

FÂRÂBÎ FELSEFESİNİN TEMEL ERDEMLERİ¹

Ömer TÜRKER²

İbrahim AKSU³

Öz

Felsefî bir terim olarak temel erdem, belirli bir ahlâk felsefesi içerisinde yer alan erdemler arasında değişik nedenlerden ötürü ve farklı açılardan diğerlerine nispetle daha önemli, dolayısıyla da ayrıcalıklı görülen erdemi ifade etmektedir. Buna göre, ayrıcalıklı erdem fikrinin, diğer bir deyişle, temel erdem kavramının felsefe tarihi içerisinde ilk defa Sokrates'in erdeme yönelik soruşturmaları ile kendisini belli ettiğini söyleyebiliriz. Platon tarafından da ele alınan ve anlam alanı önemli oranda geliştirilen bu kavram, klasik felsefenin iki önemli okulu olan Stoacılık ve Yeni Eflatunculuk gibi felsefe okullarının ahlak felsefelerinde oldukça merkezi bir konuma yerleştirilmiş olarak karşımıza çıkmaktadır. Akabinde antik dünyanın felsefe-bilim birikiminin İslam dünyasına geçişi sürecinde söz konusu temel erdem kavramının da İslam felsefesine intikal ettiği gözlemlenmektedir. Bu makalemizde, öncelikle temel erdem kavramının İslam felsefesinin kurucu filozofu sayılan Fârâbî'nin inşa ettiği felsefî sistem içerisinde kendisine bir yer bulup bulamadığına bakacak, şayet bu inceleme olumlu bir neticeye varırsa akabinde de hangi erdemlerin Fârâbî felsefesinin temel erdemleri olduğunu tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam Ahlak Felsefesi, Erdemlerin Tasnifi, Temel Erdemler, Fârâbî'nin Ahlak Felsefesi, Fârâbî Felsefesinin Temel Erdemleri, Hikmet, Cömertlik, Adalet.

The Cardinal Virtues of al-Fârâbî's Philosophy

Abstract

The cardinal virtue, as a philosophical term, refers to the virtue seen from different perspectives and for different purposes more valuable and privileged than others in the certain moral philosophy. The idea of privileged virtue, in other words, the concept of cardinal virtue manifested itself for the first time in the history of philosophy through the investigations of Socrates about the virtue. The concept of cardinal virtue, which is also considered by Plato and developed considerably in respect of its semantic field, emerges as a highly centralized position in the moral philosophies of philosophical schools such as Stoicism and Neoplatonism, two of the most preeminent schools of classical philosophy. Then, in the process of the philosophical-scientific accumulation of the ancient world to the Islamic world, this concept was also passed on to the Islamic philosophy. This article aims firstly to find an answer to the question of whether the concept of cardinal virtue is taken up in particular in the philosophical system constructed by Fârâbî, which is the founder of Islamic philosophy, and if the answer to this question is positive, then to determine which virtues are offered as cardinal by him.

¹ Bu makale, İbrahim AKSU'nun Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Programı'na kayıtlı olarak Prof. Dr. Ömer TÜRKER danışmanlığında hazırladığı ve 2018 yılında tamamladığı "Farabî'de Temel Erdemler" başlıklı Doktora Tezi'nden üretilmiştir. Geleceği T. / Received Date: 12/10/2018 Kabul T. / Accepted Date: 01/11/2018.

² Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, omer.turker@marmara.edu.tr.

³ Arş. Gör. Dr., Erzurum Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, aksuibrahim34@gmail.com.

Keywords: Islamic Ethics, Classification of Virtues, Cardinal Virtues, al-Farabî's Ethics, Cardinal Virtues of al-Fârâbî's Philosophy, Wisdom, Generosity, Justice.

Giriş: Kavramsal Çerçeve

Temel Erdem, felsefî bir terim olarak, verili bir ahlâk felsefesi içerisinde yer alan erdemler arasında farklı nedenlerden ötürü ve değişik açılardan diğerlerine nispetle daha önemli, dolayısıyla da ayrıcalıklı görülen erdemi ifade etmektedir. Söz konusu erdemleri ayrıcalıklı kılan özellikler ise, A) Önceliklilik, B) Kaynaklık'tır. Kısaca söylersek, muayyen bir ahlâk felsefesi içerisinde bir erdem ya o felsefenin ideal diye sunduğu ahlâkî hayatın vazgeçilmez bir unsuru, o hayatı yaşayabilmek için ötekilere nispetle daha mühim ve gerekli bir erdem; ya da başka erdemleri bünyesinde barındıran soyut bir üst-çatı, erdemlerin kendisinden doğup geliştiği ve tamamının kendisine indirgenebilmesi mümkün, ahlâkî yaşamın tüm yönlerini kuşatabilecek, bizâtihi başlı başına yeterli kaynak bir erdem olarak düşünülüyorsa *temel* sıfatıyla vasıflandırılmış, *temel erdem* olarak belirlenmiştir.⁴

Ayrıcalıklı erdem fikrinin, başka bir deyişle temel erdem kavramının ortaya çıkışının ve gelişmesinin pek çok nedeni bulunmakla birlikte bunlar içerisinde en önde geleni, erdemlerde sağ duyu düzeyinde müşahede edilen sayısal çokluğun teorik düzeyde doğurduğu birtakım problemleri çözüme kavuşturabilmektir. Buna göre, temel erdem kavramı nihai noktada şu iki soru(n)un çözümü ile doğrudan irtibatlıdır: 1) Erdem hakikatte tek midir yahut birden fazla mıdır ve eğer tek ise görünüşteki çokluk felsefî zeminde nasıl izah edilecektir? 2) Çokluk ister görünüşte isterse hakikatte kabul edilsin yine de ideal bir ahlâkî yaşam için bu çokluk içerisinde gözetilmesi gerekli olan bütünlük teorik düzeyde nasıl sağlanacaktır? Ancak şu da belirtilmelidir ki, her ne kadar ortaya çıkışı ve gelişiminde zikri geçen problemler önemli rol oynasa da filozoflar yalnızca bu sorulara cevap bulabilmek amacıyla temel erdem kavramı ile ilgilenmiş değillerdir. İyi insan tasavvuruna ilişkin ortak bir çerçeve oluşturma gayreti veya evrensel birtakım değerlere

⁴ Temel erdem kavramının anlam alanına ilişkin detaylar için şu kaynaklara müracaat edilebilir: St. Thomas Aquinas, *Treatise on the Virtues*, Trc. John A. Oesterle (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), 111-114; David Carr, "The Cardinal Virtues and Plato's Moral Psychology", *The Philosophical Quarterly* 38/151 (April 1988): 186-187; David S. Oderberg, "On the Cardinality of the Cardinal Virtues", *International Journal of Philosophical Studies* 7/3 (October 1999): 305-307; Christopher Peterson - Martin E. P. Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 12-14, 33-52; Jean Porter, *Nature as Reason: A Thomistic Theory of Natural Law* (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005), 181; Peter Geach, *The Virtues: The Stanton Lectures 1973-4* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 1-20; Ali Ayten, *Erdeme Dönüş: Psikoloji ve Mutluluk Yolu* (İstanbul: İz Yayınları, 2014), 45-46.

ulaşabilme isteği yahut felsefî ve pratik birtakım etkenler dolayısıyla değerler arasında hiyerarşi gözetme zorunluluğu yahut da tüm bir ahlâk felsefesini belirli erdemler üzerine inşa etme çabası da temel erdem kavramı ile ve o kavramın tezahürleri sayabileceğimiz birtakım temel erdemlerle karşılaşmamızda belirli bir rol oynamıştır.⁵

1. Temel Erdem Kavramının Fârâbî Tarafından Tevarüsü

Temel erdem kavramı felsefe tarihi içerisinde ilk defa Sokrates (M.Ö. 469-399) eliyle vücut bulmuş, sonrasında ise başta Platon (M.Ö. 427-347) ve Aristoteles (M.Ö. 384-322) gelmek üzere ahlak felsefesi tarihinin başat filozofları eliyle varlığını geliştirecek ve dönüşerek devam ettirmiştir. Aynı şekilde söz konusu kavram, Arapça üzerinden İslâm medeniyeti içerisine aktarılan antik dünyanın felsefe-bilim birikimi arasında da yer almıştır. Ebû Nasr el-Fârâbî (M.S. 871-950) öncesinde yaşamış filozoflardan özellikle Kindî'nin (ö. 252/866) eserlerinde temel erdem kavramının ve bu kavramın tezahürleri sayılabilecek birtakım temel erdemlerin varlığı kendisini açıkça belli etmektedir.⁶

Fârâbî'ye kadar olan tarihsel gelişimi içerisinde pek çok filozofun incelemesine konu olmuş olan temel erdem kavramının Fârâbî felsefesinde de kendisine bir karşılık bulup bulmadığı bir meseledir. Söz konusu meseleyi vuzuha kavuşturabilmek maksadıyla bu başlık altında sırasıyla birbiriyle irtibatlı şu sorulara bir yanıt bulmaya çalışacağız: 1) Temel erdem kavramının Fârâbî felsefesinde bir zemini var mıdır? 2) Fârâbî kavrama aşına mıdır? 3) Fârâbî söz konusu kavramı eserlerinde doğrudan ele almış, onunla irtibatlı sorunlara tevecçüh etmiş midir?

Fârâbî'nin tevarüs ettiği felsefî geleneğin aleme ve içindekilere bakarken kullandığı pencere olguları hiyerarşik bir biçimde göstermektedir.⁷ Alem, dünya, insan, nefis, beden hepsi belirli bir sıra düzeni içerisinde İlk Sebeb'ten

⁵ Temel erdemlerin tespit amaçları hususunda bk. Josef Pieper, *The Four Cardinal Virtues* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1966), 64; Cafer Sadık Yaran, *İslâm'da Ahlakın Şartı Kaç* (İstanbul: Elif Yayınları, 2012), 97-107; John M. Mecklin, "The War and the Dilemma of the Christian Ethic", *The American Journal of Theology* 23/1 (January 1919): 35; Lawrence C. Becker, *Reciprocity* (London: Routledge, 2014), 39, 145-146, 163; İbrahim Çetintaş, *İslâm Düşüncesinde Değerler Metafiziği* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 47-55.

⁶ Doğrudan Fârâbî'ye değin geçen süre zarfında temel erdem kavramında meydana gelen değişim ve dönüşümlere ilişkin nispeten detaylı sayılabilecek bir anlatı için bk. İbrahim Aksu, *Farabi'de Temel Erdemler* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 32-109.

⁷ Miriam Galston, "A Re-examination of al-Fârâbî's Neoplatonism", *Journal of the History of Philosophy* 15/1 (1 January 1977): 16-17.

meydana gelmektedir. Fârâbî de bu fikri benimsemiştir.⁸ Fârâbî felsefenin sınırları içerisinde hiyerarşi fikrinden bahsedildiği vakit akla ilk gelen disiplin ise metafizik olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira hiyerarşi bu disiplin içerisinde kendisini bariz ve kuvvetli biçimde dışa vurmaktadır.⁹ Ancak konumuz itibarıyla bizim burada ilginçliği yönelteceğimiz husus ilgili fikrin filozofun ahlak anlayışına da herhangi bir yansımalarının bulunup bulunmadığıdır. Muallim-i Sâni'nin eserleri üzerinde yapılacak kısmen ayrıntılı bir inceleme anılan sorunun yanıtının olumlu olacağını bizlere gösterecektir. Şöyle ki, Fârâbî insanın nihai gayesini mutluluk olarak belirlemiştir,¹⁰ erdemleri ise bu hedefe götürecek vasıtalar olarak ortaya koymuştur.¹¹ Ne var ki mutluluk, ona göre, tek bir tür, nitelik ve nicelikte değildir. Diğer bir ifadeyle birden fazla mutluluk söz konusudur ve o nedenle de taksim edilmişlerdir. Mutluluklar ilk elde dünyevî ve uhrevî şeklinde,¹² sonrasında da hakikî ve zannî diye ikiye ayrılmıştır.¹³ Bu durum, mutluluklar arasında bir sıra düzeni gözetildiğine işaret etmektedir. Dahası, Fârâbî'nin hakkında konuştuğu insan muayyen bir şehirde yaşayan bir insandır ve bu şehir hiyerarşik olarak yapılanmış çeşitli toplumsal sınıflara ayrılmaktadır.¹⁴ Fârâbî bu toplumdaki herkesin gerek tabii gerekse iradi nitelikleri dolayısıyla farklı türde, nitelikte ve nicelikte mutluluklar ele edeceğini açıkça söyler.¹⁵ Şu hâlde, bu tabloya bakarak ve erdemlerin de mutluluğun vasıtaları konumunda bulunduğu olgusunu hatırd tutarak şu soruyu sorabiliriz: Eğer mutluluklar dereceli bir yapıdaysa bu durum vasıtalar yani erdemler için de söz konusu mudur, erdemler de bir sıra düzenine, bir hiyerarşiye sahip midir? Erdemlerden bazıları diğerlerine göre daha ayrıcalıklı yani temel erdemler midir? Az önce çizilen genel çerçeve bize bu soruyu sormanın Fârâbî felsefesi için anlamlı olduğunu ve dolayısıyla da kavramın orada bir zeminin bulunduğunu göstermektedir.

⁸ Osman Bakar, *İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi*, Trc. Ahmet Çapku (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 110.

⁹ Şöyle ki, varlıkta muayyen bir tertip ve sıra düzeni bulunmaktadır. Bahse mevzu sıra düzeni içerisinde ise en yetkin varlıktan yetkinliği en az olana doğru bir derecelenme söz konusudur. Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", *Al-Fârâbî on the Perfect State*, Thk. ve Şerh: Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), 94; A.mlf., "Tahsilu's-Sa'âde", *el-A'mâlu'l-Felsefiyye*, Thk. Cafer Al-i Yâsin (Beirut: Dâru'l-Menâhil, 1992), 1: 142-3.

¹⁰ Fârâbî, "Tahsilu's-Sa'âde", 170; A.mlf., *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, Thk. Fevzi Mitri Neccâr, 2. bs. (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1993), 74.

¹¹ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 206; A.mlf., "Tahsilu's-Sa'âde", 119.

¹² Fârâbî, "Tahsilu's-Sa'âde", 119.

¹³ Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille", *Kitâbu'l-Mille ve Nusûs Uhrâ*, Thk. Muhsin Mehdi (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1968), 52.

¹⁴ Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, Thk. Fevzi Mitri Neccâr (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1971), 65-66.

¹⁵ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 266-68.

Temel erdem kavramının sistemde gelişebilecek bir zemininin bulunması, doğrudan filozofun ilgili kavramdan ve kavrama ilişkin kendisine dek oluşan felsefî birikimden haberdar olmasını ilzam etmez. Bu bizim buradan baktığımızda gördüğümüz bir durum olabilir. O nedenle de bu hususun ayrıca incelenmesi icap etmektedir. Temel erdem kavramını irdeleyen ve okuyucusuna belirli temel erdemler sunan gerek tercüme gerekse telif eserlerin Fârâbî öncesinde mevcut bulunduğunu bilmekteyiz. Bunlar arasında ilgilendiğimiz sorun itibarıyla bize yardımcı olabilecek en önemli kaynak ise Platon'un eserleri ve bunlar arasında da özellikle onun *Devlet* ile *Kanunlar* adlı diyaloglarıdır.¹⁶ Bahse mevzu diyalogların bu bağlamdaki önemi iki noktada kendisini belli etmektedir. Birincisi, bunlar temel erdem kavramından ve Platon'un temel erdemlerinden açıkça ve ayrıntılı biçimde bahsetmektedirler. İkincisi ise, Fârâbî kendisinin bu diyaloglardan ve içeriklerinden haberdar bulunduğunu bize sarahatle göstermektedir.¹⁷ Dahası, kendisinin *Kanunlar* diyaloguna bir telhis yazmış olduğu olgusunun altı da burada ayrıca çizilmelidir.¹⁸ Dolayısıyla, sonuç olarak gerek doğrudan gerekse dolaylı yollarla Fârâbî'nin temel erdem kavramından haberdar olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak hemen ilave etmemiz gerekir ki bu haberdar olma durumu kendisinin ona dair yaklaşımı hakkında bize doğrudan bir şey söylememektedir. Bunun için kendisine ait metinlerin detaylarına yönelmemiz icap etmektedir.¹⁹

Fârâbî nispeti sahih eserlerinde açıkça ve doğrudan temel erdem kavramı ile ilgilenmediği gibi bize bir temel erdemler şeması da sunmaz. Bu ise bizi konu hakkında dolaylı veriler yardımıyla bir sonuç elde etme seçeneği ile baş başa bırakmaktadır. O noktada yine ilgilimizi Platon'a yöneltmemiz

¹⁶ Platon'a ait diyalogların İslam dünyasına aktarımı hususuna ilişkin ayrıntılar için bk. Fahrettin Olguner, *Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Platon* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 146-362; Dimitri Gutas, "Platon. Tradition arabe", *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Ed. Richard Goulet (Paris: CNRS Yayınları, 2012), 5: 854-855; Rüdiger Arnzen, "Plato, Arabic", *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Ed. Henrik Lagerlund (New York: Springer, 2011), 1013. Söz konusu diyaloglardan bir kısmının neşri için bk. Abdurrahman Bedevi, *Eflâtûn fi'l-İslâm*, 3. bs. (Beyrut, Daru'l-Endülüs, 1982), 121-170.

¹⁷ Fârâbî'nin Platon külliyyatı ile ilişkisinin mahiyetine dair değerlendirmeler için bk. Şenol Korkut, *Farabi'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü* (Ankara: Atlas Yayınları, 2015), 66-75.

¹⁸ Fârâbî, "Cevâmî'u Kitâbi'n-Nevâmis li-Eflâtûn", "Le Sommaire du Livre des 'Lois' de Platon", Thk. Therese-Anne Druart, *Bulletin d'Etudes Orientales* 50 (Damas 1998): 109-155.

¹⁹ Fârâbî felsefesi çerçevesinde temel erdem kavramına ilişkin gerçekleştirdiğimiz incelemede kullandığımız birincil kaynaklar, kendisine nispetinde herhangi bir şüphe bulunmayan eserlerdir. Bu eserler arasında da öncelikli olarak başvurulanlar muhtevaları doğrudan ahlâk ve siyasetle ilişkilendirilebilecek olan *el-Medînetu'l-Fâzıla*, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, *Tahsilu's-Sa'âde*, *Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*, *Fusûlun Munteze'a*, *Kitâbu'l-Mille* ve *Cevâmî'u Kitâbi'n-Nevâmis li-Eflâtûn* isimli çalışmalardır.

gerek yöntem ve gerekse pratiklik açısından yanlış sayılmayacaktır. Çünkü Platon'un İslam felsefesinde ve özelde de Fârâbî felsefesinin amelî kısmında belirli bir etkiye sahip bulunduğu izahıtan varestedir. O bakımdan, Fârâbî'nin istifade edip yeniden inşa ettiği Platoncu birikim arasında temel erdem kavramı da var mı diye sormak ve bunu inceleme konusu yapmak uygun bir başlangıç noktası olacaktır.

İncelemeye filozofun nefis anlayışından başlamak mümkündür. Zira Platon'da temel erdemler nefsin ontolojisine tabidir. Bu gözle bakıldığında Fârâbî'nin kendisine aidiyetinde şüphe bulunmayan eserlerinde Platon'a benzer şekilde Akıl, Öfke ve Arzu kuvvetlerinden müteşekkil üç parçalı ve her bir parçası muayyen bir erdeme vücut veren bir nefis anlayışı ile karşılaşmamaktayız.²⁰ Hiç şüphesiz Fârâbî'nin aynı nefis anlayışını benimsememesine rağmen yine de o anlayışın sonuçları durumunda sayabileceğimiz Platoncu temel erdemleri kendisinin de temel erdemleri olarak benimsemesi mümkündür. Ne var ki, hikmet, iffet, cesaret ve adaletten müteşekkil söz konusu Platoncu dört temel erdem tek tek metinlerdeki görünümüne baktığımızda, kullanımlarının nerdeyse yüzde doksanında bunların yalnızca örnek olarak zikredildiği ve onlara fazladan herhangi bir önem atfedilmediği anlaşılmaktadır. Dahası müellif hiçbir yerde bunların temel erdemler olduklarını da ne açıkça ne de ima yoluyla belirtmektedir.²¹ Dolayısıyla buradan hareket edildiği vakit bir netice elde edemeyeceğimiz anlaşılmaktadır. O nedenle yöneleceğimiz bir sonraki durak Fârâbî'nin erdem tasnifleri olacaktır.

Fârâbî'nin yapmış olduğu erdem tasniflerinden ilki *Fusûlun Munteze'a*'da karşımıza çıkmaktadır. Burada müellif erdemleri Aristotelesçi biçimde *Nutkî (Aklî)* ve *Hulkî (Ahlâkî) Erdemler* şeklinde ikiye ayırmıştır. Akabinde de her bir gruba örnek olması hasebiyle bazı erdemleri zikretmiştir.²² Ancak kaydedilen erdemlerin yalnızca örnek kabilinde olması bu haliyle tasnifin bir temel erdemler tasnifi şeklinde anlaşılmasının önünde bir engel olarak durmaktadır. Şu hâlde tasniflerden bir diğerine yönelmemiz icap etmektedir.

²⁰ Sibel Tosun, *Platon ve Farabi'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem* (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2007), 129. Fârâbî, Platon'a ait diyalogların içeriklerinden bahsettiği *Felsefetu Eflâtûn* başlıklı eserinde de bizlere böylesi bir Platoncu nefis anlayışıyla karşılaşmış bulunduğunu, bundan haberdar olduğunu gösterir açık bir işaret sunmamaktadır. Zikredilen nefis görüşünün ortaya konduğu *Timaeus* ve *Devlet* diyaloglarına dair izahlar için bk. Fârâbî, "Felsefetu Eflâtûn ve Eczâuhâ ve Merâtibu Eczâihâ min Evvelihâ ilâ Âhîrihâ", *Eflâtûn fi'l-İslâm*, Notlar ve Thk. Abdurrahman Bedevi, 3. bs. (Beyrut, Daru'l-Endülüs, 1982), 23-24 (25. ve 26. bölümler).

²¹ Zikredilen dört erdem temel erdem kavramı bağlamında Fârâbî metinleri çerçevesinde incelenmesi ve bu incelemenin neticeleri hususunda bk. Aksu, *Farabi'de Temel Erdemler*, 134-139.

²² Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, 30.

İkinci erdem tasnifi *Tahsîlu's-Sa'âde* adlı eserde ortaya konulmuştur. Orada insanı mutluluğa eristirecek dört tür meziyet sayılmaktadır: Nazarî erdemler (el-fezâilu'n-nazariyye), fikrî erdemler (el-fezâilu'l-fikriyye), ahlâkî erdemler (el-fezâilu'l-hulkiyye) ve amelî sanatlar (es-sinâ'atu'l-'ameliyye).²³ Fârâbî'nin bunlar hakkında söyledikleri, sorduğu sorular ve kullandığı terimler ilk elde okuyucuya burada bir erdemler hiyerarşisi bulunduğu izlenimi vermektedir.²⁴ Ancak daha yakından bakıldığı vakit görülecektir ki, bu bağlamda söz konusu edilen tek tek hikmet, iffet, cesaret, cömertlik vb. tekil erdemler değildir. Tartışılan şey, şehrin hangi sınıfının erdemlerinin ve amelî sanatının daha kapsamlı, sorumluluk sahası daha geniş ve dolayısıyla da daha değerli olduğudur.²⁵ Tartışmanın neticesinde ise filozof, hükümdarın nazarî erdeminin, fikrî erdeminin, ahlâkî erdeminin ve amelî sanatının daha değerli, ilgi sahası daha geniş ve kapsamlı olduğu sonucuna varmaktadır. Çünkü o şehrin tamamından sorumludur ve buna uygun biçimde de daha yetkin nazarî erdeme, daha kuvvetli fikrî erdeme, daha çok ahlâkî erdeme ve daha gelişmiş amelî sanata ihtiyacı vardır.²⁶ Nitekim bu duruma uygun olarak da Fârâbî hükümdarlık sanatına “es-sinâ'atu'r-reîsetu, reîsetu's-sinâ'âti, a'zamu's-sinâ'âti vb. terimlerle atıfta bulunurken,²⁷ hükümdarda bulunan fikrî ve ahlâkî erdemleri de “el-fazîletu'l-fikriyyetu'r-reîsetu, el-fazîletu'l-hulkiyyetu'r-reîsetu gibi terimlerle ifade etmektedir.²⁸ Şu halde, *Tahsîlu's-Sa'âde'deki* tasnifin de aradığımız anlamda bir temel erdem tasnifi olmadığını söylememiz gerekmektedir.

Toparlayacak olursak, bu başlık altında kaydedilen açıklamalara bakarak diyebiliriz ki, filozof nispeti sahih eserlerinde bir temel erdem fikrine açıkça yer vermemiş, bize belirgin herhangi bir temel erdem şeması da sunmamıştır. Netice itibariyle, tüm bu açıklamalardan yola çıkarak, Fârâbî'nin felsefî sisteminde temel erdem kavramına ait bir zeminin bulunduğu, müellifin kavrama aşına olduğu fakat görebildiğimiz kadarıyla temel erdem kavramını nispeti sahih eserlerinde doğrudan ve belirgin bir biçimde ele almadığı sonucuna ulaşabiliriz. Bu sonuç ilk elde hatıra Fârâbî'de bir temel erdem kavramının yer almadığı yargısını davet edebilir. Ancak biz bu yargının

²³ Fârâbî, “*Tahsîlu's-Sa'âde*”, 119.

²⁴ Söz konusu terimlere örnek olarak şunları kaydedebiliriz: El-fazîletu'l-fikriyyetu'l-'uzmâ, el-fazîletu'l-hulkiyyetu'l-'uzmâ, el-fezâilu'l-fikriyyetu'l-cüziyye, el-fezâilu'l-hulkiyyetu'l-cüziyye. Bu terimlere ve yer aldıkları bağlamlara dair bk. Fârâbî, “*Tahsîlu's-Sa'âde*”, 160-164

²⁵ Fârâbî, “*Tahsîlu's-Sa'âde*”, 156-157; Miriam Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi* (New Jersey: Princeton University Press, 1990), 64.

²⁶ Fârâbî, “*Tahsîlu's-Sa'âde*”, 164, 168

²⁷ Fârâbî, “*Tahsîlu's-Sa'âde*”, 158.

²⁸ Fârâbî, “*Tahsîlu's-Sa'âde*”, 160-164.

gerçeğe denk düşmediğini, tam tersine, her ne kadar ilk bakışta kolayca görülemiyorsa da yine de Fârâbî felsefesinde bir temel erdem kavramının ve o kavramın tezahürü birtakım temel erdemlerin mevcut bulunduğunu düşünmekteyiz. Bir sonraki ve son başlıkta bahse mevzu temel erdem kavramının Fârâbî felsefesindeki görünümünü belirgin kılmaya ve bu felsefenin temel erdemlerinin nelerden ibaret bulunduğunu tespit etmeye gayret göstereceğiz.

2. Fârâbî Felsefesinin Temel Erdemleri

Fârâbî'ye göre insan, yaşamı süresince takip edeceği ve hayatına kendisine bakarak nizam vereceği aslî örneği bütün bir âlemin varlık sebebi olan el-Evvel'de yani Tanrı'da bulmaktadır. Zira Tanrı, tüm iyi nitelikleri olabilecek en yetkin şekilde kendi bünyesinde barındırmaktadır.²⁹ Nitekim bu sebepten ötürü de her türden insanî yetkinliğin bir nevi nesnel ölçütüdür.³⁰

Muallim-i Sâni eserlerinde Tanrı'ya ayırdığı bahislerde O'nun pek çok isminden ve özelliğinden bahsetmektedir.³¹ Bununla birlikte, Fârâbî'ye göre Tanrı'nın kendi zâtı ile ilişkisi en temelde hikmet;³² âlemlerle olan ilişkisi ise nihai noktada cömertlik ve adalet isimleri üzerinden tezahür etmektedir.³³ Tanrı'ya ait bu mükemmellikleri erdem terimini en geniş sınırları ile istimal etmek suretiyle Tanrı'nın temel metafizik erdemleri yahut temel ilahî erdemler şeklinde nitelendirebilmek mümkündür. Peki, insanın O'nun bu isimlerini edinebilmesi imkân dahilinde midir? Fârâbî'nin metinlerine baktığımızda bu sorunun yanıtının olumlu olduğunu görmekteyiz. Şöyle ki, insan Tanrı'nın isimleri ile müsemma olabilir.³⁴ Ancak, Tanrı'daki isimlerin mutlak kemale işaret ettiği, bunların insanî karşılıklarının ise O'nunkine nispetle bir mecaz ifade ettiği de hatırdan tutulmalıdır.³⁵ Şu hâlde, ölçüğü daha da daraltacak olursak, Tanrı'nın yukarıda zikrettiğimiz ve metafizik erdemler diye andığımız üç ismini de insana yükleyebiliriz. Eğer Tanrı insan için takip edilmesi gerekli bir örneğe ve bu örneğin de en temelde erdem diyebile-

²⁹ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 42.

³⁰ İbrahim Hakkı Aydın, "Yetkinlik Delili ve Fârâbî", *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri* (Ankara, 7-8 Ekim 2004), Ed. Fehrullah Terkan – Şenol Korkut (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 206-207.

³¹ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 56-96; A.mlf., *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 42-59.

³² Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 72-74.

³³ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 94-96.

³⁴ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 50-51.

³⁵ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 96-98; A.mlf., *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 49, 51.

ceğimiz üç niteliği önce çıkarılmışsa, o halde, biz bu erdemlerin insanî karşılıklarına da Fârâbî felsefesi çerçevesinde fazladan bir değer yükleyebilir miyiz? Fârâbî felsefesinin temel erdemlerini tespit adına çıkış noktamızı teşkil eden bu soruya yanıt bulmak için detaylı bir tetkik icra etmenin lüzumu ortadadır. Ne var ki bu tetkik iki ayrı kategoride yapılmalıdır. Çünkü Tanrı'nın ilgili üç isminden yani metafizik erdeminden hikmet yalnızca kendi varlığı ile ilişkisinde, diğer ikisi ise kendisi dışındaki varlıklarla ilişkisinde tezahür etmektedir. Bu demektir ki, onların insani karşılıkları da bireysel ve toplumsal/siyasal şeklinde iki ayrı kategoride incelenmelidir. Daha açık ifade edecek olursak, şayet bunlar insanî düzlemde de temel erdemler olarak sayılacak ise, hikmet bireysel açıdan, cömertlik ve adalet de toplumsal-siyasal açıdan birer temel erdem kabul edilmelidir. Özetle, Fârâbî'nin bu üç metafizik erdemini insanî düzeydeki yansımaları olan üç insanî erdeme, insanın nihai gayesine yani mutluluğa yani Tanrı benzeri bir yetkinlik seviyesine erişmesi sürecinde diğerlerine nispetle daha büyük bir önem atfettiğini, bunları bahsi geçen yetkinleşme sürecinin içerdiği bireysel/ahlâkî ve toplumsal/siyasî boyutların olmazsa olmaz unsurları şeklinde gördüğünü kuvvetli bir biçimde varsayabiliriz. Buradan hareketle de –her ne kadar kendisi açıkça dile getirmese de– birer insanî erdem olarak hikmet, cesaret ve adaletin Fârâbîci ahlâk ve siyaset felsefesinin temel erdemleri olduğunu sınanmayı bekleyen bir hipotez olarak ortaya koyabiliriz.

Geliştirilen bu hipotezi sınanmak için örnek bir ahlakî faile, diğer bir deyişle ideal insan tipine ihtiyaç duyacağımız aşikardır. Fârâbî felsefesinde bu insan tipi bir yönüyle filozof,³⁶ bir yönüyle de yöneticidir.³⁷ Muallim-i Sâni, filozofluk ve yöneticilik vasıflarını atfettiği ideal insan tipini reîs-i evvel şeklinde andığı ve erdemli şehrin ilk kurucu başkanı olarak gördüğü kimse üzerinden somutlaştırmaktadır. Söz konusu ideal insan tipi ise her şeyiyle Tanrı'yı kendisine rol model almaktadır.³⁸ O da Tanrı'ya benzer şekilde biri kendi yetkinliğiyle, diğeri ise kendisi dışındakilerin yetkinliğiyle alakalı iki yöne sahiptir. Bu yönlerden ilki filozofluk ve diğeri de yöneticilik olarak tezahür etmektedir. Husûsen ilk yönetici söz konusu olduğunda peygamberlik de bir yön olarak mevcuttur.³⁹ Ama işlevi itibarıyla o da yöneticilikle

³⁶ Richard Walzer, "Commentary", *Al-Fârâbî on the Perfect State*, Thk. ve Şerh: Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), 423.

³⁷ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 183; A.mlf., "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 232.

³⁸ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 236. Bu hususta ayrıca bk. A.mlf., "Kitâbu'l-Mille", 63-66; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 4. bs. (İstanbul: İz Yayınları, 2014), 185.

³⁹ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 79-80; Lokman Çilingir, "Fârâbî'de Rasyonel Siyaset ve Akıl İnancı", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (Mart 2007): 228; Yaşar Aydın, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", *İslâmi Araştırmalar* 2/8 (Ağustos 1988): 45.

birlikte düşünülebilir. Buna göre, ideal insanın filozofluğu bireysel mutlulukla ve ahlâkî yaşamla, yöneticiliği (elbette peygamberliği) ise toplumsal mutlulukla ve siyasî yaşamla irtibatlıdır. Fârâbî'ye göre ideal insan her iki yönü itibariyle de Tanrı ve tanrısal varlıklar ile bir benzerlik kurabilir ve dahası kurmalıdır. İşte bu kurmalıdır kısmı, Tanrı'nın insana erdemleri açısından da örneklik teşkil ettiği meselesi ile irtibatlı olarak, bize Tanrı'nın erdemlerini ideal insanın da erdemleri olarak düşünebilme imkânı sumaktadır. Madem ki ideal insanın iki yönü vardır ve bu yönlerden Tanrı ile benzeşmesi gereklidir, madem ki Tanrı'nın da erdemlerinden biri kendi zatıyla ve diğeri ise kendisi dışındakilerle ilişkilidir, o halde biz söz konusu erdemleri ideal insana da yükleyebiliriz. Sonraki iki başlıkta sırasıyla bu varsayımı delillendirmeye çalışacağız.

Bireysel Mutluluğun İdeal Örneği Olarak Filozof

Fârâbî, insanın felsefe ile ilgilenmesinden maksadın en yüce mutluluğa erişmek olduğunu belirtmektedir.⁴⁰ Böyle bakıldığında felsefe, bizi hakiki mutluluğa erdirtirecek vasıta halini almaktadır.⁴¹ O durumda filozof da hakiki manada "mutlu" kimse konumuna yükselmektedir. Dolayısıyla bir insan nasıl hakiki ve en değerli mutluluğu elde eder sorusu ile bir insan nasıl filozof olur sorusu birbirinin yerine ikame edilebilecek sorulardır.

En genel çerçevesiyle konuşacak olursak, mutluluğu elde etmenin yolu düşünce erdemleri ile ahlâkî erdemleri elde etmekten geçmektedir. Düşünce erdemleri nazarî ve fikrî şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Nazarî kısmın erdemleri nazarî akıl (el-'aklu'n-nazarî), bilgi (el-'ilm) ve hikmettir. Fikrî kısmın erdemleri ise amelî akıl (el-'aklu'l-'amelî), amelî hikmet (ta'akkul),⁴² zihin,

⁴⁰ Fârâbî, "Kitâbu'l-Cedel", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî*, Thk. Refik el-'Acem (Beirut: Daru'l-Meşrik, 1986), 3: 27.

⁴¹ Fârâbî, *Risâletu't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*, Thk. Sehbân Halîfât (Umman: Y.y., 1987), 225-226.

⁴² *Ta'akkul* terimine Fârâbî'nin bu bağlamda çizmiş olduğu anlam çerçevesi, Aristoteles tarafından kullanıldığı şekliyle *phronesis* teriminin anlam alanı ile neredeyse birebir örtüşmektedir. *Phronesis* verilebilecek Türkçe karşılıklar arasında ise *amelî hikmet* de bulunmaktadır. Bk. Tufan Çötök, *Aristoteles Ahlâkının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis* (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 17-21. Bu hususu göz önünde bulundurarak biz de *ta'akkul* terimini konumuz çerçevesinde *amelî hikmet* ile tercüme etmenin çok da isabetsiz bir tercih olmayacağını düşündük. Nitekim bu konuda yalnız da değiliz. Terimi *amelî hikmet* diye çeviren başka çalışmalar da bulunmaktadır. Bk. Mehmet Aydın, "Farabî'de Pratik Akıl Yürütme", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (İzmir 2005): 150, 163-164; Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, 62, dp. 23, 77, 79, 94-99; Christopher Colmo, "Alfarabi on the Prudence of Founders", *The Review of Politics* 60/4 (Autumn 1998): 729-730. Ancak tam bu noktada ihtirazî bir kayıt düşmekte de fayda vardır. O da Fârâbî'nin ilgili terimi eserlerinde yalnızca yukarıda zikredilen anlam karşılık gelecek

mükemmel düşünme (cevdetu'r-re'y) ve doğru kanaattir (savabu'z-zan).⁴³ Nazarî kısmın erdemleri yani nazarî erdemler, felsefî ilimlerin sunmuş oldukları bilgilerin tahsilini ifade etmektedir. Şöyle ki, nazarî akıl, bütün parçadan büyüktür gibi ilk öncülleri elde ettiğimiz kuvvettir. Bunun erdem halini alması ilk ilkelerin husulü akabinde olmaktadır.⁴⁴ Hikmet erdemi, metafizik ilminin sunduğu bilgilerin kazanımı neticesinde meydana gelir.⁴⁵ Bilgi erdemi ise, geriye kalan felsefî ilimlerin kazanımına işaret eder.⁴⁶ Şu durumda Fârâbî'ye göre en genel şekliyle filozofluğun en temelde bir nazarî erdemlere sahip bulunma durumunu ifade ettiğini belirtebiliriz.⁴⁷ Ancak, filozofluğun da hakiki ve sahte çeşitleri söz konusudur⁴⁸ ve o manada nazarî erdemlere sahip olmak hakiki filozofluğun bir garantisi değildir. Başka türlü söylersek, nazarî erdemler filozofluk için bir gerek şartı ise de yeter şartı değildir. Hakiki filozofluk diğer bir deyişle gerçek anlamda nazarî yetkinlik için hem süreç öncesinde ve hem de süreç esnasında ve sonunda başka erdemlere de sahip olunmalıdır. Öncelikle kişi taban müsait olmalıdır ve dahası gerek yaşadığı toplumca ve gerekse genel itibariyle güzel görülen ahlakî meziyetleri taşımalıdır.⁴⁹ Bu başlangıç seviyesini takiben nazarî eğitim almalı ve bunun sonucunda ise hakiki filozof sayılmak için, a) nazarî erdemlere, b) fikrî/amelî erdemlere, ahlakî erdemlere ve bunları başkalarına aktarabilecek kuvvete sahip olması gerekmektedir.⁵⁰ Bunlardan herhangi biri eksik olduğunda eksikliğe göre filozofluktaki sahtelik de kendini belli etmektedir.⁵¹

Yukarıda aktarılanların çizmiş olduğu tablo ilk bakışta bize temel erdemler açısından iç açıcı bir manzara sunmaz. Zira erdemler arasında öncelik sonralık yahut kaynaklık bakımından bir ayırım yapılmamaktadır. Ancak biraz daha yakından incelendiğinde yine de konumuz itibariyle bir neticeye ulaşabilmemiz mümkündür. Bunun için ise erdemler arasındaki kategorik üstünlüklere yönelmemiz icap edecektir. İlk olarak düşünce erdemleri ile ahlakî erdemler arasında bir kategorik üstünlük bulunup bulunmadığına bakabiliriz. Bu yönde yapılacak bir inceleme ise bize, amelî erdemlerin Fârâbî'ye göre nazarî erdemlere bağımlı olduğunu gösterecektir. Fârâbî

şekilde kullanmadığıdır. Bu hususta bk. Hümeýra Özturan, *Akil ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 130.

⁴³ Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, 50.

⁴⁴ Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, 50-51.

⁴⁵ Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, 52-54.

⁴⁶ Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, 51-52.

⁴⁷ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 187.

⁴⁸ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 191.

⁴⁹ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 191-193.

⁵⁰ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 183-184.

⁵¹ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 193.

Fusûlun Munteze'a'da nâlık nefse ait iki tür düşünce erdeminin yani nazarî ve fikrî erdemlerin ahlakî erdemlerle amelî sanatların sebebi ve de ilkesi konumunda bulunduğunu belirtmektedir.⁵² Zira teorik bir arka plan olmaksızın eylemlerin erdemli olabilmesi mümkün değildir.⁵³ Bu da düşünce erdemlerinin ahlakî erdemlere üstünlüğünün bir göstergesi durumundadır.

Nazarî ve fikrî erdemlerin ahlakî erdemlerden üstünlüğü belirginlik kazandığına göre şimdi de bu ikisi arasındaki hiyerarşik ilişki vuzuha kavuşturulmalıdır. Fârâbî, açıkça, nâlık kuvvetin iki parçasından biri olan amelî aklın diğerine yani nazarî akla hizmetle görevli olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴ Çünkü, amelî aklın erdemleri olan fikrî erdemlerin ahlakî failin nefsinde yer etmeleri ve görevlerini bi-hakkın icra etmeleri onların nazarî erdemlere tabi olmaları şartına bağlanmaktadır.⁵⁵ Bir başka nokta ise mutluluk ile nazarî erdemler arasında kurulan sıkı irtibattır. Zira hakiki mutluluk nâlık kuvvetle tanınır⁵⁶ ve bu kuvvetin sunduğu teorik ilkeler (mebâdiun nutkiyye) olmaksızın kazanılamaz.⁵⁷ Bu ilkeleri elde etmek demek, insan aklının sırasıyla bilkuvve ve bilfiil seviyelerini geçip müstefad akıl seviyesine gelmesi demektir.⁵⁸ Bu da ancak nazarî bilgileri yani erdemleri elde etmesiyle olabilir.⁵⁹ Tüm bu zikredilen hususlar bize nazarî erdemlerin fikrî erdemlere üstünlüğünü göstermektedir.

Erdemler arası ilişkide çerçeveyi biraz daha daraltıp bu kez nazarî erdemlerin kendi içerisinde bir sıra düzeninin var olup olmadığını soruşturabiliriz. Nazarî erdemler, felsefenin çeşitli kısımlarının sunduğu bilgilere karşılık gelmektedir. Dolayısıyla bu ilimler arasındaki hiyerarşik ilişki doğal olarak bize erdemler arasındaki hiyerarşik ilişkiyi de verecektir. Nitekim Fârâbî'ye göre ilimler belirli bir sıra düzenine sahiptir ve her biri bir üstteki ile sıkı irtibat içinde bulunmakta ve insanı nihai hedefi olan mutluluğa eriş-tirmek gibi ortak bir amaç etrafında birleşip yardımlaşmaktadır.⁶⁰ Ancak içlerinden bir tanesi amaç itibarıyla diğerlerinden daha önemli ve dahası

⁵² Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, 96.

⁵³ Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, 95-96.

⁵⁴ Fârâbî, "Mebâdiu Ârai Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 208; A.mlf., *Felsefetu Aristûtâlis*, Thk. Muhsin Mehdî (Beyrut: Daru Mecelleti Şî'r, 1961), 125-126, 130.

⁵⁵ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 159-160, 186-188.

⁵⁶ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 73.

⁵⁷ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 138; A.mlf., *Fusûlun Munteze'a*, 97.

⁵⁸ Fârâbî, "Mebâdiu Ârai Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 196-206; A.mlf., *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 71-72; A.mlf., *Risâle fi'l-'Akl*, Thk. Maurice Bouyges, S.J., 2. bs. (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1983), 12-17, 24-27.

⁵⁹ Fârâbî, "Mebâdiu Ârai Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 204-206; A.mlf., *Risâle fi'l-'Akl*, 17-24; Gals-ton, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, 68.

⁶⁰ Damien Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fârâbî's Cosmology* (Leiden: Brill, 2012), 112.

onların bir nevi kaynağıdır. Bu ilim “ilk felsefe” ve “hikmet” diye de anılan metafizik ilmidir.⁶¹ Onun niçin böylesi özellikler taşıdığını ise *Kitabu'l-Burhan*'dan aktaracağımız aşağıdaki satırlar bize izah etmektedir:

“Sanatlar ve ilimler iki sınıfa ayrılır. Bunlardan birincisi konuları tümel şeyler (umurun külliyyetun) olan sınıftır, örneğin mutlak manada şey ve mevcut, bir ve çok gibi. İkinci sınıf ise konuları daha özel varlıklar olan sınıftır, sayı ve büyüklük gibi. Bunlar burhanî tikel sanatlar şeklinde adlandırılır. Konuları genel şeyler (el-umûru'l-âimme) olan sanatlara gelince, bunlardan ilki hikmet sanatıdır, bununla ilk felsefeyi kastediyorum, ikincisi cedel, üçüncüsü de safsata sanatıdır. Bu üçü birbirinden ilkeleri, araştırma metotları, bilgi miktarları ve gayeleri bakımından ayrışır. Hikmetin ilkelerine gelince, onlar yakînî öncüllerdir; araştırma metodu bir şey üzerine tüm yönleri itibarıyla düşünmektir; bilgi miktarı, [incelemeye konu] şeyin tabiatının insanın bilmesine imkân tanıdığı ölçüde o şeye ilişkin bilgide kişinin erişebileceği son noktaya varmasıdır; gayesi ise bütün bir mevcudatın en uzak sebeplerine vukûfiyettir.”⁶²

“Varlık bakımından daha önce gelen sanat, açıktır ki, kendisinden sonraki sanata ilk ilkelerin sebeplerini verir. (...) Başka bir sanatın ilkelerinin sebeplerini veren her sanat, o sanatın yöneticisi/reisidir. [Kendisi dışındakilere] sebepler veren ilimler arasında mutlak manada yönetici/reis ilim (el-'ilmu'r-reisî 'ale'l-ittlâk) ise, en uzak varlıkların sebeplerini veren ilimdir. Bu ilmin de ilk felsefe olması gerekmektedir.”⁶³

Metafizik ilmine yönelik bu alıntılarda karşılaştığımızın benzeri bir yaklaşımla *Felsefetu Aritûtâlis*'te de karşılaşmaktayız. Fârâbî orada gerek tabiat ilminin gerekse medenî ilmin sunacağı bilgileri en yetkin biçimde elde etmeyi ve onların eksik bırakmış olduklarını tamamlamayı metafizik ilminin kazanımı ile irtibatlandırmıştır.⁶⁴ Bu ifadeleri yukarıdakilerle birlikte değerlendirdiğimizde metafizik ilminin Fârâbî felsefesi içerisindeki üstünlüğü ve ayrıcalığı da kendiliğinden belirlemektedir. Bu ise doğal olarak bu ilmin sunduğu bilgiyi ifade eden hikmet erdeminin üstünlüğü ve ayrıcalığı anlamına gelmektedir. Nitekim bu nedenle de “insanî bir erdem olarak hikmet”in

⁶¹ Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, 76.

⁶² Fârâbî, “*Kitâbu'l-Burhân*”, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî*, Thk. Mâcid Fahrî (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987), 62. Krş. A.mlf., *Kitâbu'l-Burhân*, Trc. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper, 2. bs. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 38.

⁶³ Fârâbî, “*Kitâbu'l-Burhân*”, 70. Krş. A.mlf., *Kitâbu'l-Burhân*, 46.

⁶⁴ Fârâbî, *Felsefetu Aristûtâlis*, 131-132.

kaydedilen tanımlarından birinde, onun varlıkların en üstününe ilişkin en üstün bilgi olduğu belirtilmektedir.⁶⁵

Toparlayacak olursak, diyebiliriz ki, filozofluk bir nâtik nefse ait düşünce erdemlerine sahip olabilme halinin adıdır. Dolayısıyla bu tür erdemlerin diğer bir erdem türü olan ve nefsin nuzû'î kısmından kaynaklanan ahlâkî erdemlere karşı kategorik bir üstünlüğü söz konusudur. Dahası, düşünce erdemleri arasında da ileri bir hiyerarşik düzen bulunmaktadır. Buna göre, filozofu ne ise o kılan, nihai hedefine ulaşmada onun ihtiyaç duyduğu en mühim ve zaruri vasıta, kapsamı ve ilişkide bulunduğu varlık sahası diğerlerinden daha geniş, nesne alanı kendisi dışındakilerden daha değerli erdem hikmettir. Başka türlü söylendikte hikmet, ideal bir insan olarak filozofun en temel erdemidir. O, bu erdem sayesinde en yüce gayesi olan mutluluğu bilir, bir teoria/temâşâ hayatı sürer, aklını müstefad seviyeye erdirtir, Faal akılla ittisal eder ve böylelikle de bilmiş olduğu mutluluğa aynı zamanda ulaşma fırsatı bulur. Bu şekilde yaşanmış ve tamamlanmış bir ömrün ardından ise madde ile bağını tamamen koparır ve ebedi mutluluğa erişir. Elbette hikmet dışındaki erdemler de bütün bu süreçte önemli bir rol oynamaktadır. Ancak söz konusu rolü, genel olarak, ilgili temel erdemın hakiki anlamıyla, tüm tazammunlarıyla, doğrudan ve dolaylı gerekleriyle ahlâkî failde vücut bulabilmesine hizmet etmek şeklinde ifade edebiliriz.

Böylelikle, "Tanrı'nın temel metafizik erdemleri ideal insan tipinin de temel erdemleridir" şeklindeki ana hipotezimizin ilk kısmı doğrulanmış oldu. Çünkü, buradaki incelemelerden açığa çıktığı üzere ideal insan tipi, filozofluk yönü itibarıyla söz konusu üç temel erdemden birincisine sahiptir. Diğer bir ifadeyle, Tanrı'nın kendi varlığıyla irtibatlı temel bir metafizik erdemi olarak hikmet, ideal insanın da kendi bireysel varlığı ve kemaliyle yani bireysel mutluluğu ile alakalı temel bir erdemidir. Hikmet metafizik düzeyde de insanî düzeyde de "en üstün varlığa ilişkin en üstün bilgi" olarak tanımlanmıştır. Bu tanıma Tanrı açısından yaklaşıldığında varlık "kendi zatın"a, bilgi ise "zatına dair bilgisi"ne gönderimde bulunurken; filozof açısından bakıldığında varlık "Tanrı"ya, bilgi ise "varlık aleminin en uzak sebebine dair bilgi"ye yani "metafizik bilgi"ye işaret etmektedir.

Bir sonraki ve makalemizin de son başlığında ise, ideal insan tipinin "yöneticilik" yönünü sahip bulunduğu erdemleri itibarıyla inceleyecek ve onun diğer iki metafizik erdem olan cömertlik ve adaleti temsil edip etmediğini, bu erdemlerin yöneticinin de temel erdemleri olup olmadığını görmeye çalışacağız.

⁶⁵ Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, 61.

Toplumsal Mutluluğun İdeal Örneği Olarak İlk Başkan

Bir önceki başlıkta ortaya konulduğu üzere filozofluk, en temelde nefsin nâlık kısmının nazarî erdemlerinden biri olan hikmet erdemi ile kaimdir. Diğer bir ifadeyle hikmet, ideal insanın kendi bireysel mutluluğunu en üst düzeyde garanti altına alabilmesi için gerekli en temel erdemdir. Ne var ki filozof muayyen bir toplumda yaşayan bir bireydir ve Fârâbî'ye göre söz konusu toplumun tüm fertlerinin filozofluk mertebesine erişebilmesi mümkün değildir. Bu durum, filozof olamayan diğerlerinin mutluluğu nasıl elde edeceği meselesini gündeme getirmektedir. İşte o nedenledir ki, ideal insan tipinin bir diğer yönü de yöneticiliktir. Zira Fârâbî'ye göre o, kendi mutluluğunu temin yanında bu dünyaya ve içinde yaşadığı toplumun kendisi dışında kalanlarına karşı da önemli bir sorumluluk taşımaktadır. Bahse mevzu sorumluluk, kısaca dendikte, "mutlu kılma"dır. İdeal insan bu "mutlu kılma" vazifesini gereğince ifa için birtakım hususiyetlere sahip bulunmalıdır ve ilgili hususiyetler arasında başı çekenler ise erdemlerdir. Kendisinin mutlu kılma vazifesi için ihtiyaç duyacağı bu erdemleri "siyasî erdemler" şeklinde nitelendirmek isabetsiz görünmese gerekir. Esasında filozof eserlerinde Türkçeye *siyâsî erdem* şeklinde tercüme edebileceğimiz yahut buna denk gelecek herhangi bir terimi doğrudan kullanmamaktadır. Fakat, yöneticinin hükümdarlık sanatını icrasına ve bu sanatın gereklerini yerine getirmesine *siyaset* adını vermektedir.⁶⁶ Diğer bir deyişle siyaset, bilfiil yönetme amelîyesinin ismidir. Dahası Fârâbî, siyasetin "erdemli"sini (es-siyasetu'l-fâzıla) "erdemli olmayan"ından (siyâsetun câhiliyyetun) da ayırt etmektedir.⁶⁷ Yöneticinin siyasetinin erdemli olabilmesi için ise, o kimsede birtakım özelliklerin bulunmasını şart koşmaktadır ve onlar arasında da önemli ölçüde erdemlerden bahsetmektedir. Anılan bu durum, "siyasî erdem"in her ne kadar muayyen bir terime bağlanmamışsa da bir kavram olarak filozofun felsefî sisteminde bir yerinin bulunduğu işaret olarak değerlendirilebilir. Bu terimle atıfta bulunulanlar ise, yönetim amelîyesine taalluk eden hususlarda hükümdarı yönlendiren erdemlerdir. İşte burada cevabını arayacağımız ana soru, bu siyasî erdemlerden hangilerinin temel erdemler yani yöneticinin sergileyeceği idareye asıl mahiyetini kazandıran erdemler olduğudur.

Fârâbî erdemli şehrin yöneticisinin fıtrat itibarıyla bazı özellikler taşıması ve fıtraten sahip olduğu bu niteliklerin iradî karşılıklarını da edinmiş bulunması gerektiğinden bahsetmektedir. Kendisinin zikrettiği bahse mevzu fıtrî özellikleri iradî niteliklere tahvil ettiğimizde karşımıza şöyle bir erdem liste çıkmaktadır: Hikmet, bilgi, nazarî akıl, amelî hikmet, zekâ, cevdetu'r-

⁶⁶ Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille", 54.

⁶⁷ Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille", 55; A.mlf., *Fusûlun Munteze'a*, 92-93.

re'y, doğruluk, yüce ruhluluk, onurluluk, iffet, cömertlik, adalet ve cesaret.⁶⁸ Ne var ki Fârâbî'nin eserleri, yöneticinin bunlardan daha fazlasına ihtiyaç duyduğu fikrini ihsâs ettirecek birtakım açıklamalara da yer vermektedir. Şöyle ki, yöneticinin icra ile yükümlü bulunduğu sanat erdemli hükümdarlık sanatı (el-mihnetu'l-melikiyyetu'l-fâzıla) ismini taşımaktadır.⁶⁹ Bütün sanatların başı, en yetkin ve kapsamlı sanat olduğu ifade edilen bu sanatın gereği gibi icrası ise, ilk yöneticinin şehirdeki geri kalan sanatların tamamını kullanmasını gerektirmektedir.⁷⁰ Elbette ki yönetici bu sanatları icra ederken şehrin farklı toplumsal sınıflarının yardımına da başvurmak durumunda-
dır.⁷¹ Dolayısıyla bu manada ilk yöneticiden söz konusu sanatları her zaman bilfiil sergilemesi değil ancak mükemmel şekilde bilmesi beklenmektedir diyebiliriz. Öte yandan, aynı durumu erdemler açısından ele aldığımızda da benzeri bir sonucun karşımıza çıkacağını belirtebiliriz.⁷² Çünkü şehrin, şehrin toplumsal sınıflarının ve sakinlerinin erdemli olabilmesi için, öncelikle, onları idare etmek ve onların maddi-manevi ihtiyaçlarını karşılamak durumunda bulunan ilk yöneticinin ilgili sınıflar için tayin edilecek erdemleri bizatihi taşıması gerekmektedir. Şehirde hükümdarlar sınıfı dışında dört ana sınıf yer almaktadır.⁷³ Bu demektir ki ilk yönetici, kendi sınıfının erdemleri dışında diğer sınıfların erdemlerine de sahip bulunmalıdır. Ayrıca Fârâbî *Fusûlun Munteze'a*'da gerçek anlamıyla yöneticinin, hakiki hükümdarın insan için mümkün tüm erdemlere sahip biri olduğunu belirtmektedir.⁷⁴ Şu durumda az önceki uzun liste de bize istediğimiz veremeyecek ucu açık bir listeye dönüşmüş olmaktadır. O halde, yöneticinin halkını mutlu kılabilmek için ihtiyaç duyacağı temel siyasî erdemlerini nasıl tespit edebiliriz? Düşün-
cemiz odur ki, sistem içerisinde bu sorunun cevabının aranabileceği yerler,

⁶⁸ Fârâbî yöneticide aranacak niteliklere ilişkin farklı eserlerinde okuyucusuna farklı listeler sunmaktadır. Yukarıda sıralamış olduğumuz erdemler, söz konusu listelerde yer alan özelliklere denk gelen erdemlerdir. İlgili listeler için bk. Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 246-248; A.mlf., *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 79; A.mlf., *Fusûlun Munteze'a*, 66; A.mlf., "Kitâbu'l-Mille", 66. Bu hususta ayrıca bk. Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü*, 307-310.

⁶⁹ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, Thk. Osman Emîn, 2. bs. (Mısır: Daru'l-Fikri'l-'Arabi, 1949), 103; A.mlf., "Kitâbu'l-Mille", 54.

⁷⁰ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 158.

⁷¹ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 168.

⁷² Filozofun şu satırları bu yönde okunmaya müsaittir: "O halde, madem ki hükümdarın erdemi yahut sanatı (fazîletu'l-melik ev snâ'atuhu) [tikel] erdem sahiplerinin erdemlerine ve tikel sanat erbabı kimselerin sanatlarına ait fiilleri icra etmektir, o zaman [hükümdarın] milletlerin yahut şehirlerin sakinlerini eğitme hususunda erdem ve sanat ehli kimseler arasından [yardımına] başvuracağı gruplar öncelikle şu ikisi olmalıdır (...)" Bk. Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 168.

⁷³ Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, 65-66.

⁷⁴ Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, 32-33.

siyaset ile metafiziğin kesişim noktalarıdır. Özellikle Fârâbî'nin alem-şehir ve Tanrı-yönetici analogisi üzerinden iki alan arasında kurduğu ilişkiden hareketle cevap için bir çıkış yolu bulabilmek imkân dahilindedir.

Klasik felsefe çerçevesinde konuşacak olursak, evrende bulunan ve işleyen yasa/düzen, aynı zamanda insanî yaşamın farklı veçhelerini ve bunlar arasında da elbette ki siyasî ve ahlâkî yönü düzenleyici bir ilke mesabesindedir. İnsan bir bütün halinde yaşamını bu temel ilkeyi esas alarak inşa ve tanzim etmek durumundadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde kâinat yahut metafizik alem, ay-altı/insanî aleme ilişkin yasaların kendisinden devşirilebileceği, bireysel ve toplumsal yaşamın ideal haliyle sürdürülebilmesi için gerekli normları bünyesinde barındıran bir kaynak, ideal bir örnek mesabesindedir. İnsan ise, akıl kuvveti sayesinde bu kaynak ve örneklelikle irtibat kurup ilgili yasalara/normlara ulaşabilen ve bunlar vasıtasıyla hayatını tanzim eden/etmesi beklenen bir varlıktır.⁷⁵ Farabi felsefesi için de benzer bir durum söz konusudur. Fârâbî felsefesinde Tanrı yahut tanrısal olan, kısacası metafizik alan insanın bu dünyadaki hayatını genel manada etkiler ve belirler.⁷⁶ Metafiziğin toplumsal hayata etki edebilmesi ise ancak şehrin yönetimini elinde bulunduranlar aracılığıyla mümkündür. Bu yaklaşıma göre, metafizik belirlenimlerin toplumsal hayatta görünürlük kazanabilmesini sağlayan figür özellikle şehrin kurucusu ve ilk yöneticisi diyebileceğimiz er-reîsu'l-evvel'dir. Onun yeryüzünde böylesi bir metafizik inşayı gerçekleştirebilmesini mümkün kılacak en başat niteliği ise kendisinin aynı zamanda filozof-peygamber de olması ve Tanrı ile, tanrısal olan ile vahiy yoluyla nazârî düzeyde yüksek bir irtibat kurabilmesidir.⁷⁷ Zikri geçen irtibat, yukarıda yani ay-üstü alemde mevcut olanın bir benzerini aşağıya yani ay-altı aleme de taşımak gibi bir yükümlülüğü da ona yüklemektedir.

Yöneticilerin ve husûsen de er-reîsu'l-evvel'in yeryüzünde oluşturacağı her türlü sosyal-siyasî birliktelik ve düzen evreninkine benzer özellikte olmalıdır.⁷⁸ O nedenledir ki, başta şehirlerin inşası olmak üzere insanoğlunun yeryüzünde inşa edeceği her türlü organizasyonu bilimsel inceleme sahası edinen siyaset ilmi, ideal bir düzenin nasıl oluşturulabileceğini belirleyebilmek maksadıyla evrendeki kozmolojik ve ilahi düzenin ayrıntıları ile ilgilenmektedir.⁷⁹

⁷⁵ Mustafa Yıldız, "Aquinas'tan Kant'a Ahlâkın Doğal Yasasının İmkânı Üzerine", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 36 (Aralık 2017): 108-111.

⁷⁶ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 104-105, 133-134; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü*, 140.

⁷⁷ Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille", 44.

⁷⁸ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 236.

⁷⁹ Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü*, 149.

Şehrin düzeninin âlemin düzeniyle uyumlu olması gerektiğini belirten filozof, aynı şekilde şehrin yönetiminin de Tanrı'nın âlemi yönetimiyle benzerlik ve uyumluluk arz etmesinin lüzumuna Tanrı-Reîs-i Evvel benzerliği üzerinden dikkat çekmektedir.⁸⁰ Şöyle ki, Fârâbî'ye göre "es-Sebebu'l-Evvel'in kendisi dışındaki varlıklarla ilişkisi, erdemli şehrin yöneticisinin şehrin sınıflarıyla [ve sakinleriyle] ilişkisi gibidir."⁸¹ Aynı şekilde, yöneticinin ve reîs-i evvelin erdemli şehirdeki konumu da âlemin müdebbir-i evveli olan Tanrı'nın âleme, âlemin kısımlarına ve orada yer alan mevcûdâta nispetle sahip olduğu konuma benzemektedir.⁸² Bundan dolayı, nasıl ki Tanrı âlemin varlık sebebi ve mutlak sorumlusu, idarecisi ise, şehrin yöneticisi ve özellikle de ilk yönetici dediği kurucu idarecisi de aynı şekilde şehrin ve şehrin unsurlarının varlık sebebi ve mutlak sorumlusu, idarecisidir.⁸³

Bu açıklamalar, Fârâbî'nin şehrin yöneticisine tedbir hususunda Tanrı'yı ve onun var kıldığı düzeni örnek göstermesi şeklinde okunabilir. Şayet bu doğruysa, filozofun yöneticiden Tanrı'yı taklit etmek suretiyle âlemde var olan düzeni zaman ve mekân boyutlarında yeniden kurmasını, böylelikle de ideal bir toplumsal yapıya hayat vermesini istediği söylenebilir.⁸⁴ Benzer biçimde, yine buradan hareketle, bir yönetici olarak ideal insanın erdemli şehrin sakinlerini nihaî gayelerine yani önce burada sonra da öteki dünyada mutluluğa eriştirebilmek için icra edeceği her çeşit ve tarzdaki tedbirinde doğrudan Tanrı'yı, O'nun bir bütün halinde âlemi ve içindekilerini idare şeklini kendisine örnek alması gerektiği sonucuna pekâlâ ulaşılabilir.⁸⁵ Şayet erdemli şehrin kurucusu ve yöneticisinin, diğer türlü söylendikte, Fârâbî'nin ideal insan tipinin yönetici yönünü temsil eden kişinin şehrin ve sakinlerinin üzerinde sergileyeceği tedbir ameliyesinde önüne yerleştirilen model Tanrı ve O'nun idare tarzı ise, aynı şekilde Tanrı da âlemi cömertlik ve adalet diye isimlendirilen iki metafizik erdeme yahut ilkeye göre yönetmekte ise, o vakit, varsayımsal olarak, ilk yöneticinin de temel siyasî erdemleri yani onun tedbir tarzını şekillendirecek ve o tedbirin mahiyetini belirleyecek en temel yönetsel erdemler/ilkelere de bununla uyumlu biçimde cömertlik ve adalet olmalıdır. Nitekim Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Mille*'deki şu satırları bu bağlamda dikkat çekmektedir:

"İlk yönetici şehri yahut milleti yahut da milletleri Allah Teâlâ'dan gelmiş olan vahyin beraberinde getirdikleri ile idare eder. İlk yöneticinin [va-

⁸⁰ Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille", 64-66; A.mlf., "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 236-238.

⁸¹ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 236.

⁸² Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille", 63.

⁸³ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 234.

⁸⁴ L.V. Berman, "The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God", *Studia Islamica* 15 (1961): 58.

⁸⁵ Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille", 64-66; Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 185.

hiyle belirlenmiş] söz konusu idaresi aynı şekilde belirli bir sıra üzere en son/alt kısımlara varıncaya değin şehrin tüm kısımlarına sirayet eder. Böylelikle de [medenî ilim] Allah Teâlâ'nın tıpkı âlemin müdebbiri olduğu gibi aynı zamanda erdemli şehrin de müdebbiri olduğunu tespit eder. (...). Kısaca denilirse, ilk yönetici Allah Teâlâ'yı kendisine örnek model almalıdır (yenbeğî en yeteessâ bi'l-lâhi). (...) [Diğer bir deyişle], ilk yönetici de aynı şekilde şehirlerde ve milletlerde [Tanrı'nın yaptığına] benzer tarzda sanatlar, iradî melekeler ve yapılar var etmelidir ki bu sayede milletlerdeki yahut şehirlerdeki toplulukların hem bu hayatta hem de ahiret hayatında mutluluğa erişebilmek için ihtiyaç duyacağı iradî iyilikler her bir şehirde ve millette mertebelerine ve hak ettiklerine uygun şekilde varlık bulabilsin."⁸⁶

Az önce ileri sürdüğümüz varsayımı, Fârâbî'nin kaydedilen alıntıda karışımıza çıkan ifadelerinden de destek alarak ilk bakışta doğru kabul edecek olursak, bu durumda her iki kavrama filozofça tayin edilen içerik ilk yönetici açısından değerlendirilmelidir. Buna göre, siyasî bir erdem olarak cömertliği, genel itibarıyla, ilk yöneticinin "mümkün mertebe hiçbir ferdi ihmal etmeksizin erdemli şehrin tüm sakinlerini mutluluğa erİştirebilmesi" şeklinde pekâlâ tanımlayabiliriz. Adaletle gelince, buna dair bir açıklama yapmadan önce, mutluluk denilen olgunun Fârâbî nezdinde birbirinden hiyerarşik olarak farklılaşan çeşitlerinin olduğunu belirtmek icap etmektedir. Şöyle ki, hatırlanacağı üzere yukarıda Fârâbî'ye göre erdemli şehirdeki insanların tamamının tek bir çeşit mutluluğa sahip olamayacağını, aksine her bir toplumsal sınıfın ve şehir sakininin farklı tür, nicelik ve nitelikte bir mutluluğa erişebileceğini dile getirmiştik. Bu tespiti bir başlangıç noktası olarak alırsak, siyasî bir erdem olarak adaleti de ana hatlarıyla "mutlulukların gereği gibi taksimi" yahut "herkese hak ettiği tür, nicelik ve nitelikte mutluluk temini" şeklinde tanımlamak uygun hale gelecektir. Peki bu varsayımı nasıl temellendirebiliriz? Kanaatimizce Fârâbî felsefesinin özgün kavramlarından biri olan "mille" kavramı bu noktada bize yardımcı olabilir. Buna göre; ancak sınırlı sayıdaki insanın bireysel mutluluğunu temin edebilecek felsefenin mahiyeti gereği toplumun geniş kesimleri için yapamayacağını yapma gayesini güden *mille*, bu özelliği sayesinde ilk yöneticinin iki şeyi yapabilmesine olanak tanır. A) Herkesi bir şekilde mutlu kılabilme. Böylelikle de o, tıpkı Tanrı gibi, idaresi altındakilere karşı cömertliğini gösterebilme fırsat elde etmiş olur. B) Söz konusu bu mutluluğu topluma herkesin tabîi ve iradî nitelikleri dolayısıyla hak etmiş bulunduğu mertebesine göre dağıtabilmek. Bu sayede de o, yine Tanrı gibi, idaresi altındakilere karşı adaletini ızhar ede-

⁸⁶ Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille", 64-66.

bilme fırsatı yakalamış olur. Şimdi temellendirmeye ilişkin detaylara geçebiliriz.

Mutluluk yolunun başlangıcının Fârâbî'ye göre bilgi olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Bunun bir sonucu diyebileceğimiz şekilde ise filozof, erdemli şehirde yaşayacak insanların neleri bilmesi gerektiği meselesi üzerinde durmakta ve buna yönelik bir liste sunmaktadır.⁸⁷ Ne var ki, muhatap kitlenin tamamı gerek doğuştan sahip buldukları gerekse sonradan edindikleri birtakım özellikleri gereği bilgi edinebilme kapasitesi ve yeteneği, dolayısıyla da mutluluğa ulaşabilme imkânı açısından aynı seviyede değildir.⁸⁸ Bundan dolayıdır ki Fârâbî, erdemli şehrin sakinlerini bilme yöntemleri açısından farklı gruplara ayırmakta ve onlardan her biri için uygun sayılabilecek hususi bir yöntem belirlemektedir.

Filozofa göre tüm öğretim yöntemleri iki unsurun meydana gelmesi için çabalar: A) Öğrenilecek şeyin anlaşılması ve manasının nefste vücut bulması (tasavvur); B) nefste ortaya çıkan ilgili mananın tasdik edilmesi (tasdik). İnsana bir şeyin öğretilmesi ise iki değişik şekilde gerçekleşebilir: A) O şeyin doğrudan zatının akledilmesini sağlamak; B) söz konusu şeyin zatının değil, fakat o zata benzeyen bir örneğinin tahayyül edilmesini sağlamak. Benzer şekilde tasdik in vukuu da iki türlü olabilir: A) Yakînî burhanların kullanımı ile; B) ikna yolu ile.⁸⁹ Bu ikili ayrımlar, aynı zamanda erdemli şehirde yaşayanların bilme tarzlarını bizlere göstermektedir. Onlardan bir bölümü ihtiyaç duyduğu bilgi birikimini aklî yollarla elde edebilir ve eşyayı olduğu hal üzere makul biçimde kavrayabilirken, diğer bir bölümü ise bu hususta mütehayyile kuvvetlerinden istifade etmekte ve eşyayı ancak temsil yoluyla kavrayabilmektedir.⁹⁰ Bunun doğurması beklenen sonuç ise, benzer şekilde, birden fazla eğitim-öğretim yönteminin varlığına yönelik ihtiyaçtır. Bu ihtiyacı karşılayacak olan da mantık sanatlarıdır.⁹¹

Fârâbî felsefesinde bilginin vasıtası olan mantık,⁹² doğal olarak, çeşitli alt dalları ile eğitim ve öğretiminin de vasıtası konumundadır. Filozof ilgili maksatla değişik eserlerinde beş mantık sanatına da atıfta bulunmaktadır.

⁸⁷ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 276-278; A.mlf., *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 84-85.

⁸⁸ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 78, 85.

⁸⁹ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 184. Ayrıca bk. A.mlf., *El-Elfâzu'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, Thk. Muhsin Mehdî, 2. bs. (Beirut: Daru'l-Meşrik, 1968), 86-87.

⁹⁰ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 278-280; A.mlf., "Tahsîlu's-Sa'âde", 184-186; Aydınlı, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", 40-41.

⁹¹ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 166-168, 170-171.

⁹² Fârâbî, "et-Tevdie", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî*, Thk. Refik el-'Acem (Beirut: Daru'l-Meşrik, 1986), 1: 59; A.mlf., *El-Elfâzu'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, 99, 107.

Burhan, cedel, hatâbe, şiir, safsata.⁹³ Zikredilenlerden ilki özel öğretime (ta'lîmen hâssan), sonrakiler ise ortak öğretime (ta'lîmen müştereken) tahsis edilmiştir.⁹⁴ Özel öğretimden yararlanabilecek olanlar, erdemli şehrin seçkinler zümresi olan filozoflar zümresine dahil olabilecek vasıfta kimselerdir. Bunların en başat özelliği, erdemli şehir halkının öğrenmesi gereken konulara ilişkin bilgileri makul olarak tasavvur edebiliyor ve bu tasavvurlara yönelik tasdikleri de burhânî yöntemle gerçekleştirebiliyor olmalarıdır. Böylesi kimseler ihtiyaç duydukları öğrenimi görüp mevcûdâtı bu şekilde kavrar duruma geldiklerinde şehrin hakîmleri olacaklardır.⁹⁵ Geriye kalan sanatlarla eğitim-öğretime tabi kılınacaklara gelince, onlar şehrin seçkinler zümresi dışında kalan kısımlarına mensup kimselerdir. Onların özelliği ise, söz konusu bilgileri bahsi edilen biçimde kavrayabilecek entelektüel yeterlikte bulunmamalarıdır. Bu kimseler, öğrenmeleri icap eden konulara dair bilgileri yalnızca mütehayyel olarak tasavvur edebilmekte ve bu tasavvurlara yönelik tasdiklerini de ancak cedelî, hatabî, şiirsel yollarla, ikna yahut da tahayyül ettirme usulleri yardımıyla gerçekleştirebilmektedir.⁹⁶

Erdemli şehir sakinlerinin temelde iki farklı biçimde bilgi edinebilmesi ve buna uygun olarak da ilk yöneticinin en temelde iki kategoriye ayırabileceğimiz bir öğretim yöntemi uygulaması, öğrenilen-öğretilen şeyin mahiyetine dair de bir ayrışma ortaya çıkarmaktadır. Bu ise bir anlamda, mevcûdâtın hakikatine ilişkin bilginin iki farklı şekilde dizgeleştirilebilmesi, ifade edilebilmesi ve öğrenilip öğretilbilmesi manasını taşımaktadır. Fârâbî, bu şekillerden ilkinin adına "felsefe", diğersininkine ise "mille" demektedir. Mevcûdâta dair bilgi mutluluk için olmazsa olmaz şart olduğundan, bu durum karşımıza, Fârâbî felsefesine göre insanların mutluluğa felsefe yahut mille ile ulaşabilecekleri sonucunu çıkarmaktadır. Temel birer siyasî erdem olarak cömertlik ve adaletin Fârâbî felsefesindeki kavramsal varlığının farkına da tam da bu sayede varabilmekteyiz.

Fârâbî felsefesinde *mille* terimi ilk yöneticinin kendi toplumu için belirleyip vaz ettiği birtakım görüş ve eylemler bütününe atıfta bulunmak üzere kullanılmaktadır.⁹⁷ Millenin göreceği vazifenin ise şehir halkın bilgilendirilmesi, eğitilmesi ve onları mutluluğa erdştirecek her ne varsa o şeylerin halka

⁹³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf/Harfler Kitabı*, Trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 85-87; A.mlf., "Kitâbu'l-Cedel", 59-60.

⁹⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf/Harfler Kitabı*, 87.

⁹⁵ Fârâbî, burhan ehlinin mantığın diğer sanatlarını ve bunlar arasında da özellikle cedel sanatını bilmesi gerektiğini husûsen vurgulamaktadır. Bk. A.mlf. "Kitâbu'l-Cedel", 29-37.

⁹⁶ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 178-181; A.mlf., "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 278-280.

⁹⁷ Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille", 43.

temin edilmesi olduğu bize bildirilmektedir.⁹⁸ Ne var ki, şehir halkından burada kastedilen toplumun bütün kesimleri değildir. Çünkü Fârâbî açık bir biçimde millenin şehrin seçkin taifesini oluşturan filozoflar yahut eğitim-öğretimini felsefe yoluyla gerçekleştirebilecek olanlar için değil, bunlar dışında kalan kimseler için olduğunu söylemektedir.⁹⁹ Bununla birlikte şu hususları tasrih etmekten de geri durmamaktadır: Gerek felsefenin ve gerekse millenin nesne alanı örtüşmektedir. Bunlar aynı mevzuları ihtiva etmekte olup her ikisi de mevcûdâtın uzak sebeplerine ve ilk ilkesine, insanın kendisi için var kılındığı en yüce gayeye ve daha benzeri konulara ilişkin bilgi sunmaktadır. Kısaca dendiğinde, felsefe ve mille dile getirmeye çalıştıkları hakikat noktasında birbiri ile örtüşmekte, fakat o hakikatin dile getirilme tarzı açısından ise birbirinden ayrılmaktadır. Felsefenin kendi nesne alanına dahil olan tüm bu meselelere dair ortaya koydukları makul iken, millenin teklif ettikleri mütehayyeldir. Felsefenin ilgili konularda burhanla ifade ettiğini mille ikna ile öğretir.¹⁰⁰

Ortaya çıkan bu tablo, felsefenin ve millenin öğreticisi yani şehrin yöneticisi açısından da değerlendirilmelidir. Buna göre, ilk yönetici olduğu gibi aynı zamanda kanunu koyucu (vâzi'ü'n-nevâmis) yani peygamber de olan Fârâbî'nin ideal insanı,¹⁰¹ bilinmesi ve yapılması gereken şeyleri (el-eşyâ'u'n-nazariyyetu ve'l-'ameliiyyetu) şehrin seçkinlerine yakînî burhanlar aracılığıyla felsefe tarzında, geri kalan halka ise ikna yollarını ve örneklerle anlatım (tahyîl) yöntemlerini kullanmak suretiyle *mille* tarzında aktarmakla yükümlüdür.¹⁰² Bunun nedeni ise, şehirdeki nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan halkın söz konusu şeylerin zatlarını oldukları hal üzere anlayabilmelerinin zor oluşudur.¹⁰³

Tüm bu anlatılanları ideal insan tipinin temel siyasî erdemleri açısından bir yoruma tabi tuttuğumuzda ise şunları söyleyebilmemiz mümkündür: Fârâbî'nin ilk yöneticiye yüklediği vazifeler ve bununla mütenasip şekilde onun sahip bulunması gerektiğini söylediği özellikler, Fârâbî'nin erdemli bir şehri kuracak ve yönetecek ideal insanı belirlerken cömertlik ve adaleti mer-

⁹⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf/Harfler Kitabı*, 87.

⁹⁹ Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille", 47.

¹⁰⁰ Fârâbî, "Tahsilü's-Sa'âde", 185-186; A.mlf., *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 85-86.

¹⁰¹ *Vâzi'ü'n-nevâmis* terimi Fârâbî felsefesinde *vâzi'ü'l-mille* terimi ile yakın irtibatlı şekilde kullanılmakta ve her ikisi de peygambere işaret etmektedir. Bu hususta bkz. Şenol Korkut, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelam ve Fıkıh İlişkisi", *Eskişen* 28 (Bahar 2014): 111-116; M. Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009/2): 77-78.

¹⁰² Fârâbî, "Tahsilü's-Sa'âde", 183-184, 190.

¹⁰³ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 86.

keze aldığına ve yöneticinin nihaî gaye olan mutluluk açısından halkıyla ilişkisini tayin ederken filozofumuzun en temele bu erdemleri yerleştirdiğine bir işaret olarak anlaşılabilir mahiyettedir. Mille kavramının varlığının bu noktada kilit bir rol oynadığını ise husûsen belirtmemiz icap etmektedir. Zira şehir sakinlerinin tamamının mutluluk için gerekli nazarî ve bununla yakın irtibatlı olarak da amelî yetkinlikleri elde edebilmesine dönük ihtiyaç, ilk başkanı bir mille vaz etmeye sevk etmiştir. Bu da mutluluğun herkese açık hale getirilmesi anlamında cömertliğin temel bir siyasî erdem olarak değerlendirildiğini bizlere göstermektedir. Öte yandan, millenin vazî felsefeyi de ortadan kaldırmamıştır. Dolayısıyla felsefe ve millenin aynı anda bulunmaya ve farklı birer mutluluk yolu olarak faaliyet icra etmeye devam etmeleri, herkese hak ettiği mutluluğun temini anlamında adaletin temel bir siyasî erdem kabul edildiğini ortaya koymaktadır. Başka türlü söyleyecek olursak, millenin varlığı aracılığıyla ilk yönetici, a) yalnızca nazarî olanla ilgilenebilme kapasitesi üst düzeydeki insanların felsefe kanalıyla mutlu olabilmesini değil, aynı zamanda, böyle bir seviyede bulunmayanların da mille vasıtasıyla mutlu olabilmesini sağlayarak temel bir siyasî erdem olarak cömertliğe hayat vermektedir. Yine benzer şekilde, mille aracılığıyla o, b) herkesi felsefe ile mutlu kılmaya çalışmak zorunda kalmayarak, insanlara imkanları ve yetenekleri ölçüsünde mutluluk alternatifleri sunarak ve felsefe ile mutlu olabilecekleri felsefe ile, mille ile mutlu olabilecekleri ise mille ile mutlu kılmak suretiyle herkese hak ettiğini vererek temel bir siyasî erdem olarak adalete görünürlük kazandırmaktadır. Netice olarak ise biz, mutluluğa erişim yollarında tezahür eden söz konusu ayrışma vesilesi ile cömertlik ve adaletin Fârâbîci siyaset felsefesinde kendilerine mühim bir yer bulduklarına ve bu erdemlerin Fârâbî nezdinde ilk yöneticinin icra ettiği siyasetin arka planında işleyip ona ideal şeklini ve mahiyetini kazandıran temel erdemler olarak değerlendirildiklerine şahit olmaktadır.

Konuya böyle yaklaşıldığında, Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Mille'* de ifade ettiği ve bizim de yukarıda alıntıladığımız "Tanrı'nın âlem gibi şehrin de müdebbiri olduğu" düşüncesiyle asıl kastedilen anlam da billurlaşmış bulunmaktadır. Şöyle ki, şehrin tüm sakinlerini mutlu kılmaya çalışması ve bu maksadın husulü için de mutluluğa ulaştıracak yöntemleri çeşitlendirmesi ile ilk başkan, tedbir noktasında kendisine benzeme gayreti içerisinde olduğu İlk Sebep'in, Tanrı'nın, âlemin müdebbirinin cömertlik sıfatına yeryüzünde ve siyasî düzlemde görünürlük kazandırmış olmaktadır. Aynı şekilde, felsefenin yanında bir de mille vaz etmesi ile ise ilk başkan, bu kez de herkesin farklı tür, nicelik ve nitelikte mutluluk elde edebilmesinin önünü açarak Tanrı'nın adalet sıfatının şehirde tezahürüne imkân tanımaktadır. Buradan hareket ettiğimizde, ideal insan tipinin yöneticilik yönünü temsil eden ilk

başkanda somutlaştıkları haliyle cömertlik ve adalet, tıpkı Tanrı'nın âlemle olan tedbir ilişkisinde belirleyici rol oynayan birer temel metafizik erdem olmaları gibi, Fârâbîci siyaset felsefesinin de temel erdemleri haline gelmektedir. Bu erdemler, Fârâbî'nin felsefî siteminde, siyaset ameliyesinin çerçevesini çizen ve istikametini tayin eden erdemlerdir.

Toparlayacak olursak, vardığımız nokta itibarıyla "Tanrı'nın temel metafizik erdemleri ideal insan tipinin de temel erdemleridir" şeklindeki ana hipotezimizin ikinci kısmının da doğrulandığını ifade edebiliriz. Çünkü buraya kadar kaydedilen açıklamalar ve onlara ilişkin yapılan değerlendirmeler bize göstermektedir ki, Tanrı'nın üç temel metafizik erdeminden son ikisi olan ve Tanrı'nın kendisi dışındaki varlıklarla olan tedbir ilişkisinde tezahür eden cömertlik ve adalet, benzer şekilde ideal insan tipinin de yöneticilik yönü itibarıyla sahip bulunduğu, kendisinin yönetimi altındakileri idaresinde beliren ve de toplumun tüm fertlerinin yetkinliği ve mutluluğu ile alakalı temel erdemlerdir.

Sonuç

Temel erdem kavramı ahlak felsefesinin önde gelen meselelerinden biri olup Sokrates'ten itibaren erdemlere yönelik incelemeler arasında kendisine daima önemli bir yer bulmuştur. Bu bağlamda İslam felsefesi geleneği içerisinde kalıp ahlak üzerine düşünce üreten filozofların da bir istisna teşkil etmediğini belirtmemiz gerekmektedir. Böylesi filozoflardan birisi de Ebû Nasr el-Fârâbî'dir. Ancak Fârâbî'nin kavramla olan irtibatı, ilk elde kendisini okuyucuya sarıh bir biçimde belli etmediğinden ötürü müstakil bir tetkik mevzuu olmayı hak etmektedir. Söz konusu tetkikin icra edildiği bu makalede ulaşılan sonuçları kısaca şu şekilde özetleyebiliriz. Öncelikle, temel erdem kavramına Fârâbî'nin aşına olduğunu ve ondan haberdar bulunduğunu, fakat doğrudan ve açık bir biçimde ilgili kavram ve onun etrafını saran alt problemlerle ilgilenmediğini ifade etmemiz gerekmektedir. Ne var ki bu, onun inşâ ettiği felsefenin kendi bünyesi içerisinde böyle bir kavramı barındırmadığı anlamına da gelmemektedir. Nitekim kendisinin metafizik, siyaset ve ahlak görüşlerinin detaylarına inildiğinde ilgili kavram ve o kavramın tezahürleri sayılabilecek erdemler de varlıklarını belli etmektedir.

Fârâbî'nin nispeti sahih eserleri üzerinde ve az önce zikri geçen üç alan çerçevesinde yaptığımız incelemeler bize hikmet, cömertlik ve adaletin temel erdem kavramı bağlamında öne çıktığını göstermiştir. Anılan bu üç erdem Fârâbîci felsefe sisteminin merkezinde yer alan İlk Sebeb'in yani Tanrı'nın temel metafizik/ilâhî erdemleridir. Hikmet, O'nun bizatihi kendi var-

lığı ile ilişkisini tayin ederken; cömertlik ve adalet de kendisi dışındaki varlıklar ile ilişkisini belirlemektedir. Aynı şekilde bahse mevzu bu üç erdem, Fârâbî felsefesinin ideal insan tipinin, diğer bir ifadeyle ideal ahlakî failinin de temel insanî erdemleridir. Biraz daha açacak olursak, bu felsefenin ideal ahlakî faili Tanrı'yı ve onun hem kendi zatı ile hem de kendisi dışındakilerle ilişkisini kendisine örnek almaktadır ve o nedenle de bir yönüyle filozof ve bir yönüyle de yöneticidir. Buna göre, ideal insan tipinin kendi zatıyla ilişkisini belirleyen yani bir filozof olmak bakımından kendi bireysel/ahlakî yetkinliğini kazanmasını sağlayan en temel erdemi hikmettir. Onun kendisi dışındakilerle olan ilişkisini tayin eden yani bir yönetici olmak itibarıyla sorumluluğu altında bulunanların toplumsal/siyasî yetkinliğini temin etmesini sağlayan erdemler ise cömertlik ve adalettir.

Sonuç olarak, buraya değin kaydedilenlerden hareketle diyebiliriz ki, Fârâbî felsefesi içerisinde bir temel erdem kavramı bulunmaktadır ve hikmet, cömertlik ve adaletten müteşekkil üç erdem bir bütün halinde ilgili felsefenin temel erdemleridir.

Kaynakça

- Aksu, İbrahim. *Farabi'de Temel Erdemler*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Arnzen, Rüdiger. "Plato, Arabic". *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Ed. Henrik Lagerlund. 1012-1016. New York: Springer, 2011.
- Aquinas, St. Thomas. *Treatise on the Virtues*. Trc. John A. Oesterle. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Yetkinlik Delili ve Fârâbî". *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri (Ankara, 7-8 Ekim 2004)*. Ed. Fehrullah Terkan – Şenol Korkut. 199-212. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Aydın, Mehmet. "Farabi'de Pratik Akıl Yürütme". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (İzmir 2005): 149-174.
- Aydın, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. 4. Bs. İstanbul: İz Yayınları, 2014.
- _____. "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi". *İslâmî Araştırmalar* 2/8 (Ağustos 1988): 35-49.
- Ayten, Ali. *Erdeme Dönüş: Psikoloji ve Mutluluk Yolu*. İstanbul: İz Yayınları, 2014.
- Bakar, Osman. *İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi*. Trc. Ahmet Çapku. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Becker, Lawrence C. *Reciprocity*. London: Routledge, 2014.
- Bedevisi, Abdurrahman. *Eflâtûn fi'l-İslâm*. 3. Bs. Beyrut, Daru'l-Endülüs, 1982.
- Berman, L.V. "The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God". *Studia Islamica* 15 (1961): 53-61.
- Carr, David. "The Cardinal Virtues and Plato's Moral Psychology". *The Philosophical Quarterly* 38/151 (April 1988): 186-200.

- Colmo, Christopher. "Alfarabi on the Prudence of Founders". *The Review of Politics* 60/4 (Autumn 1998): 719-741.
- Çetintaş, İbrahim. *İslâm Düşüncesinde Değerler Metafiziği*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Çilingir, Lokman. "Fârâbî'de Rasyonel Siyaset ve Akıl İnancı". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (Mart 2007): 199-245.
- Çötök, Tufan. *Aristoteles Ahlâkının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis*. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Fârâbî, Ebû Nasr. "Cevâmî'u Kitâbî'n-Nevâmis li-Eflâtûn". "Le Sommaire du Livre des 'Lois' de Platon". Thk. Therese-Anne Druart. *Bulletin d'Etudes Orientales* 50 (Damas 1998): 109-155.
- _____. *El-Elfâzu'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*. Thk. Muhsin Mehdî. 2. Bs. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1968.
- _____. "Felsefetu Eflâtûn ve Eczâuhâ ve Merâtibu Eczâihâ min Evvelihâ ilâ Âhîrihâ". *Eflâtûn fi'l-İslâm*. Notlar ve Thk. Abdurrahman Bedevi. 1-27. 3. Bs. Beyrut, Daru'l-Endülüs, 1982.
- _____. *Fusûlun Munteze'a*. Thk. Fevzi Mitri Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971.
- _____. *İhsâu'l-'Ullâm*. Thk. Osman Emîn. 2. Bs. Mısır: Daru'l-Fikri'l-'Arabi, 1949.
- _____. "Kitâbu'l-Burhân". *El-Mantık 'inde'l-Fârâbî*. Thk. Mâcid Fahrî. 17-75. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987.
- _____. *Kitâbu'l-Burhân*. Trc. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. 2. Bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- _____. "Kitâbu'l-Cedel". *El-Mantık 'inde'l-Fârâbî*. Thk. Refik el-'Acem. 3: 13-83. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986.
- _____. *Kitâbu'l-Hurûf/Harfler Kitabı*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- _____. "Kitâbu'l-Mille". *Kitâbu'l-Mille ve Nusûs Uhrâ*. Thk. Muhsin Mehdî. 39-66. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1968.
- _____. *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*. Thk. Fevzi Mitri Neccâr. 2. Bs. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1993.
- _____. "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla". *Al-Fârâbî on the Perfect State*. Thk. ve Şerh: Richard Walzer. 37-329. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- _____. *Risâletu't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*. Thk. Sehbân Halîfât. Umman: Y.y., 1987.
- _____. *Risâle fi'l-'Akl*. Thk. Maurice Bouyges, S.J. 2. Bs. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1983.
- _____. "Tahsîlu's-Sa'âde". *el-A'mâlu'l-Felsefiyye*. Thk. Cafer Al-i Yâsin. 1: 119-197. Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1992.
- _____. "et-Tevdie". *El-Mantık 'inde'l-Fârâbî*. Thk. Refik el-'Acem. 1: 55-62. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986.
- Galston, Miriam. "A Re-examination of al-Fârâbî's Neoplatonism", *Journal of the History of Philosophy* 15/1 (1 January 1977): 13-32.
- _____. *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*. New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- Geach, Peter. *The Virtues: The Stanton Lectures 1973-4*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

- Gutas, Dimitri. "Platon. Tradition arabe". *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Ed. Richard Goulet. 5: 845-863. Paris: CNRS Yayınları, 2012.
- Janos, Damien. *Method, Structure, and Development in al-Fârâbî's Cosmology*. Leiden: Brill, 2012.
- Kaya, M. Cüneyt. "'Peygamberin Yasa Koyuculuğu': İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi". *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009/2): 57-91.
- Korkut, Şenol. "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelam ve Fıkıh İlişkisi". *Eskiyeni* 28 (Bahar 2014): 97-136.
- _____. *Farabi'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü*. Ankara: Atlas Yayınları, 2015.
- Mecklin, John M. "The War and the Dilemma of the Christian Ethic", *The American Journal of Theology* 23/1 (January 1919): 14-40.
- Olguner, Fahrettin. *Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Platon*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Oderberg, David S. "On the Cardinality of the Cardinal Virtues", *International Journal of Philosophical Studies* 7/3 (October 1999): 305-322.
- Özturan, Hümeýra. *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Peterson, Christopher - Seligman, Martin E. P. *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Pieper, Josef. *The Four Cardinal Virtues*. Notre Dome: University of Notre Dome, 1966.
- Porter, Jean. *Nature as Reason: A Thomistic Theory of Natural Law*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.
- Tosun, Sibel. *Platon ve Farabi'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2007.
- Walzer, Richard. "Commentary". *Al-Fârâbî on the Perfect State*. Thk. ve Şerh: Richard Walzer. 331-503. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Yaran, Cafer Sadık. *İslam'da Ahlâkın Şartı Kaç*. İstanbul: Elif Yayınları, 2012.
- Yıldız, Mustafa. "Aquinas'tan Kant'a Ahlâkın Doğal Yasasının İmkânı Üzerine". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 36 (Aralık 2017): 107-143.