

Fârâbî'nin Ahlâk Felsefesinde Değerlerin Kaynağı Sorunu

Hasan Hüseyin BİRCAN*

Özet-Fârâbî'nin değerlerle ilgili görüşü yetkinlik ve mutluluk öğretisine dayanmaktadır. Yetkinlik ve mutluluk öğretisi ise Faal Aklın feyezânına açık olmayı, onunla ittisal kurup ondaki akledilirleri almayı ve sonunda da onun derecesine yükselip melekût âlemine katılmayı gaye olarak göstermektedir. Böylece aklın yetkinlik dereceleri, Faal Akıl ve er-Reîsü'l-evvel hakkındaki görüşleriyle, Fârâbî'nin, yetkinlik ve mutluluğu, Faal Akılla ittisal kurmaya bağlamakla değerlerin kaynağını, en azından ilkeler bakımından aşkın bir kaynağa dayandırıyor görünmektedir. İşte bu çalışmada, Fârâbî'nin değerlerin kaynağını gerçekten bu anlamda aşkın bir kaynağa dayandırıp dayandırmadığı sorunu ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler- Değer, Ahlak, Farabi, İyi ve kötü, Akıl

Giriş

Bu çalışmada, değerlerin kaynağı konusunda Fârâbî'nin görüşünün ne olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bilindiği gibi, değerlerin kaynağı problemi, değerler konusunun önemli problemlerinden birisidir. Ancak Fârâbî gibi bir filozofun felsefesinde, bu problemle ilgili görüşlerin tespit edilmesi, onun felsefesinin tamamını göz önüne almayı zorunlu kılmaktadır. Zira klasik felsefenin

* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü

E-posta: hhbircan@konya.edu.tr

hepsinde olduğu gibi, Fârâbî'nin felsefesinde de her hangi bir konu, felsefenin diğer konularından bütütün bağımsız bir şekilde ele alınmış değildir. Bu itibardır ki, değerlerin kaynağı sorununun ortaya konulabilmesi, onun ahlak görüşünün, ahlak görüşünün ortaya konulabilmesi de, bütün felsefesini dikkate almamızı gerektirmektedir. Bu nedenle burada biz, şöyle bir çerçeve içinde konuyu netleştirmeye uğraşacağız: Öncelikle Fârâbî'nin değerleri nasıl ve neye göre tespit ettiğine bakacağız. Sonra onun tespit ettiği ahlak ilkesinin nasıl temellendirildiği üzerinde kısaca durup sonra insan algısını, konumuzla ilgili olarak ortaya koymaya çalışacağız. Değerlerin kaynağı hakkındaki görüşlerini de bu algıdan hareketle tespit etmeye çalışacağız. Ancak belirtildiği gibi, filozof, varlık, bilgi ve değer alanlarını bir bütünlük içinde ele aldığı için, onun konumuzla ilgili görüşlerinin tespit ederken bu bütünlüğü mümkün olduğu ölçüde daima göz önünde bulunduracağız.

Mutluluk İlkesi ve Ahlâkî Değerler

Fârâbî değerleri “mutluluk ilkesi” bağlamında belirlemektedir. Çünkü filozofa göre bir gayeye ulaşmanın, bir yetkinliği kazanmanın ve bir iyiyi tercih etmenin temelinde, nihâî anlamda, insanda mevcut olan mutlu olma arzusu vardır. Yani her insan kaçınılmaz olarak mutlu olmayı istemektedir. Filozofun kendi söyleyiyle: “Mutluluk, her insanın ulaşmayı arzu ettiği her hangi bir gayedir (*gâyetün mâ*). Ona kendi çaba ve gayretiyle (yani irade ve ihtiyarıyla) yönelen herkes, onun herhangi bir yetkinlik (*kemâlün mâ*) olmasından dolayı yönelir. Mutluluk çok meşhur bir gaye olduğuna göre, onun gayelerden bir gaye olduğunu açıklamak için fazla söze gerek yoktur. İnsanın istediği her yetkinlik ve gaye herhangi bir iyi (*hayrun mâ*) olduğu için istenir. Çünkü şüphesiz her iyi tercih edilir. İyi ve tercih edilir gayeler çok olduğuna göre mutluluk tercih edilen iyi şeylerden biridir” (Fârâbî, 1987, s. 177-178). Bir başka açıdan Fârâbî'ye göre her varlık *kendine özgü en son yetkinliğine* ulaşmak için yaratılmıştır. Dolayısıyla her varlık ve tabîî ki insan da kendine özgü yetkinliği elde edebilecek imkânlarla varlığa getirilmiştir. Bu yetkinlikten insana özgü olana “en yüce mutluluk” denir. Zira ulaşmayı arzu ettiği mutluluğa kendi gayretiyle yönelen her insan, bir yetkinlik olmasından dolayı ona yönelmektedir. Ve mutluluk hiçbir zaman başka bir şey için değil, bizzat kendisinden dolayı tercih edilmektedir ve sadece kendi kendine yeterli ve basittir (Fârâbî, 1987, s. 177-180; Fârâbî, 1992, s. 138-139,170).

Buna göre mutluluk gayelerden bir gaye, iyilerden bir iyi ve yetkinliklerden bir yetkinliktir. Ancak Fârâbî'ye göre gerçek mutluluk (*es-saadetü'l-kusvâ*), en son gaye, en yüksek iyi ve en son insanî yetkinliktir. Bu anlamıyla mutluluk ise, filozofa göre “insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddede ihtiyaç duymayacak bir yetkinlik derecesine ulaşmasıdır ki, bu noktada insan cisimden bağımsız, maddeden ayrı varlıklar sınıfına dâhil olur ve ebediyen de bu durumda kalır” (Fârâbî, 1986a, s. 105).

İşte Fârâbî'ye göre bir düşünce (bilgi, bilim) veya fiil (amel), bu şekilde belirlenen mutluluğa ulaştırıyorsa “iyi”dir, ona ulaşmaya engel oluyorsa “kötü”dür. Ancak iyi ve kötünün mutluluk ilkesine göre böylece belirlenmesi onların kaynağı hakkında açık bir fikir vermemektedir. Bunu için filozofun ne tür bir ahlaki temellendirme yoluna gittiğine bakmamız gerekmektedir.

Anladığımız kadarıyla Fârâbî, bu konuda ikili bir temellendirmeye gitmektedir. Birincisi “antropolojik temellendirme” şeklindedir. Ama bu, Fârâbî'de bilhassa insan aklına vurgu yapan bir açıklama biçimidir. Bu akıl da kendisinin “natık nefis” dediği ve insanı insan yapan öz olarak gördüğü bir düşünme, akletme ve eyleme mekkesidir ki buna aşağıda döneceğiz. İkinci temellendirme şekli ise “teolojik temellendirme”dir. Ancak bu da Fârâbî'ye özgü bir şekildir ve her iki şekil birbirinden ayırlamayacak bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Bu nedenle burada biz de bu iki şekli belli başlıklar altında birlikte ortaya koymaya çalışacağız.

Genel Olarak İnsan ve Yetkinliği

Fârâbî'nin nasıl bir antropolojik ve teolojik temellendirme şekli ortaya koyduğunu anlayabilmek için onun “insan” tasavvurunu genel olarak hatırlamamız gerekmektedir. Öncelikle belirtelim ki Fârâbî'ye göre insan, “mutluluk”a erişebilmesi, hatta “insan” olabilmesi için kendisine özgü *yetkinliğini* elde etmek zorundadır.

Yukarıda Fârâbî'den yaptığımız alıntıda da görüldüğü gibi zaten filozofa göre “ulaşmayı arzu ettiği mutluluğa kendi gayretiyle yönelen her insan, bir yetkinlik olmasından dolayı yönelmektedir”. “Yetkinlik” (*kemal*), türün zatının ve sıfatlarının kendisiyle tamamlandığı şeyi ifade eden bir kavramdır. Genel olarak ilk yetkinlik ve ikinci (ya da en son) yetkinlik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İlk yetkinlik, türün kendisiyle bilfiil tür haline gelmesidir, ikinci yetkinlik ise türün kendine özgü olan fiillerini yapabilmesidir. Buna göre insan türüne özgü yetkinlik, önce onun bilfiil tür haline gelip kendine özgü fiillerini yapabilmesi

ve bu fillerle kendine mahsus cevherini tamamlamasıdır. İnsana özgü cevher, nâtık nefstir (*en-nefsü'n-nâtika*) ve dolayısıyla da insana özgü yetkinlik nâtık nefsin, insanı insan yapan bu özün yetkinliğidir. Bu güç, Fârâbî'nin anladığı ve içeriğini doldurduğu anlamda “akıl gücüne” tekabül eder.

Bu güce geçmeden önce insanla ilgili olarak belirtelim ki, Fârâbî'ye göre bu âlemde akıllı canlının, yani insanın üstünde daha değerli bir varlık yoktur (Fârâbî, 1986a: 66-68). Ancak bu üstünlüğüne rağmen, zıtlardan meydana getirilmiş bir tabiata sahip olmasından dolayı, varlığa ilk gelişinden itibaren yetkinlik üzerine yaratılmış olan bir insanın bulunması neredeyse imkânsızdır (Fârâbî, 1986b, s. 100). Başka bir ifadeyle diğer mümkün varlıklar gibi, insan da, var oluşunun başlangıcında, zıtların terkiibinden meydana getirilmiş; en genel anlamlarıyla madde/beden ve sûret/nefs gibi iki farklı cevherin terkiibinden yaratılmış bir bütün olduğu için, eksik (nâkıs) bir tabiata sahip olarak yaratılmıştır (Fârâbî, 1986a, s. 63-64; Fârâbî, 1986b, s. 87). Bu demektir ki, insanlar varlıklarının başlangıcında maddelerinden kaynaklanan kusurlu bir tabiat ile varlığa geldikleri için yetkinliklerini sonradan kazanmak durumundadır.

Öte yandan insan, ay-altı âlemdeki varlıklar içinde hem tabî ve hem de iradî şeylerden yaratılmış tek varlıktır (Fârâbî, 1986a, s. 63). O, hem nâtık nefsi hem de insana özgü iradesi (ihtiyar) sayesinde bu âlemin en üstün varlığıdır (Bk. Bircan, 2001, s. 272-274). Dolayısıyla insan, varlığının başlangıcında diğer mümkün varlıklarla ortak bir tabiata sahip ise de, hem nâtık nefsi ve iradesi hem de bedenini oluşturan terkiplerinin letafeti sayesinde diğerlerinden çok farklıdır. Buna bağlı olarak o, yetkinleşme süreci bakımından da, bu sürecin sonucu bakımından da öteki mümkün varlıklardan ayrılmaktadır. Şöyle ki, her varlık yetkinliğini kazanmak için yaratıldığından, kendine özgü yetkinliğini elde edebilecek durumdadır. Fakat diğer yeryüzü varlıklarından farklı olarak insana özgü yetkinlik, kusurlu tabiatını tamamlayıp maddeden mücerret olmak, yüce âleme katılmak ve oradakiler gibi Tanrı'nın yakınında mutlu bir hayat sürmek şeklinde bir anlam genişliğine sahiptir. Bu, oluş ve bozuluşa tabi âlemde yaşayan diğer varlıkların hiçbir zaman ulaşamayacakları bir gayedir. Bir diğer deyişle sadece insandır ki var oluşunun başlangıcında kusurlu olan tabiatını bilinçli, iradî erdemli bir yaşantı ile yetkinleştirerek eksiklikler ve kötülüklerin de hüküm sürdüğü bu sûfî âlemden, hiçbir kötülüğün bulunmadığı yüce âleme intikal etme/yükselme imkânına sahiptir. İşte onun en yüce ve gerçek mutluluğu da budur (Bircan, 2001, s. 200-203).

Buna göre insanın tabiatı, bir yandan onun üstünlüğünü gösterirken diğer yandan da onun eksikliğinin sebebini teşkil etmektedir. Bu sebeple ay-altı âlemin en üstün varlığı olan insanın bu üstünlüğü, başlangıçta bir *imkân üstünlüğü* gibi görünmekte, fakat öte yandan da onun *yetkinleşme mecburiyetini*; kendine özgü yetkinliğini kazanmak *zorunluluğunu* ortaya koymaktadır (Bircan, 2001, s. 210). Bu demektir ki başlangıçta insana *sağlanmış* bir imkân olan üstünlüğün korunması ve geliştirilip yetkinleştirilmesi, insanın tercihin (irade, ihtiyar) bırakılmış bir keyfiyettir. Ancak acaba insanın yetkinliğini kazanabilme potansiyeli nedir? Bunun için Fârâbî'nin insanın güçleri ve bu güçlerin fonksiyonları hakkındaki görüşüne bakmamız gerekmektedir.

İnsan Güçleri ve Fonksiyonları

Fârâbî'ye göre insanın beş temel gücü vardır: a) Beslenme gücü (*el-kuvvetü 'l-ğâziyye*). b) Duyu gücü (*el-kuvvetü 'l-hâsse*). c) Hayal gücü (*el-kuvvetü 'l-mütehayyile*). d) Arzu (ya da istek veya hareket) gücü (*el-kuvvetü 'n-nüzû 'iyye*). e) Akıl gücü (*el-kuvvetü 'n-nâtika*). Bunlardan beslenme gücü beslenme, büyüme ve üreme fonksiyonları düzenlemektedir. Duyu gücünün işlevi, beş duyudan biriyle herkesçe bilinen şeyleri duyumsamaktır. Arzu ve tikslenme, tercih ve kaçınma, öfke ve memnurluk, zulüm ve merhamet, sevgi ve nefret gibi psikolojik kompleksler, nefse arız olan şeyler ise arzu gücüyle meydana gelmektedir. Tahayyül gücü ise duyuların işleminden geçtikten sonra duyularla idrak edilen nesnelerin resimlerini muhafaza eder. Onların bir kısmını bir kısmıyla birleştirir veya ayırır. Fakat bu birleştirmenin bir kısmı doğru bir kısmı da yanlış ve ayırma da farklı şekiller alacak tarzda olabilir (Fârâbî, 1986a, s. 87-100; Fârâbî, 1986c, s. 32-33; Fârâbî, 1986b, s. 27-29).

Akıl gücüne gelince, insan bu güç ile ilimler ve sanatları elde eder; fiillerin ve ahlâkî eylemlerin iyi ve kötü olanlarını, mutluluğu ve mutsuzluğu onunla idrak eder. Onun teorik (nazarî) ve pratik (amelî) olmak üzere iki yönü vardır. Teorik akıl ile insan Tanrı'nın bir olduğu, mücerret varlıklar ve ilk akledilirler gibi sadece bilebildiği, fakat değiştirmesi ve yapması elinde olmayan küllî şeylerin bilgisini elde eder. Pratik akılla ise zamana ve mekâna, fertlere ve toplumlara göre değişen, bir halden başka bir hale dönüştürebilen; bundan dolayı da iradenin etki alanına giren türden şeyleri düşünmekte, ayırt etmekte ve şimdi ve gelecekte cüzilerle ilgili fiilleri, irade gücünü harekete geçirerek gerçekleştirmektedir (Fârâbî, 1986a, s. 106-112; Fârâbî, 1986c, s. 33). Görüldüğü gibi insana özgü davranışları yapmada etken olan, diğer güçlere emreden ve onları

tedbîr eden pratik akıldır. Fârâbî'ye göre, biri teknik (*miheniye, sinâiyye*), diğeri ise ahlâkî ve siyasî (*fikriyye*) olmak üzere iki yönü olan pratik akıl, hem bilme ve hem de yapma ile ilgili bir güçtür. Bilme bakımından düşünme, ayırt etme ve akıl yürütme; yapma bakımından tedbîr ve irade, dolayısıyla alışkanlık ve meleke, meslekî faaliyetler, tecrübe, ahlâk ve siyaset, amelî akıl gücüne nispet edilmektedir (Bk. Fârâbî, 1986a, s. 89; Fârâbî, 1986b, s. 29-30, 54-55; Bircan, 2001, s. 277-279).

Bu güçler arasında bir 'hizmet etme-hizmet edilme hiyerarşisi' tasavvur eden Fârâbî'ye göre güçlerin hepsi belli bir hiyerarşiye uygun olarak akıl gücüne hizmet etmektedirler. Akıl gücünün kendisinin ise pratik yönü teorik yönüne hizmet için, teorik yön ise başka bir şeye hizmet için değil, sadece mutluluğa ulaştırmak için var edilmiştir (Fârâbî, 1986a, s. 87-92; Fârâbî, 1986b, s. 28-29). Güçler arasında tasavvur edilen bu ilişkide, sonuçta hâkim güç olarak akıl, kısaca, mutluluğu veya mutsuzluğu, doğruyu ve yanlış, iyiyi ve kötüyü belirlemekte; teorik ve pratik ilimleri o elde etmektedir.

Ancak başka bir açıdan da akıl gücünün, bilme ve yapma ile ilgili bütün fiillerin kendileriyle mutluluğa ulaşılacak şekilde meydana gelebilmesi için diğer güçlere hâkim olup onları tedbîr etmesi gerekmektedir. Başka bir şekilde söyleyecek olursak bilgiler ve huyların, hatta nefse ârız olan şeyler ve teknik uğraşların, kısaca hem bilme hem de yapma ile ilgili bütün fiillerin, kesin olarak mutluluğa ulaştıracak yetkinlikte meydana gelebilmesi için, diğer güçlerin akıl gücüne hizmet etmesinin, *iradî olarak sağlanması* gerekmektedir. Zira yetkin olmayan bir akıl hizmet edilen değil hizmet eden konumuna düşeceğinden ve bu bir mutsuzluk durumu doğuracağından, insan, kendine özgü yetkinliğini elde etmek zorundadır (Bk. Bircan, 2001, s. 223-224).

İnsanın İlk Yetkinliği

Fârâbî'ye göre insan kendine özgü yetkinliğini kazanabilmesi için Tanrı'nın yol göstermesine ve yardımına muhtaçtır. Çünkü ona göre bütün insanlarda ortak olan akıl gücü başlangıçta kuvve halindedir. Dolayısıyla onun yetkinliğini iradi olarak kazanabilmesi için, öncelikle kuvveden fiile çıkarak *ilk yetkinliğini* elde etmesi gerekmektedir. Fakat o kendi kendine fiil haline geçememektedir. Onu kuvveden fiile çıkaran Tanrı'nın Faal Akıl aracılığı ile feyezana eden *feyzidir*. Bu feyezanın sonucu kendisinde ilk akledilirlerin (*el-ma 'kûlâtü 'l-ûlâ*) meydana gelmesiyle bilfiil olan insan aklı, böylece ilk yetkinliğini de elde etmiş olmaktadır.

Fakat bu ilk akledilirler ona en son yetkinliğini, iradi olarak elde etmesinde kullanılmak üzere verilmiştir (Fârâbî, 1986a, s. 101 vd; Fârâbî, 1986c, s. 32, 71).

Bu ilk akledilirleri Fârâbî üç guruba ayırır: 1. Değişik mesleklerin ilkelerini teşkil eden ilkeler (evâil). 2. Değerlerle ilgili olarak, kendileriyle iyi ve kötünün, güzel ve çirkinin ayırt edildiği ilkeler. 3. Tanrı ve diğer ilk ilkelerle bunlardan meydana gelen şeyler gibi insanın fiillerinin konusu olmayan varlıkları ve onların mertebelerini bilmede kullanılan ilkeler. Bunlar “bütünün parçadan büyük olduğu”, “bir şeye eşit olan iki şeyin birbirine eşit oldukları” cinsinden ilkelerdir ki zihni sağlıklı olan bütün insanlarda ortak olarak bulunurlar. Bu ilk akledilir ilkeler, kısaca, teorik pratik bütün ilimleri elde etmede kullanılacak başlangıç öncülleri ya da kabulleri teşkil etmektedir. Gerçi her bir ilimde kullanılan ilkeler, diğerine göre farklı ve bazıları ancak alışkanlık kesp ettikten ve biraz kafa yorup akıl yürüttükten sonra elde edilse de bunlar, ilme başlamayı ve ilmi incelemeyi mümkün kılan mukaddimelerdir (Fârâbî, 1986a, s. 103; Fârâbî, 1987, s. 232-235; Bircan, 2001, s. 270-271).

Bu ilk akledilirlerin insanda meydana gelmesinin önemli bir başka sonucu da, Fârâbî'ye göre, aklın yönlerinin ve bu yönlere ait güç ya da melekelerin ve insana özgü iradenin, ancak bu ilk bilgilerin insanda meydana gelmesiyle *işlevsel* hale gelmesidir. Şöyle ki filozofa göre ilk akledilirler insanda var olduğunda, onda tabiatı gereği teemmül, düşünüp taşınma, fikir yürütme ve keşfetme istek ve arzusu meydana gelir; aklettiği şeylerin bazısına karşı kendisinde bir irade, bir yönelme; keşfettiği şeylerin bir kısmına karşı bir istek veya ondan hoşlanmayıp kaçınmak şeklinde tavırlar ortaya çıkar. İnsanda genel olarak idrak edilen şeye karşı duyulan arzu ve eğilim, iradedir. Bu eğilim, duyu ve tahayyülün sonucu ise genel bir adla, yani *irade* diye isimlendirilir; eğer düşünüp taşınmanın yani genel olarak akıl gücünün bir sonucu ise ona da *seçme* (*ihitiyar*) denir. Duyu ve tahayyülden doğan irade başka canlılarda da bulunurken seçme sadece insana özgüdür (Fârâbî, 1986a, s. 105; Fârâbî, 1986c, s. 71-72).

İşte Fârâbî'ye göre bu irade meydana geldikten sonradır ki insan, övülen veya yerilen, iyi veya kötü, güzel veya çirkin fiilleri yapmaya güç yetirebilmektedir. Ödül ve ceza da bundan dolaydır. Nitekim bu irade insanda meydana geldiğinde insan onunla yetkinliğini ve mutluluğu elde etmeye uğraşır veya uğraşmaz. Yetkinlik ve mutluluk ise gelişigüzel ve rastgele fiillerle elde edilemez; iradi iyi fiillerin tekrarıyla neftse yerleşik karakter, meleke ve huyların birer tezahürü olan teorik ve pratik erdemler ile kazanılabilir (Fârâbî, 1986a, s. 103,106; Fârâbî, 1986c, s. 73).

İnsanda iradî iyi fiillerin nasıl meydana geldiğine gelince, bunun için öncelikle filozofun yukarıda gördüğümüz insanın güçleri arasında kurduğu ilişkiyi ve ilk akledilirlerin meydana gelişi konusundaki söylediklerini hatırdı tutmamız gerekmektedir. Buna göre Fârâbî'nin kendi ifadeleriyle, sadece nazarî akılla idrak edilebilen ve şuurunda olunan mutluluğu, insan, ilk akledilir ilkeleri ve bilgileri kullanarak bilir. Zaten ona bu akledilirler, onun ikinci yetkinliğini ve gerçek mutluluğu elde etmesinde kullanılmak üzere verilmiştir. İnsan mutluluğu bildikten sonra, irade gücüyle onu bir gaye olarak tesis eder. Onu elde etmeyi irade eder, ister, şevk duyar. Amelî akıl gücü ile onu elde etmek için yapması gereken şeyleri düşünüp taşınır; irade gücünün araçlarını (yani bedenin organlarını) kullanarak, amelî aklın düşünme melekesi ile belirlediği fiilleri yapar; duyu ve tahayyül güçleri de bu konuda akla yardımcı olur. İşte Fârâbî'ye göre eğer bu güçler insanın kendisiyle mutluluğa ulaşabileceği “iradî iyi fiilleri” yapmada akıl gücüne itaat eder ve yardımcı olursa, o zaman insandan meydana gelen her şey bütünüyle *iyi* olur. Bunun aksi olduğunda, yani gerçek mutluluk bilinmediğinde, irade gücüyle ondan farklı bir gaye tesis edilerek onun elde edilmesi irade edildiğinde, tahayyül ve duyu güçlerinin de yardımıyla düşünme gücüyle bu şeye ulaşmak için gerekli fiiller istinbat edildiğinde ve nihayet irade gücünün aletleriyle bu fiiller gerçekleştirildiğinde, insanın bütün fiilleri *kötü* fiiller olur (Fârâbî, 1986a, s. 107; Fârâbî, 1986c, s. 73; Bircan, 2001, s. 275-276).

Böylece Fârâbî'nin görüşünde, insan nefsinin güçlerinden her biri, kendilerine özgü işlevleriyle yetkinlik sürecinin vazgeçilemeyecek birer unsuru olarak sistem içine dahil edilmektedir. Buna göre yetkinlik, ne sadece *bilmektir* ne de sadece akıl gücü kendi başına yetkinliğini elde edebilmektedir; o kendi yetkinliğini elde etmekten vazgeçemeyeceği gibi iradenin belli bir gayeye, mutluluk gayesine yöneltmesini ihmal edebilir. Bu itibarla, kısaca denebilir ki insan ilk yetkiliği ile doğsa da, ikinci yetkinliğini kazanmak zorundadır. İnsana özgü yetkinlikten kasıt da budur.

Görüldüğü gibi, bu görüşlere bakılırsa Fârâbî ahlâkî değerlerin yani iyi ve kötü'nün kaynağı olarak insanı görmektedir. Bu açıdan böyle bir temellendirmeyi antropolojik temellendirme içine dâhil etmemiz mümkündür. Ancak anladığımız kadarıyla, Fârâbî özellikle yukarıda gördüğümüz ilk akledilirler hakkındaki söyledikleri ve aşağıda göreceğimiz akıl gücünün yetkinlik dereceleri ve örnek bir yetkin insan olarak sunduğu *er-Reîsü'l-evvel*'in mahiyeti hakkındaki görüşleri, onun değerlerin kaynağını açıklamada, antropolojik yaklaşımın yeterli bulmadığını göstermektedir. Bunun daha iyi anlaşılması için, öncelikle filozofun akıl gücü hakkındaki söylediklerine biraz daha yakından bakmamız gerekmektedir.

Akıl Gücünün Yetkinlik Dereceleri ve İkinci Yetkinlik

Fârâbî, insan nefsinin en üstün ve en değerli cüz'ü olarak gördüğü ve özü itibariyle bir bütün saydığı akıl gücünü (*el-kuvvetü 'n-nâtka*), yetkinlik derecesine göre kuvve halinde (*bilkuve*) akıl, fiil halinde (*bilfiil*) akıl ve kazanılmış (*müstefâd*) akıl olarak isimlendirmektedir (Fârâbî, 1986a, s. 101vd, 124; Fârâbî, 1986c, s. 35-36).

a. *Kuvve halinde akıl*: Filozofun “maddî” (*heyûlânî*) ve “edilgen” (*münfail*) akıl da dediği bu akıl, bütün varlıkların mahiyet ve sûretlerini maddelerinden soyutlama ve onları kendisi için birer bilgi haline getirme gücü ve istidadına sahip bir özdür. Her insanda varlığının başlangıcından itibaren tabiatı gereği bulunur. Böylece kuvve halinde akıl, insan aklının ilk durumunu anlatan bir kavramdır ve Fârâbî'nin ifadeleriyle insanın “insan” olması itibariyle ilk derecesi akletmeye yatkın olan bu gücün; kabul edici tabîî istidadın meydana gelmesidir Bu istidat bütün insanlarda ortaktır (Fârâbî, 1986a, s. 101-103; Fârâbî, 1983, s. 12-13).

b. *Fiil halinde akıl* ise, kuvve halinde aklın kendine özgü fiilini yapmaya başlaması yani ilk yetkinliğinin meydana gelmesiyle aktif hale geçmesidir. Bilkuve akledilir olan şeyler de bu aktif akıl tarafından idrak edildiklerinde bilfiil akledilir hale gelmektedir. Fakat kuvve halinde akıl da kuvve halinde akledilir de ancak sürekli fiil halinde olan haricî bir sebebin etkisiyle fiil hale gelebilir. Bu haricî sebep, aşağıda ayrıntılarını göreceğimiz Faal Akıl'dır. Nitekim insandaki tabîî istidat ya da münfail güç, yani kuvve halindeki akıl ilk akledilirleri aldığı anda ya da bunları Faal Akıl ona verdiğinde o artık “fiil halinde akıl” adını alır. Böylece fiil halindeki akıl veya Fârâbî'nin bazen kullandığı diğer bir isimle *meleke* halindeki akıl, ilk akledilirleri ve maddelerinde kuvve halinde bulunan belli bir grup sûreti kavrayarak insan aklının yükseldiği mertebelerden birini göstermektedir. Akıl bu seviyeye yükseldikten sonra artık kendisini de idrak edebilmektedir. Ancak akıl, bu derecesinde, aklettiği akledilirlere nispetle fiil halinde akıl olsa da, idrak edebileceği ama henüz idrak edemediklerine göre de kuvve halinde akıldır. Aklın bütün akledilirleri idrak edebilmesi için üçüncü bir dereceye çıkması gerekmektedir (Fârâbî, 1986a, s. 101-103; Fârâbî, 1983, s. 16-18).

c. Aklının üçüncü mertebesi *kazanılmış (müstefâd) akıl* derecesidir. Fârâbî'nin ifadeleriyle bu akıl, fiil halindeki akıl, bilfiil ma'kûl olmaları bakımından kendisinin sûretleri olmuş akledilirleri aklettiği zaman müstefâd akıl olmuştur. Yani fiil halinde akıl, bilfiil akledilirleri idrak ettiğinde “kazanılmış akıl” adını almaktadır. Kazanılmış akıl sadece maddî nesnelerin sûretlerini değil, maddeden

mücerret varlıkları yani maddeyle hiçbir ilişkisi olmayan soyut (*mufârik*) varlıkları da idrak edebilen akıldır (Fârâbî, 1983, s. 20-24; Fârâbî, 1986c, s. 31).

Buna göre anlaşılacağı üzere Fârâbî'nin nazarında insan aklının ulaşabileceği en yüksek seviye kazanılmış akıl derecesidir ki, bu derece insan aklının Faal Akıl ile *ittisal* kurduğu ve ondan aldığı bilgilerle aydınlandığı seviyesidir; dolayısıyla bu derece, insan için nihâî yetkinliğin ve en yüce mutluluğun elde edildiği derecedir. Şimdi aklın bu dereceye nasıl çıktığını ve bu seviyedeki derece farklılıklarını yani en yetkin insan tasavvurunu daha açık bir şekilde ortaya koyabilmemiz için Fârâbî'nin *er-Reîsü 'l-evvel* hakkındaki görüşüne bakabiliriz. Ancak bunun da anlaşılabilmesi için öncelikle onun *Faal Akıl* ve Faal Akılla *ittisal* görüşünü ortaya koymamız gerekmektedir.

Faal Akıl ve Faal Akılla İttisal

Fârâbî'ye göre bir çeşit bilfiil akıl olan ve baştan itibaren yetkinliğine sahip bulunan Faal Akıl, mufârik (*mücerred*) akıllardan biridir. Mufârik akıllar hiyerarşisinde en son sıradadır. Bu akıl en yetkin varlıkları aklettiğinden ve kendisinin üstündeki mufârik sûretlerden südür eden mücerred akledilirleri aldığından dolayı da bir tür kazanılmış (müstefad) akıldır. Özü itibarıyla tektir. Ona *er-Rûhü 'l-Emîn*, *Rûhü 'l-Kuds* ya da buna benzer isimler vermek gerekir. Öte yandan bir yönüyle yeryüzündeki nefislerin, bir yönüyle de –göklerin aracılığıyla- dört unsurun var oluşunun sebebi ve yeryüzündeki varlıklara sûretlerini verdiği Faal Akla sûretleri veren (*vâhibü's-süver*) de denilir (bk. Fârâbî, 1986a, s. 66-67; Fârâbî, 1986c, s. 32, 52vd; Fârâbî, 1983, s. 24-28; Fârâbî, 2003, s. 120).

İşte Fârâbî'ye göre özü itibarıyla bilfiil olmayan insan aklını fiil hale getiren; diğer şeyleri de akıl gücü için bilfiil akledilir kılan haricî sebep Faal Akıl'dır. Ona göre Faal Aklın bilkuvve akla nispeti güneşin göze nispeti gibidir. Nasıl ki güneş ışığıyla gözü bilfiil görür, bilkuvve görünür olanları da bilfiil görünür kılıyorsa, Faal Akıl da bilkuvve akıllı bilfiil akıl, bilkuvve ma'kulleri de bilfiil ma'kul hale getirmektedir. Zaten bundan dolayı da bu akla *daima etkin akıl* (*Faal Akıl*) denmektedir. Böylece Faal Aklın aydınlatması sonucu, yukarıda sözünü ettiğimiz şekilde ilk akledilirlerin kendisinde meydana gelmesiyle kuvveden fiile çıkan insan aklı, bu durumda *ilk yetkinliğini* de elde etmiş olmaktadır. Fakat belirtildiği gibi bu ilk akledilirler ona *en son yetkinliğini* ve kendine özgü gayesini yani *nihai mutluluğunu* elde etmesinde kullanılmak üzere verilmiştir. Ancak filozofa göre Faal Aklın insanla ilişkisi, insanın aklını kuvve halinden

fil haline çıkarınca kesilmemektedir. Faal Akıl, inayetiyle, insanı –eğer insan da çaba gösterip isterse- ulaşılabilecek yetkinlik seviyelerinin en yükseğine; en yüce mutluluğa ulaştırmaktadır. İnsan aklının yetkinlik bakımından ulaşabileceği en yüksek derece “melekût” ve benzeri adlar verilen Faal Aklın derecesidir. İnsan bu seviyeye ulaştığında en yüce mutluluğu elde etmiş olmaktadır. Zaten tam olarak öteki hayatta kavuşulacak olan gerçek mutluluk da, belirtildiği gibi, filozofun ifadeleriyle “insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir yetkinlik derecesine ulaşmasıdır. O bu noktada maddeden mücerred olan gayri cismani varlıklar grubuna dâhil olur ve ebediyen de bu durumda kalır. Onun ötesinde insanın isteyebileceği daha büyük bir şey yoktur.” (Fârâbî, 1986c, s. 32, 35; Fârâbî, 1986a, s. 102-105; Fârâbî, 1983, s. 31-32; Bircan, 2001, s. 236vd).

Teorik ve pratik kazanımları birlikte gerektiren yetkinlik ve mutluluğun en yüksek seviyesinin bir başka adı da, Fârâbî'nin nazarında *Faal Akılla İttisal*’dır. Filozofun kendi ifadesiyle “insanda müstefad akıl meydana geldiğinde Faal Akılla ittisal gerçekleşir”. Bu durum, sözü edilen dereceye ulaşmış olan insanın nâtık gücünün her iki kısmında yani nazarî ve amelî yönlerinde ve tahayyül gücünde ortaya çıktığında bu insan kendisine *vahiy* gelen insan olur. Yüce Allah, Faal Akıl aracılığıyla ona vahiy indirir.

Buna göre insan, nâtık gücü sayesinde Faal Akıl ile ittisal kurabildiği gibi tahayyül gücüyle de kurabilmektedir. Başka bir ifadeyle Faal Akıl nâtık güce feyz verdiği gibi tahayyül gücüne de feyz vermektedir. İşte Fârâbî varlık, bilgi ve nübüvvet görüşünü bu bağlamda temellendirdiği gibi değerlerin kaynağı görüşünü de aynı zeminden hareketle temellendirmektedir. Buna göre denebilir ki, en azından ilkeler bazında değerlerin kaynağı Faal Akıl aracılığı ile Tanrı’dır. Bu da bir nevi “teolojik bir temellendirme” biçimidir. Ancak hem bu temellendirmenin daha iyi anlaşılması ve hem de antropolojik temellendirmeye nasıl bir ilişki ve insicam kurulduğunun görülebilmesi için filozofun *er-Reîsü’l-evvel* hakkındaki görüşüne bakmamız gerekmektedir.

En Yetkin İnsan (*er-Reîsü’l-evvel*) ve Değerler

Gördük ki, Fârâbî’ye göre insanda müstefad akıl meydana geldiğinde Faal Akılla ittisal gerçekleşmekte ve böyle bir yetkinlik durumundaki insana Yüce Allah, Faal Akıl aracılığıyla vahiy indirmektedir. Vahiy olayı ise, Tanrı’dan Faal Akılla feyz eden şeyi, Faal Aklın müstefad akıl vasıtasıyla münfail akla ve sonra da tahayyül gücüne intikal ettirmesi şeklinde gerçekleşmektedir (Fârâbî, 1986c, s.

79-80; Fârâbî, 1986a, s. 124-125; Bircan, 2001, s. 238). İşte bu noktada Fârâbî “nebi” ile “filozof” arasında bir ayırım yaparak şöyle demektedir: Faal Akıldan münfail akla feyz eden şeyle insan tam olarak akleden hakîm bir *filozof*; tahayyül gücüne feyz eden şeyle de bir *nebi*, geleceği bildiren bir uyarıcı ve hali hazırdaki var olan cüzîler hakkında bilgi veren bir haberci olur. Nefsi sanki Faal Akılla bir olmuş böyle bir insan, insanlık derecelerinin en üst mertebesinde ve mutluluğun da en yüksek derecesindedir; o aynı zamanda kendisiyle mutluluğun elde edilebileceği her fiile, teorik ve pratik bütün erdemlere de vakıf olmuştur (Fârâbî, 1986c, s. 78vd; Fârâbî, 1986a, s. 125-126; Fârâbî, 1986b, s. 66).

Fârâbî’nin tasarladığı erdemli toplum, evrende var olan düzene ve sağlıklı bir vücudun işleyişine göre tasarlanmış bir toplumdur (bk. Bircan, 2001, s. 405vd). Bu nedenle filozofa göre erdemli devletin yöneticisi herhangi bir insan olamaz. Çünkü yöneticilik (*riâset*) iki şeyle olur: Birincisi yönetici yaratılışı ve tabiatı bakımından yöneticiliğe yatkın olmalıdır. İkincisi sadece böyle bir tabiatla ortaya çıkabilecek olan yöneticilikle alakalı iradî meleke ve karakterleri kazanmış olmalıdır. Doğuştan yöneticiliğe yatkın olmayı göstermek üzere filozof, on iki nitelik saymaktadır. Bu nitelikler özetle şunlardır: Yönetici her bakımdan bedenî tamlığa ve fiillerini yapabilme yeterliliğine; iyi anlama ve iyi idrak etme yeteneğine; kuvvetli hafıza ve hatırlama gücüne; tabiatı icabı bilgi edinmeyi, öğrenmeyi, doğruluğu, adaleti sevme; yalandan, yalancılardan, zulümden nefret etme; yemek, içmek, kumar, altın, gümüş vb. şeyler peşinde koşmama; yüksek ruhlu; azimli, kararlı, cesur olma; ve güzel konuşma kabiliyetine sahip olmalıdır. Yöneticinin kazanması gereken iradî meleke ve karakterlere gelince, kendisiyle gerçek mutluluğun elde edileceği her fiile, yani teorik ve pratik erdemlere vakıf olmak yönetici olmanın iradi şartlarından ilkidir. Bunun yanı sıra onun, dilinde bütün bildiğini başkasının tahayyülünde en iyi biçimde hayal ettirme, mutluluğu ve mutluluğun elde edildiği işlere (bilgi ve fiil) en iyi bir biçimde yöneltme (*irşad*) gücüne ve tikel işleri yani amelî felsefenin gerektirdiği bilgi ve fiilleri yapabilmesi için sağlam bir bedene sahip olması gerekmektedir (Fârâbî, 1986a, s. 125-129; Fârâbî, 1986c, s. 79; Bircan, 2001, s. 413-414). Filozofun *Tahsîlî’s-saade* adlı eserinden hareketle söyleyecek olursak, yöneticinin kazanması gereken iradi karakterler kısaca nazârî, fikrî, ahlâkî erdemler ile yönetimle ilgili belli sanatlardır (Fârâbî, 1992, s. 119; Bircan, 2001, s. 414).

“Bütün bu nitelikleri haiz bir insan olabilir mi?” gibi bir soruyu da soran Fârâbî’ye göre bütün bu niteliklerin tek bir insanda bir araya gelmesi zor olsa da, eskilerin *ilâhî insan* dediği böyle bir insanın bulunması kesinlikle mümkün-

dür. Ancak tabii olarak onlara yatkın olan insanlara çok uzun zaman aralıklarında rastlanılmaktadır (Fârâbî, 1986a, s. 125-129; Fârâbî, 1986b, s. 33).

Fârâbî'ye göre kendisinde sayılan özelliklerin birleştiği kişi, üzerinde başka hiçbir insanın hükmü olmayan; bütün fiillerinde taklit edilecek, sözlerine ve yönlendirmelerine uyulabilecek örnek insandır. Şehirleri kendi düşüncesine göre yönetmek bu kişinin hakkıdır. Âlemin İlk Sebeb'ine nispetle ona da "ilk başkan"(*er-Reîsü 'l-evvel*) denir. Onun kurduğu devlet erdemli devlettir, *erdemli mille*[*erdemli din* (bk. Fârâbî, 1986d)]dir. Diğer yönetimler ya da yöneticiler ondan sonra gelir ve ondan kaynaklanır. Onun tarafından yönetilen kişiler erdemli, iyi ve mutlu kişilerdir. Bu kişiler birçok topluluğun bir araya gelmesiyle oluşmuş bir millet iseler, bu millet erdemli millettir; bir şehirde toplanmışlarsa o şehir erdemli şehirdir (Fârâbî, 1986a, s. 108-109; Fârâbî, 1986c, s. 80).

Fârâbî ilk başkana, *gerçek filozof* ve *peygamber* dediği gibi, onu bir de *imam*, *kanun koyucu* ve *melik* kavramlarıyla anlatır. Bu terimlerin anlamlarındaki ince ayrımlara da dikkat çekip sonuç itibarıyla hepsinin aynı anlama sahip olduğunu söyler. Dolayısıyla ilk reis kavramı, diğerlerinin hepsinin içeriğine sahiptir ve eğer bu terimlere yüklenen anlamlar anlaşılırsa "yetkinlik ve mutluluk bakımından toplumun en yetkini olması zorunlu olan" ilk yöneticinin hüviyeti de anlaşılmış olacaktır. Yukarıda filozof ve peygamber üzerinde kısaca durmuş ve İlk reîsin, belli nüanslarla gerçek anlamda bir filozofluğu ve peygamberliği kapsadığını belirtmiştik. Diğer terimlerden *kanun koyucu*, pratikle ilgili akledilirlerin şartları konusunda bilgi üstünlüğüne ve keşfettiklerini milletlerde gerçekleştirme kabiliyetine işaret eder. Ancak teorik ve pratik erdemlere sahip olmayan bir kişinin koyduğu kanunlar gerçeğe uymayacaktır. *Melik* terimi hâkimiyet ve iktidara işaret eder, ne var ki tam manasıyla muktedir olmak için insanın güç bakımından en büyük iktidara sahip olması gerekir. Bu ise ancak üstün bir bilgi gücü, düşünme gücü, ahlâkî erdem ve sanat ile mümkündür. İmam ismine gelince, Arapçada sadece örnek olarak uyulan ve kabul gören kişi anlamına gelir. Ancak onun gerçek anlamda kabul gören olması nazarî ilimler, bütün düşünme erdemleri ve filozoflarda mevcut olan diğer şeyler olmaksızın mümkün olamaz (Fârâbî, 1986a, s. 127; Fârâbî, 1992, s. 187-190; bk. Bircan, 2008).

Sonuç

Sonuç olarak Fârâbî'nin değerlerle ilgili görüşü yetkinlik ve mutluluk öğretisine dayanmaktadır. Yetkinlik ve mutluluk öğretisi ise Faal Aklın feyezânına açık olmayı, onunla ittisal kurup ondaki akledilirleri almayı ve sonunda da onun

derecesine yükselip maddeden mufârık varlıklara, melekût âlemine katılmayı gaye olarak göstermektedir. Ancak Faal Akılla ittisal kurup bilgileri doğrudan ondan alabilecek en nihâî yetkinlik seviyesini, sadece gerçek filozof ve peygamber ya da bunları şahsında toplamış görünen toplumun *kurucu ilk başkanına* hasretmektedir. Diğer insanların yetkinlik ve mutluluğu, bu insanı taklit etmeye ve onun ya da onun yolunu takip eden yöneticilerin yönettiği erdemli bir toplumda yaşamaya bağlıdır. Zira kurucu ilk başkan “insanların ve milletlerin kendileriyle mutluluğu elde edebilecekleri bütün fiillere vakıf olmuş biridir.” Bu itibarla gerek tabîî yatkinlikler ve gerekse irâdî yetkinlikler bakımından onun derecesine ulaşmamış yöneticiler de dahil erdemli toplumda yaşayan bütün halk, ancak onun belirlemiş olduğu fiilleri (erdemleri) taklit ederek ve bilfiil gerçekleştirerek mutluluğa ulaşabilecektir.

Ancak Fârâbî’ye göre bu konuda yöneticinin ve yöneticilerin görevleri olduğu gibi halkın da bilmesi ve yapması gereken şeyler vardır. Halkın bilmesi gereken ortak şeyler: a) İlk Sebep ve O’nun bütün sıfatları; b) Mufarık varlıklar, onların kendilerine özgü fiilleri, mertebe ve nitelikleri; c) Semavî cisimler ve onların vasıfları; d) Tabîî cisimler, onların oluş ve bozulmaları; onlardan cereyan eden her şeyin düzen, yetkinlik, inayet, adalet ve hikmete uygun olarak cereyan ettiği, onlarda ihmal, eksiklik ve haksızlığın olmadığı; e) İnsanın varlığa gelişi, nefsin güçlerinin nasıl meydana geldiği, irade ve seçme yetisinin ortaya çıkacağı bir tarzda Faal Aklın onlara akledilirleri nasıl gönderdiği (*feyz*); f) Reîs-i evvel ve vahyin nasıl meydana geldiği; g) İlk reisin olmadığı herhangi bir zamanda, onun yerini alması gereken yöneticileri; h) Erdemli toplumu, onların ulaşacağı mutluluğu, erdemli topluma zıt olan toplumları, onların ölümden sonra karşılaşacakları durumları (Fârâbî, 1986a, s. 146; Fârâbî, 1986c, s. 84). Bunların yanında “örnek alınacak doğru insanlar” ve “kendileriyle mutluluğun elde edildiği belirlenmiş fiiller yani erdemler” bilinmesi de gerekli olan ortak bilgiler olarak sayılır (Fârâbî, 1986b, s. 70; Fârâbî, 1986c, s. 85).

Görüldüğü gibi Fârâbî’nin erdemli devletinde halk da oldukça *entelektüel*dir. Zira bu toplumun bütün fertlerinin bilmesi gereken bu ortak şeylere bakıldığında, onların genel olarak teorik ve pratik felsefenin bütün konularıyla alakalı bilgileri kapsadığı görülecektir. Ancak filozof yine de insanlar arasındaki ferdî farklılıklar göz önüne alındığında, erdemli toplumun fertlerinin bu bilinmesi gereken şeyler konusunda farklılıklar gösterdiğini de kabul etmektedir. Bu nedenle eğitim ve öğretim, bu farklılıklar dikkate alınarak yapılmalıdır. Ve tabii ki, sonuçta ulaşılabilecek mutluluk da derece bakımından farklılık arz edecektir.

(Fârâbî'nin eğitim ve öğretim görüşleri için bk. Fârâbî, 1986a, s. 147; Fârâbî, 1986c, s. 86; Bircan, 2001, s. 432-4443).

Böylece aklın yetkinlik dereceleri, Faal Akıl ve er-Reîsü'l-evvel hakkındaki görüşleriyle Fârâbî'nin yetkinlik ve mutluluğu Faal Aklın feyzine, onunla ittisal kurmaya bağlamakla değerlerin kaynağını, en azından *ilkeler bakımından* aşkın bir kaynağa dayandırdığını söylememiz mümkündür.

Ancak bununla birlikte onun insan nefsinin güçleri, özellikle akıl gücü ve akıl gücünün yetkinlik dereceleri, erdemli toplumun ilk başkanı ve erdemli toplumu teşkil eden *halk* hakkında söylediklerine bakılırsa, onun ahlaki değerlerin kaynağını insana dayandırdığını iddia edebiliriz. Hatırlayacak olursak insani güçler arasında bir 'hizmet etme-hizmet edilme hiyerarşisi' tasavvur eden Fârâbî'ye göre eğer akıl gücü diğer güçlere hâkim olup kazanması gereken yetkinlik derecelerini kazanırsa, mutluluğu veya mutsuzluğu, doğruyu ve yanlış, iyiyi ve kötüyü bilebildiği gibi onun sonucu tezahür eden insani seçimleri (ihtiyar) de erdemli fiiller olmaktadır. Aynı şekilde onun pratik akıl ve bu akla yetkin bir şekilde sahip olduğunu savunduğu toplumun kurucu ilk başkanının pratik hayatla ilgili olarak onun tümel bilgileri pratiğe nasıl uyguladığı ve bu çokça değişken olan tikel durumlarda nasıl karar vermesi gerektiği ile alakalı görüşleri de (bk. Fârâbî, 1992, s. 165 vd; Bircan, 2001, s. 175-176, 420-423) antropolojik temellendirme içinde değerlendirebileceğimiz görüşlerdir.

Buna göre acaba Fârâbî bu konuda çelişik görüşler mi ileri sürmektedir? Ya da acaba değerlerin kaynağı konusunda kararsız mı kalmıştır? Yoksa bu iki yaklaşım birbirini tamamlayan bir görüş müdür? Bize göre incelemeye çalıştığımız görüşlerine bakılırsa Fârâbî ahlâkta ve ahlâki değerler konusunda, biri *aşkın* ve diğeri *içkin* olmak üzere iki boyut görmektedir. Teolojik yaklaşım aşkın boyutu, insana yapılan vurgu ise içkin boyutu teşkil etmektedir. Dolayısıyla denebilir ki, ahlâki değerler genel ilkeler bazında aşkın, ama bu ilkelerin tikele uygulanması söz konusu olduğunda içkindir. Fakat aşkın olana hem de içkin olana sahip olmak yukarıda anlatmaya çalıştığımız bir yetkinlik düzeyini gerektirmektedir. Bu yetkinlik düzeyi erdemli yönetici ve yöneticilerde farklılık gösterebildiği gibi, erdemli halk arasında da farklılık arz etmektedir. Ancak kişinin iyi ve kötü hakkında karar verebilmesi, her halükarda belli bir takım bilgi ve erdemleri kazanmayı ön şart olarak zorunlu kılmaktadır.

Kaynakça

- Fârâbî, E. N. (1992). *Tahsîlü's-saade*. (Thk. C. Ali Yasin). *el-Amalü'l-felsefiyye* içinde, Beyrut. [=Fârâbî, E. N. (1999). *Mutluluğun Kazanılması*, Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları].
- Fârâbî, E. N. (1986a). *el-Medînetü'l-fâzıla*, (Nşr. Nasri Nadir). Beyrut. [=Fârâbî, E. N. (1997). *İdeal Devlet*, Çev. A. Arslan, Ankara: Vadi Yayınları].
- Fârâbî, E. N. (1986c). *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. (Nşr. Fevzi M. Neccar). Beyrut.
- Fârâbî, E. N. (1986b). *Füsûlün Müntezea*. (Nşr. M. F. Neccar). Beyrut. [=Fârâbî, E. N. (1997). *Fusulü'l-medeni*. (Çev. Hanifi Özcan). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları].
- Fârâbî, E. N. (1987). *et-Tenbîh alâ sebîli's-saade*, (Thk., S. Halifat). Amman. [=Fârâbî, E. N. (1992). *Mutluluk Yoluna Yönelme*. (Çev. Hanifi Özcan). İzmir].
- Fârâbî, E. N. (1986d). *Kitâbü'l-mille*. (Nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut: Dâru'l-Meşrık. [=Fârâbî, E. N. (2002). "Kitabü'l-mille (Din Kitabı)". (Çev. Fatih Toktaş), *Dîvân*, 2002/1, Sy. 12].
- Fârâbî, E. N. (1983). *Risâle fi'l-Akl*. (Nşr. S. J. Maurice Bouyges), Beyrut. [=Fârâbî, E. N. (2003). "Akıl Anlamları." İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde. (Ed. ve Çev. Mahmut Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları].
- Fârâbî, E. N. (2003). Felsefenin Temel Meseleleri. İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde, (Ed. ve Çev. Mahmut Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Bircan, H. H. (2001). İslâm Felsefesinde Mutluluk. İstanbul: İz Yayınları.
- Bircan, H. H. (2008). Farabi'ye Göre İnsanın Yetkinliği ve En Yetkin İnsan (Er-Reisü'l-Evvel). *Bilge Adamlar*. Yıl: 6, Sayı 19-20.
- Saliba, C. (1982). *el-Mu'cemü'l-felsefiyye*. I-II. Beyrut.

The Problem of Sources of Values in the Moral Philosophy of Fârâbî

Hasan Hüseyin BİRCAN*

Abstract

One of the most controversial problems of values, as far as is known, is the problem of sources of values. Since an answer to the question of ‘What is the source of values?’ is associated with several controversial issues in the field of morals. In this study, Farabi’s thoughts about the source of moral values will be examined. However, this very issue of source is put under the spot in terms of what and how Farabi determined moral values. Is the source of moral values, which is mostly expressed in terms of “good” and “bad”, contained in the human or do they exist somewhere beyond the self? If it is the man, then is it the human who determines the potentials these values? If these values exist beyond the man, in this case, how the concept of “freedom of choice” of humans could be explained? These questions indicate that to address the problem of values requires taking into consideration many other related issues.

In order to identify opinions related to this problem in the philosophy of philosophers like Farabi, it requires taking into account the entire philosophy of him. That’s why, in this study, first of all, the issue of how Farabi has grounded his identification of morals principle will be discussed briefly then the human

* Assoc. Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Faculty of Social and Humanities Sciences, Department of Philosophy

Address for correspondence: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Köyceğiz Kampüsü, Meram- Konya.

E-mail: hhbircan@konya.edu.tr

perception will be examined as far as is relevant. Starting from this premise, it is also aimed to identify the thoughts about the source of values. However, as indicated, the fields of philosopher, existence, knowledge and value fields are discussed within an entirety, when determining his views related to our subject this holistic approach is always taken into consideration as much as possible.

Happiness Principle and Moral Values

Fârâbî, has determined the values in the context of “happiness principle”. According to him, there is the desire to be happy, which is ultimately present in the human, on the base humans gain competence and choose good. Every human being wants to be happy, because every being has been created to reach the ultimate unique competence. So, the ultimate competence unique to man is “The supreme happiness” (*es-saadeti l-kusvâ*). This happiness is preferred because of itself and it is only self-sufficient and simple (Fârâbî, 1987, s. 177-180; Fârâbî, 1992, s. 138-139,170). According to the definition of Fârâbî, this real happiness happens when “the human soul’s reach a degree of competence without the need of any material in terms of the existence and at this point human is classified as separate entity, independent from the objects, different from the substances and will remain in this state forever” (Fârâbî, 1986a, s. 105).

Here Farabi, determined the “good” and “bad”, according to the principle of happiness as it is defined above. That is, if a thought (knowledge, science) or act (actions, behaviors, and attitudes), carry to happiness it is “good”, if it prevents to reach happiness then it is “bad”. But determining the good and the bad according to the principle of happiness does not give a clear idea about their source. For this reason, we need to look at his moral justifications. As we can see Fârâbî used a binary method on this issue. The first one is “Anthropological justification” and the second one is “Theological justification” but these justifications (grounding) methods are unique to Fârâbî. It is necessary to examine the following issues to understand it.

Human and Competence in General

In order to understand what form of Anthropological and Theological justifications Fârâbî put forward it is necessary to pay attention to some aspects of his views on “Human imagination”. First of all, we must say that, according to Fârâbî, the man has to obtain the competence unique to him-

self to reach “the happiness”. Speaking ability (power) which is unique to the man and it is this ability that makes us human. This power corresponds to the “mind power” in the sense that Fârâbî understood and filled the content. Human is the only creature in the realm of the creation that is made up from both natural and things testamentary in the world. He is the superior being of this world because of his power of speaking, an ability which is specific to humans. However, despite this superiority human was created from two different composition of ores as material/body and form with an incomplete (*nâkis*) nature in general. For this reason, he has to gain competence later on (Fârâbî, 1986a, s. 63-64, 66-68; Fârâbî, 1986b, s. 87).

As he has been created to gain competence human has the ability to obtain the competence unique to himself or herself. Here, we are talking about a competence which is specific to humans that has a broad meaning as to complete the imperfect nature and free the self from material and to join the supreme realms to lead a happy life in the vicinity of God. In short, this is man’s most sublime and true happiness (Bircan, 2001, s. 200-203). What is the potential of man in obtaining competence and gaining the supreme and true happiness? In order to understand this we must look at the powers and functions of the man.

The Powers and Functions of the Man

According to Fârâbî, the man has five essential powers the most important one is the mind power. Man learns sciences and arts, comprehend acts and moral actions, good and bad ones, happiness and unhappiness through the mind power. It has two aspects as theory (*nazarî*) and practice (*amelî*). These aspects have specific functions. Mind power must dominate other powers to ensure all the acts related to knowing and doing to reach happiness. For this, man must gain the first and second competence unique to himself by virtues (Fârâbî, 1986a, s. 89, 106, 112; Fârâbî, 1986b, s. 29-30, 54-55; Bircan, 2001, s. 277-279).

Man’s First Competency

According to Fârâbî, human is dependent on God’s guidance and help besides the ones he must acquire in order to gain unique competencies because according to him the power of the mind, that are common in all humans, is initially a potential power. Therefore, at the outset, this potential power must be activated and obtain its first competence in order to acquire its competence as

volitional. But it cannot activate itself. It is the enlightenment (*emanation, feyz*) of God that penetrates the Active Mind. As a result of this *feyz* flows in the mind of man, that becomes active by the occurrence of first the *transcendental understandings* (*el-ma'kûlâtü'l-ûlâ*), and obtain its first competence. But these first *transcendental understandings* are given so that they are used in obtaining its last competence voluntarily. These first , *transcendental understandings*, in short, constitute initial premise or acceptances which will be used to acquire all sciences theoretical and practical (Fârâbî, 1986a, s. 101-1103; Fârâbî, 1986c, s. 32, 71; Bircan, 2001, s. 270-271).

According to Fârâbî, by the occurrence of these first *transcendental understandings* in humans, the mind and the willpower that are unique to man become functional. Indeed, after this happens, man has enough power to praise or criticize, and has the power to distinguish the good from bad, beautiful from ugly. That's reason for reward and punishment; that is, responsibility. When this willpower occurs in human, he either obtains competence and happiness or none of them. But competence and happiness can only be acquired by theoretical and practical virtues which are the manifestation of character and temperament located in the form, through repetition of volitional good acts. That is to say, if these forces obey and help mind power of man in performing volitional good acts` through which he can reach to happiness, then everything occurred from man will completely be good. When the opposite happens, all acts of man become bad (Fârâbî, 1986a, s. 107; Fârâbî, 1986c, s. 73; Bircan, 2001, s. 275-276).

Mind Power, Competence Levels, and the Second Competence

Fârâbî, named mind power as 'potential mind', acting mind and acquired mind, depending on the degree of competence. *Potential mind*: This mind is the essence which has the ability to abstract the nature of and the forms of beings from material and make them information. Every human being has it inherently from the beginning of his p existence. *Acting mind* is the active form of potential mind which start to act in its unique way; that is, to get activated by the occurrence of its first competence. The third degree of mind, *acquired mind* refers to the ability to comprehend "transcendental understanding". Acquired mind is a mind that comprehend not only material objects but abstracts (*mufârik*) which have nothing to do with materials. As will be understood accordingly, in the eyes of Fârâbî, the highest level of the human mind can reach is acquired mind degree. This degree is the level where human mind communicate with the active

mind and enlightened with the information received from it. Therefore, this is a degree for human where the final competence the most supreme degree of happiness is obtained (*es-saadetü 'l-kuvâ*) (Fârâbî, 1986a, s. 101-103; Fârâbî, 1983, s. 12-24; Fârâbî, 1986c, s. 31).

Active Mind and Communication with Active Mind

According to Fârâbî, active mind is one of the abstract (*mücerred*) minds. This mind activate human mind. As a result of illumination of the active mind, human mind, which has been activated by occurrence of first transcendental understanding, would obtain its first competence. But the relationship between Active Mind and the human does not end after activating human mind; if human is open to *feyezân* (enlightenment/emanation from God) voluntarily; Active Mind brings the human to the supreme happiness. Indeed another name of the highest level of effectiveness and happiness, which requires both theoretical and practical achievements, is *Communication (ittisal) with Active Mind*, according to Fârâbî (Fârâbî, 1986a, s. 102-105; Fârâbî, 1983, s. 31-32; Bircan, 2001, s. 236vd).

The Most Perfect Human and Values

According to Fârâbî, communicating with Active Mind is realized when acquired mind exist in the human. When this communication comes out both in the theoretical and practical aspects and in the power of imagination this human becomes a man who receive revelation. The most perfect human, for Fârâbî, is who named as the founding leader (*er-reîsü 'l-evvel*) of the virtuous, as this is the highest degree of humanity and happiness; he is the master of all acts, virtues both in theoretical and practical which brings him to happiness by letting him merge the form with Active Mind. The competence and happiness of other people living in the virtuous communities depend on living in a virtues community which is ruled by him or ruled by people who follow his path. However, there are still things people got to know and things to do (Fârâbî, 1986c, s. 78vd; Fârâbî, 1986a, s. 125-126; Fârâbî, 1986b, s. 66; Bircan, 2001, s. 238).

Conclusion

Fârâbî's opinion concerning the values is based on competence and happiness teachings. The competence and happiness teachings is bound to the enlightenment (*emanation, feyezân*) of Active Mind, and the communicating with the transcendental understanding and the final result is to rise to this degree and participate in the world of His kingdom. Thus, considering his thoughts about the degree of competence of the mind, Active Mind and the notion of "first founding leader" the competence is connected to happiness by communicating with Active Mind. Thus, it can be said that Fârâbî, based the source of values on a transcendental source, at least in terms of principles. However, considering his thoughts about powers of the human soul, especially, the mind power or the competence of mind power and taking account the notion of "first founding leader" of virtuous society and about the people of virtuous society, it is possible to argue that he has based the source of moral values on humans. The first of these could be classified as theological; and the latter could be classified as a form of anthropological justification. Thus, it can be said that Fârâbî see two aspects in moral values one of which is *transcendent* and the other is *immanent*. Theological approach constitutes the transcendent aspect, and the emphasis put on the human constitutes the immanent aspect. For this reason, we can conclude that moral values are based on general principles that are transcendent in nature, yet we need immanent aspects as well when it comes to the implementation of these principles.

Keywords - Value, Morals, Farabi, Good and Bad, Mind