakın olan demokratik şehirdir. Çünkü demokratik şehirde özgürlük vardır. Her insan özgür olmak istediğinden dolayı demokratik şehre göç eder. Böylelikle demokratik şehirde yerli ve yabancı diye bir ayırım yoktur. Burada herkes her istediğini yapma

---

<sup>300</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 108-109.

<sup>301</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 109.

<sup>302</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 110.

ve yapmama özgürlüğüne sahiptir. Bundan dolayı da demokratik şehir içinde erdemli bir kişinin yetişmesi yüksek bir ihtimaldir.

### 3. Fâsık Toplumda İnsan

Fârâbî *Es-Siyâsetu'l Medeniyye* ve *El-Medinetu'l Fâzıla* adlı eserlerinde, Fâsık şehirde yaşayan insanların durumunu kısaca anlatmakla yetinmiştir. Buna göre, fâsık şehrin halkı varlıkların ilkelerine inanmakta ve onları tasavvur etme yetkinliğine sahiptir. Bu insanlar, mutluluğa giden yolda doğru bilgilere sahip olup onlara inanmaktadırlar. Fakat buna rağmen, onlar, yüce mutluluğa giden yolu takip etmeyip, bilgisiz şehirlerin amaçlarından herhangi birine yönelmişlerdir. Onların bütün işleri ve ahlâkî davranışları bilgisiz toplumda yaşayan insanlar gibidir. Bilgisiz toplumdan ayrıldıkları tek nokta ise onların düşünce ve görüşleridir.<sup>303</sup> Sonuç olarak fâsık toplumda yaşayan insan asla mutluluğa eremez. Çünkü fâsık insan, mutluluğun ne olduğunu ve mutluluğa ulaşmak için ne yapılması gerektiğini bildiği halde, bu yolu gitmeyi tercih etmez. Bunun aksine o, yukarıda bahsettiğimiz bilgisiz şehirlerin amaçlarından birine yönelerek, en yüce mutluluktan uzaklaşmış olur. Yani fâsık insan, sahip olduğu bilgi ile erdemli insan kategorisine dâhil iken, eyleme geçirme konusundaki noksanlığından dolayı bilgisiz insandan bir farkı kalmamaktadır.

Fârâbî'ye göre birde “Değişikliğe Uğramış Şehir” (*Medinetu'l Mubdâlle*) vardır ki, bu şehrin eskiden görüş ve davranışları erdemli şehrin görüş ve davranışları gibi olan, ancak daha sonra değişerek içlerine daha farklı görüşlerin girdiği ve davranışlarının farklılaştığı şehirdir.<sup>304</sup>

<sup>303</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 112.; *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 129.; Şenol Korkut, *a.g.m.*, s. 172.; Mehmet Aydın, *a.g.m.*, s. 313.

<sup>304</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l Fâzıla*, s. 129.; Ayrıca bkz. Şenol Korkut, *a.g.m.*, s. 172.

#### 4. Sapkın (Dâlle) Toplumda İnsan

Sapkın toplumda yaşayan insanın durumu, fâsık şehirde yaşayan insanın durumundan sonuç itibariyle farklı değildir. Çünkü sapkın toplumun insanı, bütün varlık ilkelerinin taklitlerini bilmektedir. Başka bir ifadeyle, sapkın insana sunulan mutluluk, gerçek mutluluktan başka bir mutluluğun taklidi olmaktadır. Bu da şu demektir ki; böyle bir insan gerçek mutluluğu elde edemez.<sup>305</sup> Bu şehrin ilk yöneticisi de, gerçekte öyle olmadığı halde, kendisine vahiy indiğini iddia eden bir kişidir. O, bu durumu başkalarına inandırmak adına yalan söylemekten ve kandırmaktan çekinmemektedir.<sup>306</sup>

Sapkın şehir halkı, ruh-beden ilişkisi ile ilgili farklı fikirlere sahiptirler. Şöyle ki, sapkın şehirde yaşayanların bir kısmına göre, ruhun bedenle birleşmesi insan için tabii değildir. İnsan gerçekte ruhtan ibarettir. Bedenin ruhla birleşmesi sonucunda ruh bozulmuştur. Erdemsizliklerin ruhta ortaya çıkmasının sebebi, bedenin ruhla birleşmesidir. Ruhun mükemmel ve erdemli olması, onun bedenden kurtulmasıyla mümkün olmaktadır. Ruhun mutluluğa ulaşması için ne bedene, ne zenginliğe, ne komşulara ne de arkadaşlara ihtiyacı vardır. Bunlar insanın sadece bedeninin varlığını sürdürmesi için gereklidir. İşte bu insanlar, insanın bedeni varlığının tamamen ortadan kaldırılması gerektiğini düşünmektedirler.<sup>307</sup>

<sup>305</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 113.; Mehmet Aydın, *a.g.m.*, s. 313.

<sup>306</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 129-130.; Ayrıca bkz.: Ayrıca bkz. Bayraktar Bayraklı, *a.g.e.*, s. 120.

<sup>307</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev.) s. 134-135.; *Fusûlu'l Medenî*, (çev.) s. 112.; Ayrıca bkz. Bayraktar Bayraklı, *a.g.e.*, s. 121-122.

Bazılarına göre ise beden, ruh için tabiidir. İnsan için tabii olmayan şey, ruhun arazlarıdır. Ruhun arazları insan için bir bedbahtlıktır. İnsan mutluluğa ancak bu arazların yok edilmesiyle ulaşabilmektedir.<sup>308</sup>

Bazıları da yukarıda zikrettiğimiz bu görüşleri, öfke, şehvet vb. gibi bütün araçlara uygulamışlardır. Çünkü bunlar gerçek iyi olmayıp, iyi olduğu zannedilen şeref, servet, haz gibi şeylerin tercih edilmesinin nedenidir. Şiddetin tercih edilmesi, insanların birbirinden hoşlanmaması ve birbirleriyle çatışmaları öfke kuvvetinden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı bazılarına göre bütün bu saydıklarımız ortadan kaldırılması gerekmektedir.<sup>309</sup>

Bu görüşlerin dışında sapkın halkın ortak görüşünü belirtmek yerinde olacaktır. Sapkın şehirde yaşayan insanlara göre, her şey tözü bakımından birbirine zıttır. Bütün varlıklar tözleri ve arazları bakımından sonsuz sayıda varlıklarla var olmaları mümkündür. Böylelikle onlara göre hiçbir şey imkânsız değildir. Bu görüşler felsefeyi ortadan kaldırmakta ve ruhlarda tasavvur edilen şeyleri doğru olan şeyler olarak algılamayı imkânsız kılmaktadır.<sup>310</sup>

Burada belirtmemiz gerekir ki, Fârâbî, en yüce mutluluğun elde edilmesiyle ilgili açıklamalarında bilgi-eylem ilişkisini göz önünde bulundurmaktadır. Nitekim bilgi-eylem ilişkisi ile ilgili açıklamalarımızı bir önceki bölümde vermiştir. Buna göre Fârâbî'nin ahlâk ve siyaset felsefesinde üç tür davranış biçimi ve bu üç davranış biçimine tekabül eden üç tip insandan bahsedebiliriz: birinci tip insan, bilgi açısından gerekli ve yeterli donanıma sahip olan ve bilgi-eylem ilişkisini mükemmel bir şekilde ayarlayabilen erdemli insandır. Erdemli insan, insana ait varlık alanının ideal örneğidir. İkinci tip insan, gerek bilgi gerekse eylem açısından olumlu hiçbir özelliğe

<sup>308</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev.) s. 135.

<sup>309</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev.) s. 135.

<sup>310</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev.) s. 139.

sahip olmayan bilgisiz (cahil) insandır. Çünkü bilgisiz insan, yukarıda belirttiğimiz gibi, varlığını maddeye bağımlı olarak sürdüren ve ruhu olgunluk düzeyine ulaşmayan insandır. Üçüncü tip insan ise, bilgi açısından erdemli insanla aynı düzeyde olan, fakat sahip olduğu bilgiyi eyleme geçirme noktasında erdemli insandan ayrılan; böylelikle erdemli insan ile bilgisiz insan arasında yer alan fâsık insandır.<sup>311</sup>

Sonuç olarak, bütün bu şehir tiplerini ve buna bağlı olarak açıkladığımız insan tiplerini göz önünde bulundurduğumuzda diyebiliriz ki, insan ancak erdemli bir toplumda en yüce mutluluğa ulaşabilmektedir. Bu da ancak erdemli şehrin İlk Yöneticisi olan İlk-Başkan'ın izinden giderek mümkün olmaktadır. İnsanın varlığının amacı olan en yüce mutluluğa ulaşmak için bir yöneticiye ihtiyaç duyduğu aşikârdır. Fârâbî'ye göre, erdemli kişi kendi kişisel amacını da aşarak, hayatını toplum hayatının faydasına adanmakta; toplumun yararlarına katkıda bulunduğundan dolayı da yaşamayı sevmektedir. Buna göre, erdemli insan ölümden korkmuyorken, cahil ve fasık insanlar ölümden korkmaktadırlar. Çünkü bilgisiz (cahil) insanların gözünde değerli olan şeyler yukarıda da belirtildiği gibi, yalnızca bu dünyada geçerli olan lezzetler, servet gibi şeylerdir. Fasık insanlar da, öldükten sonra dünyada kalacak olan menfaatlerinden ayrılmak istemediklerinden ve öbür dünyada mutluluktan mahrum olacaklarını bildiklerinden dolayı ölmek istemezler.

---

<sup>311</sup> Yaşar Aydın, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde İlk-Başkan (Er-Reis El-Evvel) Kavramı", *UÜİF Dergisi*, c. 2, sy. 2, Bursa 1987, s. 292-293.

### III. BÖLÜM

## FÂRÂBÎ'DE İDEAL İNSAN

Buraya kadar Fârâbî'nin insan anlayışını açıklamaya çalıştık. Farklı toplum ve şehirleri ele alarak, bu şehirlerde yaşayan insanların durumunu tespit ettik. Bu bölümde ise amacımız; Fârâbî'nin ideal insanını tanıtmak olacaktır.

Fârâbî'nin ideal insan olarak belirlediği kişi, erdemli toplumun kurucusu olarak bilinen “İlk-Başkan”dır. Fârâbî, felsefesinin en yüksek noktasında, İlk-Başkan'ı, filozofu ve peygamberi birleştirmektedir. Filozofumuz kendi sisteminin ideal insanı ile dinlerin insan-ı kâmilini<sup>312</sup> birleştirdiğini ve böylece her iki tarafın taleplerini karşılamaya çalıştığını görmekteyiz.<sup>313</sup>

Fârâbî'nin ideal insanını araştırmak birçok sorunu da beraberinde getirmiştir: “Fârâbî'nin ideal insan olarak belirlediği İlk-Başkan kimdir ve hangi özelliklere sahiptir? İlk-Başkan Fârâbî tarafından neye göre belirlenmiştir? Fârâbî sisteminde İlk-Başkan kavramını oluştururken kimi göz önünde bulundurmaktaydı?” gibi. Şimdi sırasıyla bu sorulara cevap vermeye çalışacağız. Fakat İlk-Başkan'a geçmeden önce, filozof ve peygamberi açıklamak, İlk-Başkan'ın kim olduğunu anlama konusunda kolaylık sağlayacaktır.

---

<sup>312</sup> İnsân-ı kâmil (yetkin insan / kâmil insan / the perfekt man), hint felsefesinden tercümeleler aracılığıyla İslâm düşüncesine girmiş ve özellikle tasavvur felsefesinde benimsenmiş mükemmellik teorisidir. İnsân-ı kâmil mertebesine ulaşmış kimse âlemin ruhu, âlemde onun sûretidir. (Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, “İnsân-ı Kâmil” md., s. 303.)

<sup>313</sup> Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 17.

## 1. Filozof

Fârâbî'nin sisteminde mükemmel insan, evrensel hakikatleri oldukları şekilde algılayıp kavrayabilen filozoftur. Walzer şu ifadeleri kullanmaktadır: “mükemmel insanı Fârâbî, bir aziz değil bir filozof ve metafizikçi olarak” düşünmektedir.<sup>314</sup> Bundan dolayı Fârâbî, mutluluk anlayışında da, aklın etkinlikleri çerçevesinde ele almaktadır. Fârâbî'ye göre felsefî bir hayat tarzı, dinî bir hayat tarzından daha yüksek bir mutluluk içermektedir. Gerçek mutluluk, zorunlu olarak, felsefî hayatı gerektirmekte ve uygun bir zihni eğitim olmadan elde edilmemektedir.

Şunu da belirtmek gerekir ki, insan, kendisini anlamak için âlemi anlamaya, âlemi anlamak için de onun amacını anlamaya mecburdur. Âlemin en son amacını anlamak demek, en yüce mutluluğu anlamak demektir.<sup>315</sup> İnsanın kendisini ve âlemin amacını anlamaya çalışması felsefe yapmaktan başka bir şey değildir.

Fârâbî'nin bu görüşlerini daha iyi anlayabilmek için felsefenin tanımını, felsefe-din ilişkisini ve filozofun tanımını açıklamak yerinde olacaktır.

### 1.1. Felsefenin Tanımı

Felsefe kavramının kökeni, Yunanca “philo” ve “sofia” kavramlarından oluşmaktadır. İlk defa Yunanca kullanılmasından dolayı felsefenin Yunanlarla birlikte başladığını söyleyebiliriz. Philo ve sofia kavramlarının “hikmet sevgisi” (Liebe zur Weisheit)<sup>316</sup> anlamına geldiği birçok kaynakta belirtilmiştir.<sup>317</sup>

<sup>314</sup> Richard Walzer, *a.g.e.*, s. 243.

<sup>315</sup> Mübahat Türker-Küyel, *a.g.e.*, s. 68.

<sup>316</sup> Johannes Hessen, *Lehrbuch Der Philosophie*, Ernst Reinhardt Verlag, München-Basel 1950, s. 16.

<sup>317</sup> Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 20.; İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (hazırlayan ve sadeleştiren: Refik Ergin), Ötüken Yayınları, İstanbul 2008, s. 25.; Necip Taylan, *a.g.e.*, s. 17.; Georges Politzer, *Felsefenin Temel İlkeleri*, (çev. Muzaffer Erdost), Sol Yayınları, Ankara 2010, s. 26.; Mevlüt Uyanık, *a.g.e.*, s. 15.; Felsefenin Doğuşu ile ilgili bkz. Macit Göknerk, *a.g.e.*, s. 11 vd.

Felsefenin sözlük anlamı (ilm-i hikmet / hikmet sevgisi / philosophy / filasofia), bir dünya görüşü, varlık hakkında genel bir teori, insanın gücü ölçüsünde külli olan varlıkların hakikati, mahiyeti ve sebeplerini bilmesidir. Varlık, bilgi ve değer alanlarıyla ilgili problemleri akılcı ve tenkitçi yöntemlerle inceleyen ve temellendiren sistemli fikri faaliyetler bütünü gibi farklı şekillerde tanımlanmaktadır.<sup>318</sup> İslâm filozofları da felsefeyi farklı şekillerde ifade etmişlerdir. Nitekim felsefe kavramı, İlk Çağ'dan itibaren farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bunun nedeni, felsefe alanında meydana gelen değişikliklerdir. Felsefeye ilk olarak, bütün bilimlere içine alan evrensel bir bilim unvanı verilmiştir. Daha sonra bilimlerin felsefeden ayrılmasıyla felsefe, bilimlerin üstünde bir bilgi olarak anlaşılmıştır. Bu düşünce özellikle metafizik ve teolojiye uygun düşmüştür. Nitekim felsefenin her dönemde farklı şekilde adlandırılması, onun gerçek anlamda ne olduğu konusunda bir değişiklik göstermemiştir.<sup>319</sup>

Kindî'ye göre felsefe, insan sanatlarının değer ve mertebe bakımından en üstünüdür. Felsefe, insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir. Filozofun bilgidен amacı gerçeğin bilgisini yakalamak, davranışlarının amacı ise gerçeğe göre davranmaktır.<sup>320</sup>

Fârâbî'ye göre, felsefe, eskiden Irak halkı olan Keldaniler arasında mevcut olduğu belirtilmiştir. Daha sonra Mısır halkına, oradan Yunanlılara, Süryanîlere ve Araplara geçinceye kadar devam etmiştir. Felsefenin içerdiği her şey Yunan dilinde ifade edilmiş, daha sonra Süryanca'ya çevrilmiş ve son olarak da Arap dilinde ifade

<sup>318</sup> Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, "Felsefe" md., s. 171.; Mehmet Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 20.

<sup>319</sup> Ali Osman Gündoğan, "Filozof ve Felsefe Hakkında", *Felsefe Dünyası Dergisi*, sy. 10, Ankara 1993, s. 40-41.; Georges Politzer, *a.g.e.*, s. 27.

<sup>320</sup> Kindî, "Kitâb Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (çev. Mahmut Kaya), s. 7.; Ayrıca bkz. Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, "Filozof" md., s. 178.; Ömer Mahir Alper, *a.g.e.*, s. 23.; Mehmet Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 22.; Kindî'nin felsefe ve filozof hakkındaki görüşleri için bkz. Müfit Selim Saruhan, *İslâm Meşşai Felsefesinde Filozof*, Araştırma Yayınları, Ankara 2010, s. 67-85.; Enver Uysal, *a.g.e.*, s. 120 vd.

edilmiştir. Yunanlılar felsefe ilmine, hakiki hikmet ve en yüksek hikmet adını vermişlerdir. En yüksek hikmeti elde edene ve onu sevene ise filozof demişlerdir.<sup>321</sup> Düşünce tarihi boyunca felsefe ve filozof kavramlarının ortak tanımı bundan ibarettir.

Fârâbî'ye göre felsefe, en yüksek hikmeti arama ve sevme anlamına gelmektedir. Buna bağlı olarak filozof, en yüksek hikmeti seven ve arayan kimsedir. Hakiki anlamda filozof, daha önce bahsettiğimiz nazarî ilimlere sahip olan ve bu ilimleri imkânları ölçüsünde kullanma gücüne sahip olan kişidir.<sup>322</sup> Başka bir ifadeyle hikmet, felsefenin özünü oluşturmaktadır. Böylelikle Kindî ve Fârâbî'nin felsefe ve filozof tanımlarında bir fark olmadığını anlamaktayız.

Fârâbî'nin eserlerinde hikmet kavramına birçok yerde rastlamaktayız. Özellikle *Fusûlu'l-Medenî* adlı eserinde, hikmet kavramını sıkça kullanmış ve çeşitli anlamlarını vermiştir. Buna göre hikmet, uzak sebeplerin bilgisi<sup>323</sup>, bütün diğer varlıkların O'ndan nasıl varlık, gerçeklik ve birlik kazandığının bilgisi<sup>324</sup>, en mükemmel varlıkların en mükemmel bilgisi<sup>325</sup>, insana gerçek mutluluğu bildiren şey<sup>326</sup> anlamına gelmektedir. Yine felsefe, bir insanın nazarî ilimlere sahip olması ve onun bütün fiillerinin, ilk bakışta iyi olana uymasındır.<sup>327</sup> Sonuç olarak felsefe, sırf nazarî ilimlerle alakalı olmayıp, amelî ilimleri de kendinde barındıran bir ilim dalıdır. Nitekim ileride açıklayacağımız üzere, felsefeye başlamadan önce bilinmesi gerekenler hususunda bu düşüncemiz açıklığa kavuşacaktır.

<sup>321</sup> Fârâbî, *Tahsîl*, s. 88.; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 93.; Ömer Mahir Alper, *a.g.e.*, s. 76-77.

<sup>322</sup> Fârâbî, *Tahsîl*, s. 89.; Ayrıca bkz. Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, "Filozof" md., s. 178.

<sup>323</sup> Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, (çev.) s. 74.

<sup>324</sup> Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, (çev.) s. 75.

<sup>325</sup> Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, (çev.) s. 81.

<sup>326</sup> Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, (çev.) s. 82.

<sup>327</sup> Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, (çev.) s. 135.

Filozofumuza göre insanın yetkinliğe erişmesinde iki temel unsur vardır. Bunlardan biri hikmet diğeri de amelî hikmettir. Hikmet, insana gerçek mutluluğu bildirirken, amelî hikmet mutluluğu elde etmek için yapılması gereken şeyleri bildirmektedir.<sup>328</sup> Başka bir ifadeyle, hikmet, en son amacı verirken, amelî hikmet, bu amaca ulaşılan şeyi vermektedir.

Fârâbî'ye göre, "iyi" nasıl ki iki çeşit ise<sup>329</sup> felsefe de iki çeşittir. Birincisi, nazarî felsefedir. İkincisi de amelî/siyasî felsefedir. Nazarî felsefe üç tür ilimden ibarettir: matematik, fizik ve metafizik. Bu ilimlerin özelliği, sadece bilinmek olan bir varlık türünü kapsamaktadır. Amelî/siyasî felsefe ise iki türdür: ahlâk sanatı ve siyaset ilmi. Ahlâk sanatı, iyi fiiller, iyi fiillerin meydana geldiği ahlâk ve onları elde etme gücü hakkında bilgi edinmeyi ve insanın iyi şeyleri elde etmesini sağlamaktadır. Siyaset ilmi, şehir halkı için, iyi şeylerin meydana gelmesini sağlayan şeyler ve o şeyleri meydana getirme ve koruma gücü ile alakalı bilgiyi kapsamaktadır.<sup>330</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere, Fârâbî'de felsefe, metafizikten siyasete kadar akla dayalı bir bilgi olma özelliğini taşımakta ve onun epistemolojisi ve ontolojisi üzerine bina edilmektedir.<sup>331</sup>

Fârâbî'ye göre, felsefe öğrenmenin amacı, 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

<sup>328</sup> Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, (çev.) s. 82.

<sup>329</sup> Fârâbî'ye göre, iyi, biri sadece bilgi, diğeri de bilgi ve fiil olmak üzere iki çeşittir. (Bkz. Fârâbî, *Tenbîh*, s. 183.)

<sup>330</sup> Fârâbî, *Tenbîh*, s. 183.; Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Mahir Alper, *a.g.e.*, s. 82 vd.

<sup>331</sup> Lokman Çilingir, *a.g.e.*, s. 46.

olduğunu bilmektir. Bu bağlamda filozofun yapması gerek şey, insanın gücü ölçüsünde Yaratıcı'ya benzemesidir.<sup>332</sup>

Aristoteles'i temel alarak Fârâbî, felsefe öğreniminden önce bilinmesi ve öğrenilmesi gereken dokuz konudan bahsetmektedir: 1) Felsefe okullarının (el-fırak) adlarını bilmek, 2) Aristoteles'in, kitaplarının her birinde neyi amaçladığını bilmek, 3) felsefe öğrenmeden önce hangi disiplinden başlamak gerektiğini bilmek, 4) felsefe öğrenmekten amacın ne olduğunu bilmek, 5) felsefe yapmak isteyeninin takip etmesi gerektiği metodu bilmek, 6) Aristo'nun kitaplarının her birinde nasıl bir üslûp kullandığını bilmek, 7) Aristo'yu kitaplarında zor bir üslûp kullanmaya sevk eden sebepleri bilmek, 8) felsefe yapmış olan kimsenin tutum ve davranışlarının nasıl olması gerektiğini bilmek, 9) Aristo'nun kitaplarını okumak isteyeninin bilmek zorunda olduğu hususları öğrenmektir.<sup>333</sup> Fârâbî'ye göre, bu dokuz hususu bilmeyen felsefe yapmamalıdır. Bunları öğrendikten sonra insan, gerçek anlamda felsefe yapabilir.

Burada belirtmemiz gerekir ki, Fârâbî'nin bu görüşleri, büyük ölçüde Stoa ahlâkını andırmaktadır. Nitekim Fârâbî'nin Zenon'dan naklettiği ve İslâmî unsurlar da barındıran ifadeleri bunu göstermektedir: “Zenon der ki: Ben hocam Aristoteles'ten duydum; o hocası Platon'dan, Platon da hocası Sokrates'ten duymuş. Sokrates demiş ki: Felsefe bilgisiyle konuşacak kişi genç olmalı; kalbi temiz ve dünya bağıını kırmış olmalı; mizacı sağlıklı bulunmalı; dünya nimetlerinden hiçbir şeyi bilgiye üstün tutmayacak şekilde bilgi sevgisi taşınmalı; dürüst olmalı, doğruluktan başka bir şey konuşmamalı; zorlanarak değil doğal olarak hakkaniyet sevgisi taşınmalı; güvenilir ve dindar olmalı, hiçbir görevi ihmal etmeden bedenî

<sup>332</sup> Fârâbî, “Risâle Fimâ Yenbağî En Yukaddeme Kable Te'allümi'l-Felsefe”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinler* içinde, (çev. Mahmut Kaya), s. 113-114.

<sup>333</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, s. 109.

amelleri ve dinî görevleri yerine getirmelidir. Allah'ın peygamberlerinden birinin buyurduğu görevlerden bir tanesini bile ihmal edip de sonra felsefeye yönelen kişinin, öncelikle, kendi peygamberinin dininde haram olanı kendi nefesine de haram kılması, ayrıca kendi devrinde yürürlükte olan âdet ve törelerde halka uyması, katılıktan ve kötü ahlâktan arınması gerekir...”<sup>334</sup> Böylelikle anlıyoruz ki, Fârâbî Stoa ahlâkından etkilenerek erdemli İlk-Başkan'ın özelliklerini belirlemiş ve bunları İslâmî değerlerle birleştirerek dile getirmiştir.

Sonuç olarak, insan en yüce mutluluğa, iyi şeylere sahip olunca ulaşmaktadır. İyi şeyleri de ancak felsefe sanatıyla elde etmektedir. Böylelikle felsefe, kendisiyle mutluluğa ulaşılan şey anlamına da gelmektedir. Yani felsefe, hem amelî hem de nazarî yönüyle gerçek anlamda felsefedir. Bir tarafın eksik olması, onun eksik bir felsefe olduğunun göstergesidir. Nitekim Fârâbî'de bu görüşü benimseyerek, filozofun tanımında açıklayacağımız üzere, farklı filozof tiplerinden bahsetmektedir.

## 1.2. Felsefe ve Mille (Din)

İslâm filozofları Yunan felsefesini Arap diline çevirerek, bu felsefe ile İslâm toplumunun dinî ve fikrî verileri arasında uzlaşma sağlanması için çaba göstermişlerdir.<sup>335</sup> İslâm dünyasında ilk defa Kindî ile başlayan felsefi hareketin merkezî problemlerinden biri olan Felsefe-Din ilişkisi, klasik İslâm felsefesine yön veren ve “muallim-i sâni” unvanını alan büyük sistem filozofu Fârâbî'nin felsefesinde çok önemli bir yere sahiptir. Kindî'de olduğu gibi Fârâbî'de de bir uzlaştırma problemi olarak ortaya çıkan felsefe-din ilişkisi meselesi, Fârâbî felsefesinin temel karakteristiğini teşkil eden bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır.

<sup>334</sup> Mustafa Çağrııcı, *a.g.e.*, s. 196.; Fârâbî'nin Stoacılarından etkilenmesiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz, İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2011, s. 161 vd.

<sup>335</sup> Muhammed Âbid El-Cabirî, *a.g.e.*, s. 56.

Fârâbî'nin, böyle bir uzlaştırma zemini üzerine yeni bir felsefe binası yükselten ilk filozof olduğu belirtilmektedir.<sup>336</sup> Fârâbî bu çalışmayı yürütürken, felsefeyi dine dini de felsefeye sokmayı amaçlamıştır. Onun sisteminde felsefe ile dinin birçok ortak yönü bulunmakla birlikte, belirli farklarından da bahsetmek mümkündür.

Felsefe ile mille (din) arasındaki farkı Fârâbî öğretim şekli ile açıklamaktadır. Ona göre, her öğretim iki şekilde meydana gelmektedir: 1) Öğrenilen şeyi kavratma ve onun kavramını ruhta meydana getirme, 2) kavranılan ve ruhta meydana getirilen şeyi başkalarına tasdik ettirme.<sup>337</sup> Burada önemli olan “kavratma” ve “tasdik”tir. Kavratma iki şekilde meydana gelmektedir: Birincisi onun özünün akıl ile kavranmasını sağlamak, ikincisi de benzetme yolu ile onu tahayyül ettirmektir. Tasdik de iki yoldan biri ile meydana getirilir: Birincisi kesin ispat etme, ikincisi de ikna etme yoludur.<sup>338</sup> Böylelikle felsefe, varlıkların bilgisinin öğrenilmesi, bu bilgilerin akıl ile kavranılıp ve kesin ispat aracılığıyla tasdik edilmesi; din ise, varlıkların bilgisinin tahayyül (hayal gücü) ile bilinmesi ve bu bilgilerin ikna yolu ile tasdik edilmesidir.<sup>339</sup>

Din (el-mille), koyduğu belli bir amacı toplum içinde gerçekleştirmeye ve toplum bireylerini belirlediği cezalarla dizginlemeye çalışan İlk-Başkan'ın toplum için tasarladığı şartlarla sınırlanmış ve belirlenmiş görüşler ve eylemlerdir.<sup>340</sup> Dini bilgi, elde edilmiş tarzı ile diğer bilgi türlerinden ayrılmaktadır. Yani, dinin özünü vahiyle bildirilen bilgi oluşturmaktadır. Bu bilginin özü, aşkın bir varlık tarafından

---

<sup>336</sup> Ömer Mahir Alper, *a.g.e.*, s. 67.; Yaşar Aydın, *Fârâbî*, s. 15.

<sup>337</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l-Fâdıla*, s. 117.

<sup>338</sup> Fârâbî, *Tahsîl*, s. 90.

<sup>339</sup> Fârâbî, *Tahsîl*, s. 90.; *Es-Siyâse*, (çev.) s. 93.

<sup>340</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, s. 258.

insana bildirilmiştir. Bundan dolayı dini bilgi, değişmez ve mutlak doğru bilgi olarak kabul edilmektedir.<sup>341</sup>

Eskilere göre din, felsefenin bir taklididir. Her ikisi de aynı konuları içermekte ve varlıkların ilkeleri hakkında bilgi vermektedir. Felsefenin akla ve kavramaya dayanarak bilgi verdiği her şeyde din hayal gücüne dayanmaktadır. Felsefe ispat ederken din ikna eder. Bu açıdan değerlendirdiğimizde felsefe, zaman bakımından dinden öncedir.<sup>342</sup> Din ile felsefe arasındaki bu farkları göz önünde bulundurarak, bu ikisinin çatışmadığını görmekteyiz. Aradaki farklar, bir anlamda, felsefe ve dini birbirine bağlamaktadır. Fakat buna rağmen, son tahlilde felsefeye bir üstünlük atfedildiğine dair görüşler de mevcuttur.<sup>343</sup>

Kısacası, din ile felsefenin amacı, ortaya konan teorik ve pratik şeyleri, ikna etme veya hayal ettirme yoluyla halkın anlayabileceği tarzlarda onlara öğretilmesidir. Mille, insan ürünü olarak kabul edildiğinde zaman bakımından felsefeden sonra gelmektedir. Burada kelim ve fıkıh sanatına da değinmek yerinde olacaktır. Çünkü zamansal açıdan kelim ve fıkıh sanatı, milleden sonra gelmektedir. Nasıl ki, mille felsefeye tabi ise, kelim ve fıkıh da milleye tabidir. Eğer din, cedelî veya sofistik felsefeye tabi ise, milleye tabi olan fıkıh ve kelim da bunlar gibi aşağı bir derecede bulunur.<sup>344</sup>

Fârâbî göre, felsefe, aletleri kullananın zaman bakımından önce gelmesi gibi, milleden önce gelir. Cedelî ve sofistik güçler, ağacın gıdasının meyveden önce olması gibi felsefeden önce gelir. Mille ise hizmetçiyi kullanan reisin hizmetçiyi

---

<sup>341</sup> Necati Öner, *a.g.m.*, s. 1.

<sup>342</sup> Fârâbî, *Tahsîl*, (çev.) s. 94.; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 69.

<sup>343</sup> Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, Elis Yayınları, Ankara 2007, s. 28.

<sup>344</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 69.

öncelemesi gibi kelam ve fikhî öncelemektedir.<sup>345</sup> Sonuç olarak, zaman bakımından cedelî ve sofistik felsefe, burhânî felsefeden öncedir; felsefe, milleden öncedir; mille, kelam ve fikhî sanatından öncedir. Yani, din ve siyaset felsefe ile iç içedir.

Millenin felsefeye tabi olması, sahip olduğu görüş ve düşüncelerinin ona göre şekillenmesi anlamına gelmektedir. Örneğin mille, burhânî felsefeye tabi olduğunda, iyi ve doğru bir mille olmaktadır. Fakat felsefe henüz burhânî hale gelmemiş, aksine görüşleri cedelî veya sofistik yollarla doğrulanmışsa onun bütünü veya bir kısmı yanlıştır ve o zannî veya çarpıtılmış felsefe olmaktadır. Bu durumda, mille böyle bir felsefeye tabi olursa, onda yanlış görüşlerin bulunması mümkündür. Böyle bir mille, hakikatten uzak ve bozuk bir dindir. Fakat onun bozukluğu fark edilmemektedir.<sup>346</sup>

Bozuk felsefeye tabi olan bozuk milleyi ele alalım: böyle bir milleye mensup olanlara bozuk mille/felsefe görüşlerinin ardından burhânî felsefe iletildiğinde, burhânî felsefe bütün yönleriyle bozuk milleye karşı olur ve mille de tamamıyla felsefeye karşı olur. Böyle bir durumda mille ve felsefeden her biri, diğerini iptal etmeye çalışır. Bundan dolayı hangisi galip gelirse diğerini iptal etmiş olur.<sup>347</sup> Felsefeye karşı olan her millette, mille felsefeye karşı olacak ve böylelikle kelam ve fikhî da felsefeye karşı olacaktır. Bu nedenle kelamın felsefeye karşı olduğu derecede kelamcılar filozoflara karşı olacaklardır.<sup>348</sup> Zira yukarıda belirttiğimiz gibi, mille felsefeye, kelam ve fikhî ilmi de milleye tabidir.

Mille ve felsefe arasında bir veren-alan ilişkisi olduğu ve veren mantıken önce geleceği için, zamansal olarak felsefe milleden önce gelir. Bu bir anlamda Fârâbî'nin milleyi felsefeden aşağı bir konumda gördüğü şeklinde de anlaşılmaya müsaittir.

<sup>345</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 70.

<sup>346</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 88-89.

<sup>347</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 90.

<sup>348</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 91.

Fakat bu durum, Fârâbî'nin sisteminde millenin değersiz olduğu anlamına gelmemektedir.<sup>349</sup> Aksine, yukarıda da değindiğimiz üzere, erdemli mille insanlara öğrettiği nazarî bilgileri ve erdemli fiilleri burhanî felsefeden almaktadır.

Kısaca, hem felsefe hem de millenin amacı ve ideali, en yüce mutluluğa ulaşmaktır ve bu da insanın ulaşacağı en son kemal noktasıdır. Çünkü insanın yaratılış amacı, en yüce mutluluğa ulaşmaktır. Eğer yönetici, gerçekten erdemli ise ve başkanlığı da erdemli olursa o zaman insanlara aktardığı bu mille sayesinde, hem kendisinin hem de riyaseti altındakilerin en yüce mutluluğa ulaşmalarını sağlamaktadır. Bu mutluluk, Fârâbî'nin kastettiği hakiki mutluluktur.<sup>350</sup>

Sonuç olarak, felsefe ve mille arasındaki fark, alınan nazarî bilgilerin muhataplarına aktarılışında kullanılan yöntemle alakalıdır. Ancak takip edilen ister felsefe ister mille olsun, takip edenler için istenen amaç açısından aynı derece önemli olsa bile, sonuçta Fârâbî'ye göre felsefî bilgiler daha üstündür. Zira hakikatin misal ve sembolleriyile oluşan millenin aksine felsefe, hakikati olduğu şekliyle kavramaktadır.<sup>351</sup> Daha önce de belirttiğimiz gibi, böyle bir farkın olması gayet doğal bir durumdur. Çünkü Fârâbî'ye göre, insanlar yaratılışları gereği birbirinden farklıdır ve farklı yeteneklere sahiptirler. Sonuç olarak, alınan ve aktarılan bilgiler, farklı dilsel düzeylerde hakikati yansıtmaktadır.

Burada belirtmemiz gerekir ki, genelde İslâm filozofları özelde Fârâbî'ye göre, milledede olan şeyler, felsefedeki şeylerin örnekleridir. Bundan dolayı onlar bir mille olarak İslâm'a karşı çıkmamaktadırlar. Fakat filozoflar bunun bilincinde olmalarına

---

<sup>349</sup> Fehrullah Terkan, *a.g.e.*, s. 31.

<sup>350</sup> Fehrullah Terkan, *a.g.e.*, s. 28.

<sup>351</sup> Fehrullah Terkan, *a.g.e.*, s. 31.

rağmen, din ehli henüz bunu kavrayamamıştır. Dolayısıyla din ehli filozoflara savaş açmaktadır. Filozofların her alanda otorite haline gelmelerini engellemişlerdir.<sup>352</sup>

Fârâbî'nin din felsefesi üzerinde yapılan çalışmalar içerisinde dikkatimizi çeken bir tartışmaya değinmek yerinde olacaktır. Bu tartışma, Fârâbî'nin sisteminde filozof ve peygamberi karşı karşıya getirmektedir. Araştırmacılar ikisinin arasında bir üstünlük farkından bahsetmektedirler. Fakat Fârâbî kendisi böyle bir tartışmanın içerisine girmemiştir. Fârâbî'nin bu düşünceleri İslâm dünyasında yenidir ve aynı zamanda sıra dışıdır.<sup>353</sup> Bundan dolayı böyle bir tartışmanın ortaya çıkması yadırganmamalıdır. Aslında İlk-Başkan'ı göz önünde bulundurduğumuz müddetçe filozofla peygamberi karşı karşıya getirmek pek uygun görünmemektedir. Çünkü ileride açıklayacağımız üzere, Fârâbî, İlk-Başkan, filozof ve peygamberi bir ve aynı kişi olarak kabul etmektedir.

### 1.3. Filozofun Tanımı

Fârâbî'nin felsefî sistemini ele aldığımızda, onun filozof kavramını teorik ve pratik açısından bir değerlendirmeye tabi tuttuğunu görmekteyiz. Felsefî sisteminin bütününde olduğu gibi, Filozof kavramını da ontoloji, epistemoloji, ahlâk ve siyaset açısından ele almaktadır. Fârâbî'nin "Varlık Anlayışı"nda açıkladığımız üzere, o âlemi ikiye ayırmaktadır: ay-üstü ve ay-altı âlemi. Filozof, her canlı varlık gibi ay-altı âleme aittir.

Fârâbî'ye göre, felsefeye başlamak isteyen hem ahlâkını hem de zihin gücünü (nefs-i Nâtika) geliştirmelidir. Bu da ancak burhân ilmini bilmek ile mümkün olur. Burhân ilmi ikiye ayrılır: geometri ve mantık. Bu iki ilim, insan zihnini hata

<sup>352</sup> Muhammed Âbid El-Cabirî, *a.g.e.*, s. 69.

<sup>353</sup> Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 190.

yapmaktan ve yanlış yola sapmaktan korumaktadır.<sup>354</sup> Kısacası insan, felsefeye başlamadan önce burhân ilmini öğrenerek zihin gücünü geliştirmesi gerekmektedir. Aynı zamanda insan, arzu ve isteklerin sadece fazilete yönelmesi için, nefsin şehvî arzularını yenerek ahlâkını iyileştirmesi gerekmektedir. İnsan felsefeye başlamadan önce bu disiplinleri öğrenmezse, felsefe yaptığını zannederek sapkın bir yol izlemezi muhtemeldir. İnsan, felsefe öğrenmeden önce kendini zihinsel ve ruhsal olarak hazırlaması ve yetkinleşmesi gerekmektedir. Zihinsel yetkinliğe burhân, ruhsal yetkinliğe ise ahlâk etki etmektedir.

Fârâbî'ye göre, felsefe yapmak isteyeninin takip etmesi gereken metot, pratiğe ve en son amaç olan mutluluğa yönelmektir. Pratiğe yönelmek ilimle olur; ilim de pratikle tamamlanır. Ancak fizik bilmeden en son amaca ulaşmak imkânsızdır.<sup>355</sup> Zira fizik, insanın en kolay anladığı ve insana en yakın olan ilimdir. Bundan dolayı fizik ilminden başlayıp daha sonra geometri ilmine geçilmelidir.

Fârâbî'ye göre hakiki anlamda tam, mükemmel bir filozof, hem nazarî ilimlere sahip olan, hem de onları diğer insanların yararına kullanma gücüne sahip olan kimsedir.<sup>356</sup> Eğer nazarî ilimler yalnız başına bulunuyorsa, onlara sahip olan (filozof) bu ilimleri başkalarının yararına kullanma yetkinliğine sahip değil ise, bu durumda onun felsefesi, eksik felsefedir. Yani o, hakiki anlamda filozof değildir. başka bir ifadeyle, Fârâbî'nin hakiki filozof olarak tanımladığı kişi, şehir ve milletleri mutluluğa ulaştırabilecek şekilde bir mülke kurmaktadır. Çünkü felsefe, hakikatin Faal Akıl'da olduğu şekliyle kavranması; din ise bu aynı hakikatin çeşitli örnek ve temsilleriyle algılanmasıdır. Felsefe, düşünme ve tasavvur ile din ise tahayyül ile iş

<sup>354</sup> Fârâbî, *Risâle Fimâ Yenbağî En Yukaddeme Kable Te'allümi'l-Felsefe*, s. 113.

<sup>355</sup> Fârâbî, *Risâle Fimâ Yenbağî En Yukaddeme Kable Te'allümi'l-Felsefe*, s. 114.

<sup>356</sup> Fârâbî, *Tahsîl*, s. 89.

görmektedir. Din haline gelmemiş olan nazarî ve amelî felsefe, erdemli bir milleyi ortaya çıkaracak şekilde avam tabakasında yaygınlaşamayacaktır.<sup>357</sup>

Filozof adı, nazarî erdeme işaret etmektedir. Eğer nazarî erdemin her bakımdan mükemmelliğe ulaşması söz konusu ise, onda zorunlu olarak diğer kuvvetlerin de bulunması gerekmektedir.<sup>358</sup> Bununla birlikte filozoflar, her şeyi kesin ispatlar ve kendi gözlemleri ile bilen insanlardır. Şehirde filozoflardan sonra gelenler, filozofları takip ve tasdik etmek ve onlara güvenmekle, onların gözlemleriyle bilirler. Geri kalan diğer insanlar ise, kendilerini temsil eden semboller vasıtasıyla bilirler.<sup>359</sup> Çünkü onlar, filozofların sahip oldukları yeteneğe sahip değildirler. Bunların her ikisi bilgidir. Fakat filozofun bilgisi şüphesiz daha mükemmeldir.

Fârâbî'ye göre, yalancı, boş ve sahte filozoflar da mevcuttur. Yalancı (el-zûr)<sup>360</sup> filozof, en yüksek mükemmelliğe sahip olmaksızın nazarî ilimlere sahip olan kimsedir. O henüz felsefenin amacının bilince değildir. Boş filozof, hangi konuda olursa olsun, kendi arzu ve şehvetine dayanarak nazarî ilimleri öğrenen kimsedir. Sahte filozof ise, tabiatı bakımından yeteneği olmadığı halde nazarî ilimleri öğrenen kimsedir.<sup>361</sup> Bu tür filozoflar, filozof tavrı takınan ve yetkin olmayan kişiliklerdir. Fârâbî'ye göre, eğer bir filozof nazarî ve amelî hakikatleri tahsil ettiği halde bunları insanların hayrına olabilecek şekilde belirli bir mille formunda ifade edemiyor, dolayısıyla belirli bir eğitim ve öğretim müfredatı şeklinde avama yaygın bir şekilde öğretilmiyorsa bu durumda o, sahte bir filozof statüsünde kalmış olacaktır.<sup>362</sup>

<sup>357</sup> Şenol Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*, s. 248.

<sup>358</sup> Fârâbî, *Tahsîl*, (çev.) s. 95.

<sup>359</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l Fâdila*, s. 117.

<sup>360</sup> Fârâbî, *Tahsîl*, s. 94.

<sup>361</sup> Fârâbî, *Tahsîl*, (çev.) s. 98.

<sup>362</sup> Şenol Korkut, *a.g.e.*, s. 247.

Hakiki filozof mertebesine ulaşan kimseden yararlanılamazsa, yararlı olmaması hakiki filozofun hatası değildir; onu dinlemeyen veya onu dinlemeleri gerektiğini düşünmeyenlerin hatasıdır.<sup>363</sup>

Fârâbî'ye göre, filozofun seçkinliği<sup>364</sup>, bütün insanlara ve dinlere nispetlidir. Fakih ise sadece belirli bir dine nispetle seçkinlerden sayılmaktadır. Mutlak anlamda seçkinler, mutlak anlamda hakiki filozof olan filozoflardır. Seçkinlerden sayılan diğer insanlar (fakih ve kelamcı), ancak filozoflara bir benzerlik taşıdıkları için seçkinlerden sayılmaktadırlar. Bundan dolayı toplumun başına geçen bir lider, kendini seçkinlerden sayar. Çünkü felsefenin kısımlarından biri de yukarıda değindiğimiz amelî/siyasî felsefedir. Böylelikle her amelî/siyasî felsefe alanında uzman olan kişi kendini seçkinlerden saymaktadır.<sup>365</sup> Seçkinler adı öncelikle ve mutlak olarak filozoflara verilmeli; daha sonra cedelcilere ve safsatıcılara, sonra yasa koyuculara ve son olarak da kelamcılara ve fakihlere verilmelidir.<sup>366</sup>

Sonuç olarak, “Felsefe öğrenmenin amacı nedir?” şeklinde bir soruya Fârâbî sisteminde cevap bulmak mümkündür. Felsefenin amacı, Yüce Yaratıcı'yı bilmektir. Yaratıcı, Bir'dir, her şeyin İlk Nedeni'dir, yani O sebeplerin sebebidir. O, ay-altı âlemini, hikmet ve adaleti ile düzenlemektedir. O halde, filozofun amacı gücü ölçüsünde Yaratıcı'ya benzemek olmalıdır. Bu demektir ki, filozof, ruhi ve ahlâkî arınmanın yanı sıra fikren de aydınlanmış olarak, Yaratıcı gibi, varlığın evrensel bilgisine sahip olmaya çalışan kişidir.

---

<sup>363</sup> Fârâbî, *Tahsil*, (çev.) s. 99.

<sup>364</sup> Fârâbî'ye göre, seçkinler nazari bilgilerin hiçbirinde kendilerini denememiş ortak görüşlerle sınırlandırmayan, inandıkları ve bildikleri şeylere sıkı inceleme ve araştırmanın sonuçları olan öncüllere dayanarak inanan ve onları bilen gruptur. (*Tahsil*, çev. s. 89.)

<sup>365</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 71.

<sup>366</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 72.

Burada belirtmemiz gerekir ki Fârâbî, Platon ve Aristoteles'in hakiki filozof olduklarına, onların aynı zamanda imam, kanun koyucu ve hükümdar olduklarına kanat getirmiş<sup>367</sup>, hatta bunların felsefeye dayalı bir mille ortaya koyduklarını kabul etmiştir. Ancak Fârâbî bu birikimin herhangi bir erdemli şehir olarak vücut bulmamasında asıl etkenin söz konusu filozofların yaşadıkları dönemdeki toplumların, felsefe ve dini erdemli bir şehir meydana getirecek şekilde kısmen benimseyip benimsememelerine bağlamış bulunmaktadır. Çünkü *Tahsîl*'de filozofun sisteminin felsefe ve milleden sonra nihâi amacı olan erdemli şehir gibi bir oluşumdan hiç bahsedilmemesi, çok bilinçli bir zihnin temayüzü olarak gözükmektedir.<sup>368</sup>

## 2. Peygamber

Düşünce tarihine baktığımızda özeldde Fârâbî'nin genelde İslâm filozoflarının nübüvvet anlayışları hep tartışma konusu olmuştur. Söz konusu tezimizde, bizim için önem arz eden Fârâbî'nin düşünceleridir. Bundan dolayı Fârâbî'nin felsefi sisteminde nübüvvet konusu ve buna bağlı olarak peygamberliğin konumu üzerine yoğunlaşacağız.

Fârâbî'nin nübüvvet konusunu incelemesinin en önemli nedenlerinden biri, yaşadığı dönemde nübüvveti inkâr edenlere bir cevap verebilmesidir.<sup>369</sup> Ayrıca onun felsefesinin en önemli unsurlarından biri de nübüvvet meselesidir. Bundan dolayı nübüvvet konusunda Fârâbî'nin sistemini bir bütün olarak ele almamız gerekecektir.

Bu, onun karmaşık görünen sistemini daha kolay anlamamızı sağlayacaktır.

<sup>367</sup> Fârâbî, *Tahsîl*, (çev.) s. 100.

<sup>368</sup> Şenol Korkut, *a.g.e.*, s. 250.

<sup>369</sup> Nübüvvet teorisine yapılan itirazlar ve nübüvvetin ispatı için bkz. Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, Pınar Yayınları, İstanbul 2012, s. 161 vd.; Ayrıca bkz. Bilgehan Bengü Tortuk, "Fârâbî'nin Nübüvvet Anlayışı", *SDÜİF Dergisi*, sy. 23, Isparta 2009/2, s. 77.

## 2.1. Nübüvvet

Kindî ilk İslâm filozofu olarak kabul edilse de, nübüvvet problemini ilk olarak ele alanların başında filozofumuz Fârâbî gelmektedir. Fârâbî, bu meselelerle meşgul olanların üstadı kabul edilmektedir. Nübüvvet teorisi, onun felsefî sisteminde en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Onun teorisi, psikoloji ve tabiatüstü prensiplere dayanmaktadır. Böylelikle o, nübüvveti psikolojik açıdan açıklamakta ve onu ay-üstü âlem ile ay-altı âlem arasında ittisal vasıtalarından biri yapmaktadır.<sup>370</sup> İleride açıklayacağımız üzere, filozofumuz, vahyi bilgiyi Erdemli Şehrin Başkan'ı için gerekli görmektedir.

Fârâbî'ye göre, nübüvvet kaynağından doğan bilgi, akıl ve felsefeye karşı veya felsefî bilgiden daha aşağı bir konumda değildir. Aksine Fârâbî nübüvveti, felsefe ile dini bir ortak paydada toplamaya en elverişli vasıta olarak görmekte; bunun için de vahyin mahiyetini, peygamberin vahyi nasıl aldığını kendine has bir yöntemle açıklamaya çalışmaktadır.<sup>371</sup>

Filozofumuz nübüvvet teorisini, insanın Faal Akıl ile bağlantı kurmasına dayandırmaktadır. Fârâbî *Es-Siyasetu'l-Medeniyye* adlı eserinde “vahiy” kavramını sadece bir defa kullanmaktadır. *El-Medinetu'l-Fadıla* adlı eserlerinde, vahiy ve peygamberliği ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Buna karşılık vahyin işlevi konusuna, *Kitabu'l-Mille* adlı eserinde yer vermiştir.

Fârâbî'nin felsefî sisteminde vahye, peygambere ve dini sembollere yer vermesi, onun hem siyasal olguyu kavrama ve sorgulama isteğinin hem de içinde

<sup>370</sup> Salih Sabri Yavuz, *a.g.e.*, 143-144.; Cevher Şulul, *Nübüvvet Felsefesi –İbnü'n-Nefs'in Felsefi Romani Fâzıl bin Nâtik-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 56.

<sup>371</sup> Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *DİA*, c. XII, İstanbul 1995, s.155.

yaşadığı toplumda felsefeyi meşrulaştırma uğraşının bir sonucu olarak görmek mümkündür.<sup>372</sup>

Burada belirtmemiz gerekir ki, Fârâbî'nin nübüvvet teorisinde tanımlanan peygamber tipleri İslâmî peygamber tipolojisine indirgenmemesi gerektiğine dair görüşler vardır. Çünkü Fârâbî, kendi düşünceleri içinde alternatif durumlardan söz etmekte, beşeri bir etkinlik olarak felsefede ulaşılan düzey ile vahyin geliş biçimleri arasında irtibat kuran görüşler sergilemektedir.<sup>373</sup>

Fârâbî'ye göre, insanın Faal Akıl ile bağlantı kurması, önce munfâil akılı, daha sonra müstefâd akılı elde etmesiyle mümkün olmaktadır. İnsan bu mertebeye ulaştığında, kendisi ile Faal Akıl arasında başka herhangi bir aracı bulunmadığından ona vahiy gelmektedir. Çünkü munfâil akıl, müstefâd aklın maddesi ve konusudur. Müstefâd akıl da Faal Akıl'ın maddesi ve konusudur. Başka bir ifadeyle müstefâd akıl vasıtasıyla Faal Akıl'dan munfâil akla gelen akış, vahiydir. Faal Akıl'dan munfâil akla aktarılan şeyler, insanın fiilleri nasıl tanımlayacağı ve onları mutluluğa doğru nasıl yönelteceği konusunda bilgilerdir.<sup>374</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere, insanî bilgiyi başlatan ilke Faal Akıl'dır. Aynı zamanda Faal Akıl, Allah ile insan arasındaki iletişimi sağlamaktadır. Burada ilginç olan, Fârâbî'ye göre, insan ile Faal Akıl arasında ki ilişkinin gerçekleşmesini sağlayan ve başlatan fail ilke ile bu etkinliğin varıp duracağı en son ilke bir ve aynıdır, yani Faal Akıl'dır.<sup>375</sup>

Daha öncede belirttiğimiz gibi Fârâbî'ye göre, insanın metafizik özüne uygun olan yetkinliğini, teorik ve pratik olarak ikiye ayırmak mümkündür. Teorik yetkinlik nazarî akıl, nazarî ilim ve nazarî hikmet erdemlerini içermektedir. Pratik yetkinlik

<sup>372</sup> Lokman Çilingir, *a.g.e.*, s. 44.

<sup>373</sup> Bu konu hakkındaki tartışmalar için bkz. İlhan Kutluer, *a.g.m.*, s. 286 vd.

<sup>374</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 85.; *El-Medînetu'l Fâdıla*, s. 103.

<sup>375</sup> Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 133.

ise, amelî akıl, amelî hikmet ve düşünüp taşınmayı içermektedir. Bu her iki yetkinlik alanında insanın mümkün olan en üstün başarıyı elde etmesi, zorunlu olarak sözünü ettiğimiz Faal Akıl ile ilişkinin yaşanmış olmasını gerektirmektedir. Çünkü Fârâbî'ye göre, bu ilişki sayesinde insan aklı, hakikatler alanına açılmaktadır. Diğer yandan, pratik hayatta, bütün olarak sosyal realiteye ilişkin ideal veya doğru yargılara, ancak bu ilişki sayesinde elde edilen zihinsel yetkinlikle ulaşabilmektedir.

Sürekli sözünü ettiğimiz “ilişki” veya “tanrısal tecrübe”, ittisal düzeyinde gerçekleşmektedir. İttisal, bireysel çabanın bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu bireysellik bütün olarak insan türünü oluşturan piramidin, tanrısallığa dokunduğu, onunla tanıştığı en uç noktasını temsil etmektedir. İşte bu bağlamda Faal Akıl ile ilişki kurmanın ya da teknik olmayan anlamda birleşmenin Fârâbî felsefesinde yeni bir tezahürü ile karşı karşıya gelmekteyiz ki bu da vahiydir.<sup>376</sup> Fârâbî, vahiy meleği olan Cebrail ile Faal Akıllı özdeşleştirmektedir. “Faal Akıl’a, er-Ruhu’l-Emin (Güvenilir Ruh), Ruhü’l-Kuds (Kutsal Ruh) ya da bunlara benzer adlar verilmektedir. Onun derecesine de Melekût ya da benzeri adlar verilir.”<sup>377</sup> Böylelikle, insanî bilgiyi başlatan metafizik ilke olarak Faal Akıl, Tanrı ile insan arasındaki iletişime de aracı olmaktadır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Fârâbî *Es-Siyâsetu’l Medeniyye* adlı eserinde bir kez vahiy kavramına yer vermiştir. Bu eserde vahiy kavramı, toplumsal yönetimle bağlantılı bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Filozofumuz “mutlak anlamda İlk-Başkan”ın işlevinden bahsederken vahiy açıklamaktadır.

Fârâbî'nin sisteminde hakikatin kaynağı Faal Akıl'dır. Bu hakikat vahiy aracılığıyla insana aktarılmaktadır. Yukarıda sözünü ettiğimiz Faal Akıl ile bağlantı

<sup>376</sup> Yaşar Aydın, *a.g.e.*, s. 134.

<sup>377</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 36-37.

kurma noktasında bunu daha net bir şekilde anlayabilmekteyiz. İnsanın Faal Akıl ile bağlantı kurması, ancak müstefâd aklı elde etmesiyle mümkün olmaktadır. Sonuç olarak diyebiliriz ki, müstefâd akla sahip olan her insan vahiy alabilecek pozisyonadadır. Yani vahiy, tamamen dinî nitelikli bir anlama sahip değildir. Vahiy, sadece dinî hakikatin değil, mutlak anlamada hakikatin kaynağını oluşturmaktadır. Bu açıdan baktığımızda vahiy, felsefeyi de içermektedir. Nitekim Fârâbî'nin hakiki anlamda filozof olarak belirlediği kimseler, vahiy alabilecek konumdadırlar. Çünkü onlar, müstefâd akla sahip olup, Faal Akıl ile ittisâl tecrübesini yaşamış kimselerdir.

Fârâbî'ye göre, vahyin gerçekleşmesi, daha önce bahsettiğimiz insanî akla ait bütün aşamaların sırasıyla geçilmiş olmasını zorunlu kılmaktadır. Onun *Es-Siyâse* adlı eserinde açıklamasını yaptığı vahiy, peygambere yüklemiş olduğu temel işlevi de içermektedir.<sup>378</sup> Fakat buna rağmen Fârâbî eserlerinde, peygamber ve filozof kavramlarından ziyade “gerçek anlamda İlk-Başkan” ifadesini kullanmayı tercih etmiştir. Böylelikle İlk-Başkan'ın hem peygamber hem de filozof olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Fârâbî, *El-Medînetu'l Fâdıla* adlı eserinde, vahiy ve peygamberliği ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Buna göre, insanın insan olduğu ilk mertebe bilfiil akıl olmaya hazır olması durumudur. Bu yetenek her insanda aynıdır. Yani, her insan bilfiil akıl olma potansiyeline sahiptir. İnsan ile Faal Akıl arasında iki mertebe mevcuttur: Birincisi, munfail aklın bilfiil akıl olması, ikincisi de müstefâd aklın meydana gelmesi mertebesidir.<sup>379</sup> Kısacası, munfail akıl müstefâd aklın maddesi, müstefâd akıl Faal Akıl'ın maddesi konumuna geldiğinde ve bunlar bir ve aynı şeymiş gibi ele alındığında, bu insan, kendisine vahiy gelen insan olmaktadır.

---

<sup>378</sup> Yaşar Aydın, *a.g.e.*, s. 138.

<sup>379</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l Fâdıla*, s. 103.; Ömer Mahir Alper, *a.g.e.*, s. 113.

Allah insana Faal Akıl aracılığıyla vahiy göndermektedir. Böylelikle Allah tarafından Faal Akıl'a taşan "şeyi" Faal Akıl müstefâd akıl vasıtasıyla munfail akla ve sonra muhayyile gücüne geçirmektedir. İnsan Faal Akıl'dan munfail akla taşan şey ile bilge bir insan, bir filozof, tanrısal nitelikli bir akıl kullanan mükemmel bir düşünürdür. Faal Akıl'dan muhayyile gücüne taşan şey ile de insan, bir peygamber, geleceği bildiren bir uyarıcı olur.<sup>380</sup> Görüldüğü gibi, Fârâbî sisteminde vahiy en yüksek metafiziksel hakikatin Tanrı tarafından Faal Akıl aracılığıyla yeterli donanımına sahip insanî varlığa iletilmesi ile aynı anlama gelmektedir ve felsefe ile dinin tabiatüstü kaynağını oluşturmaktadır.<sup>381</sup>

Fârâbî'ye göre, Faal Akıl ile ittisâl tecrübesini yaşamış insan, insanlığın en üst mertebesinde ve mutluluğun en yüksek derecesindedir. Böyle bir insanın ruhu, Faal Akıl ile bir olmuştur. O, kendisiyle mutluluğun elde edilebileceği her fiile sahip olan bir insandır. Bu ise yönetici olmanın ilk şartıdır. Ayrıca böyle bir insan, bildiği her şeyi başkalarının anlayacağı dilde anlatma gücüne sahip olmalıdır.<sup>382</sup> Bu noktadan itibaren Fârâbî erdemli şehrin İlk-Başkan'ından bahsetmektedir ki, biz İlk-Başkan'ı ayrı bir başlık altında anlatmayı uygun gördük.

Sonuç olarak, Fârâbî vahiy olayının gerçekleşmesi için aklî yetkinliği öngörmektedir. Buna göre, insanın vahiy kabul edebilecek bir yetkinliğe ulaşması için, ciddi bir teorik eğitim içerisinde en yüksek teorik mükemmelliği kazanması gerekmektedir. Fârâbî vahiy, yalnız dinî hakikatin değil, felsefî hakikatin de kaynağı olarak görmektedir. Yani vahiy kavramı Fârâbî'de iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, felsefî bir boyuta sahiptir. Bu vahiy türü, insanın, bilgi edinme sürecinde bilkuvve aklını iradi eylemler sonucunda Faal Aklın yardım ve aydınlanmasıyla

<sup>380</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l Fâdila*, s. 104.

<sup>381</sup> Yaşar Aydın, *a.g.e.*, s. 139.

<sup>382</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l Fâdila*, s. 104.

bilfiil akla; bilfiil akılı da ikinci bir aydınlanmayla müstefâd akla dönüştürmesiyle meydana gelmektedir. İkincisi ise, Tanrı tarafından Faal Akıl vasıtasıyla insanın muhayyile gücüne aktarılan vahiydir. Bu güçten geçen vahiy, peygamberliği meydana getirmektedir. Böylelikle Fârâbî'nin nübüvvet teorisinde muhayyile gücünün ne denli önemli olduğunu anlamaktayız. Bu nedenle muhayyile gücünü ayrıntılarıyla birlikte açıklamak, tezimizin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

## 2.2. Muhayyile Yetisi (Hayal Gücü)

Muhayyile gücü, Fârâbî'nin sisteminde sadece psikoloji açısından değil, onun teoloji sistemi açısından da önemli bir işleve sahiptir. Fakat teoloji açısından ele almadan önce, bu yetinin insanî nefsin bir parçası olarak psikolojik açıdan ele alınması daha doğru olacaktır. Sonrasında teoloji açısından bu yetinin işlevini anlamak kolaylaşacaktır.

Fârâbî'nin muhayyile gücü üzerinde bu kadar durmasının sebebi, nübüvvet meselesini çözmek, peygamberle filozof (dinle felsefe) arasında köprü kurmak ve böylelikle erdemli şehrin başkanlığını bu peygamber filozofa vermektir.<sup>383</sup>

Muhayyile gücü, duyu gücü ile akıl gücü arasında bulunan bir orta kuvvettir. Yani, hayal gücü, duyumun bitiminden sonra duyulur nesnelerin görüntülerini korur; onları birbiriyle birleştirir ya da ayırır. Bunların bazıları doğru bazıları da yanlıştır. Bununla birlikte hayal gücü, iyi ve kötüyü anlama dışında, eylemlerden ve ahlâkî davranışlardan yararlı ve zararlı, zevk ve acı verici olan şeyleri algılamaktadır. Aynı zamanda bu güç hem uyanıkken hem de uykudayken faaliyet göstermektedir. Hayal gücünün diğer organlara dağılmış yardımcıları yoktur. O tektir ve onun da yeri

---

<sup>383</sup> Muhammed Âbid El-Câbirî, *a.g.e.*, s. 71.

kalptir. Bununla birlikte hayal gücü, akıl gücüne hizmet etmekte ve arzu gücüne yardımcı olmaktadır.<sup>384</sup> Hiyerarşik düzen açısından ele aldığımızda diyebiliriz ki, muhayyile gücü, duyum ile düşünme gücü arasında bulunmakta ve buna ilave olarak arzu gücü ile de ilişki içerisindedir. Muhayyile yetisi bir yandan duyum gücünün üstünde bulunurken, diğer yandan düşünme gücünün hâkimiyeti altında olup ona hizmet etmektedir.

Muhayyile gücü, duyu, arzu ve düşünme güçleri karşısında pasif bir konumda bulunmakta ve duyusallarla sürekli meşgul olmaktadır. Bundan dolayı muhayyile gücünün normal düzeydeki işleyişi, bu meşguliyetlerden kurtulduğu anlarda, yani uyku zamanlarında daha uygun bir zemin bulmaktadır. Demek ki, muhayyile gücü, dolu dolu çalışma olanağını duyularla düşünmenin pasif olduğu durumlarda, yani uyku zamanlarında bulmaktadır. Böylece muhayyile gücün somut üretimleri olarak rüyalar ortaya çıkmaktadır.<sup>385</sup> Fârâbî muhayyile gücünün fonksiyonunu *Ârâ*'da şu şekilde ifade etmektedir: "Muhayyile gücü, uyku esnasında kendi kendisi ile baş başa kalır, duyular tarafından sürekli olarak gönderilen yeni duyusal imgelerden (imajlardan) kurtulur. Aynı şekilde, akıl ve arzu kuvvetlerine hizmet etmekten de kurtulur. Böylece kendisinde muhafaza ettiği duyusalların imgelerine (imajlarına) döner, birbirleriyle birleştirmek veya ayırmak suretiyle onlar üzerinde fiil (etki) ve tasarrufta bulunur."<sup>386</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere, muhayyile gücünün iki çeşit etkinliği vardır. Bunlardan birincisi, duyulur nesnelerin görüntülerini duyunun bitiminden sonra koruma altına almak; ikincisi de, bu izlenimleri farklı formlarda bir

---

<sup>384</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l Fâdıla*, s. 89.; Ömer Mahir Alper, *a.g.e.*, s. 115.; Ayrıca bkz. Hasan Şahin, *a.g.m.*, s. 276 vd.

<sup>385</sup> Yaşar Aydın, *a.g.e.*, s. 141.

<sup>386</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l Fâdıla*, s. 89.; Ayrıca bkz. Yaşar Aydın, *a.g.e.*, s. 142.

araya getirerek ya da ayırarak yeni oluşumların içerisinde sokmak ve yeni üretimlerde bulunmaktır.

Hayal gücünün bu bahsettiğimiz özellikleri dışında bir özelliği daha vardır ki, o da taklittir (muhâka). Bu özellik sayesinde hayal gücü, kendisinde muhafaza ettiği duyusalları taklit etme kudretine sahiptir.<sup>387</sup> Daha önce dile getirdiğimiz nefsin güçleri arasında, bu özellik sadece muhayyile gücünde bulunmaktadır. Nefsin diğer güçlerinin böyle bir etkinliği mevcut değildir. İnsan muhayyile gücü sayesinde, duyusalları ya olduğu gibi kabul eder ya da onu taklit eden duyusallarla algılar. Örneğin, insan bazen uykusundan kalkar ve bir başkasına vurur veya uyanır ve herhangi bir olay olmadığı halde kaçır. Muhayyile gücünün burada taklit ettiği şey, olmayan bir şeyi gerçekte varmış gibi göstermesidir.<sup>388</sup>

Fârâbî'ye göre, muhayyile gücü, yapısı gereği, ilişkili olduğu ya da etkisinde kaldığı her şeyi alma ve taklit etme gücüne sahiptir. Burada dikkat edilmesi gereken iki konu vardır. Birincisi, muhayyile gücü ne bütünüyle cisimdir ne de maddeden bağımsız bir varlık statüsünde var olabilmektedir. Muhayyile gücü, bir taraftan maddidir, diğer taraftan da nefsin bir parçası olarak soyutlama gücüne sahiptir. İkinci olarak, muhayyile gücü, kabul ettiği etkinin niteliği ne olursa olsun, onu duyusal formlar içerisinde almakta ve bu tarzda ifade etmektedir.

Fârâbî'ye göre, insan soyut olan varlıkları, örneğin, İlk Neden, cisim dışı şeyler ve gökler gibi en üst düzeydeki akılsalları oldukları şekilde hayal edememektedir. Fakat onları görünüşü güzel olan en üstün, en mükemmel akılsallarla taklit etmekte; en alt, en aşağı düzeyden akılsalları da görünüşü çirkin olan duyusallarla taklit etmektedir. Muhayyile gücünün maddî nitelikte olduğunu daha önce belirtmiştik.

<sup>387</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l Fâdıla*, s. 90.

<sup>388</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l Fâdıla*, s. 90-92.

Buna göre muhayyile gücü ancak maddî olanı, bu durumda tikel olanı kendi gerçekliği içerisinde taşıyabilmektedir. Bundan dolayı da, onun amelî aklın tikellerle ilgili yargılarını oldukları gibi kabul etme gücüne sahip olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî şu ifadeleri kullanmaktadır: “Genel olarak amelî akıl tarafından düşünüp taşınma sonucu elde edilen tikelleri bazen oldukları gibi bazen ise başka duyusallarla taklit ederek kabul eder.”<sup>389</sup>

Filozofumuz, rüya olayını, bir önceki paragrafta tasvirini yaptığımız psikolojik zemin üzerinde açıklamaktadır. Ona göre, muhayyile gücü yansılama fiilini, ancak diğer güçlerin etkisinden kurtulduğunda, yani uyku esnasında gerçekleştirmektedir.<sup>390</sup> Fârâbî şu ifadeleri kullanmaktadır: “tikellerin bir kısmı şimdiye aittir, bir kısmı ise gelecekte ortaya çıkar. Ancak onların hepsi herhangi bir düşünüp taşınmanın işin içinde karışması söz konusu olmaksızın muhayyile gücünde meydana gelirler. İşte bu nedendir ki bu tür şeyler, daha önce düşünüp taşınma aracılığıyla keşfedilmeksizin muhayyile gücünde de var olabilirler. Böylece Faal Akl’ın uykuda muhayyile gücüne verdiği bu tikellerden, doğru rüyalar ortaya çıkar.”<sup>391</sup> Böylelikle anlaşılmaktadır ki, her rüya, muhayyilenin taklit özelliğinin bir ürünüdür. Muhayyile, zamanın üç boyutuna da yönelebilir ve onların her biri ile ilgili olarak çeşitli tasarımlarda bulunabilir. Rüyalar, basit düzeyde geçmişin bir hatırlanması olabileceği gibi, geleceğe yönelik ümit ve temennilerle de ilgili olabilir. Bu etkinliklerin tamamında, muhayyile gücünün gerçeği yansıtmasını garanti eden bir şey insanın kendi varlığında mevcut değildir.

Bu bağlamda muhayyile gücünün bir başka etki kaynağı ortaya çıkmaktadır ki, bu da Faal Akıl’dır. Önceki bölümlerde Faal Akl’ın fonksiyonu hakkında bilgi

<sup>389</sup> Fârâbî, *El-Medînetu’l Fâdıla*, s. 92.

<sup>390</sup> Yaşar Aydın, *a.g.e.*, s. 146.

<sup>391</sup> Fârâbî, *El-Medînetu’l Fâdıla*, s. 92-93.

vermiştik. Buna göre, Faal Akıl bilkuvve akılı bilfiil akıl haline getiren nedendir, akıl kuvveti ise bilfiil akıl olma imkânına sahip olan şeydir. Akıl kuvveti iki çeşittir: nazari ve ameli. Diğer yandan muhayyile kuvveti, nazari ve ameli akıl ile ilişki halindedir; çünkü akıl kuvvetinin Faal Akıl'dan elde ettiği şey, bazen muhayyile gücüne de taşar. Bundan dolayı Faal Akıl'ın muhayyile kuvveti üzerinde de belli bir etkisi vardır.<sup>392</sup> Kısacası, muhayyile gücü sadece nazari ve ameli akıl ile değil, doğrudan Faal Akıl ile de ilişkilidir. Dolayısıyla muhayyile gücü, aklî olana da yönelerek onu kendi imkânları içerisinde yeniden biçimlendirebilmektedir. Demek ki insan sadece akıl vasıtasıyla değil, muhayyile vasıtasıyla da Faal Akıl ile ilişki içerisine girebilmektedir.

Fârâbî'ye göre, Faal Akıl ile muhayyile gücü arasındaki ilişkinin farklı yönleri mevcuttur. Faal Akılın etkisi, nazari akla veya ameli akla ait düşünümleri muhayyilede oluşturmak şeklinde belirtilmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere, nazari aklın sahip olduğu akılsallar, muhayyile gücü tarafından ancak kendilerini uygun bir şekilde taklit eden duyusal formlar (imgeler) içerisinde alınmaktadır. Bununla birlikte ameli akıl tarafından ortaya çıkan tikellerle ilgili akılsallar bazen oldukları gibi, bazen de başka duyusallarla taklit edilerek kabul edilmektedir. Faal Akılın muhayyilede oluşturduğu bu tikellerin bir kısmı şimdiye aittir, bir kısmı da gelecekle alakalıdır. Burada özellikle belirtmemiz gereken bir husus vardır. Şöyle ki, söz konusu tikellerin muhayyilede ortaya çıkması ile ameli akılda ortaya çıkması aynı nitelikte değildir. Ameli akılda düşünüp taşınma sonucunda tikeller ortaya çıkmaktadır. Muhayyile gücünde ise herhangi bir düşünüp taşınma söz konusu

---

<sup>392</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l Fâdıla*, s. 92.

olmaksızın bu tikeller var olmaktadır. Demek ki, tikeller muhayyile gücüne Faal Akıl tarafından verilmektedir.

Faal Akıl insana hem uyanıkken hem de uykudayken tikelleri vermektedir; Uykudayken muhayyile gücüne verdiği tikellerden, doğru rüyalar ortaya çıkmaktadır. Muhayyile kuvvetinin tikelleri olduğu gibi değil, fakat tikellerin taklitlerini aldığında, ilahi şeylerle ilgili kehanetler ortaya çıkmaktadır. Bu olayların uyanıkken meydana gelmesi nadirdir ve sınırlı bir insan grubuna özgüdür. Uykuda iken ortaya çıkması daha muhtemeldir.<sup>393</sup>

Muhayyile kuvveti Faal Akıl tarafından kendisine verilen tikellerin çoğunu, bu şeyleri taklit eden gözle görünür tikellerle temsil eder. Bu tahayyül edilen şeyler kendi paylarına ortak duyu kuvvetine giderler ve orada tasavvur edilirler. Ortak duyu kuvvetinde onların imgeleri ortaya çıktığında, görme kuvveti bu imgelerden etkilenir ve imgeler görme kuvvetinde tasavvur edilir. Görme kuvvetinde meydana gelen tasavvurlar, kısa bir süreliğine havada görünür ve tekrar ortak duyu ile muhayyile kuvveti üzerinde yansır. Bütün bunlar sürekli insanda meydana gelir ve Faal Akıl'ın verdiği şeyler, insan tarafından görülmüş olurlar.<sup>394</sup>

Fârâbî'ye göre, insanın uyanık iken Faal Akıl'dan şimdiki ve gelecekteki tikelleri alması ve onları görmesi imkânsız değildir. Böyle bir kişi, aldığı bu tikellerle (duyusallarla) de ilahi şeyler hakkında kehanette (nubuvva) bulunabilir.<sup>395</sup> Muhayyile kuvvetinin ulaşabileceği en yüksek derece bu durumdur; onun mükemmelliğe ulaşması ile insan, uyanık iken Faal Akıl ile irtibata geçebilmektedir.

Fârâbî peygamberliği, muhayyile gücünün en yüksek düzeyinde gerçekleşen bir etkinlik olarak açıklamaktadır. Ona göre, muhayyile gücü her şeyden önce,

<sup>393</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l Fâdıla*, s. 93.

<sup>394</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l Fâdıla*, a.y.

<sup>395</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l Fâdıla*, s. 94.

mümkün olan en üstün yetkinlikte olması ve olağanüstü özellikler içermesi gerekmektedir. Filozofumuz bu özellikleri, “önemli bir fazlalık”<sup>396</sup> olarak dile getirmekte ve böylelikle peygambere ait olan etkinlik ortaya çıkmaktadır. Bu özellik sayesinde peygamber, muhayyile gücünü metafizik dünyanın etkisine açık tutabilmektedir. Peygamber, diğer insanlardan farklı olarak, hem uykudayken hem de uyanıkken Faal Akıl’dan taşıp gelen tikelleri en uygun biçimde kabul edebilmektedir. Muhayyile gücünün işlevi açısından uyku hali ve uyanıklık hali, peygamberde bir ve aynı şeydir. Bu peygambere özgü ideal bir durumdur. Bununla birlikte, Fârâbî’nin sisteminde peygamberin bir diğer özelliği, Faal Akıl’dan taşıp gelen bilgileri, herkesin anlayabileceği en uygun biçimde yorumlayabilmesi ve aktarabilmesidir.

Fârâbî’nin görüşlerini bir bütün olarak ele aldığımızda, insanın pasif bir konumda bulunduğunu ve ona nebevî bilginin verildiğini veya ilham edildiğini söyleyebiliriz. Nitekim yukarıda değinildiği gibi, Fârâbî, şimdi ve gelecekle ilgili tikellerin, bir düşünüp taşınma olmaksızın Faal Akıl tarafından insana verildiğini açık bir şekilde dile getirmektedir.

Sonuç olarak, Fârâbî’ye göre insan, Faal Akıllı iki farklı yoldan tecrübe edebilmektedir. Birinci yol, aklın mümkün olan en son aşamasında, müstefâd aklın Faal Akılın maddesi ve konusu olduğu ittisâl düzeyinde gerçekleşmektedir. Bu dereceye yükselen her insana Tanrı, Faal Akıl vasıtasıyla vahiy göndermektedir. Fârâbî sisteminde vahyin gerçek anlamının bu olduğu kanaatindeyiz. İkinci yol ise, Faal Akıl ile kurulan irtibat sonucunda, Faal Akıldan insanın muhayyile gücüne taşınan bilgilerdir ki, bu da peygamberliktir. Nitekim Fârâbî *El-Medînetu’l Fâdıla* adlı eserinde şu ifadeleri kullanmaktadır: “Ve bu insan Faal Akıl’dan edilgin (munfail)

---

<sup>396</sup> Fârâbî, *El-Medînetu’l Fâdıla*, s. 93.

akla taşan, feyz eden şeyle bilge bir insan, bir filozof, tanrısal nitelikli bir akıl kullanan mükemmel bir düşünür; Faal Akıl'dan muhayyile gücüne taşan, feyz eden şeyle de bir peygamber, geleceği bildiren bir uyarıcı, hali hazırda var olan tikeller hakkında bilgi veren bir haber verici olur.”<sup>397</sup>

Fârâbî'nin filozof ve peygamberi aynı kategoride değerlendirmesi, bir taraftan bilgi anlayışının, bir taraftan da İslâm toplumunda egemen olan dini-teolojik siyaset anlayışında, felsefe veya filozofa sağlam bir zemin bulma uğraşısı olduğuna dair görüşler mevcuttur.<sup>398</sup>

Burada dikkat çekilmesi gereken birkaç nokta daha vardır. Bunlardan biri nübüvvet kavramı Fârâbî'nin felsefi sisteminde genel anlamda değil, özel anlamda bir nübüvvet türü ifade etmektedir. İkinci olarak, yukarıda bahsi geçen iki nübüvvet seviyesinde de 'nebevî' algıyı filozofun bilgisinden ayıran unsur, muhayyile gücünün işlevidir. Üçüncü olarak, nebevî algının, muhayyile gücüne bağlanması, nübüvvetin, muhayyile gücüne indirgenip aklın devre dışı bırakıldığı anlamına gelmemektedir. Böyle bir yanlış anlaşılma Fârâbî'nin filozofun aklını peygamberin muhayyile gücünün üstüne yerleştirdiği izlenimine sevk edecektir.<sup>399</sup>

### 3. İlk-Başkan

Daha önce de belirttiğimiz gibi insanlar, birtakım güçlerde birbirinden farklı ve üstündürler. Onlar, bu güçlerle belirli işleri otaya koymaktadırlar. Herhangi bir iş için elverişli olan düşünürlerin birden fazla kişiyle verilmiş olması mümkündür. Bunlardan biri, verilen düşünürlerle daha az şeyi ortaya koyma gücüne sahip iken,

<sup>397</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l Fâdila*, s. 104.

<sup>398</sup> Lokman Çilingir, *a.g.e.*, s. 59.

<sup>399</sup> Bkz. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İz Yayınları, İstanbul 1998, s. 90-91.

diğer bir kişi o işteki her şeyi ortaya çıkarma gücüne yaratılıştan sahiptir. Bu örnekten olduğu gibi, aynı şekilde başkalarına öğretme ve kılavuzluk etme gücüne sahip olan biri mevcut olup, diğerleri bu gcten yoksundur.<sup>400</sup>

Bu farklılıklar sonucunda şunu diyebiliriz ki, bir işte üstün güce sahip olan kimse, diğer insanların başkanıdır. Örneğin, insanlar kılavuzluk ve öğretimin iyilik ya da kötülüğüne göre, eğitimle kazanılmış gclerde birbirlerinden üstündürler. İyi kılavuzluk ve ğretim gücüne sahip olan kimse, bu konuda diğer insanların başkanıdır.

İnsanın amacı olan mutluluğu elde edilmesi konusunda gelecek olursak; insan, mutluluğun ne olduğunu bilmeye ihtiyaç duyan bir varlıktır. Mutluluğu elde etmek için yapması gereken şeylerin bilgisine sahip olduğunda, bu bilgileri pratik olarak hayatına geçirmelidir. İnsanların yaratılışı gereği farklılıklarını göz önünde bulunduracak olursak, her insan mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini tek başına bilemez. İnsan bu amaca ulaşmak için bir ğretmen ve kılavuza ihtiyaç duymaktadır. Yaratılıştan gelen farklılıklar sebebiyle, bazı insanlar kılavuzlanmaya az ihtiyaç duyarken, bazı insanlar daha çok ihtiyaç duymaktadır.<sup>401</sup> Bu durumda diğer insanlara kılavuzluk ve öğretmenlik yapan kimse, onların yöneticisi konumundadır. Yaratılışın amacı olan en yüce mutluluğu toplumda gerçekleştirecek olan Fârâbî'nin "İlk-Başkan" dediği kişidir. O, toplumda insanların yeteneklerine göre iş bölümü yaparak düzeni korumaktadır. Bunu da yasalar oluşturarak ve gerekli kuralları belirleyerek yapmaktadır.

Filozofumuzun amacı, insanın sadece bireysel mutluluğu elde etmesi değildir. Bireysel mutlulukla birlikte, onun amacı toplumsal/medeni mutluluğu elde etmektir.

<sup>400</sup> Bkz. Fârâbî, *Es-Siyâse*, (ev.) s. 81-82.

<sup>401</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (ev.) s. 84.

Bundan dolayı en yüce mutluluğa ulaşmak, ancak bireysel olarak Faal Akıl ile bağ kurmak ve toplum olarak erdemli şehirde yaşamakla mümkün görünmektedir. Bu bakımdan İlk-Başkan, kendisi en yüce mutluluğu elde eden ve şehir halkının da en yüce mutluluğu elde etmesi için koyduğu yasalarla insanlara rehberlik eden kişidir. İlk-Başkan'ın Faal Akıl ile bağ kurması ve mutluluğu elde etmesi, İslâm felsefesinde yükseliş, şehir halkına rehberlik etmesi ve onları yönetmesi de iniştir. Sonuç olarak, mutluluğu elde etmek, bir yükseliş teorisidir.<sup>402</sup>

Mutlak anlamda ilk yönetici, başkasının kendisini yönetmesine asla gerek duymayan kişidir.<sup>403</sup> İlk yönetici, bilim ve marifeti gerçek anlamda elde etmiş olup, hiçbir şeyde kendisine yol gösterecek bir insana gerek duymamaktadır. O, yapmak zorunda kaldığı şeyleri iyice anlayabilecek güce sahiptir. Aynı zamanda o, öğrettiği her şeye başkalarını iyi şekilde kılavuzlayacak, başkalarını yapabilecekleri işte çalıştıracak, mutluluğa giden bütün işleri belirleyecek, tanımlayacak ve değerlendirecek güce de sahiptir. İşte bu yüksek güçlere sahip olan kişi, Faal Akıl ile bağlantı kuran kimsedir. İlk yönetici, Faal Akıl ile bağlantı kurmayı, önce edilgin (münfail) aklı, daha sonra da kazanılmış (müstefâd) aklı elde etmesiyle başarmaktadır.<sup>404</sup> Böyle bir kişi, gerçekte hükümdar olup, kendisine vahiy gelmiş olan kimsedir.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Fârâbî, İlk-Başkan'ı, İlk Neden'in âlemdeki konumuna benzer bir konum içerisinde düşünmektedir. Fârâbî'nin siyasî yönetimle ilgili düşünceleri, insanların farklı yaratılışlara ve yeteneklere sahip oldukları

---

<sup>402</sup> İrfan Görkaş, *a.g.m.*, s. 300.

<sup>403</sup> Fârâbî, Aristoteles'in *De Anima*'sına atıfta bulunarak, mutlak anlamda ilk yöneticinin ancak, başka bir insanın kendisini yönetme hakkına sahip olamayacağı ölçüde bilgili, zeki ve erdemli, sonuçta da Faal Akıl ile ittisal kurabilmiş, yüksek tabiatı haiz olanların üstlenebileceği görüşündedir. (Mustafa Çağrıncı, *a.g.e.*, s. 178.)

<sup>404</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 85.

fikrinden hareket ederek, bunun üzerine birde uygun eğitim şartını ilave etmektedir. Filozofumuza göre, erdemli toplumun kurucusu ve yöneticisi olan İlk-Başkan'ın varlığı rastlantı değildir. Nitekim İlk-Başkan, her şeyden önce, yaratılışı gereği yöneticilik sanatını yürütmeye elverişli olmalıdır.

İnsana ancak, Faal Akıl ile kendisi arasında başka herhangi bir aracı kalmadığı durumunda vahiy gelmektedir. Bilindiği üzere, Faal Akıl İlk Sebebin varlığından çıkmıştır. Bundan dolayı, Faal Akıl aracılığıyla insana vahyedenin İlk Sebep olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda, böyle bir insanın başkanlığı İlk Başkanlıktır. Diğer insanî başkanlıklar İlk Başkan'dan sonra gelmekte ve ondan kaynaklanmaktadır.<sup>405</sup> Bir önceki bölümde vahiy konusunu açıkladığımızdan dolayı burada kısaca değinmekle yetineceğiz.

Fârâbî iki çeşit önderlikten bahsetmektedir: Birincisi, gerçekten mutluluk olan şeyi temin etmeye yarayan iradî fiilleri, hayat tarzlarını ve yetileri kuvvetlendiren önderliktir. Bu erdemli bir önderliktir (riyâsa fâdıla). İkincisi, şehirlerde gerçekte mutluluk olmadıkları halde öyle oldukları zannedilen şeyleri temin etmeye yarayan fiiller ve hareketleri kuvvetlendiren önderliktir. Bu da bilgisiz bir önderliktir (riyâsa câhıla).<sup>406</sup> Bizi ilgilendiren erdemli önderliktir. Bundan dolayı bilgisiz önderliği kısaca açıklamakla yetinip, erdemli önderlik üzerinde duracağız.

Erdemli bir önderliğe boyun eğen şehirler ve milletler erdemli şehirler ve milletlerdir. Başka bir ifadeyle, İlk Başkan tarafından yönetilen şehrin halkı erdemli, iyi ve mutlu kimselerdir. Böyle bir şehirde yaşayan her birey, ya kendi bilgisiyle ya da İlk Başkan'ın yönlendirmesiyle kendisine verilen işi yapınca, bu fiilleri ona nefsiyle ilgili iyi yatkınlıklar kazandırmaktadır. Burada önemli olan, mutluluğa

<sup>405</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 86.

<sup>406</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, (çev.) s. 102.

yönelik fiillerdir. Çünkü bu fiiller, nefsin, doğuştan mutluluğa yatkın olan kısmını güçlendirmektedir. Sadece güçlendirmekle kalmayıp aynı zamanda onun etkin ve yetkin olmasını sağlamaktadır. Bu yetkinleşmenin sonucunda insan, maddeden özgür olmaktadır. Başka bir ifadeyle, insan maddeden bağımsız hale gelir. Bu durumda insan, maddenin yok olmasıyla yok olmaz. Çünkü insanın varlığını sürdürmesi için maddeye ihtiyacı kalmamıştır. İşte böyle bir yetkinliğe erişmiş kimse mutluluğu elde etmiştir.<sup>407</sup> Bu da ancak İlk-Başkan'ın yönlendirmesiyle mümkün olmaktadır.

İlk Başkan, toplumdaki her bireyi, layık olduğu mertebeye göre düzenlemektedir. Yani bireyleri ya hizmet mertebesine ya da yöneticilik mertebesine yerleştirmektedir.<sup>408</sup> Daha önce de bahsettiğimiz gibi, insanlar hizmet ve yönetimde, yaratılışları ve aldıkları eğitime göre farklıdırlar. Bu farklılıkları görüp ona göre insanları mertebelere yerleştirmek ise İlk Başkan'ın işidir. Bu mertebeleri göz önünde bulundurduğumuzda görürüz ki, bazı mertebeler İlk-Başkan'a yakın iken, bazıları da ondan uzaktır. İşte bunlar yönetim mertebeleri olup, en yüksekte başlayarak adım adım en alt basamağa kadar inmektedir. En alt basamak ise hizmet mertebesidir.<sup>409</sup>

İlk-Başkan, belli bir konuda şehir halkını yöneltmek istediğinde, bunu ilk olarak kendine mertebe bakımından en yakın olana söylemektedir. Onlar da kendilerinden sonra gelenlere iletir ve bu söylenen hizmet mertebesinde olanlara kadar ulaşır. Böylelikle şehrin bölümleri birbirine bağlanır, uyum içinde olur ve bir düzene sokulmuş olurlar.<sup>410</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere şehir, tabii varlıklara ve şehirdeki mertebeler de, İlk Sebep'ten başlayıp ilk madde ve dört unsura son bulan

---

<sup>407</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 87.

<sup>408</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 89.

<sup>409</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 89-90.

<sup>410</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 90.

varlıkların mertebelerine benzemektedir. Aynı şekilde İlk-Başkan da, varlıkların kaynağını oluşturan İlk Sebep'e benzemektedir.

İlk-Başkan'ın görevi, şehirleri düzene koymak ve uyum sağlamalarını kolaylaştırmaktır. Bununla birlikte halk öyle bir uyum ve bağlılık içinde olmalıdır ki, kötülükleri ortadan kaldırıp iyilikleri kazanmak için işbirliği yapabilsinler. İlk Başkan'ın diğer bir görevi ise, gök cisimlerinin verdiği her şeyi araştırmaktır. Yine İlk-Başkan'ın diğer bir görevinden bahsedecek olursak; İlk-Başkan, mutluluğun kazanılmasında herhangi bir biçimde yararlı ve yardımcı olanları korumalı ve arttırmalı; zararlı olanları yararlı duruma getirmeye çalışmalı, bu mümkün olmazsa zararlı olanları ortadan kaldırmalıdır.<sup>411</sup> Kısacası İlk-Başkan, mutluluğun elde edilmesini sağlayan fiilleri bilmeli, onları yerine getirmeli ve insanları bu doğrultuda yönetmelidir.

Erdemli İlk-Başkan'ın mesleği, Allah'tan gelen vahiy ile ilişkili olan bir meslektir. İlk-Başkan, erdemli dinde geçerli olan eylem ve görüşleri ancak vahye göre belirler. Bu da ancak iki şekilde gerçekleşir: 1) Görüş ve eylemlerin hepsi İlk-Başkan'a belirlenmiş olarak vahyedilir; 2) Vahiyden ve vahyeden yüce varlıktan elde ettikleri yeti ile İlk-Başkan bunları kendisi belirler ve bu durum erdemli eylem ve görüşlerin belirlenmesini sağlayan şartlar açıklık kazanıncaya kadar sürer.<sup>412</sup>

Bir önceki bölümde erdemli şehrin niteliklerinden bahsetmiştik. Buna göre erdemli, mükemmel şehrin bütün organları canlı varlığın hayatını tam kılmak ve onu bu durumda tutmak için birbirleriyle yardımlaşan tam ve sağlıklı bir bedene benzediğini ifade etmiştik. Nasıl ki organların bir amiri varsa, aynı şekilde şehirde de amir olan bir insan ve merteye bakımından bu amir insana yakın olan insanlar vardır.

---

<sup>411</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, (çev.) s. 91.

<sup>412</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, s. 259.

Şehrin yönetici olarak belirlenen İlk-Başkan, özel nitelikleri bakımından şehrin en mükemmel parçasıdır. Filozofumuz İlk-Başkan'ın durumunu, varlıkların ve âlemin ilk yöneticisi olan Allah'ın durumuna benzeterek açıklamaktadır.

Fârâbî'ye göre, Allah âlemin yöneticisi olduğu kadar erdemli şehrin de yöneticisidir. O'nun âlemi yönetmesi ile erdemli şehri yönetmesi arasında uygunluk bulunmaktadır.<sup>413</sup> Çünkü âlemin parçaları ile erdemli şehrin parçaları arasında bir uygunluk söz konusudur. Nasıl ki âlemin yönetici olan Allah, âlemin parçalarına, eylemlerindeki çokluğun bir tek amaca yönelik bir tek eylemle yapılmış bir tek şey haline gelmesi için, uyum, düzen, bağlantı ve işbirliğini sağlayan tabii yerleştirmiş ise aynı şekilde İlk-Başkan'ın da toplumun ve şehrin bölümlerinin nefslerine de aynısını yapması gerekmektedir.<sup>414</sup>

Filozofumuzun nazarında, Hz. Muhammed, gerçeği yalnızca tahayyül edebilen kişi değildir. Onda hem tasavvur hem de tahayyül gücü vardır ve bundan dolayı da o en mükemmel varlıktır. O, erdemli şehir için gerekli olan bütün şartları kendinde toplayan kişi, Reis'ul-Evvel'dir.<sup>415</sup>

Fârâbî'nin devlet ve devlet başkanı hakkındaki görüşleri, Platon'un ütopyik devletini veya kendi deyimiyle "gökte bir örneği bulunan" devletini hatırlattığı kaydedilmektedir. Aynı zamanda, devlet ve devlet başkanının dinî ve ahlâkî yetenekleri ile ilgili bu yaklaşım İslâmî ideale de uygun düşmektedir.<sup>416</sup> Aşağıda görüleceği gibi, Fârâbî devlet başkanında olması gereken niteliklerin tek bir kişide bulunmasının zor olduğunun da farkındadır. Böyle bir durumda, birden fazla kişiden oluşan bir kurul veya hükümet kurulmasını önermektedir.

---

<sup>413</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, s. 272.

<sup>414</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, s. 273.

<sup>415</sup> Mehmet Aydın, *a.g.m.*, s. 309.

<sup>416</sup> Mustafa Çağrıncı, *a.g.e.*, s. 179.

Sonuç olarak, İlk-Başkan âlemin yöneticisinin yöntemini izlemesi gerekmektedir. Bunun için o nazarî felsefeyi bütünüyle bilmesi gerekmektedir. Çünkü Allah'ın âlemdeki yönetimini kavrayabilmesi, ancak nazarî felsefeden bilgi edinmesiyle mümkün olmaktadır.

### 3.1. İlk-Başkan'ın Özellikleri

Fârâbî'ye göre erdemli şehrin yönetici olan İlk-Başkan herhangi bir insan olamaz. Çünkü filozofumuza göre yöneticilik iki şekilde olur. Birincisi, bu insan, yaratılışı ve tabiatı gereği yöneticiliğe yeteneği olmalıdır. İkincisi de, bu insan, yöneticilikle ilgili iradî meleke ve tutumları kazanmış olmalıdır.<sup>417</sup> Bu iki özellik, ancak yaratılışı gereği yöneticiliğe yeteneği olan kimsede ortaya çıkmaktadır.

Her sanat yöneticilik için uygun değildir. Nasıl ki her insan yaratılışı gereği farklı üstünlüklere sahip ise, aynı şekilde sanatlar da insana göre farklılık arz etmektedir. Örneğin, bir insan hizmet etmek için uygun bir tabiata sahip ise, onun sanatı da şehirde hizmet etmeye uygundur. Sanatlar içinde bazıları hizmet ederken, bazı sanatlar da diğer sanatları yönetir, insanlarda olduğu gibi. Bundan dolayı erdemli şehri yönetecek sanat herhangi bir sanat olmaktan çıkmaktadır. İlk-Başkan'ın sanatı hizmetkâr bir sanat olamaz ve başka herhangi bir sanat tarafından yönetilemez. Aksine onun sanatı, bütün diğer sanatların amacını gerçekleştirmelidir ve erdemli şehrin bütün fiillerinde kendisine yöneldikleri sanat olmak zorundadır.<sup>418</sup>

Önceki bölümlerde açıkladığımız gibi, Fârâbî *Tahsîl*'de mutluluğun kendileriyle elde edildiği dört tür insanî şeyden bahsetmektedir. Bunlar nazarî, fikrî, ahlâkî erdemler ve amelî sanatlardır. Bunları inceledikten sonra filozofumuz, nazarî

<sup>417</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 102.

<sup>418</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 102.

erdem, hâkim fikrî erdem, hâkim ahlâkî erdem ve hâkim amelî sanatın birbirlerinden ayrılamayacağı sonucuna varmaktadır.<sup>419</sup> Bu dört tür insanî şeyin kendisinde birleştiği kişi İlk-Başkan'dır. Fakat yaratılışı gereği böyle bir yeteneğe sahip olmayan insanda bu dört türün gerçekleşmesi mümkün değildir. Bundan dolayı da Fârâbî'ye göre yöneticiler sadece irade ile değil tabiat bakımından da yöneticidirler.<sup>420</sup>

İlk-Başkan'ın sanatında olduğu gibi, kendisi de başka bir insanın hükmü ve yönetimi altına girmesi mümkün olmayan insandır.<sup>421</sup> O, mükemmelliğine ulaşmış ve bilfiil akıl olmuş bir insandır. Onun muhayyile gücü, yaratılışı gereği mükemmelliğin en yüksek haline ulaşmıştır. Bunun sonucunda İlk-Başkan, hem uyanırken hem de uykudayken Faal Akıl'dan tikelleri almaya hazır hale gelmiştir. Bilfiil akıl olmasından dolayı o, Faal Akıl'dan aldığı bütün tikelleri anlamış ve kavramıştır.<sup>422</sup>

Fârâbî'ye göre, siyaset ilmi İlk-Başkan'ın sanatı hakkında şu bilgileri vermektedir: 1) İlk-Başkan'da hiçbir eksiklik bulunamaz; 2) Onun yetkinliğinden daha tam bir yetkinlik yoktur; 3) Onun varlığından daha erdemli bir varlık bulunamaz; 4) Ondan aşağıda olan her şeyde, herhangi bir şekilde eksiklik mevcuttur; 5) Ona en yakın mertebeler, onun aşağısındaki en mükemmel mertebelerdir.<sup>423</sup>

İlk-Başkan Fârâbî'nin sisteminde insanlığın en üst mertebesine ve mutluluğun en yüksek derecesine ulaşmış kimsedir. Onun ruhu Faal Akıl ile bir olmuştur. O, bildiği her şeyi başkasının anlayacağı şekilde anlatma gücüne sahiptir. Aynı zamanda

---

<sup>419</sup> Fârâbî, *Tahsîl*, (çev.) s. 78.

<sup>420</sup> Fârâbî, *Tahsîl*, (çev.) s. 80-81.; *El-Medînetu'l-Fâzıla*, s. 106-107.

<sup>421</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, s. 271.

<sup>422</sup> Fârâbî, *El-Medînetu'l-Fâzıla*, s. 102-103.

<sup>423</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, s. 271.

İlk-Başkan, savaşla ilgili fiilleri yerine getirebilmesi için fiziksel olarak da sağlam olması gerekmektedir.<sup>424</sup>

Böyle bir insan kişiliğinde yaratılışından itibaren belirli özelliklere sahip olmalıdır: 1) Onun organları tam ve eksiksiz olmalıdır. 2) Tabiatı gereği kendisine o söylenen her şeyi iyi anlama ve idrak etme yeteneğine sahip olmalıdır. 3) Onun hafızası kuvvetli olmalı ve hiçbir şeyi unutmamalıdır. 4) Uyanık ve çok zeki olmalıdır. En ufak bir delil gördüğünde, bu delilin neye işaret ettiğini hemen anlamalıdır. 5) Zihninde olan bir şeyi anlaşılacak bir dilde ifade etmesini sağlayacak güzel konuşma kabiliyetine sahip olmalıdır. 6) Tabiatı gereği doğruluğu ve doğru insanları sevmeli, yalandan ve yalancılardan nefret etmelidir. 7) yemek, içmek ve cinsel zevk gibi arzularından kaçınmalı, onları isteyen biri olmamalı, kumardan uzak durmalı ve bu tür şeylerden nefret etmelidir. 8) O, bütün şeyler arasında en yüce ve en yüksek olanlarına doğru yükselmeli, şerefi ve ululuğu sevmelidir. 9) Gümüş, altın gibi dünyevî amaçlı şeyler onun gözünde değersiz olmalıdır. 10) Adaleti ve adil kişileri sevmeli, baskı ve zulümle bunu yapanlardan nefret etmeli, insaf (vicdan) sahibi olmalı ve baskıya maruz kalan insanları korumalıdır. 11) Yapılması gerekenler konusunda azimli ve kararlı olmalı, korku göstermeksizin cesur bir şekilde onu gerçekleştirmelidir.<sup>425</sup>

Bütün bu özellikleri göz önünde bulundurduğumuzda, hepsinin tek bir kişide mevcut olmasının pek mümkün olmadığını görmekteyiz. Bundan dolayı böyle bir insana her çağda bir defa rastlanmaktadır.<sup>426</sup> Bu ifadeye dayanarak diyebiliriz ki, bütün bu özellikleri kendinde taşıyan ancak bir peygamber olabilir. Bu durumda erdemli bir şehrin birden fazla yöneticisi olabilmektedir. Bunlardan biri yukarıda

<sup>424</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 104.

<sup>425</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 105.

<sup>426</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 105.

açıkladığımız özelliklerden altısını yerine getirmeli ya da muhayyile kuvveti aracılığıyla insanları uyarma kabiliyeti dışında beş tanesini yerine getirmelidir. Böylelikle bu kişi yönetici olacaktır. Ondan sonra gelen yönetici, yani ikinci yönetici<sup>427</sup> altı özelliğe sahip olmalıdır: 1) O, bir filozof olmalıdır. 2) O, bütün fiillerinde ilk yöneticinin izinden gitmelidir. 3) Önceki yöneticilerin kanunlarının bulunmadığı bir konuda, onların yolunu izleyerek, yeni kanunlar koyma konusunda üstün olmalıdır. 4) Akıl yürütme gücüne ve üstün bir pratik akla sahip olmalıdır. 5) Şehir halkını sözle aydınlatma ve onlara kılavuzluk etme üstünlüğüne sahip olmalıdır. 6) Son olarak o, savaş fiillerini gerçekleştirebilmek için fiziksel olarak sağlam olmalıdır.<sup>428</sup>

Bütün bu özellikler tek bir kişide bulunmaz da biri sadece filozof, diğeri de geri kalan şartları yerine getirirse, bu durumda iki kişi yönetici olacaktır. Eğer bu şartlardan her biri farklı kişilerde mevcut olursa ve bütün bu insanlar birbirleriyle anlaşılırlarsa, bu durumda onların hepsi birlikte şehrin en üstün yöneticileri olacaklardır. Fakat herhangi bir zamanda felsefe yönetimin bir parçası olmaktan çıkarsa, diğer bütün şartlar yerine getirilmiş olsa bile, böyle bir şehrin halkı helak olmaktan kurtulamayacaktır.<sup>429</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere, Fârâbî'nin sisteminde felsefenin çok önemli bir yeri vardır. Felsefe olmaksızın insan gerçek anlamda yüce mutluluğa ulaşamaz. Felsefe, yönetimin bir parçası olmazsa, o toplum helak olur.

Fârâbî, bu özelliklerin tek bir kişide bulunamayacağına dair bir görüş belirtirken, kendi yaşadığı dönemi kastetmektedir. Çünkü “Fârâbî döneminde dinî

---

<sup>427</sup> İkinci Türden Yöneticiler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Hüseyin Bircan, *a.g.e.*, s. 423-426.

<sup>428</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 106.

<sup>429</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 107.

otorite Bağdat'ta ikamet eden halifenin elindeydi, ama zamanın otoritesi memleketin diğer yörelerine egemen olan emir ve sultanların elindeydi.”<sup>430</sup>

Fârâbî'nin İlk Başkan olarak belirlediği en yüksek yönetici, daha önce belirttiğimiz seçkinler grubuna dâhil olmaktadır. Hatta o, seçkinlerin en seçkinidir diyebiliriz. Çünkü İlk Başkan, ortak görüşlere uygun olan şey ile kendini sınırlandırmamaktadır. Aksine o her şeyi inceleme ve araştırma sonucu bilen ve inanan kimsedir.

Kısacası, erdemli şehri kuran İlk-Başkan'ın görevini ve özelliklerini belirtmiştik. Buna göre Fârâbî'nin tarif ettiği Başkan'ın “Peygamber Muhammed elbisesine bürünmüş Platon olduğunu” söyleyenler olmuştur.<sup>431</sup> Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, Fârâbî'nin İlk-Başkan'dan sonra gelen başkanlıkların nasıl olması gerektiğine dair görüşlerini incelediğimizde, onun yepyeni ve orijinal görüşlere sahip olduğu kanaatine varmaktayız.

İlk Başkan'ın özelliklerini göz önünde bulundurduğumuzda, iki farklı İlk-Başkan tipolojisinden bahsetmek mümkündür. Birincisi, Faal Aklın muhayyile gücüne peygamberlik için gerekli olan bilgileri doğrudan vermesiyle elde edilen başkanlıktır. Buna “salt peygamber” veya “aktarıcı başkanlık” da diyen olmuştur. İkincisi de, Faal Aklın ilk yöneticiye her türlü dinî ve toplumsal belirlemede bulunma imkânı tanıyacak gücü vermesiyle oluşan başkanlıktır. Bu da “filozof-peygamber” özelliklerini taşıyan ve “entelektüel” diye adlandırılan başkanlıktır.<sup>432</sup> Filozof-peygamber olarak isimlendirilen başkan, din ile ilgili yasaları oluşturma ve değiştirme yeteneğine sahiptir. Aynı zamanda onun hayal gücü en üst seviyededir. Çünkü Faal Akıl tarafından ona verilen bilgileri insanlara aktarması ve eylemle

<sup>430</sup> Muhammed Âbid El-Câbirî, *a.g.e.*, s. 77.

<sup>431</sup> Muhammed Âbid El-Câbirî, *a.g.e.*, s. 74.; T. J. De Boer, *a.g.e.*, s. 152.

<sup>432</sup> Lokman Çilingir, *a.g.e.*, s. 53.; Yaşar Aydın, *Fârâbî*, s. 121.

dönüşmesi ancak bu güç sayesinde olmaktadır. Buna dayanarak, “Fârâbî’de filozof peygamberden üstündür” yargısında bulunanlar onu yanlış okumaktadırlar. Çünkü peygamberde bulunan muhayyile gücüne filozof asla ulaşamaz. Peygamber en yüce mutluluğun ne olduğunu bilir ve onu halka anlatabilecek potansiyele sahiptir. Filozof ise, ortaya koyduğu aklî gerçekliği yalnızca kendi seviyesine yaklaşan kişilere anlatabilmektedir.<sup>433</sup>

Yukarıda da belirtildiği gibi, her iki başkanın Faal Akıl ile bir ilişkisi vardır. Her ikisi için vahiy söz konusu olmaktadır. Fakat ikinci tür başkanda vahiy, felsefi bir içeriğe sahip iken, birinci tür başkanlıkta vahiy dinî bir içeriğe sahiptir.

Fârâbî’ye göre, filozof, en yüksek yönetici, hükümdar, kanun koyucu ve imam deyimleri aynı anlama gelmektedir. Filozof, nazârî erdeme işaret etmekte; Kanun koyucu, amelî ilimleri keşfetme ve milletlerle var etme gücüne işaret etmekte; Hükümdar, hâkimiyet ve iktidara işaret etmekte; İmam ise, örnek olarak uyulan ve kabul gören kişiye işaret etmektedir.<sup>434</sup> Sonuç olarak, her birinin aynı anlama geldiğini söyleyebiliriz. Çünkü kanun koyucu, ancak irâdî akılsalları idrâk ettikten sonra onların şartlarını keşfetme durumundadır. O daha önce aklı ile en yüksek mutluluğu idrâk etmeden başkalarını en yüksek mutluluğa yönlmesini sağlayacak şartları keşfedemez. Bunların var olması da felsefenin varlığını gerektirmektedir. Zira daha önce felsefeyi elde etmiş olmadan bu şeylerin akılsal olması mümkün değildir. Dolayısıyla kanun koyucunun sanatı, hâkim bir sanat olması için onun filozof olması gerekir. Aynı şekilde hükümdarın hâkimiyet ve iktidara sahip olması için, onun sanatı, mahareti ve erdemi çok güçlü olması gerekir. Bu durum ancak büyük bir bilgi gücü, ahlâkî erdem ve sanat ile mümkündür. Aksi takdirde o, gerçek

<sup>433</sup> Salih Aydın, “Fârâbî’nin Sisteminde Nübüvvet ve Filozofi”, *CÜİFD*, c. XV, sy. 2, Sivas 2011, s. 294-295.

<sup>434</sup> Fârâbî, *Tahsîl*, (çev.) s. 89-97.

anlamda hâkim olamaz. Son olarak, imamın imam olarak kabul görmesi için, onun filozoflarda mevcut olan güçlere (yeteneklere) sahip olması gerekir. Felsefeyi ve filozofu Fârâbî gibi anladığımızda, filozof ile İlk-Başkan, İlk-Başkan ile kanun koyucu, kanun koyucu ile imam arasında bir fark kalmadığını görmekteyiz.

Fârâbî, felsefesinin en yüksek noktasında, İlk-Başkan'ı, filozofu ve peygamberi birleştirmektedir. İlk-Başkan felsefe olmadan en yüce mutluluğun ne olduğunu kavrayamaz; çünkü muhayyile kuvveti olmadan mutluluğun idraki için şart olan kanun yapma ve siyasi bir çerçeve ortaya koyma imkânını bulamaz. Siyaset ilmi olmadan da mutluluğun ne olduğunu ve ona nasıl ulaşılacağını başkalarına öğretemez.

Diyebiliriz ki, Fârâbî mutluluğun elde edilmesi için filozof, peygamber ve devlet başkanını bit tek kişide toplamaktadır. Böylelikle ilâhî olan şey siyaset vasıtasıyla idrak edilmektedir. Faal Akıl sayesinde ay-altı âlem ile ay-üstü âlem birbirine bağlanmaktadır. Filozof-peygamber ise, insanın ay-üstü âlem ile temas kurmasını sağlamaktadır. Bu şekilde kâinattaki bütünlüğe ulaşılmış olur.<sup>435</sup>

Sonuç olarak, Fârâbî'ye göre İlk-Başkan, insan aklının bütün aşamalarını geçmiş ve Faal Akıl ile bağlantı kurmuş bir filozoftur. Diğer yandan İlk-Başkan, felsefi hakikati en uygun misallerle insanlara öğretebileceği yetkin bir muhayyile gücüne de sahiptir. Bu muhayyile gücü sayesinde o bir peygamberdir. Böylelikle anlıyoruz ki, Fârâbî'nin tasarlamış olduğu "ideal insan"da, yöneticilik, filozofluk ve peygamberlik bir araya gelmektedir.

---

<sup>435</sup> Mehmet Aydın, "Fârâbî'nin Siyasi Düşüncesinde Saadet Kavramı", s. 304.

## SONUÇ

Büyük sistem filozoflarından biri olarak bilinen Fârâbî, hem kendi döneminde yaşadığı Arap-İslâm kültür mirasını tam anlamıyla kavramış, hem de çağının gereği olarak araştırma ve gözlem yapmaya imkân bulduğu insanlık kültürüne de geniş bir ufuk ve derin bir bakışla yaklaşmıştır. O, felsefî sisteminde ahlâk ve siyaset üzerinde yoğunlaşmıştır. Bundan dolayı Fârâbî felsefesinin merkezî kavramı mutluluktur. Fârâbî'ye göre, insanın amacı en yüce mutluluğa ulaşmaktır.

Her insan yaratılışı gereği birbirinden farklı yeteneklere sahiptir; her insanın akli düzeyi aynı seviyede değildir. Bundan dolayı, insanların bir kısmı mutluluğun ne olduğunu ve bu mutluluğa ulaşmak için neler yapılması gerektiğini kavrama konusunda eksiktirler. Bu insanların bir yol göstericiye ihtiyaçları vardır. Fârâbî'ye göre bu yol gösterici, erdemli devletin kurucusu olan ve ideal insan olarak belirlenen İlk-Başkan'dır.

Tezimizin amacı olan ideal insanı tanıtmak birçok sorunu da beraberinde getirmiştir. Biz, Fârâbî'nin kendi yöntemini benimseyerek, ilk olarak “varlık nedir?” sorusunu ele almıştık. Nitekim filozofumuza göre, bütün bir varlık alanı ay-üstü ve ay-altı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu ayırımında insan ay-altı varlıklardan biridir. Başka bir ifadeyle, insan ay-altı âlemin en karmaşık ve en mükemmel varlığıdır. Bununla birlikte insan, ay-üstü varlıklardan biri olan Faal Akıl ile bağlantı kurabilen tek canlıdır.

İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği, akıl sahibi bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. İnsan aklının üç aşamasından bahsetmek mümkündür. Bunlar sırasıyla bilkuvve, bilfiil ve müstefâd akıldır. İnsan ancak müstefâd akıl düzeyine yükseldiğinde Faal Akıl ile bağlantı kurabilmektedir. İnsan

aklının en alt düzeyi bilkuvve akıl düzeyidir. Fârâbî'ye göre bilkuvve akıl her insanda bulunmaktadır. Bilkuvve aklın bilfiil akıl haline gelmesi Faal Aklın etkisi ile olmaktadır. Böylelikle insan bir üst düzeye yükselmektedir. Aklın gelişim aşamalarında bizi ilgilendiren müstefâd akıl düzeyidir. Çünkü insan ancak müstefâd akla sahip olduğunda Faal Akıl ile ittisal kurmaktadır. Filozofumuza göre, böyle bir insana vahiy gelmektedir.

Fârâbî'ye göre, insan sırf müstefâd akıl seviyesinde değil, bununla birlikte muhayyile gücüne sahip olduğunda da vahiy almaktadır. Fârâbî'nin sisteminde, muhayyile gücüne sahip olan peygamberden başkası değildir. Nitekim filozofumuz İlk-Başkan'ın özelliklerinden bahsederken, onun hem filozof hem de peygamber olduğunu belirlemektedir. Çünkü İlk-Başkan, filozofun sahip olduğu nazarî ilimlere sahip olmalı ve güçlü bir muhayyile gücünü kendinde barındırmalıdır.

Burada araştırmacılar tarafından tartışma konusu olan filozof-peygamber mukayesesine değinmeden önce, toplumsal bir varlık olarak insanı kısaca açıklayalım: Fârâbî'ye göre, insan tabiatı gereği toplumsal bir varlıktır. İnsan, birçok şeye ihtiyaç duymakta ve bu ihtiyaçlarını ancak toplumsal bir yapı içerisinde karşılayabilmektedir. Yani, toplumsal yapının ortaya çıkış sebebi muhtaçlıktır. Fakat insan, tecrübe yoluyla kendine yetemeyeceğini anlayamaz. İnsanın doğası gereği böyle bir muhtaçlık ortaya çıkmakta ve toplum böylelikle ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı toplumu insan ürünü olarak kabul etmekteyiz. Toplum, insan ürünü olduğundan, insanın amacına göre şekillenen bir yapıdır. Nasıl ki insanlar, iyiliğe olduğu kadar kötülüğe de meyledebiliyorsa, aynı şekilde bir toplumda kötülüğü amaç edinebilir. Nitekim toplumun karakterini oluşturan, o toplumda yaşayan insanlardır.

Bundan dolayı, her toplumun insanı mutluluğa ulaştırdığını söyleyemeyiz. Başka bir ifadeyle insan, erdemli toplum dışında başka bir toplumda mutluluğa ulaşamaz.

Yani, toplumsal düzeyde mutluluğun kazanılması, Faal Akıl ile olan ilişkiyi zorunlu kılmaktadır. Çünkü insanların geneli hakikatleri olduğu gibi kavrama yetkinliğine sahip değildir. Bu sorunun çözümü, İlk-Başkan'ın aslı görevidir. Bu yolda atılacak ilk adım, felsefeyi toplumsallaştırmak ve hakikatleri toplumun anlayacağı bir dil ve yapıya kavuşturmak olacaktır. Fârâbî'ye göre din, toplumsal hayatın vazgeçilmez şartıdır. Çünkü erdemli toplum vahiyle yönetilmekte ve böylelikle tanrısal olmaktadır. Tanrısal olmadan kastımız, vahye dayalı bir siyaset olmasıdır ki, erdemli toplum hem felsefî hem de dinî bir yapıya sahiptir.

Fârâbî'nin felsefî sisteminde sürekli tartışıla gelen sorun, onun filozofu peygamberden üstün görüp görmediğidir. Başka bir ifadeyle, Fârâbî felsefî bilgiyi vahyi bilgiden üstün mü görmektedir? Filozofumuz böyle bir üstünlükten kesinlikle bahsetmemektedir ki, bize göre onun eserlerinden böyle bir sonuç çıkmamaktadır. Fârâbî'nin filozof ve peygamber anlayışını incelediğimizde, her ikisinin de ortak özelliklerinin olduğunu görmekteyiz. Felsefe ve dinin konu ve gayesi bir ve aynıdır. Aradaki tek fark, sahip olunan bilgiyi aktarma konusunda meydana gelmektedir. Şöyle ki, filozof sahip olduğu bilgileri halka anlatamamaktadır. Buna karşılık peygamber, vahyi bilgiyi uygun misallerle halka aktarmaktadır. Bu onun güçlü bir muhayyile gücüne sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Filozofumuz felsefe-din ilişkisi bağlamında, birini diğerine dâhil etmeye çalışmaktadır. Nitekim İlk-Başkan'ın özelliklerinde de bunu görmekteyiz. Çünkü Fârâbî'ye göre İlk-Başkan, hem insan aklının bütün gelişim aşamalarını aşmış bir filozof, hem de kuvvetli bir muhayyile gücüne sahip olan bir peygamberdir. Böyle bir düşünceye sahip olan

Fârâbî'nin, birini diğëerinden üstün gördüğünü söylemek, ancak filozofumuzu yanlış anlamak ve yanlış okumaktan kaynaklanmaktadır.

Peki, Fârâbî “ideal insan” olarak İlk-Başkan'ı belirlerken kimi göz önünde bulundurmaktaydı? Kanaatimizce filozofumuz, Peygamberimiz Hz. Muhammed'i örnek almaktaydı. Çünkü Fârâbî, erdemli şehrin kurucu olarak belirlediği İlk-Başkan'a her dönem bir defa rastlandığını ifade etmektedir. İlk-Başkan'ın özelliklerinin tek bir insanda biraya gelmesinin zor olduğunu da belirtmektedir. Buna göre İlk-Başkan'ın peygamberden başkası olamayacağı sonucuna varmaktayız. Nitekim filozofumuzun nazarında, Hz. Muhammed, gerçeği yalnızca tahayyül edebilen kişi değildir. Onda hem tasavvur hem de tahayyül gücü vardır ve bundan dolayı da o en mükemmel varlıktır. O, erdemli şehir için gerekli olan bütün şartları kendinde toplayan kişi, Reis'ul-Evvel'dir.

Sonuç olarak, Fârâbî'yi doğru okuduğumuzda, başka bir deyişle “Fârâbî'yi Fârâbî gibi okuduğumuzda” onu anlayabilmekteyiz. Yani Fârâbî'nin “İdeal İnsan”ı, insan aklının bütün gelişim aşamalarını geçmiş ve Faal Akıl ile ittisâl kurmuş bir filozof; felsefî hakikati en uygun misallerle insanlara öğretebileceği yetkin bir muhayyile gücüne sahip olan bir peygamberdir. Kısaca, Fârâbî'nin tasarlamış olduğu ideal insanda, yöneticilik, filozofluk ve peygamberlik bir araya gelmektedir.

## KAYNAKÇA

ADAMSON, Peter – TAYLOR, Richard C., *İslâm Felsefesine Giriş*, (çev. M. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, İstanbul 2008.

AKYOL, Aygün – UYANIK, Mevlüt, *İslâm Ahlâk Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2013.

ALPER, Ö. Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008.

ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Ayraç Yayınları, Ankara 1998.

ARNALDEZ, Roger, “Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem”, *AÜİF Dergisi*, (çev. Hüseyin Atay), c.: XXIII, Ankara 1978, s. 349-358.

ATAY, Hüseyin, “Fârâbî'nin Yaratılış Nazariyesi”, *Diyanet Dergisi*, c.: XVI, sy.: 3, İstanbul 1977, s. 142-147.

AYDIN, İ. Hakkı, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2003.

AYDIN, Mehmet, *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Yayınları, İstanbul 2000.

\_\_\_\_\_, “Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşleriyle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy.: 5, Ankara 1982, s. 122-128.

\_\_\_\_\_, “Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Saadet Kavramı”, *AÜİF Dergisi*, c.: XXI, Ankara 1976, s. 303-315.

AYDIN, Salih, “Fârâbî'nin Sisteminde Nübüvvet ve Filozofî”, *CÜİF Dergisi*, c.: XV, sy.: 2, Sivas 2011, s. 287-300.

AYDINLI, Yaşar, *Fârâbî*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008.

- \_\_\_\_\_, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayınları, İstanbul 2014.
- \_\_\_\_\_, “Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde İlk-Başkan (Er-Reis El-Evvel) Kavramı”, *UÜİF Dergisi*, c.: 2, sy.: 2, Bursa 1987, s. 291-302.
- BAYRAKDAR, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 2009.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Düşüncesi Yazıları*, Elis Yayınları, Ankara 2004.
- BAYRAKLI, Bayraktar, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, İstanbul 2008.
- BİRCAN, H. Hüseyin, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayınları, İstanbul 2001.
- BOLAY, S. Hayri, “Akıl”, *DİA*, c.: II, İstanbul 1989, s. 238-242.
- EL-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, (çev. A. Said Aykurt), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2012.
- ÇAĞRICI, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Dem Yayınları, İstanbul 2006.
- ÇAPAK, İbrahim, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2011.
- ÇİLİNGİR, Lokman, *Fârâbî ve İbn Haldun'da Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.
- DE BOER, T.J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, (çev. Yaşar Kutluay), Anka Yayınları, İstanbul 2004.
- DENİZ, Gürbüz, “Fârâbî'ye Göre İnsan Hürriyeti”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 141-154.
- DURUSOY, Ali, “Fârâbî'de Bilim, Felsefe ve Mille Bağlamında Mantık”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 65-76.
- FAHRÎ, Macit, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, (çev. Şahin Filiz), İnsan Yayınları, İstanbul 2008.

FAKHRY, Majid, *Al-Fârâbî, Founder of Islamic Neoplatonism*, Oneworld Oxford 2002.

FÂRÂBÎ, *Ârâ Ehli'l Medînetu'l- Fâzıla*, Hilal Yayınları, Beyrut 1995.

\_\_\_\_\_, *İdeal Devlet "El-Medinetü'l Fâzıla"*, (çev. Ahmet Arslan), Divan Yayınları, Ankara 2013.

\_\_\_\_\_, *El-Medinetü'l Fâzıla*, (çev. Nafiz Danışman), Maarif Basımevi, İstanbul 1956.

\_\_\_\_\_, *Üstün Ülke "El-Medinetü'l Fâzıla"*, (çev. Seyfi Say), Kurtuba Yayınları, İstanbul 2012.

\_\_\_\_\_, *"Kitâbu Ârâi Ehli'l Medineti'l Fâzıla"*, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 139-150.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu'l Siyâse El-Medeniyye*, (neşr. Ali bû Mulhim), Hilal Yayınları, Beyrut 1994.

\_\_\_\_\_, *Es-Siyâsetu'l Medeniyye veya Mebâdiu'l- Mevcûdât*, (çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2012.

\_\_\_\_\_, *İhsâu'l-Ulûm*, (neşr. Ali bû Mulhim), Hilal Yayınları, Beyrut 1996.

\_\_\_\_\_, *İlimlerin Sayımı "İhsâu'l-Ulûm"*, (çev. Ahmet Arslan), Divan Yayınları, Ankara 2014.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu'l Burhân*, (çev. Ömer Türker, Ö. Mahir Alper), Klasik Yayınları, İstanbul 2012.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu'l Hurûf*, (çev. Ömer Türker), Litera Yayınları, İstanbul 2008.

\_\_\_\_\_, *"Uyûnu'l Mesâil"*, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 117-126.

\_\_\_\_\_, “**Tenbîh Alâ Sebili’s-Sa’âda**”, *Fârâbî’nin İki Eseri* içinde, (çev. Hanifi Özcan), İFAV Yayınları, İstanbul 2005, s. 139-190.

\_\_\_\_\_, *The Fusûl Al Madanî*, (ed. D. M. Dunlop), Cambridge 1961.

\_\_\_\_\_, “**Fusûlu’l Medenî**”, *Fârâbî’nin İki Eseri* içinde, (çev. Hanifi Özcan), İFAV Yayınları, İstanbul 2005, s. 11-138.

\_\_\_\_\_, “**Aristo Felsefesi**”, *Fârâbî’nin Üç Eseri* içinde, (çev. Hüseyin Atay), AÜİF Yayınları, Ankara 1974, s.87-168.

\_\_\_\_\_, “**Risâle Fimâ Yenbaği En Yukaddeme Kable Te’allumi’l Felsefe**”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 109-116.

\_\_\_\_\_, “**Kitâbu’l Cem**”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 151-182.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu Tahsîlu’s-Sa’âda*, (neşr. Cafer Ali Yasin), Endülüs 1983.

\_\_\_\_\_, *Mutluluğun Kazanılması “Tahsîlu’s-Sa’âda*”, (çev. Ahmet Arslan), Divan Yayınları, Ankara 2012.

\_\_\_\_\_, “**Mutluluğu Kazanma (Tahsîlu’s-Sa’ade)**”, *Fârâbî’nin Üç Eseri* içinde, (çev. Hüseyin Atay), AÜİF Yayınları, Ankara 1974.

\_\_\_\_\_, “**Risâle Fî Meâni’l-Akl**”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 127-138.

FİLİZ, Şahin, “**Bilgi İnanç Bağlamında Fârâbî’nin Bilgi Felsefesi**”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 15-25.

GOÏCHON, A. M., *İbn Sinâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, (çev. İsmail Yakıt), Doğuş Yayınları, İstanbul 1986.

GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Yayınları, İstanbul 2011.

GÖRKAŞ, İrfan, “Fârâbî’nin İnsan Tasavvuru”, *AÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy.: 50, Erzurum 2012, s. 289-304.

GÜNDOĞAN, A. Osman, “Filozof ve Felsefe Hakkında”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, sy.: 10, Ankara 1993, s. 40-45.

HESSEN, Johannes, *Lehrbuch Der Philosophie*, Ernst Reinhard Verlag, München-Basel 1950.

HÖKELEKLİ, Hayati, “Duyu”, *DİA*, c.: X, İstanbul 1994, s. 8-12.

\_\_\_\_\_, “Hads”, *DİA*, c.: XV, İstanbul 1997, s. 68-69.

HÜSEYİN, M. Yusuf, “Varlıkların Prensipleri ve Fârâbî’nin Sudûr Doktrininde Temel Prensip”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, (çev. Gürbüz Deniz), sy.: 33, Ankara 2001/1, s. 91-100.

İZMİRLİ, İ. Hakkı, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (hazırlayan ve sadeleştiren: Refik Ergin), Ötüken Yayınları, İstanbul 2008.

KAYA, Mahmut, “Aristo”, *DİA*, c.: III, İstanbul 1991, s. 375-378.

\_\_\_\_\_, “Fârâbî”, *DİA*, c.: XII, İstanbul 1995, s. 145-162.

KİNDÎ, “Kitâb Fi’l-Felsefi’l-Ûlâ”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 7-22.

\_\_\_\_\_, “Risâle Fi’l Akl”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 33-36.

\_\_\_\_\_, “Din-Felsefe İlişkisi”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 37-42.

KORKUT, Şenol, *Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi*, Atlas Yayınları, Ankara 2015.

\_\_\_\_\_, “Meşşai Geleneğın Kurucu Filozofu: Fârâbî”, *İslâm Felsefesi Tarihi içinde*, c.: I, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 124-178.

KUTLUER, İlhan, *Akıl ve İtikâd Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İz Yayınları, İstanbul 1998.

\_\_\_\_\_, “Fârâbî’nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 283-294.

NETTON, Ian Richard, *Fârâbî ve Okulu*, (çev. Mehmet Vural), Elis Yayınları, Ankara 2013.

ÖNER, Necati, “Bir Bilgi Türü Olarak Din”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, sy.: 29, Ankara 1999/1, s. 1-3.

ÖZGEN, M. Kasım, *Fârâbî’de Mutluluk ve Ahlâk İlişkisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

ÖZTURAN, Hümeýra, *Akıl ve Ahlâk – Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

PLATON, *Sokratesin Savunması*, (çev. Nejat Bozkurt), Sentez Yayınları, Ankara 2013.

POLİTZER, Georges, *Felsefenin Temel İlkeleri*, Sol Yayınları, Ankara 2010.

REÇBER, M. Sait, “Ben’liğin Varlığı ve Bilgisi”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, sy.: 33, Ankara 2001/1, s. 75-82.

SARUHAN, M. Selim, *İslâm Meşşai Felsefesinde Filozof*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2010.

SOYKAN, Ö. Naci, “İnsanın Dünyadaki Yerinin Yeniden Sorgulanması Üstüne”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, sy.: 33, Ankara 2001/1, s. 11-24.

ŞAHİN, Hasan, “Fârâbî’nin Vahiy Anlayışı”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 267-282.

- ŞERİF, M. M., *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.
- ŞULUL, Cevher, *Nübüvvet Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.
- TAYLAN, Necip, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2014.
- \_\_\_\_\_, “Bilgi”, *DİA*, c.: VI, İstanbul 1992, s. 157-161.
- TEKİN, Ali, *Fârâbî’de Felsefenin Serüveni*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.
- TERKAN, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri*, Elis Yayınları, Ankara 2007.
- TOKTAŞ, Fatih, “Fârâbî’nin *Kitâbu’l-Mille* Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, *Dîvân Dergisi*, sy.: 12, İstanbul 2002/1, s. 247-273.
- TOKU, Neşet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Savaş Yayınları, Ankara 2007.
- TOPDEMİR, H. Gazi, *Fârâbî: Doğu Bilgeliliğinin Kapısı*, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- TORTUK, B. Bengü, “Fârâbî’nin Nübüvvet Anlayışı”, *SDÜİF Dergisi*, sy.: 23, Isparta 2009/2, s. 75-102.
- TURABİ, A. Hakkı, “Kindî, Yâkub b. İshâk”, *DİA*, c.: XXVI, İstanbul 1992, s. 58-59.
- TÜRKER-KÜYEL, Mübahat, *Aristoteles ve Fârâbî’de Varlık ve Düşünce Öğretileri*, AÜDTCF Yayınları, Ankara 1959.
- UMUT, Hatice, “İnsan Doğası Temelinde Fârâbî’nin Toplum yada Devlet Görüşü”, *Dîvân Dergisi*, c.: 14, sy.: 27, İstanbul 2009, s. 119-144.
- UYANIK, Mevlüt, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis Yayınları, Ankara 2012.
- UYSAL, Enver, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sinâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yayınları, Bursa 2008.

\_\_\_\_\_, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, *UÜİF Dergisi*, c.: 13, sy.: 2, Bursa 2004, s. 141-156.

VURAL, Mehmet, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2011.

WALZER, Richard, “Açıklamalar ve Yorumlar”, *İdeal Devlet* içinde, (çev. Ahmet Arslan), Divan Yayınları, Ankara 2013, s. 140-327.

YILDIRIM, Mustafa, “Plotinus ve Fârâbî’de Sudûr”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, sy.: 11, Ankara 1994, s. 43-51.

YAVUZ, S. Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, Pınar Yayınları, İstanbul 2012.



## ÖZET

Kara, Nurfadiye, Fârâbî’de İdeal İnsan, Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Doç. Dr. Gürbüz Deniz, 143 s.

Büyük sistem filozofu olarak bilinen Ebu Nasr el-Fârâbî’nin ideal insan olarak belirlediği kişi, erdemli şehrin kurucusu olarak bilinen İlk-Başkan’dır. Fârâbî ideal insanı belirlerken Hz. Muhammed’i göz önünde bulundurmaktadır. Çünkü İlk-Başkan’ın özelliklerine baktığımızda onun hem filozof hem de peygamber olması gerektiğini görmekteyiz. Nitekim Fârâbî felsefesinin en yüksek noktasında filozof, peygamber ve İlk-Başkan’ı bir be aynı kişi olarak kabul etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, İlk-Başkan, ideal insan, peygamber, filozof, felsefe, din.

## ABSTRACT

Kara, Nurfadiye, The İdeal Human Being For Fârâbî, Master Degree Thesis, Thesis Advisor: Assoc. Dr. Gürbüz Deniz, 143 p.

Abu Nasr al-Fârâbî, known as the philosopher of great system, determines the ideal human as the first founder President of the virtuous city. When determining the ideal human being, Fârâbî considered Hz. Muhammed. When we look at the features of the first President, it make sense that he should not only be a philosopher but also a prophet. Fârâbî accepts the philosopher, the prophet and the first President as the same person in his philosophy.

Key Words: Fârâbî, first president, ideal human, prophet, philosopher, philosophy, religion.