

**FÂRÂBÎ'DE BİREYSEL MUTLULUKTAN TOPLUMSAL DÜZENE:
ÖZNE VE NESNE OLARAK NEFSİN ONTO-EPİSTEMOLOJİSİ**

From Individual Happiness to Social Order in Fârâbî:
Onto-Epistemology of the Soul as Subject and Object

Zehra ORUK AKMAN

Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Res. Asssit. Ankara University, Faculty of Theology

Ankara, Turkey

zoruk@ankara.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3673-7536

DOI 10.34085/buifd.805844

Öz

İnsanlık, ilgisini araştırmaya ve düşünmeye yönelttiği dönemlerden itibaren, görünürde bulunan bazı olguları, duyularının ötesinde bulunan türlü uzantılar vasıtası ile açıklama girişiminde bulunmuştur. Bu açıklamalara konu olanlardan biri de kendini arayan insanın, kendisine içkin olduğunu varsaydığı "nefs/ruh" düşüncesidir. Eski çağlardan beri düşünürler bir şekilde nefsi tanımlama yoluna gitmiş kimisi nefsi hareketin kaynağı olarak nitelendirirken, kimisi de nefsin varlığın en küçük yapıtaşı olduğunu öne sürmüştür. İnançlarının etkisi ile olsa gerek, İslam filozofları arasında da popüleritesini yitirmeyen konulardan biri olan nefis, bir sistem düşünürü olan Fârâbî'nin, sisteminin kilit noktası mesabesinde. Zira mekanik bir sistem içerisinde işleyişini sürdüren Fârâbî'nin Ay-üstü ve Ay-altı evren şeklinde kategorize ettiği ontolojik sisteminde bulunan varlıklar, bir tür hizmet-fayda ilişkisi çerçevesinde döngüsel olarak birbirlerini etkilerler. Nihâî gayenin mutluluk olduğunu belirten Fârâbî 'de, Ay-altı alemde bulunan her bireyin nefsi, mutluluğu elde etmek amacıyla Ay-üstü aleme dönük olarak maddi niteliklerinden arınıp, asıl zevk alacağı ruhanî bir yaşamı arzular. Söz konusu arzu doğrultusunda nefis, maddi olandan mufâriklaşarak yepyeni bir alemin kapısını aralamak niyetindedir. Bu çalışmada Fârâbî'nin fikir dünyasında, nefsin bedeninden mufâriklaşma gayesi, araçları ve aşamaları incelenecektir. Nefsin bu değişim sürecinin, bireysel ruhun olduğu kadar toplumsal düzenin de temel nedeni ve sonucu olduğu irdelenecek ve böylece bireysel hayat ile toplumsal düzen arasında ontolojik bir paralellik olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar sözcükler: Nefs, beden, mutluluk, erdem, şehir.

Abstract

Humanity has attempted to explain some apparent phenomena, by means of various extensions beyond their sensations since the periods when it directed its interest to research and thinking. One of the subjects of these explanations is the thought of "nafs / soul" that the person who seeks himself assumes it is immanent to him. Since ancient times, thinkers have sought to define the soul, some described/s it as the source of movement, while others have argued that it is the smallest constituent of existence. The soul, which is one of the subjects that has not lost its popularity among the Islamic philosophers due to the influence of their beliefs, is the key point of the system of Fârâbî who a system thinker is. Because the exists in the ontological system which Fârâbî categorizes as Celestial and Sublunary worlds, which continue to function in a mechanical system, affect each other cyclically within the framework of a kind of service-benefit relationship. In Fârâbî, who states that the ultimate goal is happiness, the soul of every individual in the sublunary world desires a spiritual life in which they will be purified from their material

qualities towards the celestial world in order to attain happiness. Soul, in line with such desire revolts from mortal body and enters a new world. In this study, purpose of soul in the process of revolting from body will be examined within the Fârâbî's philosophical context. This study focuses on progressing process of soul as the cause and result of social order as well as it is for individual soul. Hence, it will be tried to show that there is an ontological resemblance between individual life and social order.

Keywords: Soul, body, happiness, virtue, city.

Giriş

Fârâbî'nin ontoloji, epistemoloji, ahlâk gibi birçok alanda sarsılmaz bir otorite olmasının yanı sıra bir siyaset filozofu da olduğu hayret uyandıracak bir mesele değildir. Yaşadığı coğrafya ve içine doğduğu toplumun siyasî durumunun da etkisinde kalan Fârâbî, Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin toplumu ihya etmek, bireyi yetkinleştirmek amaçlı kurdukları toplumsal sistemi en uygun şekilde kendi bağlamına adapte etmek için, kendi toplumunu anlama, açıklama ve bu doğrultuda "teoride" geliştirme yoluna gitmiştir. Bu niyetle o, çoğunluğa göre en mühim çalışmalarından biri olan *el-Medînetü'l-Fâzıla* adlı eserini kaleme almış ve ontoloji, epistemoloji, siyaset, sanat ve ahlâk gibi hemen her alana dair görüşlerini bu eserin muhtevasına dahil etmiştir. Eklektik bir düşünür olması hasebiyle de onun bu ve birçok çalışmasında kendisinden önceki düşünürlerin izlerine rastlamak mümkündür.

Her ne kadar meşşâî bir filozof olarak anılıyor olsa da Fârâbî, düşünce sisteminde, birtakım konularda Aristoteles'ten çok Platon'un izini sürer. Siyaset ve ahlâka yaklaşımı bahsi geçen konulardan olmakla birlikte, yaygın olarak malum olduğu üzere Platon'a atfedilen *Devlet* adlı çalışma, filozofun düşünce sisteminde yer edinen politika ve ahlâk çalışmalarının başında gelir. Zira Devlet, yalnızca bir toplumu siyasî olarak kalkındırma ve yöneten-yönetilen ilişkisine ideal bir bakış açısı kazandırma amaçlı kaleme alınmamıştır. Bu eserde düşünür, kişinin ahlâkî yetkinliğinin kaynağını ve yolunu, bizlere politika üzerinden anlatmaya çalışır.

Gökselden Heyûlânîye: Varlıksal İlişkiler ve Onto-Epistemik Holizm

Fârâbî'nin özellikle siyaset görüşünü önceleyen Platon düşünce sisteminde, insanın bilgiye ve erdemli yaşama ulaşmasının yolunun doğru bir siteden geçtiği ve doğru bir siteyi de doğru insanların oluşturabileceği ifade edilmiştir. Bu manada hem Platon'un hem de Aristoteles'in Fârâbî üzerinde etki bıraktıkları konuları, onlar açısından kısaca değerlendirmek yerinde olacaktır.

Platon'un hocası Sokrates'in site halkına ve yöneticisine kazandırmaya çalıştığı ahlâkî eğitim de göz önüne alındığında devletin esas gayesinin ve probleminin ahlâkî olduğu ve politikanın da bu gayeyi gerçekleştirmek amaçlı bir nevi araç işlevi gördüğü öne sürülebilir.¹ Bununla birlikte ahlâkî kaygısı olan bireyin öncelikli olarak erdemi kazanması gerektiği ve bunun da yolunun ancak ve ancak hikmetten/bilgiden geçtiği düşünülür. Dolayısıyla esas mutluluk yolunun da buradan geçtiği ifade edilir.²

Aristoteles'in politikaya dair düşüncelerinde ise siyasal bir topluluk olan her devletin -onu oluşturan insanların her birinin amacı iyiye ulaşmak olduğu için- en iyiye ulaşmayı hedeflemesi gerektiği belirtilir.³ Toplumdaki her birey giderek "iyi(leşme)yi" erek edindiğinden en iyiyi hedefleyen en kapsamlı topluluk olarak karşımıza devlet çıkacaktır. Nitekim devletin bünyesinde barındırdığı insanları, Aristoteles, "Antropo zoon politikon / insan politik bir

¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2014), 403.

² Mary Margaret Mackenzie, "Plato's Moral Theory", *Journal of Medical Ethics*, 11(1985), 90.

³ Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yay., 2015), 23.

canlıdır"⁴ olarak tanımlarken onların iyi(leşme) hedeflerini temel alır. O halde "Kişi tam ve gerçek iyiye nasıl ulaşacaktır?" sorusunun cevabı Aristoteles tarafından erdemli yaşamak ile cevaplandırılırken, o, en büyük iyinin mutluluk olduğunu öne sürer.⁵ Mutluluğa götüren yollardan, asıl ve en önemli olanın bilimi olan siyaset, diğer pratik bilimleri ve insanların tüm amaçlarını da kapsayarak insan için iyi olanı belirler.⁶

İyiye ulaşmak için mevcut ilimlerden kozmoloji, siyaset ve ahlâkın bilimi Platon felsefesinde evren, toplum ve insan benzerliği olarak karşımıza çıkacaktır.⁷ Ahlâkî sorun ile siyaset sorunu paralel yol alır ve birindeki problem yekdiğerini etkiler. Aristoteles'in yaklaşımını da dahil ederek Fârâbî'yi etkileyen bu her iki düşünürün siyaset-ahlâk ilişkisi konusundaki görüşleri birbirleri ile mutabıktır. Nitekim Aristoteles'in insan için söz ettiği erdemlere ulaşmak düzgün bir siyasî toplulukta, siyasetin gerektirdiği şekilde, bireyler hakkında iyiyi erek edinen yasalara tabi olmak ile mümkün olup, Platon'da da benzer durum söz konusudur.

Siyaset konusunda Platon'un etkisinde kalan ancak Aristoteles'in öğrencisi olarak *Muallim-i Sani* ünvanını taşıyan Fârâbî, muhtelif alanlara dair görüşlerini tek bir sitemin işleyişi çerçevesinde değerlendirir. Ona göre bedenın organlarının birbiri ile ilişkisi ne ise, mevcudâtın kendi arasındaki bağlantı ve toplumların bireylere, devletlerin toplumlara, medeniyetlerin de devletlere nispeti, bu doğrultudadır. Dolayısıyla yöneten-yönetilen ekseninde gerçekleşen tek bir işleyiş birçok sistemi idame ettirebilirken, her bir sistem kendisini önceleyen bir üstündeki sisteme hizmet eder. Bahsi geçen hizmet, yalnızca alt-üst ilişkisi çerçevesinde değil, kimi zaman parça-bütün, kimi zaman paralel etkileşimler şeklinde gerçekleşirken, sistemlerin birbirlerini sürekli etkilemeleri konusunda da önemlidir. Nitekim Fârâbî'nin toplum görüşü ele alındığında topluluklar arasındaki ilişki, topluluğu oluşturan bireyler ile kozmik bağlantılar, sistemler arası ilişki ve etkileşim konusunda önemli veriler sunar.

Fârâbî, büyük toplulukların, birbirleri ile ilişkili küçük uluslardan, orta büyüklükteki toplulukların tek bir ulustan, küçüklerin ise bir şehirde bulunanlardan meydana geldiğini ifade eder. Bunlar arasında en yetkin olanların uluslara ayrılmış topluluklar/cemaat (umem) olduklarını belirterek, uluslar ya da topluluklar arasındaki farklılıkların sebebi olarak bir takım kozmik gerekçeler sunar: "Onlardan biri ulusların ilk küreden, sonra da sabit yıldızlar küresinden karşılaştıkları gök cisimleri parçalarının farklı olmasıdır. Sonra da dünyanın çeşitli bölgeleri açısından eğik kürelerin (sfer) durumlarındaki farklılık ve onların yeryüzüne yakın ve uzaklıklarından doğan değişiklik de söz konusudur."⁸ Fârâbî, bunun gibi gerekçeleri çoğaltarak, Ay-üstü alemdeki varlıkların durumlarını, hareketlerini ve fiziksel evrenin onlara olan mesafesinin, kendi bünyesinde barındırdığı toplumların konumlarına etki ederek, bireylerde, toplumsal bazda gerçekleşen karakter farklılıklarını oluşturduğunu öne sürer.

Fârâbî, döneminin kozmolojisiyle uyumlu bir şekilde, ay-üstü âlem ile ay-altı âlemde gerçekleşen olay ve olguların neden-sonuç ilişkisi ile bir bütün oluşturduğuna ve kozmik bir hiyerarşinin varlığına inanmaktadır. Bu durumun yol açtıklarını irdelediğimizde ise, filozofa ilginç bir şekilde, yeryüzünde farklı coğrafi bölgelere yayılmış olan kara parçalarından, yukarıda saydığımız sebepler doğrultusunda farklı buharlar yükselerek, onlara farklı hava ve

⁴ Aristoteles, *Politika*, s. 26.

⁵ Aristoteles, *Magna Moralia*, çev. Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yay., 2019), 24-25.

⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: BilgeSu Yay., 2014), 9-10.

⁷ Bk. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2014), 396.

⁸ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Yaşar Aydınlı, (İstanbul: Litera Yay., 2020), 99-100.

sular olarak geri döndüğünü belirtir. Nitekim bir ülkenin havası ondan yükselen buhar ile karıştığı gibi yer altı suları da ülkenin toprağının karakteristik özelliklerini taşır. Aynı zamanda hava-su çeşitliliği, coğrafik olarak herhangi bir ülkeye karşılık gelen, ilk Kürenin parçalarından, sabit yıldızlar küresinin cüzlerinden ve eğimli kürelerin konumları gibi farklılıklardan etkilenecek oluşur. . Üzerinde yaşanan toprak parçasının bu gibi farklılıklara tabi olması, ülkenin toprakları üzerinde biten bitkiler ve düşünmeyen canlı türlerinin farklı olmasına, bunlar da ülkedeki besin zincirine, farklı besin kaynakları ise onlardan beslenen insanlar dolayısıyla ulusların mizaç/karakter farklarına yol açar. Havadaki farklılık ve onlara tekabül eden göğün kısımları da bu farklılıklarda etkindir.⁹

Uluslardaki bu çeşitliliğe yol açan sistemsel bütünlük, özelde ulusları oluşturan bireylerin uzuvlarının işleyişinde dahi geçerlidir. Sözelimi, vücudun uzuvlarından reis hükmünde olan kalp ilk yönetici iken, beyin vücudun organlarına ikinci yönetici konumundadır. Vücudun işleyişinde en önemli organ olan ve sıcaklığının korunması diğer organların ona hizmeti ile gerçekleşen kalbin sıcaklığı beyin aracılığı ile, aynı zamanda natika kuvvesinin aktifleşmesine, tahayyül yetisinin işleyişine ve hafızanın sağlıklı olmasına kaynaklık eder.¹⁰ Bahsi geçen silsile yalnızca bedene hasredilmiş bir işleyiş olmaktan ziyade, toplumun idaresinde, devletin yönetilmesinde de geçerlidir. Nitekim toplum lideri yahut devlet başkanı da yönetimde söz sahibi olma konusunda bir alt tabakanın kendisine hizmet etmesiyle toplum bireyleri ya da vatandaşları için iyiyi ifa etmeye çalışır.

Her birinin bir diğerine hizmet ettiği bu sistemler zinciri içerisinde en tepede olan medeniyetin oluşumu da benzer şekilde, kendisini oluşturan devletlerdeki toplumlara mensup bireylerin teorik ve pratik eylemleriyle ilişkilidir. Dolayısıyla bireyin düşüncesindeki gaye ekseninde fikrî, eylemine dönüşürken, eylemi, erdemli ya da erdemsiz olarak nitelendirilir. Hal böyle olunca bir medeniyetin mutluluğu/erdemliliği bireydeki erdeme meyil (ve erdem sağlaması) ile ölçülür. Bu nedenle mutluluğa götüren süreçte oldukça etken olan bireyin kendisinden ayrılan nefsin gayesi ve ayrılmanın keyfiyetinin irdelenmesi ve ayrılmış nefsin bir medeniyette ne denli etkin olduğunun tartışılması önem arz etmektedir. Bu sebeple “gaye” düşüncesi sürecin diğer aşamalarını önceleyecektir.

Medenî/Medine/Medeniyet Bağlamında “Gaye” ve Kozmik Harmoni

Aristoteles’in insanı politik bir canlı olarak tanımlaması, Fârâbî’nin insanın doğası gereği medenî olduğu düşüncesine yol açar. İnsanın tabiatında toplum olma yönelimi ve arzusu yatmakta, toplum ise bireylerin ortak gaye/erek(ler) vesilesi ile bir araya gelmesi sonucu oluşmaktadır. Bahsi geçen döngüsel birliktelik hali, sistemin merkezinde bulunan ve ona kaynaklık eden “gaye”nin keyfiyeti ile ilişkili olarak süreç içerisinde bir konumdan başka bir duruma evrilebilir. Nitekim Fârâbî açısından medeniyeti oluşturan medinenin (şehrin) her bir medenî ferdine yönelik eylemlerine kaynaklık eden gaye ile bağlantılı iki esas unsur söz konusudur: Mutluluk ve erdem.

Benzer şekilde Aristoteles’in de yöneldiği toplum yaklaşımı bize Fârâbî düşüncesini izah eden yaklaşık bilgiler sunmaktadır. Aristoteles’e göre varlıkların dünyada bulunmalarının bir sebebi ve içlerinden gelen, gerçekleştirmek üzere var oldukları bir ereklere mevcuttur. Bu erek doğrultusunda yöneten ve yönetilen olarak gruplanmaları ve bir devlet/toplum oluşturmaları doğal olarak gerçekleşir. Buna göre insan da kendi içinde bulunan iyiyi

⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Mehmet S. Aydın, (İstanbul: Büyüyenay Yay., 2012), 83.

¹⁰ Fârâbî, *el-Medîntü'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yay., 2019), 144.

gerçekleştirmek için çaba sarf eder ki, bu iyi daha önce de bahsi geçtiği üzere Aristoteles'e göre mutluluktur.¹¹

Gaye kavramı, erdem ve mutluluk ile ilişkilendirildiğinden ahlâk ile de bağlantısı yadsınamaz. Nitekim "ahlâk" da gaye merkezli olarak en genel şekilde gaye-güdücü ahlâk ve gaye-güdücü olmayan ahlâk olarak kategorize edilebilir.¹² Dolayısıyla ahlâkî edimlerimizde, kimi zaman, kimi şahıslara göre eylemlerin, kendisinin gerçekleştirilmesinin gaye edilmesi bir hedef olarak söz konusu iken, kimi şahıslarca yalnızca "mutluluk için" ahlâkî edimler gerçekleştirilir.

Fârâbî'nin ilimler tasnifinde beşinci sırada yer alan siyaset ilminin (*el-'İlmü'l-medenî*) gayesi ve konusu kendisi tarafından oldukça açık bir şekilde dile getirilir. Siyaset, bireylerin iradesi doğrultusunda gerçekleştirdikleri fiilleri, bu fiiller sayesinde oluşturdukları yaşayış tarzlarını, bahsi geçen fiilleri gerçekleştirme amacı ile sahip oldukları meleke, huy/ahlâk, seciye ve mizacın keyfiyetini ve bunların gayelerini, nasıl olması gerektiğini, en ideal şekliyle nasıl sürdürülebileceklerini merkeze alan bir ilimdir. Esasında siyaset ilmi Fârâbî'nin de sıklıkla değindiği mutluluğa götüren erdemli şehrin erdemli yöneticisinin ilmi ya da fiilidir.¹³ Politika ilmi olarak da anılan siyasetin ilk amacı mutluluğu araştırmak ve tasnif etmek olur. Ona göre mutluluk, yalnızca kendisi için elde edilmek istenen (gayesi yalnızca kendisine ulaşılacak olan) hakiki mutluluk ve öyle olmadığı halde mutluluk olduğu zannedilen mutluluk olmak üzere iki türdür.¹⁴

Mutluluğu, düşünmek/felsefe yapmak gibi zihni edim ile ilişkilendiren, felsefeyi de nazari/teorik ve amelî/pratik olmak üzere iki kısımda tasnif eden Fârâbî'ye göre amelî felsefe, eylemsel olarak gerçekleştirilme tabiatına sahip olan şeylerin bilgisi ve bu şeyleri yapma yetisini kapsadığından buna "medenî felsefe" de denilmiştir. Medenî felsefenin bir veçhesi bireye bakarken bir diğer veçhesi topluma yöneliktir. Birincisi sayesinde kişi güzel ve iyi olup başka güzel huylara kaynaklık eden eylemler ifa ederek bunun kendisinde meleke haline gelmesini sağlar ki, buna "ahlâk sanatı" denir. İkincisinde ise güzel ve iyi olan şeyler medinede yaşam sürdüren toplumlar tarafından kesp edilip bu güzelliklerin onlarda sürekliliğini sağlamaya ilişkin bilgiyi elde etmeye yönelik olduğu için buna da "siyaset ilmi/siyasî felsefe" denilir. Mutluluk ise hem medinede hem de bireyde ancak bu güzel ve iyi haller meleke haline geldiğinde kazanılır.¹⁵ Dolayısıyla insan zihninin ya da düşüncesinin beşerî kısmına hitap eden medenî felsefe, insan olma ile alakalı ilimleri konu edinir. Mutluluğa ulaşmanın yolu olarak Fârâbî'nin bizlere sunduğu "iyiliğin ve güzelliğin meleke olması" ahlâk sayesinde bireyde, siyaset sayesinde toplumda gerçekleşir ki, bunun için sürekliliğinin sağlanması şarttır.

Bahsi geçtiği üzere hakiki mutluluğa ulaştıran şeylerin iyilikler ve güzellikler olduğunu ifade eden Fârâbî'ye göre, insanda kötülüklerin ve çirkinliklerin de bulunmasından dolayı bir tertibe göre uluslara ve toplumlara dağıtılmış olan erdemlerin, ortaklaşa yapılması sağlanmalıdır. Bunun da gerçekleşmesini sağlayacak olan uygun bir riyasettir. Yönetim ise biri gerçek mutluluğa götüren erdemli toplum ve erdemli uluslara kaynaklık eden; diğeri mutluluk

¹¹ Olkan Senemoğlu, "Antik Yunan Siyasal Düşünüşünde İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı: Platon ve Aristoteles", *İNSAN&İNSAN*, 10 (2016), 43, 52; bk. Aristoteles, *Magna Moralia*, 24-25.

¹² H. Hüseyin Bircan, "İslam Ahlâk Felsefesinde 'En Yüce Gaye' ve Ahlâkî Değerlerin Belirlenimi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 16, 3 (2004), 522.

¹³ Fârâbî, *İhsâu'l- ulûm*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Divan Kitap, 2015), 101.

¹⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, çev. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yay., 2019), 38.

¹⁵ Fârâbî, "Et-Tenbîh Alâ Sebîli's-Seâde", çev. Yaşar Aydın, *Mantığa Giriş Risaleleri*, (İstanbul: Litera Yay., 2018), 134.

olduğu zannedilen şeylere ulaştıran seciye ve fiilleri yerleştiren cahil bir topluma zemin hazırlamak üzere iki türdür.¹⁶ Fârâbî benzer şekilde, şehirleri de gayelerine göre erdemli ve erdemsiz olarak sınıflandırıp, erdemsiz şehirleri de birçok kategori adı altında tasnif eder. Amaçları yalnızca mutlu olmak için mutluluğu kazanmaya çalışan erdemli şehir bireyleri, gayeleri bu olması itibari ile diğerlerinden ayrılır.

Fârâbî açısından mutluluğun özünde medenî bir birey ve medeniliğin özünde de bu bireye hasredilmiş erdemli davranışlar yatmaktadır. Medineyi oluşturan medenî bireyler ancak ve ancak erdemli bir riyaset altında olduklarında güzel hasletleri topluma ve kendi nefesine yerleştirebilirler. Dolayısıyla Fârâbî ancak medenî bir medinede yaşamakla medenî bir birey olunacağını vurgulayarak erdemli riyasetin altını çizer. Çünkü kişi erdeme ancak bahsi geçen riyaset altında iken, bu yönetimin gereklerini yerine getirmesi ile ulaşabilir. Başka bir deyişle kişi ya da toplum erdemli olur ancak mutluluk için gerekli olan ölçüt, erdemini kişide ya da toplumda meleke haline gelmesini sağlamaktır ki, bu da ancak erdemli bir yöneticinin riyaseti altında mümkündür.

Peki, kişi erdemli olup aynı zamanda erdemli bir riyaset altında yaşarsa mutluluğa ulaşması için gerekli olan tüm şartlar sağlanmış olur mu? Erdemli bir yönetime doğmuş her insan her hâlükârda mutlu mudur? Bu soruya Fârâbî, uyulması gereken birtakım yasaların gerekli olduğu cevabını verecektir. Zira güzel medeniyet ve huzurlu medinenin yolu sıklıkla tekrarladığımız gibi mutlu bireyden geçmektedir. Nitekim uygun riyaseti gerçekleştiren yöneticinin kendi nefsi itibari ile birtakım hasletlere sahip olup, gerekli kriterleri yerine getirerek mutluluğu elde etmesi gerekmektedir.

Bireysel Mutluluğun ve Toplumsal Düzenin Gereği Olarak Nefsin Konumu ve İşlevi

Nefs kavramı, düşünürler tarafından birçok çalışmaya konu olmuş özellikle de İslam filozoflarının birçoğunun değinmeden geçemediği bir mevzu haline gelmiştir. Onların genelinin insanı ele aldıkları görüşleri irdelendiğinde nefis ve beden olmak üzere iki farklı cevherden müteşekkil bir varlık düşüncesi karşımıza çıkar¹⁷. Nefs, sözlük anlamı itibari ile bir cismin kendisinden sadır olan fiillerinin aleti olarak tanımlanırken, nefsin, biri bedenine diğeri kendi zatına uygun iki fiillinin olduğu, ilkinin siyaset, ikincisinin de taakkul olduğu aktarılır.¹⁸

Platon felsefesinde ruh, Tanrı ile insan arasındaki bağlantıyı sağlayan, ideaların dünyasına ulaştıracak yolu belirleyen bir aracı konumundadır. Bir taraftan idealar dünyasına ait olan ancak bozulmuş alemine indikten sonra ait olduğu dünyaya dair neredeyse her şeyi unutup sonrasında yeniden tanrısal olana ulaşmayı gaye edinen bir varlıktır.¹⁹ Ruhun akletme, (öfke gibi) ahlâkî edim ve arzu gibi birden fazla yönünün olduğu belirtilir.²⁰ Ayrıca Platon'un diyaloglarının başrolü olan Sokrates'e göre ise ruh, adalet-adaletsizlikten etkilenen erdemli bir yönetim altında erdemli bir hale dönüşen insanın en önemli parçasıdır.²¹

Aristoteles ise nefsi, kendisinden önce gelen Yunan filozoflarının tanımlarından hareketle inceler. Demokritos'a göre nefis/ruh ateş ve sıcaklık ya da sonsuz şekil, atomlar arasındaki küre

¹⁶ Fârâbî, İhsâu'l-Ulum *Kitâbü'l-Mille içinde*, çev. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yay., 2019), 114.

¹⁷ H. Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, (İstanbul: İz Yay., 2001), 205.

¹⁸ Dr Gerard Gihamy, "Nefs Maddesi", *Encyclopedia of Arabic Terminology of Philosophy*, (Beyrut, 1998), 905; Konuya dair yapılmış ayrıntılı bir çalışma için bk. Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, (İstanbul: İFA, 2008).

¹⁹ Veysel Atayman-Cenk Saraçoğlu, "Giriş", *Devlet*, Platon, (İstanbul: Bordo-Siyah Yay., 2018), 17.

²⁰ Mackenzie, "Plato's Moral Therapy", 90.

²¹ George Klosko, "Sokrates on Goods and Happiness," *History of Philosophy Quarterly*, vol: 4, July, 3(1987), 253.

şeklinde olup hayvanların hareketinin kaynağıdır. Anaksagoras da ruhun hareket ettiren olduğunu ve bu yüzden kendisinin de hareketli olduğunu düşünerek akli ruh ile bir tutar. Thales de benzer olarak ruhun hareket ettiren olduğunu düşünürken Diogenes ile başkaları onun en küçük yapı taşı olması gerektiği, bu nedenle ancak hava olabileceği görüşüne sahiptir. Herakleitos'a gelince o, ruhun bir ilke olduğunu ileri sürer. Aristoteles, genel olarak canlı olup hareket edenleri inceleyenlerin, bu hareketin kaynağı olarak ruhu işaret ettiğini belirterek genelde hareketin, duyum ve cismanî olmama ile tanımlandığını ancak ayrı bir görüş olarak da ruhun bir tür uyum olduğunu ve bedenın kendisinden oluştuğu zıtlar arasındaki harmoni olabileceğini vurgular.²²

Aristoteles, nefsi ayrıntılı olarak incelediği *Ruh Üzerine* adlı eserinde, öncelikle varlığı üç anlamda kullandığını ifade ederek, bunları madde, form ya da biçim ve madde-form ikilisinin bir araya geldiği birleşik varlık olarak kategorize eder. O, ruhu yaşama gücüne sahip olan doğal bir cismin biçimi anlamında bir varlık olarak, varlığı ise bir yetkinlik olarak tanımlayıp, sözün özünde ruhun cisimdeki yetkinlik ve bilmeyi sağlayan "şey" olduğunu belirtir. Bilmeyi sağlayan şeyi bilgi ya da ruh olarak nitelendirebileceğimizi savunan filozof, buradaki bilginin form, biçim, logos olduğunu ruhun ise bilme işlevi gören kısmının bu işlemi kabul eden taraf olduğunu beyan eder. Dolayısıyla anlamayı, duyumsamayı sağlayıcı olarak ruh, Aristoteles'e göre bir madde ve taşıyıcı değil bir logos ve bir biçimdir. Beden-ruh ilişkisini incelerken ise ruhun bedenın bir yetkinliği olduğunu dolayısıyla ruhun ve bedenın bir olup olmadığını araştırmanın gereksiz olduğunu savunur.²³

Fârâbî'nin yaptığı nefis tanımında ise selefleri ile örtüşen benzerlikler vardır. Her alanda birbirine paralel olarak kurmuş olduğu düşünce sisteminin içinde 'nefs' kavramı ontolojik, epistemolojik, ahlâkî ve hatta siyasî roller üstlenecektir. Daha önce de bahsettiğimiz üzere Fârâbî'nin ontolojik sisteminde her varlık, kendi hiyerarşik düzlemine uygun olarak yekdiğerine hizmet edip başka birinden hizmet gördüğü gibi, epistemik sisteminde ve kurmuş olduğu ideal devletinde de durum böyle işler. Şöyle ki, her bir işlev, sayesinde fayda sağladığı bir uzuv ya da araca ihtiyaç duyar. O halde bahsi geçen silsile içerisinde Fârâbî açısından nefsin konumunun ne olduğunu incelemek gerekir. Fârâbî'ye göre nefis birden fazla mertebedeki varlıklara ait olmak üzere çeşitlidir. Bunlar semavî cisimlerin nefsleri, düşünen canlıların nefsleri ve düşünmeyen varlıkların nefsleri olup nefsin; düşünme, hayal, arzu ve duyum olmak üzere dört gücü vardır. Düşünen canlıların nefslerinde bu güçlerin hepsi mevcut iken, düşünmeyen canlıların kimisinde düşünme haricindeki üç güç mevcuttur. Bu varlıklarda hayal gücü düşünme eyleminin yerine geçerken kimisinde de yalnızca duyumlama ve arzu etme güçleri vardır. Semavî cisimlerin nefsleri ise geri kalan varlıkların nefslerinden farklı, daha olgun ve yetkin olup, nev-i şahsına münhasır olduklarından bilfiil ve tektirler. Duyan ve hayal eden nefsleri olmadığı gibi yalnızca düşünme gücüne ve makullerin bilgisine sahiptirler. İnsan nefsi ise, makulleri bilmeye yatkınlığından dolayı bilkuvve halde olup, bunları bilince bilfiil hale geçer.²⁴

²² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yay., 2018), 41-49.

²³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 87-89. Aristoteles'in bu görüşü materyalist bir yaklaşım olarak algılanabilir. Nitekim ruhun beden için bir yetkinlik olup bazı işlevleri gerçekleştirmesine yarayan bir araç olduğu, bedensiz var olmayacağı bu düşüncesine kapı aralar. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki filozofa göre ruh bir madde yahut maddeden bir parça olmayıp, onun işlevlerini sağlayan bir logos hükmündedir. Dolayısıyla bu görüş tartışmalıdır.

²⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 39-43.

Düşünen canlılardaki nefsin işlevlerinden en önemlisi, kendisi ile mutluluğu kazanacağı yol olan bilgi edimidir. Şeyin bilgisi, Fârâbî'ye göre, akletme, mütehayyile ve duyumlama olmak üzere üç şekilde gerçekleşir. Akletme bir şeyin bilgisini idrak etme arzusu ile derin düşünme ve teemmül vasıtası ile gerçekleşen fikrî bir güçtür. Duyumlanan bir şeyin bilgisi elde edilmek istendiğinde bedensel ve nefsanî fillerden oluşan bir fiil araç edinilir. Mütehayyile yolu ile bilgi edinilmesi ise iki şekilde gerçekleşir. Bunlardan ilki, tahayyül yetisinin bizatihi kendisinde bulunan ve temenni edinilen bir şeyin, geçmişte olan bir şeyin ve mütehayyile gücü tarafından oluşturulan belirli bir şeyin tahayyül edilmesi iken; ikincisi, duyumlama yolu ile tahayyül kuvvesine düşen veya akletme gücünün fiili vasıtası ile ona bir şeyin gelmesi, bunun üzerine korkulan ya da güvenilen şeklinde bir izlenim ile hayal edilmesidir.²⁵ Mütehayyile yetisi akletme ve duyumlama arasında konumlandırılır.²⁶ İnsan nefsinde var olan doğal yeti ile kazanılmayan üç sınıf makul vardır. Bunlardan ilki amelî/pratik beceriler iken, ikincisi insanların eylemlerine hitap eden konularda güzel ve çirkinin tanınmasını sağlayan beceriler olarak karşımıza çıkar. Üçüncüsü ise insan eylemlerine konu olmayan ancak göksel varlıklar ve İlk sebep gibi varlıkların mertebeleri, ilkeleri gibi onlara dair olan ve onlardan çıkması muhtemel mevcudâtın bilgisine sahip olmak için kullanılan ilkelerdir.²⁷ Dolayısıyla nefsin özelliklerinden biri olan düşünme yahut akletme eylemlerinde öncelikli olan, her nefste kuvve halinde ortak olarak bulunan ilk makullerdir.

Bahsi geçen ilk makuller insanın kemâli yani yetkinliği için ilk adımdır. İnsanın yetkinleşme çabasındaki gayesi ise yetkinlik sürecini tamamlayarak nihaî anlamda kemale ermesidir. Bu hal onun için mutluluk halidir. Mutluluk ise insan nefsinin bedeninden ayrılarak maddi hiçbir varlığa ihtiyaç duymadan varlığını devam ettirebilmesi, başka bir deyişle madden mufârik olan cevherler sınıfına dahil olması halidir. Bu hal insan nefsinin, kimisi düşünmeye kimisi de bedensel durumlara dayalı bir takım belirlenmiş iyi/güzel fiiller ile ulaşabileceği koşullara sahiptir. Bu koşullardan en önemlisi, elbette mutluluk talebinin başka herhangi bir amaca yönelik bir araç olmaksızın, mutluluk arzusunun bizatihi kendisi için olması, ona ulaşmak için birtakım eylemlerin ifa edilmesi ve mutluluğa hizmet ettiği için iyi olan fiillerin erdemlerden yeti ve melekelerden çıkması gerektiği şeklinde ifade edilir.²⁸

Yukarıda da bahsi geçtiği üzere mutluluğa ulaşmak isteyen insanın erdemli olup, erdemli bir riyaset altında erdemlerin gereklerini yerine getirerek yaşaması gerekir. İnsanın kendisinden başka herhangi bir amaca yönelik olmayan mutluluğa erebilmesi için nihaî koşul budur. Bazı özellikler vardır ki, bunların tek bir insanda bulunması sebebi ile o insan, bulunduğu topluma erdemli bir melik/yönetici olur. Şehrin yöneticisi halkına benzediği gibi halkı da erdem noktasında yöneticisine benzer.

Fârâbî'nin belirlemiş olduğu bazı şartlar ölçüt alındığında erdemli şehirlerde farklı zamanlarda bulunan melikler, keyfiyet noktasında birbirlerine benzerler. Bunlar, farklı zamanlarda dünyaya gelmiş olsalar da zamansal açıdan birbirlerini izledikleri için süreklilik arz ettiklerinden bunlar, tek bir nefis, aynı dönemde farklı toplulukların melikleri de tek bir melik gibidir. İnsan sınıfları şehirlerde mertebelere dağıldıklarından, her bir mertebede bulunan

²⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 138; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 39-40. Görmek istediğimiz bir varlığa yönelmemiz ve göz kapaklarımızı açarak ona doğru bakmamız duyumlama yolundaki bedensel ve nefsanî güçlerin birleşmesine misal gösterilebilir.

²⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 170.

²⁷ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 164.

²⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 164-166.

insanlar farklı zamanlarda da tek bir nefis mesabesinde olduğu gibi bu durum ister yönetici ister hizmet mertebesinde olsun, aynı zamanda farklı toplumlarda aynı mertebede bulunan insanların nefsi de bir gibidir.²⁹ Dolayısıyla Fârâbî, aynı mertebede yani aynı erdem düzeyinde, benzer nitelikler taşıyan insanların, farklı zamanlarda ya da farklı mekânlarda/toplumlarda olmaları önemli olmaksızın hepsinin tek bir vücut, tek bir ruh gibi olduklarını düşünür. Aynı şekilde erdemli melikler/yöneticiler farklı şehirleri yönetiyor olsalar da tek bir nefsin birçok bedende bulunması gibi tek ruha sahip gibidirler.

Erdemli şehirlerde bulunan insanların gerçekleştirdikleri birkaç çeşit eylem vardır. Bunlardan bir tanesi tüm insanlar açısından ortak olan, her bir nefsin ifa ettiği ortak davranışlar iken, bir diğeri de kendi mertebesine has olan nazarî ve amelî olan birtakım işlerdir. Bu ikisi aracılığı ile kişi mutluluk dairesine dahil olur. Şehir halkı, bireysel olarak bu iki tür eylemi gerçekleştirdikleri ölçüde erdemli ve iyi bir nefsanî yeti kazanır ve bu eylemleri yapmayı sürdürdükleri, tekrar ettikleri kadar faziletlerini de artırır. Bu durumu meleke/heyet haline dönüştüren nefis, bu fiilleri gerçekleştirmekten zevk alır ve devam ettiği sürece zevkini artırarak yaptığı bu eylemlere karşı muhabbeti ve hoşnutluğu da artar. Netice olarak erdemli davranmaktan (düşünmekten) hoşnut olan nefis, daha güçlü, daha üstün ve daha yetkin hale gelir. Yetkinliğin nihaî noktası mutluluk olduğundan, o noktada artık nefsin maddeye yani bedenine olan ihtiyacı azalarak son bulana kadar devam eder. İhtiyacı son bulduğu taktirde o artık bedenine bağlı onun varlığı ile varlığını devam ettiren bir şey olmayacaktır. Bedenin yok olmasının onun yaşamında bir etkisi olmayacağı gibi, mükemmelliğe ulaştığı için de artık maddeye ihtiyaç duymaz ve maddeden mufârik/ayrık bir nefis haline gelir.³⁰ Fârâbî bu süreci şöyle ifade eder:

...Canlı varlıklardaki nefslere gelince, duyum ve hayal güçleri, duyulan ve hayal edilen şeylerin resimleri kendilerinde meydana gelmekle olgunlaşınca, onlarda maddeden ayrı şeylere benzerlik görülür. Ancak bu benzerlik, onların, heyûlânî varlık ve suret olma tabiatlarını değiştirmez. Nefsin düşünen kısmı ise, olgunlaşıp bilfiil akıl olunca maddeden ayrı varlıklara yakından benzer. Onun varlığının yetkinliği ve onun bilfiil oluşu, güzellik ve ihtişamı yalnızca derece yönünden kendisinden yukarıda olanları bilmek ile değil, aynı zamanda gene derece yönünden kendisinden aşağıdakileri bilmek ile olur... Nefsin düşünen nâtik kısmının dışında kalan bütün bölümleri için maddeden tam bir bağımsızlık hasıl olunca, nefsin bu düşünen bölümünün varlığı kendisine özgü olur ve başkasına varlık vermez. Arzu, hayal ve duyum güçleri yönünden maddeden bağımsız olma söz konusu olunca, o kendisinden başkasına varlık verir...³¹

Görüldüğü üzere Fârâbî, nefsin erdemli davranışlar sergilemesinin ölçütü olarak da düşünme/akletme eylemini vurgular. Bilkuvve halinde olan nefsin düşünen tarafının bilfiil haline geçerek maddeden mufârik olması söz konusudur. Bütünsel bakıldığında ise, Fârâbî'nin daha önce de ifade ettiğimiz gibi insan nefsinde hasrettiği biri müşterek diğeri kendi mertebesine has kılınmış, gerçekleştirilmesi gereken eylemleri vardır. Kanaatimizce, düşünme eylemi tüm insanlarda müşterek iken, insanların yetileri doğrultusunda tasnif edildikleri mertebelerine has

²⁹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 209.

³⁰ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 212. Fârâbî, insan nefsinin maddeden ayrılması yani heyûlânî düzeyden makul bir mertebeye dönüşmesi için, Faal Aklın cevheri bakımından düşünülür olmayan bazı varlıkları bilfiil akıl kıldığını ifade eder. Yani düşünülür olan aynı zamanda düşünen olur. Böylece akıl (âkil), ma'kul ve akıl onda aynı anda aynı şey olur. Bu insan, Faal Akıl mertebesine ulaşarak mutluluğa erer. Bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 42. Dolayısıyla erdemli davranış onun açısından düşünme fiili ile özdeş görülebilir.

³¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 49-50.

bir seviye söz konusudur. Erdemin ölçütü de bu seviye doğrultusunda gerçekleştirilen akletme eylemi ile gerçekleştirilir. Her nefis kendi mertebesine has düşünülürleri aklederken, müşretek makuller de söz konusudur. Bireyin nefsi de ancak bu makulleri düşünmesi sonucu bedeninden mufâriklaşarak, aklettiği ölçüde bedeninde “yeni kendisi” için yeni bir yol çizer.

Maddeden ayrı olarak varlığını devam ettiren nefis, maddi özelliklerden arındığından, maddeye ilişen hiçbir nitelik ona ilişmez, madde hakkına söylenen hiçbir söz ona atfedilemez. Hareket ve durağanlık gibi fiziksel nesnelerin nitelikleri mufârik nefis için söylenemez.³² Fârâbî de bu tür mufârik nefsin konumunun hallerinin idrakinin, alışılmışın dışında olduğunu ve insan zihnine zor geldiğini belirterek madde ile bitişik olmaması sebebi ile ona ilişen arazların da mufârik nefsten kalktığını vurgular. Ancak şunu da ekler:

Maddeden ayrılan bu nefsler, daha önce farklı maddelerde bulunan birtakım nefslere olduğuna göre ve açıkça ortaya çıktığı üzere, nefsanî heyetler de bazısı daha çok bazısı daha az olmak üzere bedenlerin mizaçlarına tabi olduğuna göre -ki onların (mufârik nefislerin) heyetleri de buldukları bedenlerin farklı olmasından dolayı farklıdır ve bedenlerin farklılığının belirli bir sonu olmadığına göre, nefislerin farklılığının da belirli bir sonu yoktur.³³

Açıkça görünüyor ki, Fârâbî'nin bedenden ayırdığı ve bedenî nitelikleri kendisinden arı kıldığı özellikler, mufârik nefsten refedilmiş olsa da bir zamanlar kendisi ile tek bir varlık oluşturduğu bedeninin mizacının ondan sakıt olması mümkün değildir. Dolayısıyla anlaşılan o ki, nefsler belirlenmiş davranışları sergiliyor olsa da bedenlerinden ayrılınca tek-tipleşmeleri mümkün değildir. Bu konuda etkin olduğunu düşündüğümüz bir diğer husus daha vardır ki, o da nefsler bedenden ayrılmadan önce erdemli şehirlerde farklı mertebelerde bulunup bu mertebelerin kendilerine has -diğer mertebelerden ayrı- yerine getirilmesi gereken birbirlerinden ayrı fiilleri olduğundan, her bir nefis yekdiğerinden farklı yol ile bedenlerinden ayrılır. Dolayısıyla bu nefislerin her biri birbirlerinden farklı mizaca sahip olurlar.

Fârâbî'de döngüsel olarak daima süregelen ontolojik bir sistem olduğu için, nefsin hallerini de buna göre yorumlamak mümkündür. Nitekim düşünürün kendisi de bu doğrultuda bir nefis yaklaşımı sergilemektedir. Ona göre bir mertebede bulunan topluluklar ölüp, nefisleri de maddî olan bedenlerinden kurtulup mutluluğa erdikleri için halefleri onların yerlerine geçer ve onların gerçekleştirdikleri edimleri, devam ettirirler. Bunlar ölünce seleflerinin bulunduğu mutluluk mertebesine ererek, benzerlerinin ruhları ile ittisal ederler. Bu ittisal cismanî bir tarzda ve uzamsal bir boyutta olmadığı gibi, fiziksel nesnelerin birleşmesi gibi de birbirlerine eklenerek daha büyük bir alan işgal etmezler. Onların birbirlerine ittisalının, makulün makul ile birleşmesi gibi olduğunu belirten Fârâbî, bu birleşme sonucunda sonradan birleşenlerin, selefleri ile birleştikleri, önceden birleşmiş olanların da kendilerine daha sonradan benzerlerinin birleşmesi yoluyla zevklerinin artacağını ve birbirlerini düşüneceklerinden, düşündükleri şeyin keyfiyetinde bir artma olacağını vurgular. Fârâbî, kâtibin yazma eylemini sıklıkla gerçekleştirmesi sonucu yazma işleminin niteliğinde artan mükemmellik ile benzerlik kurduğu sonsuz olan nefislerin birbirlerine ittisal edip her birinin güç ve zevklerinin süreç içerisinde artışının da sonsuz olacağını vurgular.³⁴

Dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta daha vardır ki, o da bazı nefislerin mufârik olamayacağı ve heyûlânî düzeyde kalacağıdır. Bir şehir halkını erdemli olmaya teşvik eden ve

³² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 95.

³³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 214.

³⁴ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 214-216; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 93-95.

kurduğu yasalar ve ilerlediği istikamet doğrultusunda vatandaşlarını iyiye ve güzele yönlendiren erdemli yöneticiler var olduğu gibi; aynı şekilde bazı şehir halkları erdeme ve mutluluğa yöneltilmemiş olup, kötü sanatlar ve fiiller icra ettikleri için, bedence ateşli hastalıklara yakalananların tat alma duyularının bozulması sebebi ile hoş olmayan tatlardan zevk almaları gibi, tahayyül güçleri bozulur ve kötü davranışlardan haz almaya başlarlar. Bunların nefslerinde kötü eylemler alışkanlık haline gelir ve bu nefsler bedenlerinden ayrılarak ruhanî düzeye geçemezler.³⁵

Fârâbî'nin kurmuş olduğu bu nefsler sistemi, sıklıkla tekrarladığımız gibi ontolojik sisteminde yer alan herhangi bir kozmik ya da ekolojik sistem gibi mekanik bir işleyiş içermektedir. Her nasıl ki gök cisimleri yani felekler onun sisteminde döngüsel bir hareket ekseninde birbirlerinin yerine geçerek fiillerini icra ediyor ise, topluluklar da eylemlerini kendilerinin haricinde olanların yerini, nefslerin bedenlerinden ayrılarak mutluluğa ermesi sonucu haleflerinin onların yerini almasıyla gerçekleştirirler. Ayrıca selefiyle ittisal eden her bir nefs, Fârâbî'nin kurmuş olduğu akıllar sistemindeki on akıldan her birinin kendi zatını ve kendinden önce sadır olan akılı düşünmesi gibi birbirlerini aklederek güçlerini ve zevklerini arttırlar. Dolayısıyla nefsler, maddelerinden ayrıldıklarında, artık Ay-üstü aleme ait maddeden münezzeh akılların edimlerini taklit ederler.

Sonuç

Fârâbî'nin kurmuş olduğu sistemsel düşünüşünde hem epistemik hem de ontik düzlemde her bir alan, birbirleriyle hiyerarşik ilişkili olup birbirleri için tamamlayıcı durumdadırlar. En genelinde kurmuş olduğu politik yaşam düşüncesinin altında yatan erdemli eylemler, bu eylemleri gerçekleştiren nefsler ve beraberinde gelen bu sistemin bir parçası olup, aynı zamanda gayesi olan "mutluluk", onun düşünce dünyasının özeti gibidir. Özelden genele, genelden özele orta bir noktada yer alan mufârik nefslerin halleri de onun sisteminin minyatür bir işleyişidir. Nitekim Ay-altı alemdeki maddelerden oluşan bedeni, Ay-üstü alemdeki akıllara benzer nefsinin işleyişi ile her iki alem arasında bir köprü olan insanın fiziksel evrene aidiyetinin yanı sıra, felekler alemine yönelim söz konusudur. Bu düşünsel ve kozmik düzen içerisinde kişinin esas mutluluğa ermesi ise, heyûlânî bedeninden ayrılarak bilkuvve akıl halinden bilfiil akla dönüşmesi ile gerçekleşir.

Kişinin, ahlâkı gereği olan erdemli eylemleri nefsin natka/düşünme gücü ile gerçekleştirmesinin iki vechesi söz konusudur. İlki, erdemli edimlerde bulunan birey, erdem ve eylemlerini gerçekleştirecek kendisini kuşatan toplumsal nedenlerden dolayı medenî olur. Bu birey medenî bir topluluk olan medineyi oluşturur ve erdemli medine Fârâbî'nin hayalini kurduğu, özlemine çektiği faziletli bir medeniyetin yapı taşlarından birini oluşturur. İkincisi ise bu bireyin kendisini oluşturan eylemlerine yataklık eden düşünme eylemini gerçekleştiren nefsî boyutudur. Erdemli davranışlar sergileyen medenî bir birey, bu eylemleri sürekli tekrarlayarak melekeye dönüştürüp, benliği yetkinleşince maddesinden mufâriklaşarak maddeye ihtiyaç duymadığı bir raddeye gelir. Bu halde nefs, maddî niteliklerinin her birinden ayrılır ve bedene sahip olduğu zamanki mizacı dışında bedene ilişen her araz ondan sakıt olur. Kendi bedenine has olan ve ondan kopamadığı mizacının oluşmasındaki etkenlerden biri, içine doğduğu ulusun yer aldığı kara parçasının kozmolojik konumu iken, bir diğeri coğrafyanın kendisi topluluğun mizacının oluşumunda bir kader olmasıdır. Göksel cisimler, sabit yıldızlar küresi, eğik kürelerin durumu gibi birçok etken uluslardaki tabii karakter farklılıklarına yol açar.

³⁵ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 96-97.

Bireyler arasındaki farklılıkların sebebi ise diğer bireyler ve bireylerin yaratılışının sunduğu kendi yetkinliği ile paralel devam etmekte ve bir anlamda bireyin düşünsel iradesi yanında, kozmik zorunlulukla kuşatıldığına işaret etmektedir.

Bireyin nefsi, tüm bunlar doğrultusunda hakikî mutluluğa ermek amaçlı, nazarî ve amelî düşünce yetisi ile bedeninden uzaklaşmaya çalışır ve daha önce bedenlerinden ayrılmış olan seleflerine yani kendisinin bulunduğu mertebede bulunan toplulukların nefslerine ittisal ederek hazzını ve gücünü artırır. Ancak bunun yolu iyi ve güzel olan erdemli davranışları sergileyebileceği uygun bir riyaset altında bulunmasından geçer. Zira bu şartları taşımayan, kötü eylemler gerçekleştiren nefsler, heyûlânî düzeyde kalarak hiçbir zaman mufâriklaşamayacaktır. Sonuç olarak Fârâbî düşünce sisteminde ahlâk-politika-kozmos yani insan-toplum-evren paralelliği özelde mufârik aklın hallerinin analizi ile bir kez daha belirlenmiş olur. Bu durum, nefsin onto-epistemik konumunu bireysel mutluluğun öznesi ile toplumsal mutluluğun nesnesi arasında bir yere konumlandırılır.

Kaynakça

- Aristoteles. *Magna Moralia*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yay., 2014.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayıncılık, 2015.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün- Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2014.
- Bircan, H. Hüseyin. "İslam Ahlâk Felsefesinde 'En Yüce Gaye' ve Ahlâkî Değerlerin Belirlenimi". *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 16, 3 (2004).
- Bircan, H. Hüseyin. *İslâm Felsefesinde Mutluluk*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV, 2008.
- Ebi Nasr al-Fârâbî, *Ârâi ehli'l-medîneti'l fâzıla*. Beyrut, 1995.
- Ebû Nasr El-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Büyüyenay Yay., 2012.
- Fârâbî, "et-Tenbîh alâ sebîli's-seâde". çev. Yaşar Aydın, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî, *el-Medîntü'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yay., 2020.
- Fârâbî, *İhsâu'l- ulûm*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap, 2015.
- Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*. çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Fârâbî, *İhsâu'l-ulum: Kitâbü'l-Mille içinde.* çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yay., 2019.
- Gihamy, Dr. Gerard. *Encyclopedia of Arabic Terminology of Philosophy*. Beyrut, 1998.
- Klosko, George. "Sokrates on Goods and Happiness". *History of Philosophy Quarterly*, vol: 4, no:3, July, 1987.
- Mackenzie, Mary Margaret. "Plato's Moral Theory", *Journal of Medical Ethics*, 11, Cambridge, 1985.
- Saraçoğlu, Veysel Atayman-Cenk. "Giriş", *Devlet*, Platon, İstanbul: Bordo-Siyah Yayınları, 2018.
- Senemoğlu, Olkan. "Antik Yunan Siyasal Düşünüşünde İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı: Platon ve Aristoteles". *İNSAN&İNSAN*, 10 (2016).
- Farabî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. çev. Yaşar Aydın vd. İstanbul: Litera Yay., 2020.