

FARABİ FELSEFESİNDE MUTLULUĞUN ARAŞTIRILMASI

Latif TOKAT*

ÖZET

Farabi felsefesinde ahlak, epistemoloji, siyaset ve metafizik arasında sıkı bir bağ vardır. Onun ahlak anlayışını metafiziğinden bağımsız olarak ele almak mümkün değildir. Mutluluk araştırması, mantıkla başlayan ve metafizikle son bulan bir bilgilenme sürecidir. Mutluluk en meşhur amaçtır. Fakat onun ne olduğu ancak metafiziğin inşasından sonra tespit edilebilir. Tanrı, varlık ve insan anlayışı mutluluğun mahiyetini ve ona ulaşma yolunu belirlemektedir. Farabi'ye göre, insan bütün diğer varlıklar gibi Tanrı'dan sudur etmiştir. Eğer insan en yüksek mutluluğa ulaşmak istiyorsa İlk Akıl amaç edinmelidir. İlk Akıl insan için bir aşk objesidir.

Anahtar Kelimeler: Farabi, Mutluluk, Ahlak, Metafizik, Tanrı.

ABSTRACT

The Quest for Happiness in Al-Farabi's Philosophy

Morality, epistemology, politics and metaphysics are related to each other in al-Farabi's philosophy. There is no way to evaluate his moral philosophy without his metaphysical system. The quest for happiness is a having knowledge process which begins with logic and ends with metaphysics. Happiness is the most well-known aim. For al-Farabi we can know what it is after establishing a metaphysical system. The understanding of God, Being and human-being determines what happiness is and how can we reach it. According to al-Farabi, human-being, like all other beings, emanates from First Intellect /God. For this reason if a man wants to attain "supreme felicity" he must aim First Intellect. First Intellect is an object of love.

Keywords: Al-Farabi, Happiness, Morality, Metaphysics, God.

* Yrd. Doç. Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, Itokat@yahoo.com

1. Giriş: İnsanın En Meşhur / Genel Amacı Olarak Mutluluk

Farabi'nin felsefesinde psikoloji, felsefe, ahlak, siyaset ve metafizik arasında kesin bir bağ vardır.¹ Onun metafiziğe kadar giden felsefe araştırması, mutluluğun “o çok meşhur bir amaçtır”² şeklinde nitelendiği ahlaki bir noktadan başlıyor görünse de, mutluluğun ne olduğu ve ona nasıl ulaşılabileceği metafiziğin inşasından sonra belirlenmektedir. Dolayısıyla, onun ahlak ve metafizik anlayışını birbirinden bağımsız olarak değerlendirmek yanlış olacaktır.

Farabi açısından bakıldığında, felsefenin dört klasik sorusundan “ne yapmalı?”, “neyi bilebiliriz?” ve “insan nedir?” soruları “varlık nedir?” sorusuna bağımlıdır. Varlık nedir sorusu cevaplandırıldığı zaman diğer soruların cevabının içeriği de belirlenmiş olacaktır. İnşa edilen ontoloji anlayışı, aynı zamanda bir ahlak, epistemoloji ve insan anlayışını da içermek durumundadır. Öte yandan kendi başına bir ahlak, epistemoloji ve insan anlayışı, metafizik arka plan hesaba katılmadığı sürece daima eksik kalacaktır. Bu yüzden Farabi'nin felsefe araştırması ahlaki bir noktadan başlamakla birlikte, mutluluğun ne olduğu ve ona nasıl ulaşılabileceği, metafizik bir sistemin inşası ile belirlenmiş olmaktadır. Nitekim Aristo'nun da belirttiği gibi, “varlık olmak bakımından varlığın bilimi”³ olan metafizikte ulaşılan hakikat, bütün varlık alanına uygulanır ve o bütün diğer tek tek bilimler için gereklidir. Bu yüzden metafizik, evrenselliği ve konusunun yüceliği nedeniyle diğer bilimlerde en üst konuma sahiptir.⁴

Aristo'nun, teolojiji “en yüce”, “en çok arzu edilen teoretik bir bilim”⁵ olarak değerlendirmesi ve en üstün eylem ve mutluluk kaynağı olarak, var olanlar içinde en iyiler olan ilahi varlıklar hakkındaki derin düşünciyi (contemplation) görmesi⁶, metafizik

¹ Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1989, s. 73-74.

² Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, Çev.: Hanifi Özcan, İzmir 1993, s. 26.

³ Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yay., 1985, c. I (A-Z), 1003a, s. 191.

⁴ Kevin M. Staley, *Happiness: A Study of Man's Natural Perfection in the Philosophy of Thomas Aquinas*, Toronto Üniversitesi, Doktora tezi, 1986. Toronto Üniversitesi Kütüphanesi (Manuscript), s. 11.

⁵ Aristoteles, *Metafizik*, c. I (A-Z) 1026a, s. 302.

⁶ Staley, *age*, s. 10.

anlayışın ahlak üzerindeki belirleyiciliğini göstermektedir.

O halde, mutluluğun ne olduğu ve ona nasıl ulaşılabileceği ancak metafizik anlayışın belirlenmesinden sonra açıklığa kavuşacaksa, metafiziğe kadar olan felsefe araştırması nasıl gerçekleşmektedir?

Farabi, mutluluk araştırmacısının mantık, matematik ve tabiat ilimlerini öğrendikten sonra tabiat-ötesi varlıkları incelemeye başlayacağını ve varlıkların ilk ilkesi olan varlığa ulaşacağını belirtmekte; araştırmacının bu noktadan sonra insanın evrendeki yerinin ne olduğunun⁷ ve “ne yapmalı” sorusunun kesin bilgisine ulaşacağını ifade etmektedir. Son noktada ise bir “mükemmel varlık” delili ortaya koymaktadır.⁸

Farabi sadece kendisinin değil, Platon ve Aristo'nun da benzer şekilde düşünerek metafiziğe kadar giden araştırma sürecinin insandan ya da tabiattan hareketle başladığını belirtmektedir. Farabi yorumcularının da ifade ettiği gibi özellikle Platon, metafizik bir takım evrensel ilkelerden hareketle siyaset ve ahlakı temellendirmiyor, tam tersine siyaset ve ahlaktan başlayarak metafiziğe geçiyor.⁹ Farabi Platon'un görüşlerini anlatmaya başlarken bir gaye araştırmasıyla başlamaktadır. Platon'un peşine düştüğü şey insanî olgunluk veya mutluluktur.¹⁰

⁷ Bk. Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, Çev.:Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ank. 1999, s. 64-65.

⁸ Farabi, *İhsâu'l-Ulûm*, Çev.:Ahmet Ateş, M.E.B. Yay., İstanbul 1990, s. 121-123. (Farabi, “Soyut Varlıkların İspatı”, Çev.:H. Aydın, *Uludağ Ünv. İlahiyat Fak. Der.*, Sayı: 1, c. I, Bursa 1986, s. 10); ayrıca bk. Farabi, “Felsefenin Temel Meseleleri”, Çev.:Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi*, Sayı: 25, İstanbul 1984, s. 204-205, 208.

⁹ Joshua Parens, “Multiculturalism and the Problem of Particularism”, *American Political Science Review*, March 1994, Vol: 88, No: 1, s. 174. Parens, Platon'un bir metafizikçi olmaktan çok fenomenolog olduğunu savunuyor. Ona göre Platon bir metafizik kurucusu değildir, onun metafiziği kanunların retoriksel bir savunusudur. Parens'e göre Platon burhani bir metafizik inşa etmiyor. Platon, alemin yaratıcısı olan Tanrı'dan başlayan bir siyaset ve ahlak yerine, siyasetten başlayarak yapılandırılan bir retoriksel teoloji inşa etmektedir. Diğer bir ifadeyle, teoloji temelli bir siyaset değil, siyaset temelli bir teoloji öngörülmektedir. Joshua Parens, *Metaphysics as Rhetoric*, State University of New York Press, Albany 1995, s. xii-xv, 143-145. Ayrıca bk. David Burrell, “Plato for the Umma”, *Review of Politics*, Spring 97, Vol. 59 Issue 2, s. 371-374.

¹⁰ Farabi, *Platon Felsefesi*, Çev.:H. Atay, (Farabi'nin Üç Eseri içinde) Ankara Ünv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1974, s. 65.

Farabi'ye göre Aristo'nun yaptığı da Platon'dan farklı değildir. Ancak Platon insanı diğer canlılardan ayırarak doğrudan ahlaki bir çıkış noktasından başlarken Aristo, "insanın olgunluğu kendiliğinden açık bulunmadığından veya kesinlik taşıyan bir delil ile açıklanması kolay olmadığından, Platon'un başladığı durumun öncesinden başlamayı uygun görmüştür."¹¹ Dolayısıyla Aristo ahlaki bir varlık olarak insana gelmeden önce, tabiatın bir parçası olan insandan başlayarak bir adım daha geriden başlamaktadır. Çünkü eğer amaç olgunluk ve mutluluğun ne olduğunun araştırılması ise, insanın tabiatın bir parçası olduğu göz önünde tutulmadan bu konuda karar vermek çok da isabetli olmayacaktır. En azından tabiatın bir parçası olan insanın bu yönü araştırma dışı kalmış olacaktır. İşte bu yüzden Aristo, "tabii bir varlık olarak insan"dan başlamayı daha uygun bulmuştur.¹²

Mutluluk araştırmasında Aristo, insan davranışlarının mutlaka bir amaca yönelik olduğu noktasından hareket etmekte ve bir başka şey için değil de bizzat kendisi için istenen şeyin ne olduğunu sorgulamaktadır. Aristo'ya göre "gayelerin bazıları, fiillerin bizatihi kendileri, bazıları da bu fiillerin neticeleridir."¹³ Bütün insan davranışları iyi olan bir şeye ulaşmayı amaçlar. Her davranışın bir amacı vardır. Arzulanan bazı şeyler başka amaçlara ulaşmak için arzulandır. Örneğin bir insan ata binmeyi ister, çünkü savaşta zafer kazanmak amacındadır. Zafer ise siyasi bir takım amaçlar için arzulanabilir.¹⁴ Ancak en iyi olan şeyin peşinde olduğumuza göre, tercih ettiğimiz şeyi "bir başka şey için tercih etmiyorsak (çünkü bu şekilde bu sonsuza gider, dolayısıyla arzumuz boş ve boşuna olur), bunun iyi ve en iyi olacağı açık"tır.¹⁵ Bu anlamda mutluluk en genel amaçtır ve insanın bütün diğer amaçlarını kapsar.¹⁶

Aristo'nun izinden giderek Farabi de, insanın peşine düştüğü

¹¹ Farabi, *Aristo Felsefesi*, Çev.:H. Atay, (*Farabi'nin Üç Eseri* içinde) Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1974, s. 87.

¹² Farabi, *Aristo Felsefesi*, s. 87-88.

¹³ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1992, s. 17.

¹⁴ Staley, *age*, s. 107.

¹⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev.:Saffet Babür, Ayraç Yay. Ankara 1997, 1094a, s. 2.

¹⁶ Staley, *age*, s. 108. Aristo'nun görüşleri için ayrıca bk. Kılıç, *age*, s. 17-31; Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılap Kitabevi Yay., İstanbul 1998, s. 120 vd.

şeyin hangi şekilde tanımlanırsa tanımlansın mutluluk olduğunu belirtmekte, ardından da mutluluk kavramını kendi düşünce yapısı içinde tanımlamaktadır. Farabî mutluluğun amaç olduğunu söylerken, bunun neden böyle olduğu üzerinde durmuyor, hatta bunu tartışmanın bile gereksiz olduğunu belirtiyor:

“Mutluluk her insanın arzuladığı bir amaçtır; ona kendi çabasıyla yönelen herkes ancak bir ‘yetkinlik’ (kemal) olmasından dolayı yönelir; çünkü o çok meşhur bir amaçtır ve bunun böyle olduğunu açıklamak için herhangi bir söze gerek yoktur.”¹⁷

Mutluluk, “her ne zaman olursa olsun, başka bir şey için değil, sadece kendisi için tercih edilen ve istenendir.”¹⁸ Bu yüzden o, “iyi şeylerin en çok tercih edileni, en büyüğü ve en yetkini”dir.¹⁹ Farabî’ye göre, mutluluk öyle bir şeydir ki, o en son beşeri yetkinlik olmalıdır. Ona ulaşıldıktan sonra, artık başka bir şeye ihtiyaç kalmamalıdır.

“Meşhur amaçtır” ifadesi gerek tarihi sürece, gerekse fenomenolojik duruma bakılarak söylenen genel-geçer bir kabul gibi görünmektedir. Farabi, mutluluğun “meşhur” amaç olduğunu söyleyerek “meşhurat” türünden olan bilgilerin de kanıtlanma gereği duyulmayan bilgiler arasında olduğunu ifade etmektedir.²⁰

Amaç mutluluktur, ama hangi mutluluk ve nasıl? Dolayısıyla mutluluğun ne olduğu, diğer yandan insanın ne olduğu sorularının cevabını arama çabası bizi “bilgi” edinme sürecine sokacaktır. Kavramın içi nasıl doldurulursa doldurulsun mutluluğun genel bir amaç olduğu delil gerektirmeyen bir bilgidir. Ama mutluluğun niteliği konusunda çok farklı felsefi görüşlerin olduğu görülmektedir. Örneğin mutluluğu zenginlik, haz, fayda ve bilgi ile tanımlayanlar vardır.²¹ Farabi açısından bakıldığında konu tam da bu noktada sorun oluşturmaktadır.

Farabi, bu aşamadan sonra bir yandan “gerçek mutluluk” ve “sahte mutluluk” ayırımı yaparak, diğer yandan mutluluğa araç görevi yapan ama bazen gerçek mutluluk objesi gibi görülebilen olgulardan bahsederek, insanı mutlu kılanın ne olduğunu tespit etmeye çalışmaktadır. Onu metafizik sisteme kadar götüren sürecin bu araştırmayla başladığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla, gerçek mutluluğun tespit edilmesi kesin bilgiyi gerektir-

¹⁷ Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, Çev.:Hanifi Özcan, İzmir 1993, s. 26.

mektedir. Nitekim kendisi bu araştırmanın metodunu açıkça ifade etmektedir.

2. Mutluluğun Şartı Olarak Varlığın Bilgisi

Sokrates, iyiyi bilgiyle aynılaştırmış ve bilgiyi mutluluğun şartı saymıştır.²² Dolayısıyla gerçek mutluluk ya da “iyi”, bilgiyle özdeşdir. Aristo’ya göre özellikle felsefi bilgi edinme çabasının temel nedeni “merak” olmakla birlikte Farabi’nin gözüyle Aristo bilginin iki amaç için araştırıldığını düşünmektedir: “Biri insanın, kendisi uğrunda yaratıldığı insanî aklı olgunlaştırmak, ikincisi, eksik tabii bilgimizi tamamlamaktır.”²³ Farabi’nin de tıpkı Sokrates gibi bilgiyi mutluluğun asgari şartı saydığını görüyoruz.

Farabi, açıkça felsefi bilginin tek amacının mutluluğa ulaştırmak olduğunu belirtmektedir.²⁴ Ona göre, felsefi bilgi, en yetkin iynin bilgisine ulaştıran bilgidir. Yukarıdaki ifade açıkça onun felsefesinin merkezinde mutluluğun bulunduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla insanı bilmeye iten, bilgi edinmek için harekete geçiren sebep mutluluğa ulaşma arzusudur. Farabi’ye göre “amacı, sadece ‘iyi’yi elde etmek olan sanat, hiç şüphesiz, felsefe ve beşerî hikmet diye adlandırılmalıdır.”²⁵ O halde gerçek anlamda mutluluk sadece felsefeyle mümkündür. Öte yandan farklı mutluluk anlayışlarının farklı değer dünyalarının ve farklı kültür formlarının bir açıklaması olmalıdır.

Farabi insanın ne olduğu belirlenene kadar ne yapmalı, ya da mutluluk nedir sorusuna açık cevap bulunamayacağı fikrini taşımaktadır. Dolayısıyla her mutluluk teorisinin / tanımının ardında bir metafizik inşa yatmaktadır diyebiliriz. Nitekim Farabi,

¹⁸ Farabi, *Fusûlü’l-Medeni*, Çev.:Hanifi Özcan, D.E.Ü. Yay., İzmir 1987, s. 39.

¹⁹ Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 27. Ayrıca bk. Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yay. İstanbul 2001, s. 53-57.

²⁰ Farabi, “Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Olduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölümler”, Çev.:Mübahat T. Küyel, (*Farabi’nin Bazı Mantık Eserleri* içinde) Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1990, s. 46; Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 57-58.

²¹ Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 27; Farabi, *Kitâbü’l-Mille*, Ed. Muhsin Mehdi, Darü’l-Meşrik, Beyrut 1968, s. 43. Mutluluğun farklı şeylere indirgenerek açıklanması hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, Hür Yay., 2. baskı, Konya 2003, s. 42-46.

²² Erdem, *age*, s. 43.

²³ Farabi, *Aristo Felsefesi*, s. 167.

²⁴ Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 52.

²⁵ Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 51.

dil ile başlatılan ve metafizikle bitirilen öğrenme sürecinin ardından şöyle demektedir: “Bundan sonra o (araştırmacı), insan ilmine girişmeli ve insanın kendisi için varlığa getirilmiş olduğu amacın, yani insanın elde etmesi gereken mükemmelliğin ne olduğu ve nasıl olduğunu araştırmalıdır.”²⁶

Nasıl olur da insan mutluluk hakkında farklı anlayışlara sahip olabilir? Farklı mutluluk anlayışlarının iki temel nedeninden bahsedilebilir: 1) “İnsan nedir” sorusuna verilen cevabın farklılığı, 2) “İnsan nedir” sorusuna verilen cevap aynı olduğu halde, cevabın sunuş şeklindeki farklılıklar. Pratik olarak insanın mutluluğun peşinde olduğu ahlak alanı içinde kalarak tespit edilebilir; ancak nasıl bir mutluluk olduğunu belirlemek için insanın psikolojisi ve varlık nedeni hakkında, dahası insanın da ötesinde, onu da içine alan bütün varlığın varlık nedeni hakkında düşünme ve araştırma gerekli olmaktadır. Nitekim Farabi, kozmoloji bilmeden, “insan nedir?” sorusunun cevabını vermenin mümkün olmadığını belirtmektedir.²⁷

Mutluluğun ne olduğu konusunda farklı cevaplar veriliyorsa Farabi’ye göre bunun nedeni açıktır. Problem olan şey, sorunun farklı cevaplarının olması değil, aksine onu dile getirişte yatmaktadır. Çünkü aynı sorunun farklı cevapları olamaz. Eğer aynı soruya farklı cevaplar verilmiş görünüyorsa, Farabi’ye göre bunun nedeni problemi sunmada veya cevaplama kullanılan metotların farklılığıdır.²⁸

Yukarıda belirtildiği gibi, farklı mutluluk anlayışlarının nedenlerinden ilki, varlık anlayışlarıyla ilgili, diğeri ise beyan tarzlarıyla ilgilidir. Rasyonalist bir filozof olarak Farabi, rasyonel epistemolojiyle yola çıkıldığında farklı varlık anlayışlarının olabileceğini elbette kabul etmeyecektir. Ancak aynı varlık anlayışının farklı şekillerde beyan edilmesi mümkündür. Farabi’ye göre bu karmaşanın aşılması, öncelikle dilden kaynaklanan bulanıklığın giderilmesine, ardından da kullanılan metotların ayırt edilmesine bağlıdır. Dilbilim veya gramer bilgisi birinci sorunu, mantık sanatı ise ikinci sorunu çözecektir.²⁹

²⁶ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 65.

²⁷ Farabi, *Aristo Felsefesi*, s. 93, 99-100.

²⁸ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 52-53.

²⁹ Farabi’ye göre benzer bir araştırma süreci Platon ve Aristo’nun düşünce sisteminde de vardır. Ona göre Platon insanın olgunluğa nasıl ulaşacağını

Farabi her şeyden önce “dil”den kaynaklanan farklılıkları bertaraf etmek istemektedir. Eğer bir soruna açık ve kesin cevaplar bulmak isteniyorsa, sorunu tartışmada ve ifade etmede araç olarak kullanılan “dil”in doğru kullanıldığından emin olunmalıdır.³⁰

Mantık sanatı ile ilgili olarak Farabi'nin üzerinde durduğu anahtar kavram “iyi ayırt-etme” gücüdür. İyinin doğru bilgisine ulaşabilmek için her şeyden önce sağlıklı düşünen bir zihin ya da mantık yapısına sahip olmak gerekir. İyi ayırt-etme gücü, aslında sağlam bir mantık bilgisine sahip olmaktan başka bir şey değildir. Bu yetenek bir bakıma düşünürken ve araştırırken sahip olunması gereken metodoloji şeklinde anlaşılabilir.³¹ Mantıklı düşünme yeteneğini kazanmaksızın en yetkin iyinin açık seçik bilgisine ulaşmak, onu diğerlerinden ayırt etmek mümkün olmayacaktır. Farabi bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Felsefenin, zorunlu olarak kendisiyle mutluluğa erişilen şey olması gerekir. İşte bu, bizim “iyi ayırt-etme” ile vardığımız bir neticedir.”³²

İkinci adımda farklı mutluluk anlayışlarının bir diğer önemli nedeni olan beyan tarzlarının da iyi bilinmesi gerekir. Mantık ilmi doğru düşünmenin yollarını öğretmenin yanında beyan tarzlarını da öğretmektedir. Bu metotlar, burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsatadır.³³ Burhan, şeref ve önderlik bakımından en ileride bulunanıdır ve esas aranan da odur. Burhan dışında kalan diğer dört sanatın iki fonksiyonu vardır. Ya burhana yardım ve destek işlevi görürler; ya da kullananın hangi metodu kullandığının bilinmesini sağlayarak doğru ve kesin bilginin diğerlerinden ayırt edilmesini ve korunmasına hizmet ederler.³⁴ Bir konuyu beyan ederken, bu yollardan biri kullanılır ve seçilen kelimeler, önermeler ve ifade tarzları da bu beyan metotlarının yapısına göre değişir. Dolayısıyla aynı konu hakkında formel olarak son derece farklı metotları kullanarak beyanda bulunulabilir. Cevaplar bu yüzden

araştırırken önce dini düşünceye yönelmiş, gerekli bilgiye ulaşmada bu yöntemin yeterli olmadığını anlayınca, dilbilim, şiir, hitabet, safsata ve son olarak cedeli incelemiş, fakat hiç birinde yeterli bilgiyi bulamamıştır. Bu yüzden Platon olgunluğa veya mutluluğa ulaştırın bilgiye ulaşmak için nazari sanat dediği felsefeye yönelmiştir. Farabi, *Platon Felsefesi*, s. 67-74.

³⁰ Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 59.

³¹ Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 49.

³² Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 52.

³³ Farabi, *İhsa*, s. 79.

³⁴ Farabi, *İhsa*, s. 89.

farklı görünür.

Burhanî beyan, kesin ve dolaysız bilgiye götüren bir metottur. Cedel, hitabet ve şiir ise dolaylı bilgi sağlar. O halde elbette konu hakkındaki burhanî beyanların araştırılması gerekir. Beyan tarzlarından kaynaklanan sorunun sebepleri tespit edildiğine ve bu beyan metotlarından hangisinin esas alınacağı belirlendiğine göre, “insan nedir?” sorusuna cevap bulma çabası bizi insanın da parçası olduğu tabiat hakkında düşünmeye götürmektedir.

3. Varlık İçerisinde İnsanın Yeri

Varlığa dair bilgi edinme sürecinde, Farabi, “varlık ilkeleri” dediği dört ilkenin araştırma boyunca sorulması gereken soruları içerdiğini belirtiyor. Kolay olandan veya kesin olduğu herkesçe bilinenden, zor olana veya kesin olduğu akli yetkinlik sonucu bilinene doğru olan öğrenme sürecinde araştıracının daima cevabını aradığı dört temel soruyu Farabi şöyle sıralıyor: Bir şeyin, a) Ne olduğunu, neyle olduğunu ve nasıl olduğunu; b-c) Varlığının neden (neyden, hem fail neden, hem de maddî neden anlamında) olduğunu; d) Varlığının ne için olduğunu belirten varlık ilkeleri.³⁵

Tabiat araştırması, öğrenilmesi en kolay olan bilgilerle yani matematikle başlar.³⁶ Tabiat ya da maddî varlıklar alanı diyebileceğimiz alan, dört varlık ilkesine sahip varlıkların alanıdır. Tabiat alanında dört varlık ilkesinin ya da varlığa dair dört temel sorunun tek tek cevaplarını bulmamız mümkündür. Hayvanların incelenmesi aşamasında ise, “akıllı hayvan”ın belirgin bir farkının olduğu görülecektir. Varlığa dair sorular “akıl”a yöneltildiğinde, aklın ne cisim olan ve ne de cisimde olan bir varlık olmadığı anlaşılınca, cisimsel olmayan bir ilkenin var olduğu ortaya çıkacaktır.³⁷

Tabiattan metafizik alana geçiş, önce gök cisimlerinin sonra da akıllı hayvanın araştırılması esnasında söz konusu olmakta-

³⁵ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 54-55. bk. Farabi, *Aristo Felsefesi*, s. 98-100, 106.

³⁶ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 57-59. “İnsanda doğuştan ve yaratılıştan var olan şeyler, zaman bakımından irade ve seçmeden, irade ve seçmeyle bulunan şeylerden önce gelirse, doğuştan var olanı araştırmak genel olarak irade ve seçme ile var olanı araştırmaktan önce gelmelidir.” Bk. Farabi, *Aristo Felsefesi*, s. 101. İlimlerin hangi sırayla tahsil edilmesi gerektiği konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Bircan, *age*, s. 171-175.

³⁷ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 60-63.

dır. Farabi kendi döneminin astronomi bilgileri ışığında gök cisimlerinin ne cisim ne de cisimde olduklarını belirterek, onların varlık düzeni bakımından tabii şeylerin üstünde, öğretim düzeni bakımından ise yine tabii şeylerin ötesinde olduğunu ve bu yüzden de metafizik ilmine ihtiyaç duyulduğunu belirtiyor. Hemen hemen aynı şeyi “akıllı hayvan” söz konusu olduğunda da ifade ediyor.³⁸ İnsanın, akıl sahibi varlık olması nedeniyle farklı bir varlık ilkesine ihtiyaç duyuluyor. Zira “akıl” söz konusu olduğunda, varlığa dair dört temel sorudan hemen hemen hiç birine açık bir cevap bulmamız mümkün görünmemektedir. O halde akıl, başka bir ilkeyle açıklanmak durumundadır. Bu ilkenin ise fizik aleme ait bir ilke olmayacağı açıktır.

Farabi'nin metafiziğe geçişi de tıpkı Aristo'da olduğu gibidir. Onun Platon ve Aristo felsefesini özetleyen eserlerine bakılırsa, Platon ve Aristo da aynı araştırma sürecinden bahsetmektedirler. Varlığın tümevarım yoluyla kategorize edilmesi sürecinde, insana gelindiğinde, insanın akıl sahibi olması yeni bir varlık alanını gerekli kılmaktadır. Bu da akıl veya akıllar alanıdır.³⁹

İnsanın akıl sahibi olması, Farabi'ye göre, araştırmacıyı tabii-

³⁸ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 62. Farabi aynı durumun Aristo felsefesinde de söz konusu olduğunu belirtmektedir. Ona göre Aristo gök cisimlerini araştırmaya başlayınca onun, “gök cisimlerinin, özlerinin tabiatından, ya nefis veya akıl ya da bunlardan daha olgun başka bir şeyden ibaret olup olmadığını da araştırması gerektiği. Bu maddeler tabii inceleme sahasının dışındadır. Çünkü tabii inceleme yalnız kategorilerin ihtiva ettiği şeyleri içine alır; ve açıkça ortaya çıkmıştır ki, kategorilerle kuşatılmayan başka varlıklar vardır: Yani, işler akıl, ve gök cisimlerine daimi dairesel hareketi sağlayan şey.” Farabi, *Aristo Felsefesi*, s. 165. Ayrıca Farabi'ye göre Aristo'nun araştırması, hareket konusuna geldiğinde, cisimlere dairesel hareket veren kendisi cisim olmayan veya cisimde ya da maddi bir şey olmayan bir varlık olduğunu ve bunu tabii araştırma şekli dışında ayrı bir araştırma ile ele almak gerektiğini belirledi ve tabiat ilmi burada sona erdi. Farabi, *Aristo Felsefesi*, s. 131.

³⁹ Farabi'nin diliyle Aristo bir varlık olarak insana geldiğinde şu durumla karşılaştı: “İnsanda nedenleri ve ilkeleri nefis veya hayvanî (nefisli) kuvvetler, tabiat ve tabii kuvvetler olamayan, diğer hayvanlarda da mevcut olmayan şeyler bulunmuştu. İnsanda bulunan tabiat ve tabii kuvvetleri deneyince, onların, tabiat işlerinden ve nefsin işlerinden daha üstün ve onları aşan işler için temin edildiklerini gördü. (...) insanı, söz sahibi ve sözün akıldan veya akıl ilkeleri ve kuvvetlerinden meydana gelen nesne olduğunu buldu. (...) aklın da ne olduğunu, aklın nefis gibi bölünüp bölünemediğini ve parçaları ve kuvvetleri olup olmadığını araştırmaya mecbur oldu.” Bk. Farabi, *Aristo Felsefesi*, s. 156.

at-ötesi şeylere yöneltmektedir.⁴⁰ Araştırma boyunca cevabı aranan sorularla son ilkeye ulaşmak amaçlanmaktadır. Her cinsle ilgili olarak, “cinsten bulabileceğimiz en son ilkeye ulaşınca kadar yürüyüşümüzü devam ettiririz.”⁴¹ Amaç olan mutluluğun ne olduğu hakkındaki araştırma bizi varlık üzerinde düşünmeye ve sonuçta da İlk İlke, en tümel kavram, kendisi hakkında ne, neden ve ne için sorularının artık sorulamayacağı Tanrı kavramına götürmüş ve varlığa dair tümel bir bilgiye ulaştırmıştır. Burada Tanrı ya da İlk İlke, Platon’un piramidinin tepesinde yer alan İyi veya Güzel, idesiyle; ya da Plotinus’un Bir’iyle benzerlik arz etmektedir. Bu bağlamda Tanrı hakkında söylenebilecek ilk şey, O’nun varlığın Özü, kaynağı, sebebi, ilk ilkesi olduğudur. Dolayısıyla artık ne, neyle ve nasıl; neden ve ne için sorularını soramayacağımız varlık Tanrı’dır.⁴² Eğer Tanrı neden ve niçin sorularını sorabileceğimiz bir varlık olsaydı, araştırma devam etmek durumunda kalacaktı.

Böylece, insanın “en yüksek iyi”yi elde edebileceği dört şey-

⁴⁰ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 64-65. Metafiziği üç kısma ayıran Farabi, onun üçüncü kısmı hakkında ve yukarıdaki cümlelerine paralel olarak İhsa’da şunları söylemektedir: “Üçüncü kısımda ise ne cisim olan, ne de cisimlerde bulunan varlık araştırılır. Önce onların var olup olmadıkları araştırılır ve var oldukları kesin delillerle ispat edilir. Sonra onların çok olup olmadıkları araştırılır ve çok oldukları ortaya konur. (...) Sonra çokluklarına rağmen onların en kusurlusundan daha mükemmeline, ondan da daha mükemmeline yükselmek suretiyle sonunda kendisinden daha mükemmel bir şey olması mümkün olmayan, her hangi bir varlığın kendi varlığı mertebesinde olması asla kabil olmayana, benzeri ve zıddı olmayan bir mükemmel varlıkta, kendisinden önce gelen bir şeyin olması mümkün olmayan bir ilkte (evvel) kendisinden daha önde bulunan bir şeyin olması mümkün olmayan bir önde gelende (mütekaddim), varlığını kendisinden başka bir varlıktan alması asla mümkün olmayan bir varlıkta sona erdikleri, sadece bu varlığın mutlak anlamda önde bulunan, ilk olan varlık olduğu ispat edilir. (...) Sonra o bu sıfatlara sahip olan varlığın aziz, ulu ve adları kutsal olan Tanrı olduğu inancının taşınması gerektiğini gösterir. Sonra Tanrı’yı nitelendiren sıfatlardan geri kalanlarını onların tümünü tüketinceye kadar teker teker ele alarak inceler.” (...) “Sonra o varlıkların O’ndan nasıl meydana geldikleri, varlıklarını O’ndan nasıl aldıklarını bildirir. Sonra varlıkların derecelerini, bu derecelerini nasıl elde ettiklerini, her birini bulunduğu derecede bulunmaya ehliyetli kılan şeyin ne olduğunu araştırır...” Farabi, *İlimlerin Sayımı*, Çev.: Ahmet Arslan, Vadi Yay. Ankara 1999, s. 90-91.

⁴¹ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 56.

⁴² Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 56-57, 64-65, Farabi, İhsa, 122-123. Farabi Talikat’ta küllilerin idrak edilmesini cüz’ileri algılamaya bağlamaktadır. İnsan bilkuvve alimdir, ancak bu potansiyelin harekete geçirilmesi cüz’ilerin algısıyla mümkün olabilecektir. Bk. Farabi, *et-Ta’likat*, H. Z. Ülken-K. Burslav, *Farabi*, (içinde) Kanaat Kitabevi, Ankara 1944, s. 74-75.

den teorik olanın nasıl gerçekleşeceği ortaya koyulmuş olmaktadır. Farabi'ye göre nazari mükemmellik budur ve o, "şehir insanları ve milletlerin kendileriyle en yüksek mutluluğa ulaştıkları dört tür şeyin bilgisini" içermektedir.⁴³ O halde, nazari mükemmelliğe ulaşmanın son halkası olan İlk İlke'nin ardından, insanın varlık içerisindeki konumunun ve son olarak da Tanrı-insan ilişkisi bağlamında en yüksek mutluluğun ne olduğu üzerinde durmalıyız.

Nedensellik ve tümevarım ilkeleriyle daima türlerin cinslerini arama şeklindeki süreç, kendisinin türleri olan ama kendisi hiçbir şeyin türü olmayan Varlık tümeline ulaşıncaya kadar sona ermiştir.⁴⁴ İlk İlke en tümel olandır. "Varlık" kavramını İlk İlke'nin karşılığı, en tümel kavram olarak da düşünebiliriz. Varlık, artık kendisinin üstünde onu kapsayacak bir kavramın bulunmadığı bir kavramdır. Varolan her şey tek tek ondan pay taşırken, o her şeyi kuşatan ve kapsayandır.⁴⁵ Tanrı, İlk İlke olmanın yanında, aynı zamanda İlk Neden'dir. Neden / neyden sorusu, artık bu sorunun sorulamayacağı bir Varlık'a ulaşıncaya kadar sorulmuştur. Sonuçta, kendisinin nedeni bulunmayan, ama kendisi bir şeyin ya da şeylerin nedeni olan İlk Neden'e ulaşılmıştır. Burada açıkça bir İlk Neden delilinden bahsedilmektedir.

"Nedensiz varlığın soyut olduğunu ispatlamak için başka bir delile ihtiyaç duyulur, bu da: 'Mümkün varlıkların nedensiz bir varlığa ulaşmaları gerekir', delilidir."⁴⁶Fizik dünya ile metafizik alan arasında ontolojik bir bağ vardır. Bunun en iyi örneği de insandır. Farabi'nin sistemi monist yapıdadır. Böyle bir sistem içinde Tanrı'yla insanı apayrı varlıklar olarak tasavvur etmek doğru olmayacaktır. Dahası Tanrı'yla maddî dünyayı apayrı varlıklar olarak düşünemeyiz. Farabi sisteminin panteizme son derece yakın olduğunun düşünülmesinin ve hatta panteizmle nitelenmesinin⁴⁷ sebebi de bu olsa gerek. Eğer Tanrı ya da İlk İlke

⁴³ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 66.

⁴⁴ Farabi'ye göre tümevarım metodu hem Platon'un hem de Aristo'nun kullandığı metotlardır. Bk. Farabi, "Platon İle Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", Çev.:Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi*, Sayı: 24, İstanbul 1984, s. 224.

⁴⁵ Farabi, *Medine*, s. 6.

⁴⁶ Farabi, "Soyut Varlıkların İspatı", s. 10; imkan ve İlk Sebep delili hakkında ayrıca bk. Farabi, "Felsefenin Temel Meseleleri", s. 204-205.

⁴⁷ Panteizm nitelenmesinin yanında, Hilmi Ziya'ya göre Farabi'nin görüşü, vahdeti vücut'ada da yaklaşmaktadır. Bk. H. Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, 4. Baskı, Cem Yay., İstanbul 1993, s. 73.

hakkında konuşuluyor ve O'nun en azından varlığının farkına / bilincine varılabiliyorsa, insanın bu İlk İlke'yle ontolojik bir bağının olması gerekmektedir. Eğer bu ontolojik unsur söz konusu değilse, İlk İlke hakkında konuşmadan da öte O'nun varlığının farkına dahi varılamaz.

Sudur teorisinin bu ontolojik bağın en kesin göstergesi olduğu söylenebilir. Bu teori aslında sadece insanın değil, bir bakıma bütün varlığın Tanrı'yla ontolojik bir bağ içinde olduğunun da kanıtıdır. Özelde insanı söz konusu edecek olursak Farabi sık sık "maddeye bulaşmış" olmasını gerekçe göstererek insanın Tanrı'nın bilgisine ulaşamadığını belirtirken açıkça bu ontolojik bağa dikkat çekmektedir: ⁴⁸

Farabi'yi özgün kılan düşüncelerden biri olan "Zorunlu Varlık" kavramının bu noktada tahlil edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Farabi'nin özgün felsefi buluşu, "Vacibü'l-Vücut Bizatihi" kavramıdır. Bu keşif St. Anselm, St. Thomas ve Kartezyenlere kadar etkili olmuştur. "Vacibü'l-Vücut Bizatihi" Farabi'nin sisteminde ontolojinin, dolayısıyla epistemolojinin ve değerler teorisinin, kısacası bütün felsefesinin temelindedir.⁴⁹

"Vacibü'l-Vücut'un varlığı için illet yoktur ve onun varlığının gayri caiz değildir ve eşyanın varlığı için ilk sebeptir. (...) O, bütün eşyanın varlığına illettir. Yani ona ebedi varlık verir. Yokluğunu defeder. Yoksa madum (yok) iken ona mücerret varlık vermiş demek değildir."⁵⁰

Tanrı, fizikten metafiziğe kadar bütün varlıkları açıklama imkanını sağlamaktadır. Dolayısıyla O aynı zamanda bir açıklama ilkesidir. İlk İlke akılsaldır. En tümel ve ilk olması nedeniyle de akılsallar içinde akılsal olma özelliğine tam sahip olandır. Buna göre Farabi'nin spiritualist bir filozof olduğu da göz önüne alınırsa sadece metafizik alanın değil, bütün varlık alanının dereceli bir şekilde akılsallık özelliği taşıdığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bir başka ifadeyle Farabi hemen her şeyi ruha indirgemekte, en tümel varlık olarak Tanrı'yı ruhların ruhu saymakta-

⁴⁸ Farabi, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, Çev.:Ahmet Arslan, Kültür Bak. Yay., Ankara 1990, s. 10-12.

⁴⁹ Mübahat T. Küyel, "İbn Sina ve 'Mistik' Denen Görüşler" *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Der. Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1984, s. 750-1.

⁵⁰ Farabi, "Felsefenin Temel Meseleleri", s. 208-209.

dır.⁵¹ Bu durum aynı zamanda Aristo'nun aksine tam bir monizmdir. Madde zorunluluğunu Tanrı'dan almaktadır.⁵²

“Varolan her şey düşünülebilir, düşünülebilir olan her şey vardır” düşüncesi Farabi'yi monist-spiritualist çizgiye yerleştirmektedir.⁵³ Bu anlayış, materyalizmin tam aksine, varlığı spiritüel bir öz'le açıklamaktadır. Dahası Farabi açısından bakıldığında onun, varlığı akılsal bir özle açıkladığını söyleyebiliriz. Nitekim sudur teorisine göre salt akıl olan Tanrı, taşmaktadır. Madde / heyula, taşmanın en son halkası olduğundan, akılsal olandan da en uzakta olandır. Maddeden sonrası yokluk olacağına göre bu halka, akılsal olanın son derece azaldığı bir noktadır. Ancak yine de akılsaldır. Bu yaklaşım, fizik dünyadaki heyuladan başlayan ve akıllı hayvanda son bulan varlıkların derecelenmesini açıklarken de makul bir teoridir. Bununla birlikte Farabi, akılsaldan pay taşıyan eşyanın künhünü bilebileceğimiz iddiasında değildir. Ona göre, “eşyanın künh ve mahiyetine vakıf olmak, beşerin kudret dahilinde değildir. Biz, eşyanın ancak, havassını, levazımını ve arazını biliyoruz.”⁵⁴

Zira eşyanın künhünü biliyor olmak İlk İlke'nin zatını bilmek anlamına gelecektir. Eşyanın ilkelerini bilebiliriz, İlk İlke'nin zorunlu olarak var olduğunu da bilebiliriz, fakat İlk İlke'nin mahiyetini tam olarak bilemez ve kavrayamayız. Bunun en önemli nedeni de maddeye ya da yokluğa daha yakın olmamızdır. Diğer bir ifadeyle İlk İlke'den uzaklaşmış, O'na yabancılaşmış olmamızdır. Bununla birlikte insan, İlk İlke'nin varlığının kesin bilgisine sahiptir.⁵⁵

İlk İlke sadece kavramsal anlamda değil, gerçeklik anlamında bir varlığa sahiptir. Başka bir deyişle insandaki akıl nasıl gerçekliğe sahipse İlk Akıl ve akılsallar da aynı şekilde gerçekliğe sahiptir. Zira İlk İlke aynı zamanda İlk Akıl'dır.

⁵¹ bk. İbrahim Medkur, “Farabi”, Çev.:Osman Bilen, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Ed. M. M. Şerif, (Türkçe baskının Ed. Mustafa Armağan), İnsan Yay., İstanbul 1990, s. 84-85.

⁵² Bk. Ülken, *age*, 74-75; Hilmi Ziya'ya göre Farabi, bu haliyle Spinoza'nın tek, zorunlu ve sonsuz cevher teorisine zemin hazırlamıştır. (Aynı yer).

⁵³ Farabi, *Ta'likat*, s. 8, 79; Hilmi Ziya aynı paragrafı *İslam Felsefesi* adlı eserinde farklı şekilde çevirmiştir: “... Öyle ise bu varlıklar var oldukları için akledilir, akledilir oldukları için de vardırılar.” Farabi, *Ta'likat*, s. 85.

⁵⁴ Farabi, *Ta'likat*, s. 76-77.

⁵⁵ Farabi, *Medine*, s. 11.

“İlk Olan maddede olmadığı ve herhangi bir biçimde maddesi olmadığından, tözü bakımından bilfiil akıldır. (...) O, aynı zamanda tözü bakımından akılsaldır (ma'kul). (...) O kendi özünü düşündüğünden ötürü bilfiil akıllı (âkil) ve akıl olur. (...) Demek ki o akıl, akılsal ve akıllıdır.”⁵⁶

“O, cevheri itibariyle akıldır. (...) Akıl olması yönünden düşünülür (ma'kul) dır; çünkü, O, kendiliğinden akıldır ve bundan dolayı da ma'kuldur. (...) O, kendi özünü düşünür ve kendi özünü düşünmekle, düşünen (âkil) olur. Ve kendi kendisini düşünmesiyle de düşünülen (ma'kul) olur.”⁵⁷

Sonuç itibariyle, Farabi'ye göre varlık Akıl'dır, İlk İlke'dir, İlk Neden'dir, Tanrı'dır: “İlk Varolan (mevcud) bütün diğer varolanların varlığının (vücut) İlk Nedenidir (sebepl).”⁵⁸ Diğer bir ifadeyle Varlık yalnız Tanrı'ya aittir.⁵⁹ “Her şeyin suduru onandır ve her şey ona rücu eder.”⁶⁰

O halde, Farabi sisteminde, varolan her şeyin Varlık içindeki yeri tek tek tespit edilmekte ve yerli yerine koyulmaktadır. Artık burada, tümevarımdan değil, tümdengelimden bahsedilmektedir. Çünkü tümevarım yoluyla varlığın tümel bir bilgisine varılmıştır. Şimdi, bu tümel bilgi kullanılarak yine varlığa dair tümdengelimsel açıklamalar yapılmaktadır. Bu bağlamda Farabi'nin genel olarak varlık hakkında söylediği en tümel ifadenin şu olduğu kanaatindeyiz:

“Vacibü'l-Vücut'dan sadır olan her şey, onun tarafından taakkul edilmesi vasıtasıyla sadırdır. (...) şu halde onlar, mevcut olmak itibariyle makul, makul olmak itibariyle mevcuttur.”⁶¹

⁵⁶ Farabi, *Medine*, s. 7.

⁵⁷ Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, Çev.:M. Aydın, A. Şener, M.R. Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 13. Benzer ifadeler Uyun'da da yer almaktadır: “O sırf iyiliktir, sırf akıldır, sırf makul ve sırf âkıldır. Bu üç kavram O'nun zatında aynı şeydir. (...) O son derece güzel ve mükemmeldir. Özü itibariyle en büyük sevinç O'nundur; ilk seven ve ilk sevilendir.” Farabi, “Felsefenin Temel Meseleleri”, s. 205.

⁵⁸ Farabi, *Medine*, s. 1.

⁵⁹ Bk. Mübahat T. Küyel, “Kut, Farabi ve İbn Sina'daki al-Akl al-Fa'al İçin Bir Temel Oluşturabilir mi?” *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Der. Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1984, s. 558-9.

⁶⁰ Farabi, *Ta'likat*, s. 84.

⁶¹ Farabi, *Ta'likat*, s. 79. Aynı kısmın son cümlelerini Ülken başka bir eserde şöyle çevirmektedir: “Öyle ise bu varlıklar var oldukları için akledilirler, akledilir oldukları için de vardılar.” Farabi, *Ta'likat*, s. 85.

Bu ifadelerde açıkça görüldüğü gibi, Varlık, akılsal bir özle açıklanmaktadır. Bu düşünceyi destekleyen başka cümleleri de görmek mümkündür. Mesela insan aklının Tanrı'yı tam olarak idrak edemeyeceği anlatılırken, insanın maddeye karışmış olmasından bahsedilmektedir. O halde insanın Tanrı hakkında bilgi sahibi olabilmesini sağlayan yeti, akıl sahibi olmasıdır. Ancak insan aklının, sudurun son aşaması olan maddeye yakın olması bu yetinin zayıf kalmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın idraki, maddeden uzaklaşıldığı oranda artacaktır.⁶²

O halde, bir varlığın ontolojik statüsü neyse, Tanrı ya da varlığın veya sudurun kaynağı hakkındaki bilgisi de o derecede olacaktır. Ontolojik statü yükseldikçe Tanrı hakkındaki bilgi de artacak, statü alçaldıkça bilgide de azalacaktır. En yüksek mutluluk araştırmasının bu noktaya doğrudan ilişkisi vardır. İnsan en yüksek mutluluğa aynı zamanda mümkün olabildiğince yetkin bir varlık olma arzusunu da taşıyarak yönelmektedir. Bu bağlamda ontoloji, epistemoloji ve ahlaki yetkinlik birbirini karşılıklı olarak gerektiren alanlar olmaktadır. Ontolojik statünün yükselmesi, epistemolojik yeterliliği gerektirirken, epistemolojik yeterlilik de ontolojik statü yüksekliğini gerekli kılar.

Tanrı ontolojik anlamda öncelikle Vacibü'l-Vücut'tur ve Akıl'dır; epistemolojik anlamda ise bizzat Akıl olması itibariyle süje-obje yarılması olmadan Âkil ve Ma'kul; ahlaki anlamda ise en yetkin varlıktır. Elbette insan için geçerli olan bu üçlü ayırım Tanrı söz konusu olduğunda geçerli değildir. Vacibü'l-Vücut ifadesi bütün bu anlamları içermektedir.

“Hikmet, vücudu hakikiyi bilmektir. Vücudu hakiki ise, Vacibü'l-Vücut bizatihidir. Hakim olan zat, kamil bir surette, vacib-i bizatihiyi bilendir. Bilgi, vacib lizatihi'den başkasında, mebdei evvelden itibaren olan derecesine göre, noksandır. Binaenaleyh, masüvanın idraki nakıstır. Şu halde, mebdei evvelden başka hakim yoktur.”⁶³

⁶² Farabi, *Medine*, s. 11.

⁶³ Farabi, *Ta'likat*, s. 80. Aynı yerin başka bir çevirisi için bk. Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 86. bilgelik hakiki varlığı bilmektir. Hakiki varlık ise kendi başına zorunlu varlıktır. Bilge olan kimse yetkin olarak kendisiyle zorunlu olanı bilendir. Bilge kendi başına zorunludan başkasında eksiktir. Bundan dolayı alemin ötesinin bilinmesi eksiktir. İlk ilkedan başka bilge yoktur. Çünkü o kendi özünü yetkinlik olarak bilir.”

Sudur nedeniyle ay-üstü dünyada yukarıdan aşağı doğru olan derecelenme, ay-altı dünyada şeklen yukarıdan aşağı gibi gözüke de, “kazanma”, kuvveden fiile geçme nedeniyle aşağıdan yukarı doğrudur. Başka bir ifadeyle, Faal Akıl’la birlikte akıllar zinciri sona ermiş, zincirin son halkasını madde dünyası teşkil etmiştir. Akıl sahibi olan insan, doğrudan akıllar dünyasına dahil olmayıp, esas olarak ay-altı dünyaya, yani madde dünyasına dahil olduğu için, varlık içinde derecelendirilirken potansiyel olarak Faal Akıl’a en yakın olan varlık olmakla birlikte, maddeden de tümüyle uzak değildir. İşte bu yüzden insanın Faal Akıl’la doğrudan bir bağı yoktur. İnsan maddeden uzaklaştığı ölçüde Faal Akıl’a yakındır. İnsan, ay-altı alemde bulunan varlıklar içinde en mükemmel olandır. Bununla birlikte o da bilkuvve akıl sahibi olmasına rağmen maddi bir varlıktır. Tanrı’dan uzaklaşmış olan varlık, tekrar Tanrı’ya yönelme ve dönme arzusu içindedir. İnsan, bu arzunun zirveye çıktığı varlıktır. Son tahlilde, sadece insan değil, bir bakıma bütün varlık özüne dönme eğilimi içindedir. Farabi’ye göre, “akıl da kendi sırasına göre daima arzu içindedir. Aşağı olan üstün olana ve hepsi birden kendisi hareket etmediği halde ilk hareket ettirici olan Bir’e arzu duyarlar.”⁶⁴

Farabi ayaltı alemdeki varolanların düzeninden bahsederken en aşağıya “ortak ilk madde” dediği şeyi koymaktadır. Heyula halindeki maddeden ilk olarak dört unsur, ardından madeni cisimler, bitkiler, dil ve düşünceye sahip olmayan hayvanlar ve nihayet dil ve düşünceye sahip olan hayvanlar ortaya çıkmaktadır. Yukarı doğru olan bu süreçte insan son basamaktır.⁶⁵ “İnsan unsurların karışımının en mükemmel sonucu olarak takdim edilmektedir.”⁶⁶ “Dil ve düşünceye sahip olan hayvanın üstünde ondan daha mükemmel bir varlık yoktur.”⁶⁷ İnsan “kendi suretiyle olması yönünden, ne madde ne de alettir ve yardımcı olma yoluyla asla başka bir tür için değildir.”⁶⁸

İnsan akli bilkuvve bir akıldır ama sadece maddeye bulaşmış olması bakımından ayüstü alem akıllarından çok eksiktir. Aslında bir bakıma insan akli, düşüş yaşamış olan bir akıldır. Bunun-

⁶⁴ Medkur, a.g.m., s. 76; ayrıca bk. Farabi, *Medine*, s. 25-27.

⁶⁵ Farabi, *Medine*, s. 23-25.

⁶⁶ Richard Walzer, “Açıklama Yorumlar” (*Medinetü’l-Fazıla* ekinde) Çev.:Ahmet Arslan, Kültür Bak. Yay., Ankara 1990, s. 146.

⁶⁷ Farabi, *Medine*, s. 25. Ayrıca bk. Farabi, *Siyasetü’l-Medeniye*, s. 33-34.

⁶⁸ Farabi, *Siyasetü’l-Medeniye*, s. 29.

la birlikte insan natürel alemin en mükemmel varlığıdır. Ancak bu mükemmellik kimileri için potansiyel bir mükemmellik olarak kalabilmektedir. Farabi'ye göre, insan tahayyül kuvvetiyle zihnini ve aklını kendisine yöneltmek suretiyle ay-üstü ezeli ebedi- alemle bir ilişki de kurabilir ve böylece ezeli-ebedi varlıkla temasa geçebilir. İnsan mutluluğunun en yüksek biçimi insan zihninin mükemmelleşmesi olarak tanımlanır.⁶⁹

Farabi, “insan tabiatını Tanrı'nın bir eseri ve bağıışı olarak tasvir etmekten kaçınmaktadır. O burada ‘tabiat’ veya ‘tab’ yerine ‘fitrat’ kelimesini ve bu kökten çıkan diğerlerini kullanmaktadır. Sürekli bir birlik, onu meydana getiren üyelerinin karşılıklı işbirliğinin ürünüdür. İnsanlar kötü amaçlar için de işbirliği içine girerler.”⁷⁰

4. Aşk Objesi Olarak Tanrı

Farabi sisteminde insanın, doğrudan ya da dolaylı olarak aşkınla ontolojik bir bağının olduğu söylenebilir. Görünen o ki, insanın metafizik alan hakkında bilgiye sahip olabileceğini söyleyen Farabi'nin en temel dayanak noktası da burasıdır. Ve onu panteist çizgiye yaklaştıran da yine bu düşüncesidir. Farabi düşüncesini bir “yabancılaşma”⁷¹ teolojisi şeklinde yorumlamak mümkündür. Yabancılaşmanın aksine “yabancı” teolojisinde aşkınla insan arasında tam bir ayrılık, başkalık ve dualizm söz konusudur. Aristo'nun deizminde olduğu gibi, Tanrı ve alem birbirinden bütünüyle ayrıdır. Eğer Aristo insanı maddi varlık alanının bir türü olarak görüyorsa ve insan aklına tanrısal bir nitelik atfetmiyorsa, bu katı düalist yapı içinde Tanrı'nın insanla yaklaşması bir yana, aslında insanın Tanrı'dan haberdar olması / farkına varmasından bahsetmek bile zor görünmektedir. Zira bütünüyle farklı iki ontolojik alandan bahsedilmektedir.

Yabancılaşma teolojisinde ise birbirinden bütünüyle ayrı iki varlık alanından değil; monist bir ontolojinin sonucu olarak dolaylı ya da doğrudan insanın aşkınla bağı kurulmaktadır. İnsanın ve diğer varlık alanlarının Tanrı'dan uzaklaşması, insan açısından bakıldığında bir günah ya da suç nedeniyle değil, taşma ne-

⁶⁹ Walzer, *age*, s. 153.

⁷⁰ Walzer, *age*, s. 215.

⁷¹ Yabancılaşma terimi her ne kadar Hegel düşüncesinde ve ardından teolojide yer verilmişse de, sudur teorisinde de insanın varoluşuyla ilgili olarak bu terime yer vermek mümkündür.

deniyedir. Dolayısıyla insanın varlığını sürdürdüğü ayaltı alem bir ceza çekme, ya da suçlarından dolayı af dileme yeri değil, Tanrı'nın zorunlu taşmasının sonucu olarak ortaya çıkmış bir varlığın yabancılaştığı ve özüne tekrar dönme çabasını verdiği bir varlık alanıdır. Aslında bu yabancılaştırma sadece insan için değil, bütün varlık dereceleri için söz konusudur. Farabi sistemi açısından bakıldığında İlk Nedenen sonraki bütün akılların, sırayla gittikçe artan bir yabancılaştırma içinde oldukları söylenebilir. Nitekim Farabi salt akılları anlatırken onların her birinin daima kendi üstlerinde olan akılları düşünerek mutlu olduklarını ve İlk Neden'i düşünmenin ise, mutlulukların en üstünü olduğunu belirtmektedir.⁷² Ayaltı aleme inildiğinde yabancılaştırmanın derecesi elbette çok daha fazla olacaktır.

Mutluluğun elde edilmesi insanın yaratılış sebebidir. Mutluluk mutlak gayedir.⁷³ Bu temel ilkenin tespit edilmesinden sonra nihai mutluluğun veya nazari mükemmelliğin bilgisine sahip olan insan, bu durumda, kendisinin de tanrısal bir akıl olduğunun farkına varmaktadır. Dolayısıyla "filozofun yapması gereken şey de, insanın gücü ölçüsünde Yaratıcı'ya benzemektir."⁷⁴ "Amaç yalnız zorunlu varlıktır, çünkü her şey Allah'ın dediği gibi ona ulaşır. Her şey iyiliktir, şu halde Allah mutlak iyiliktir. İlk ilke bütün fiillerinde yetkin, bilge ve iradelidir."⁷⁵

Farabi'ye göre insanın mutlak gayesi mutluluktur. İnsan, kuvve halindeki aklın fiil haline geçmesi, ardından müstefad akıl seviyesine yükselerek, insan aklının çıkabileceği en yüksek seviyeye çıkmasıyla mutluluğa ulaşabilir. Mutluluk teorik olarak böyledir. Bunu bilen insanın onu elde etmesi için gerekli fiilleri yerine getirmesi gerekir. Diğer taraftan başkalarının mutluluğuyula ilgilenmek de insanın görevidir. Filozof ve imam bunu yapmaktadır. Mutluluğun temini için iki şey gereklidir: Siyaset onun nasıl bilineceğini ve nasıl elde edileceğini gösteren bir sanattır; fazıl şehir ise uygulanma yeridir.⁷⁶

⁷² Walzer, *age*, s. 263.

⁷³ Farabi, *Siyasatü'l-Medeniye*, s. 78.

⁷⁴ Farabi, "Felsefe Öğrenmeden Önce Bilinmesi Gereken Konular", Çev.:Mahmut Kaya, *İslam'da Felsefe Akımları*, İsmail Hakkı İzmirli, (Haz. N. Ahmet Özalp), Kitabevi, İstanbul 1995, s. 92.

⁷⁵ Farabi, *Ta'likat*, s. 80.

⁷⁶ Mehmet Aydın, "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı", *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Ankara 1976, s. 303-305.

Göksel akıllar hem kendini, hem de kendinden yukarıdakini düşünmektedir. Dolayısıyla, hem kendisi ile gurur duymakta, hem de daha yukarıdakine karşı bir yönelim içine girmektedir. Bu durum insanda da vardır. Aşk kendinden yukarıdakine karşı duyulan bir özlemdir. İnsan için de aynı şeyleri söylememiz mümkündür. İnsan eksikliğini göksel akıllardan daha fazla hissetmektedir. Çünkü maddeye bulaşmış bir varlıktır. Aşk ise onun daha yukarı çıkma özlemidir. Buna göre Farabi gerçek mutluluğu şu şekilde tanımlamaktadır:

“Mutluluk, insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır. Çünkü o bu noktada cisim-dışı ve maddeden bağımsız varlıklar grubuna dahil olur ve ebediyen bu durumda kalır.”⁷⁷

“İnsan aklı heyulani dereceden basamak basamak yükseldikçe ve bilgi sahibi oldukça olgunlaşır. Maddeden ne kadar uzaklaşırsa o derece olgunlaşır. Bunu tamamen başaramayan ‘nefisler’ maddeye bağlı kalırlar. Onlar Allah, ilahi varlıklar ve saadet konusunda ne gerçek, ne de hayali bilgiye sahip olurlar. (...) Onların aklı, heyulani seviyede kalır ve bilindiği gibi, bu akıl ölümsüz değildir.”⁷⁸

Farabi bu ifadeleriyle mutluluğun sonu olmayan bir süreç olduğunu ima etmektedir. Ruhun maddeden tamamen ayrılmasına kadar sürekli artan bir mutluluktan bahsetmek mümkündür. Zira insan, maddeden bağımsızlaşmış da olsa, asla ulaşamayacağı ama yolunda olacağı bir gaye peşindedir. “Tanrı gibi davranma” diyebileceğimiz bu gaye ise yükseldikçe sona ermeyen bir gayedir.

“Onlar sürekli olarak kendilerini ve üst ‘tinsel’ (ruhânî) varlıkları düşünürler ve devamlı ve gitgide çoğalan mutluluklarını bu hayat tarzında bulurlar. Geri kalan her şey ancak olumsuz bir şekilde tasvir edilebilir –onlar hareket etmezler, sükunette değildirler, bir büyüklüğe sahip değildirler.”⁷⁹

⁷⁷ Farabi, *Medine*, s. 59-60.

⁷⁸ Aydın, a.g.m., s. 312. Ayrıca bk. Roger Arnaldez, “Farabi’nin Felsefi Sisteminde Nefs ve Alem” Çev.:Hayrani Altıntaş, *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Ankara 1980, s. 356.

⁷⁹ Walzer, *age*, s. 263.

Farabi'ye göre insan faal akılla birleştiğinde yani Doğru'yu, Gerçek'i, İyi'yi ve Güzel'i tanıdığına asıl insan olur ve insan adaylığı ortadan kalkar. Faal Akıl ile bağlantı (ittisal) ruhun özlemidir. İnsan faal akılla ittisal derecesine ulaştınca mutluluğu tamamlanmış olur.⁸⁰

“Herhangi bir şey, herhangi bir şekilde maddeden kurtulup ayrılmayı kabul edecek durumdaysa; Faal Akıl, maddeden ve yokluktan onun kurtulmasını ister ve böylece o şey, onun mertebesine yaklaşır. İşte, böylece, bilkuvve olan düşünürlükler (ma'kulât) 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'âdet ul-Kusvâ) da budur.”⁸¹

Ancak en yüce mutluluk Farabi'ye göre kalıcı olarak ancak öteki hayatta gerçekleşecektir. Zira “öteki hayattaki mutlulukta beden payının olup olmaması bir yana, dünyada kazanılan hem ameli hem de nazari yetkinlik, öteki hayatta gerçekleşecek olan mutluluğun aracıdır.”⁸²

Sonuç

Farabi'nin felsefesinde mutluluğun araştırılması yapılırken ahlak, epistemoloji, siyaset ve metafizik hep birlikte değerlendirilmelidir. Her ne kadar ahlaki bir noktadan çıkarak “mutluluk en meşhur amaçtır” fikrinden hareket ediliyorsa da; mutluluğun mahiyeti, metafizik sistemin inşası ve buna bağlı olarak, insanın ne olduğunun tanımından sonra açıklığa kavuşmaktadır. Dolayısıyla Farabi metafiziği göz önünde tutulmadan ahlak felsefesini ele almak mümkün değildir. Burada önemli olan noktalardan birisi, metafiziğe kadar giden mutluluk araştırması sürecinin nasıl şekillendiğidir. Bu süreç aynı zamanda ilimlerin tahsil sırasını ve hatta zorluk ve üstünlük sırasını da ortaya koymaktadır.

Farabi sistemi içinde mutluluk Tanrı'ya doğru yönelmektir. Tanrı'dan gelen insan, yine Tanrı'ya dönme arzusu içindedir. Bu yönelim onu mutlu edebilecek tek şeydir. Ancak bunun yanında sahte mutluluklar da vardır. Bedeni arzular, şöhret, para, üstün gelme, şerefli olma, kahramanlık gibi şeyler de insanları mutlu

⁸⁰ Farabi, *Siyasetü'l-Medeniye*, s. 5. Ayrıca bk. Çağrı, *age*, s. 74..

⁸¹ Farabi, *Siyasetü'l-Medeniye*, s. 22.

⁸² Bircan, *age*, s. 484.

eden şeyler olabilir. Bu yüzden bireylerin bu tür konularda sahip oldukları şeylere yönelik saldırılar en büyük suç sayılabilir. Farabi bunlara sahte mutluluk diyor. Cahil devletlerin gerek halkları gerekse yöneticileri bütün mutluluğu bunlarda görebilir ve bütün kurallarını buna göre düzenleyebilir. Ancak Farabi'nin anlayışına göre bunlar hiçbir zaman gerçek mutluluğu yakalayamayacaktır. Zira gerçek mutluluk bunlarda değil, Tanrı'ya yönelmededir.

Hem epistemolojik hem de ahlaki ve ontolojik bir ilişki olan Faal Akıl'la ittisal, insanla Faal Akıl arasında mesafenin ortadan kalması değildir. İttisal, ruh ve bedenle birlikte birbirinden kesin olarak ayrılmasına kadar kalıcı değildir. Faal akılla ittisal sonucu ortaya çıkan hayat, insanın bu dünyadaki mutluluğunun en yüksek seviyesidir. Dolayısıyla insani mutluluk, en yüksek metafizik bilgiye özdeş kılınmaktadır. O halde yalnızca felsefe iyi hayatı garanti edebilecektir. Böylece teoriye pratik eklenmektedir.

Nihai mutluluğun teorik bilgisine ulaşmak mümkündür. Bu bilgiye ulaşmak için kullanılması gereken metot ve öğrenilmesi gereken şeyler bellidir. Ahlak, epistemoloji ve ontoloji birbiriyle doğru orantılı olarak artan ve eksilen bir ilişki içindedirler. Felsefe nihai mutluluğun teorik ve doğrudan veya burhani bilgisine ulaşmanın tek yoludur. Dinlerin Tanrı kavramıyla adlandırdığı İlk İlke, İlk Neden, İlk Akıl veya Bir'e yönelmek nihai mutluluğun ta kendisidir. Nihai mutluluk insanın bir öze dönme çabası olup "kazanılan" bir şeydir. Nihai mutluluk Tanrı'nın ve top yekun varlığın farkına varıştır. Tanrı'nın ve top yekun varlığın farkına varış veya bilgisine sahip olma durumu, insanın eylemlerini doğrudan etkilemektedir. Her şeyden önce böyle bir varlık bilgisi, insanın kendine ve kendisi dışındaki varlığa karşı bir tutum veya tavır içinde olmasını sağlayacaktır. Diğer bir ifadeyle varlığa dair sahip olunan bilgi sadece bilgi olarak kalmamakta, o bilginin sahibini aynı zamanda bir tutum ve tavır içine sokmaktadır. Bu tutum ve tavır ise doğrudan eylemlere yansımaktadır. Eylemlerin iyi-kötü olarak değerlendirilmesinde bu kriter esas alınmaktadır.

Eğer mutluluk insanın nihai amacı ise, İlk Akıl, İlk İlke, İlk Neden veya Bir şeklinde adlandırılan "felsefenin Tanrısı"nın kabul edilmesi bu mutluluğun gerçekleşmesi için bir obje olarak yeterli olanağı sağlamaktadır. Çünkü bu durum her şeyden önce

insanı aşkın bir boyuta taşımaktadır. Varlığı kendinden olmayan ve ölümlle karşı karşıya olan insanın, nihai mutluluğu böyle aşkın bir boyutla ilişkilendirmesi son derece makuldür. Farabi bu aşkın boyuttan dışsal unsurlardan yola çıkarak değil, tamamen insanî unsurlardan yola çıkarak söz etmektedir.

Tanrı bütün varlığa nüfuz etmiştir. En aşağı seviyedeki varlık sayılan madde dahi ondan pay taşımaktadır. O halde varlık, asıl itibarıyla bilincin bir açılımıdır. Bu noktada Farabi'yi Hegel'e benzetmek mümkündür. Varlık mutlak bilincin ya da aklın tezahürlerinden ibarettir. İnsan söz konusu olduğunda onun yapacağı tek şey, uzak kaldığı mutlak bilince yeniden dönmeye çalışmaktan başka bir şey değildir. Çünkü insan O'ndan gelmiştir. Ve O'nu arzulamaktadır. Özüne dönmek istemektedir. Ancak insanın maddeye, bilincin en aşağı seviyeden olan şekline bulaştığı için bu dönüş bir çabayı gerektirmektedir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedi, Mutluluk Ahlakı, İnkılap Kitabevi Yay., İstanbul 1998.
- Aristoteles, Metafizik, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yay., 1985.
- Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür, Ayraç Yay. Ankara 1997.
- Arnaldez, Roger, "Farabi'nin Felsefi Sisteminde Nefs ve Alem" Çev. Hayrani Altıntaş, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Ankara 1980.
- Aydın, Mehmet, "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı", Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Ankara 1976.
- Bircan, Hasan Hüseyin, İslam Felsefesinde Mutluluk, İz Yay. İstanbul 2001.
- Burrel, David, "Plato for the Umma", Review of Politics, Spring 97, Vol. 59 Issue 2.
- Çağrı, Mustafa, İslam Düşüncesinde Ahlak, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Vakfi Yay., İstanbul 1989.
- Erdem, Hüsameddin, Ahlak Felsefesi, Hüer Yay., 2. baskı, Konya 2003.
- Farabi, "Felsefe Öğrenmeden Önce Bilinmesi Gereken Konular", Çev. Mahmut Kaya, İslam'da Felsefe Akımları, İsmail Hakkı İzmirli, (Haz. N. Ahmet Özalp), Kitabevi, İstanbul 1995.
- Farabi, "Felsefenin Temel Meseleleri", Çev. Mahmut Kaya, Felsefe Arkivi, Sayı: 25, İstanbul 1984.
- Farabi, "Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Olduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölümler", Çev. Mübahat T. Küyel, (Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri içinde) Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1990.
- Farabi, "Platon İle Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", Çev. Mahmut Kaya, Felsefe Arkivi, Sayı: 24, İstanbul 1984.
- Farabi, "Soyut Varlıkların İspatı", Çev. H. Aydın, Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Der., Sayı: 1, C. 1, Bursa 1986.
- Farabi, Aristo Felsefesi, Çev. H. Atay, (Farabi'nin Üç Eseri içinde) Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1974.
- Farabi, el-Medinetü'l-Fâzıla, Çev. Ahmet Arslan, Kültür Bak. Yay., Ankara 1990.
- Farabi, es-Siyasetü'l-Medeniyye, Çev. M. Aydın, A. Şener, M.R. Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980.
- Farabi, et-Ta'likat, H. Z. Ülken-K. Burslav, Farabi, (içinde) Kanaat Kitabevi, Ankara 1944.

- Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, Çev. Hanifi Özcan, D.E.Ü. Yay., İzmir 1987.
- Farabi, *İhsâü'l-Ulûm*, Çev. Ahmet Ateş, M.E.B. Yay., İstanbul 1990.
- Farabi, *İlimlerin Sayımı*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay. Ankara 1999.
- Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, Ed. Muhsin Mehdi, Darü'l-Meşrik, Beyrut 1968.
- Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ank. 1999.
- Farabi, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, Çev. Hanifi Özcan, İzmir 1993.
- Farabi, *Platon Felsefesi*, Çev. H. Atay, (Farabi'nin Üç Eseri içinde) Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1974.
- Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1992.
- Küyel, Mübahat T., "İbn Sina ve 'Mistik' Denen Görüşler", İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Der. Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1984.
- Küyel, Mübahat T., "Kut, Farabi ve İbn Sina'daki al-Akl al-Fa'al İçin Bir Temel Oluşturabilir mi?", İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Der. Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1984.
- Medkur, İbrahim, "Farabi", Çev. Osman Bilen, İslam Düşüncesi Tarihi, Ed. M. M. Şerif, (Türkçe baskının Ed. Mustafa Armağan), İnsan Yay., İstanbul 1990.
- Parens, Joshua, "Multiculturalism and the Problem of Particularism", *American Political Science Review*, March 1994, Vol: 88, No: 1
- Parens, Joshua, *Metaphysics as Rhetoric*, State University of New York Press, Albany 1995.
- Staley, Kevin M., *Happiness: A Study of Man's Natural Perfection in the Philosophy of Thomas Aquinas*, Toronto Üniversitesi, Doktora tezi 1986, Toronto Üniversitesi Kütüphanesi (Manuscript).
- Ülken, H. Ziya, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, 4. Baskı, Cem Yay., İstanbul 1993.
- Walzer, Richard, "Açıklama Yorumlar" (Medinetü'l-Fazıla ekinde) Çev. Ahmet Arslan, Kültür Bak. Yay., Ankara 1990.