T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)

ANABİLİM DALI

FÂRÂBÎ'DE BİLGİNİN KAYNAĞI VE DEĞERİ PROBLEMİ

Yüksek Lisans Tezi

Mevludin MUSTAFA

Ankara-2019

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)

ANABİLİM DALI

FÂRÂBÎ'DE BİLGİNİN KAYNAĞI VE DEĞERİ PROBLEMİ

Yüksek Lisans Tezi

Mevludin MUSTAFA

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

Ankara-2019

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)

ANABİLİM DALI

FÂRÂBÎ'DE BİLGİNİN KAYNAĞI VE DEĞERİ PROBLEMİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN	……
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ	……
Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ	……

Tez Sınavı Tarihi 02.01.2020

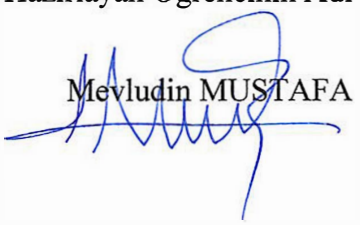
TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (02/01/2020)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin Adı



Mevludin MUSTAFA

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser.

a.g.m. : Adı geçen makale.

AÜDTCF : Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi.

AÜİF : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Bkz. : Bakınız.

c. : Cilt.

çev. : Çeviren.

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi.

md. : Maddesi.

nşr. : Neşreden, yayınlayan.

s. : Sayfa.

sy. : Sayı.

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı.

MEB : Milli Eğitim Bakanlığı

vb. : Ve benzeri.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR I

ÖNSÖZ V

GİRİŞ: MEŞŞAİ FELSEFEDE FÂRÂBÎ'NİN YERİ VE METODU 1

1. Fârâbî 1

2. Fârâbî'nin Metodu 2

3. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi 4

BİRİNCİ BÖLÜM: BİLGİ TEORİSİ 7

1. Bilgi Teorisi 7

1.1. Bilgi teorisinin Temel Kavramları 8

1.1.1. Doğruluk ve Gerçeklik 8

1.1.2. Doğruluk ve Anlamlılık 9

1.2. Bilgi teorisinin temel problemi 10

1.2.1. Doğru bilginin imkanlılığı 10

1.2.2. Doğru bilginin imkansızlığı 11

2. Bilginin Kaynağı Problemi 15

2.1. Akıl (Rasyonalizm) 15

2.2. Empirizm (Deneycilik) 22

2.3. Entüisyonizm (Sezgicilik) 25

3. Bilginin Değeri 27

İKİNCİ BÖLÜM: FÂRÂBÎ'DE BİLGİNİN OLUŞUM SÜREÇLERİ 33

1. Akıl 34

1.1. Bilkuvve Akıl (Güç Halinde Akıl) 38

1.2. Bilfiil Akıl (Fiil Halinde Akıl) 39

1.3. Müstefad Akıl (Kazanılmış Akıl) 41

1.4. Fa'al Akıl (Etkin Akıl) 42

2. Dış Duyular 44

3. Iç Duyular 48

3.1. Ortak duyu 48

3.2. Mütehayyile Yetisi (Hayal Gücü) 49

3.3. Vehim Yetisi 51

3.4. Hafıza Yetisi 51

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: FÂRÂBÎ'DE BİLGİNİN DEĞERİ 52

1. Bilgi ve Değer 52

1.1. Teorik Bilgi ve Değeri 54

1.2. Pratik Bilgi ve Değeri 55

2. Bilgi ve Ahlak 56

2.1. Fârâbî'de Ahlak Felsefesi ve Mutluluk 56

2.1.1. Fârâbî'de Mutluluk 57

2.1.2. Mutluluğun Mahiyeti 58

2.1.2.1. En Yüce Gaye Olarak Mutluluk 59

2.1.2.2. En Son Yetkinlik Olarak Mutluluk 59
2.1.2.3. En Yüksek İyi Olarak Mutluluk 60
2.2. Mutluluk İle İlgili Kavramları 61
2.2.1.Ruh ve Nefs Kuvvetleri 61
2.2.1.1 Ruh - Beden İlişkisi 62
2.2.1.2. Nefsin Güçleri 63
2.2.2. Mutluluk İlişkisinde Akıl Nazariyesi ve Faal Akl'ın Yeri 64
2.2.3.İrade ve İhtiyar 65
2.3. Mutluluğa Ulaştıran Erdemler 67
2.3.1. Nazari Erdemler 67
2.3.2. Düşünme Erdemleri 68
2.3.3. Ahlaki Erdemler 69
2.3.4. Ameli Erdemler 69
3. Bilgi ve Siyaset 70
3.1. Mutluluğun Toplum içinde elde edilmesi 71
3.2. Erdemli ve Erdemsiz Şehirler ve Mutluluk 72
3.2.1. Erdemli Şehirler 72
3.2.1.1. Erdemli Toplumun Özellikleri 73
3.2.1.2. İlk Başkan 74
3.2.2. Erdemsiz Şehirler 77
SONUÇ 81

KAYNAKÇA 84

ÖZET 95

ABSTRACT 96

ÖNSÖZ

Bir filozof ve bilim insanı olarak Fârâbî, İslam'ın "Altın Çağı" döneminde yaşamış en ünlü filozoflardan biridir. İncelemeleri ve yorumları sayesinde Orta Çağın en önemli aydınları arasında yer almaktadır. Felsefi düşüncenin gelişmesinde, özellikle de bilgi konularında yaptığı incelemelerden dolayı İslam felsefesinde çok büyük katkıda bulunmaktadır.

Bu çalışma Fârâbî'nin bilgi oluşum sürecinde ileri sürdüğü incelemeleri ve görüşlerini incelemektedir. Özellikle de bilgi oluşum sürecinin üç aşaması olan akıl, dış ve iç duyular çerçevesinde Fârâbî felsefesi anlamaya çalışılmıştır. Fârâbî'nin seçmeci ve uzlaştırmacı metodunu izleyerek Fârâbî'nin bilgi felsefesi temellendirilmeye çalışılmıştır. Çalışmamızda Fârâbî'nin bilgi teorisi Antik dönem ve Klasik dönemde yer bulan filozofların düşünceleriyle de karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmıştır. Bu sayede Fârâbî'nin diğer filozoflardan ayrıldığı ve ortak olduğu düşünceler tespit edilerek, konu felsefi analiz metoduna uygun olarak incelenmiştir.

Fârâbî'nin bilgi teorisine dair yapılan bu çalışma, ortaya koyacağı tespitler sayesinde, literature katkı sağlamayı ummaktadır. Fârâbî'nin felsefe tarihindeki yeri ve önemi de göz önünde bulundurulduğunda, bilgi gibi önemli bir felsefi olgunun analiz edilmesi özelde İslam Felsefesi ve genelde Felsefe Tarihi bağlamında yapılacak olan diğer çalışmalara katkı sağlayacağı düşüncesindeyiz.

Çalışmamın bu aşamaya kadar gelmesinde, gerek konu seçimi, gerek danışmanlık çerçevesinde her türlü desteği açısından benden hiçbir katkıyı esirgemeyen çok değerli danışman hocam Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN'a, kadim dostum Arş. Gör. Dr. Hüseyin YÜCEL'e, değerli ve sevgili eşime teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ: MEŞŞAİ FELSEFEDE FÂRÂBÎ'NİN YERİ VE METODU

1. Fârâbî

Fârâbî (870-950), yaşadığı dönemde yaygın olan felsefenin çeşitli disipinleriyle ilgilenmiş ve bu alanda kayda değer pek çok da eser kaleme almıştır. Ayrıca dilbilgisi, felsefe, musiki, matematik ve astronomiyle de ilgilenmiştir. Hem Aristo felsefesinin büyük yorumcusu hem de felsefi ilimlerdeki yeteneğiyle önemli bir düşünür olduğundan dolayı kendisine "el–Muallimus-Sâni" ikinci öğretmen lakabı verilmiştir.[1]

"Sen mi daha bilgilisin. Aristo mu?" diye soranlara, Fârâbî bu şekilde yanıt vermiştir: "Eğer Aristo'ya yetişseydim onun en seçkin talebelerinden olurdum"diyerek kendinden beklenen ölçülü davranışı göstermiştir. Ayrıca Aristo'ya ait *Kitâbü'n-Nefs'in (De Anima)* hakkında "Ben bu kitabı yüz defa okudum." Yine Aristo'nun *es-Semâ'u't-tabî'î (Fizika*) adlı eseri için ise, "Ben bunu kırk defa okudum, yine de okumak ihtiyacını hissediyorum" demiştir.[2] Filozof mala ve mülke önem vermeyen, gösteriş ve şöhretten yana olmayan bir karaktere sahip olup ruh ve ahlak değerlerini birinci sırada tutmuştur.[3]

Fârâbî İslam felsefesine yazdığı eserleriyle büyük katkıda bulunmuştur. Onun yazdığı eserleri bazısı zamanla Türkçe, Farsça, Latince, İbranice, İnglizce, Fransızca, İtalyanca, Rusça ve İspanyolca'ya çevrilmiştir. Fârâbî'nin özellikle günümüze kadar gelmiş olan önemli eserlerinden bazıları şunlardır: El-Medînetu'l-Fâdılah, Es-Siyâsetu'l-Medeniyye Kitâbu'l-Mille, İhsâ'u'l-'Ulûm, Tahsîlu's-Sa'âde, Et-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde, Fusûlı'l-Medenî, El-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn, El-İbâne 'an Garazi Aristotâlîs fî Kitâbi Mâ

[1] Bayrakdar, , *İslam Felsefesine Giriş*, 6. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005.s. 174.

[2] Mahmut Kaya, "Erdemli Devletin Çatısını Kurdu:Fârâbî", Dil ve Edebiyat Kültür Dergisi Sayı 23, İstanbul 2010, s. 15.

[3] Kaya, a.g.e., s.15.

Ba'de't-Tabî'a, Me'âni'l-'Akl, Risâle fîmâ Yenbagi en Yükaddem Kalbe te'allümi'l-Felsefe, Uyûnu'l-Mesâ'il, Fusûsu'l-Hikem, Et-Ta'lîkat, Kitâbu'l-Hurûf, Kitâbu'l-Burhân.[4]

2. Fârâbî'nin Metodu

Fârâbî farklı sistemler arasında bir çeşit ayrıma giderek seçmeci ve uzlaştırmacı bir metodu benimsemiştir. O'nun sistemi büyük ölçüde Aristo'nun mantığına dayandığı için rasyonel (akılcı) bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Sırf akıl zemininde kalmamak üzere akıl ve akıl yürütme benimsemiştir.[5] Matematik çıkarımlardan başlayarak mistisizme ulaşır ve tüm maddi problemleri ruhi ve manevi prensiplerine göre inceleyerek uzlaştırıcı bir spiritüalizm doktrini kurmaya çalışır.[6] Dolayısıyla Fârâbî'nin metodu talil ve akıl metodur.

Filozof, Aristo'nun etkisinde kalmakla birlikte, Plotinci görüşe dayanıp, bu iki felsefi görüşü İslam inancı ile uzlaştırmaya çalışmıştır. Aristo ile Eflatunun yorumlarını uzlaştırmıştır ve daha sonra ulaştığı sentezi İslam inancı ile bağdaştırmıştır.[7]

İslam felsefesinin temelini oluşturan filozofardan biri olan Fârâbî, ilimleri beş grupta incelemektedir.[8] Birinci grupta Dil İlmi yer almaktadır. Bu grubun alt dalları ise dil bilgi, sarf bilgi, şiir, doğru yazma ve doğru okuma bilgidirdir. İkinci grupta, Mantık İlmidir. Bu grubun alt dalları yoktur. Ancak *Organon*'un kapsamında sekiz kitap yer almaktadır: Önermeler, Kategoriler, Burhan, Kıyas, Topikler, Retorika, Sofistik Dellilerin Çürütülmesi ve Poetika'dır. İlimlerin üçüncü grubunda Matematik yer almaktadır. Bunlar Astronomi, Aritmetik, Optik, Geometri, Ağırlıklar İlmi, Mekanik ve Müzik'tir. Dördüncü grupta Fizik

[4] Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi,* 2. Baskı, İkilim Yayınları, İstanbul 1994, ss. 105 – 107; ayrıca bkz. Bayrakdar a.g.e., ss. 174-175; Kaya, a.g.e., ss. 157 – 158.

[5] Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, Selçuk Yayınları, Ankara 1967, s.53.

[6] Necip Taylan, *Anahtarlarıyla İslam Felsefesi*, İstanbul, Ensar Neşriyat Yayınları, 5. Baskı, 2006, s. 166.

[7] Taylan, a.g.e., s.166.

[8] Kaya, a.g.e., s. 147.

ve Metafizik yer almaktadır. Burada Fizik'in sekiz alt dalı vardır. Metafiziğin ise üç alt dalı vardır. Filozofun Fizik'ten kastettiği şey Arito'nun tabiat ilimleridir. Beşinci grupta ise Medeni İlimlerdir. Burada ise Fârâbî ahlakı, siyaseti, fıkıh ve kelamı birbirinden ayrı tutarak içine almıştır. Dolayısıyla, buradaki ilimlerin sayımını bir bilim sıfatıyla adlandırmaktadır.[9] *İlimlerin Sayımı* adlı eseri, İslam düşüncesi tarihinde ilk örneğini oluşturur. Çünkü bu eser onun düşünce metodundaki olan terimleri bir araya getirir, onları analiz eder ve bölümlere ayırır.

Filozofun felsefsinin önemli bir tarafı da öğretici oluşudur. O, felsefenin kendisi hakkında veya filozofları herhangi bir eseri ya da bir konu üzerindeki görüşleri hakkında bilgi verir. Ayrıca, sistem kurma özelliğine de sahip olan filozof sadece Yunan felsefesi hakkında bilgiler vermekle kalmaz, aynı zamanda felsefe yaparak bir sistem kurar. Fârâbî bu özelliği ile İslam dünyası ve Batı'da birçok filozofu etkilemiştir.[10]

Fârâbî, İslam felsefesine akılcılığı kazandırmakla kalmamış ve bu felsefenin kapılarını ilk kez açan da kendisidir. Filozof, felsefe ve Islam dini arasında bir ilişki kurmuştur ve metafiziğe logika(mantık) yoluyla ulaşmıştır. Dolayısıyla mantıkta gösterdiği başarısını birçok eserde kaleme alıp İslam dünyasında muazzam ve zengin bir literatür bırakmıştır.

Felsefi araştırmalarını incelerken mantığı ön planda tutmuştur. Fârâbî'ye göre mantık insan aklının sağlıklı düşünmesini, hata yapmaktan veya yanlışa düşmekten korunmasını, insanın hakikate ulaşmasını sağlayan bir sanat ve ilimdir.[11] Fârâbî ile birlikte İbn-i Sînâ ve İbn-i Rüşd de Aristoculuk ekolünde Meşşai olarak sayılmaktadır.

---

[9] Fârâbî: *İhsâu'l – Ulum (İlimlerin Sayımı),* çev. Ahmet Aslan, 3. Baskı, Divan Kitap Yayıncılığı, İstanbul 2011, ss.8-9.

[10] Ahmet Aslan, *Mutluluğun Kazanılması,* Vadi Yayınları, Ankara 1999, ss. 12- 13.

[11] Aslan, *İlimlerin Sayımı,* s. 57.

3. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Çalışmamızın amacı, Fârâbî'nin İslam felsefesindeki metodunu ve yerini ele alarak eserlerinin ana içeriklerini ve karakteristiklerinden yola çıkarak bilgi felsefesi konsunu incelemektir. Bilgi probleminin tarihçesi ilk çağlara kadar uzanmaktadır. Bilme ve akletme niteliğine sahip olan insan, bilginin imkanı, kaynağı ve değeri gibi konuları tartışa gelmiştir.

Araştırmada doğru bilginin imkanı konusundaki görüşler ele alınacaktır. Doğru bilginin imkanı görüşünü benimseyenlerin yanısıra bilginin kaynağını konusunda da farklı görüşler bulunmaktadır. Örneğin: Emprizm, rasyonalizm, pozitivizm kritisizm, analitik felsefe, pragmatism, fenomenoloji ve entüisyonizmdir.

Bu tezin amaçlarından olan bilgi, ahlak değerleri, din ve devlet gibi felsefenin ana sorunlarıyla ilişkin sorgulama, düşünme ve eleştirme yetenekleri geliştirilmiştir. Bilgi teorisi hakkında çeşitli tezler olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla yazılan tezlerden ve çalışmalardan yararlanarak çalışmamızda Fârâbî'nin bilgi felsefesini temellendirmeye çalışacağız.

Tezin araştırma sorunu şu sorulardan meydana gelmektedir: "Bilgi nedir?, Bilginin kaynağı, değeri, mahiyeti ve unsurları nedir?, Bilgi'ye yüklenen anlamlar açısından filozofların düşünceleri nelerdir?

Bu tez üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Bilgi Teorisi konusunda çeşitli görüşler incelenmiştir. Bu bilgiler ışığında bilgi kaynağıyla iligili akla şu sorular gelmektedir; "Bilginin kaynağı nedir?", "Bilgilerimizin kaynağı deney mi, akıl mı yoksa

sezgi midir?" ,"Doğru bilginin ölçütü nedir?" sorusu, bilgi teorisinin temel soruları arasında önemli bir yere sahiptir. Bu sorularla ilgili çeşitli cevaplar verilmiştir.

Bilgi konusunda iki alanda sorulara cevap verilmiştir. Birinci olarak bilgi kaynağı ve elde edilişi konusunda farklı yanıtlar verilmiştir. Bazılarına göre bilginin kaynağı akıl, bazılarına ise duyu, bazılarına göre deney ve gözlemdir ve bazılarına göre sezgidir.

İkinci olarak bilginin değeri ile ilgilidir. Burada da neler bilgi olarak neler kabul edilebilir? Birşeyi ne kadar bilebiliriz? Bilginin hayatımızdaki olan önemi gibi sorularına cevap verilmeye çalışılmıştır. Buna ilaveten doğru bilgi mümkün müdür? sorusuna verilmiş olan cevaplar iki gruba ayrımaktadır. Ilk grupta doğru bilginin mümkün olmadığını söyleyenler; septikler, akademi kuşkucuları ve sofistlerdir. Bu görüşü savunmakta olanlara göre bilgi sadece duyularla meydana gelmektedir. Bilgilerimiz göreceli ve duyu bilgisi karanlık ve bulanık bilgidir.Yani kesin bilgilere ulaşmanın mümkün olmadığını söylemektedirler. İkinci grupta olanlar ise bilginin mümkün olduğunu savunmaktadırlar. Bunlar ise rasyonalizm, kritisizm, ampirizm, pozitivizm, entüisyonizm, analitik felsefe, pragmatism ve fenomenolojidir.

İkinci bölümde Fârâbî'de bilginin oluşum süreçleri ele alınmıştır. Bu bölümde Fârâbî'nin bilgi oluşum süreçlerin üç aşamada ele alınmaktadır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde açıklanacağı üzere bilginin oluşum süreçlerini akıl, dış duyular ve iç duyular çerçevesinde değerlendirmektedir. Bu bölümde, Fârâbî felsefesinde aklın bilgi oluşumundaki yeri nerdedir? Epistemolojik yönleriyle iç ve dış duyuların bilgideki işlevi nedir? gibi sorulara yanıt verilmeye çalışılmıştır. Fârâbî'ye göre bilgi edinmede aklın son derecede önemli bir yeri bulunup insanın ruhsal gelişiminin en son amacı akıldır. Düşünür "*Me'ânil-'Akl*''eserinde aklı bir çok anlamda kullandığını görüyoruz. Onun bilginin özne-

nesne bağlantısında dört aşamada oluştuğunu ve her oluşumda bilgiye akıl ismini verdiğini görmekteyiz.

Aristoteles gibi Fârâbî de bilginin elde edilmesinde duyuya önemli bir yer vermiştir. Fârâbî'ye göre insanda duyu yolyla bilgi meydana gelir. Dolayısıyla bilginin kaynağı duyular aracılığıyla meydana gelmektedir. O, duyuları iç ve dış duyu olmak üzere iki gruba ayırır. Fârâbî iç ve dış duyular aracılığıyla güzeli ve yararlı olanı seçer. Bu duyulara değer verdiği için akılcı konumundadır.

Üçüncü bölümde ise Fârâbî'de bilginin değeri ele alınmıştır. Klasik İslam filozofları düşünce tarihinde bilgi problemini genellikle mantık, psikoloji, tasavvuf ve varlık çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla, bilgiyi bağımsız bir felsefi sorunu olarak incelememişler. Aynı zamanda Fârâbî de bilgi anlayışını bu çerçevede değerlendirmiştir. Yani, mantık, psikoloji ve varlık anlayışı ile birlikte bilgiyi ele almıştır.

Özellikle, bilgiyi değerlendirirken değer, ahlak ve siyaseti gözardı etmemek gerekir. Bu açıda filozof, bilginin değeri konusundaki anlayışı, bilginin teorik ve pratik değeri olarak iki kısımda incelemektedir. Ona göre bilginin teorik değerini belirleyen şey, doğru bilgiye ve en yüce mutluluğa (Saadete) ulaşmaktır. Yani, bu anlamda bilginin amacı mutluluğa ulaşmaktır. Fârâbî"nin siyaset felsefesinde halka bilgini kazandırarak ve koruyarak, onlara i iyi olan işlerin bilgisini ele almaktadır. Fârâbî'ye göre, bir erdemli toplumun ilk yöneticisi ve kanun-koruyucusu olan bir ilk-Reisi bulunmalıdır. İlk Reis eğitiminden de sorumlu olan başkandır. Ona göre en iyi toplum erdemli toplumdur.

BİRİNCİ BÖLÜM: BİLGİ TEORİSİ

1. Bilgi Teorisi

Epistemoloji kavramının kökeni Yunanca olup, "Episteme" Bilgi ve "Logos" - Bilim kelimelerinden meydana gelir. Genellikle, bilginin kaynakları, doğasını, sorunlarını, kavramları, sınırları ve bilginin mümkün olup olmadığını incelemektedir.[12] Başka bir deyişle bilgi teorisi ya da epistemoloji dediğimiz alan, bilgi eyleminde özne ile nesne arasındaki ilişkinin incelemesi anlamına gelmektedir.[13] Dolayısıyla, bir bilginden söz edebilmek için, bilginin var olması ve nesnenin özne tarafından algılanması gerekir.[14] Bir anlamda bilgi bir açıklama - algılama sürecidir.[15] Yani, bilen ile bilinen arasında kurulan bir ilişkidir. Dolayısıyla, bilgi ilişkisinde bilen tarafında bulunan parçaya özne (subject), bilinen tarafında bulunan parçaya nesne (object) ismi verilir.[16] Buradan da yola çıkarak bilginin iki şartı olduğunu ileri sürülebilir. Bilen (süje-özne) ve bilinendir (obje-nesne). Böylece, süje, bir bilgiyi ortaya çıkarmak için nesneye yönelen insandır ve obje ise, onun bilgisini elde edinmek için yöneldiğimiz her şeydir.[17] Örneğin, bir insan (süje), bir ağacın bilgisini almak için ilk önce dallarının şeklini, meyvesini, yaprakların şeklini görür ve bu konuda bilgi edinir.

Bilgi sadece süjenin objeyi algılaması ile sınırlı kalmaz. Ayrıca, insan bilgiyi düşünme, anımsama, hayal kurma, tasarlama ile de elde edebilir. Özne, nesneler üzerinde bir zihinsel

---

[12] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü,* Ankara, Ekin Yayınevi, 2.Baskı, 1997, s.249.

[13] A. Kadir Çüçen, *Felsefe'ye Giriş*, Bursa, ASA Kitapevi, 5. Baskı, 2008, s.51.

[14] Hüsamettin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Konya, Selçuk Ünviversitesi Yayınları, 1999, s.84.

[15] Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı,* Ankara, Elis Yayınları, 1.baskı, 2003, s. 14-15.

[16] Bedia Akarsu, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1998, S.34.

[17] Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s. 47-48; Nihat Keklik, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, Ankara, İ.Ü.E.F. Yayınları, 1996, s. 200-201.

etkinlik elde eder ve bu etkinliğin sonucunda önermelere, kavramlara, ve ayrıca çıkarımlara varır. Böylece bilgi bu şekilde elde etmiş olur.[18] Filozofların bazıları Süje'ye bazıları ise Obje'ye ağırlık vermişlerdir. Bu nedenle de ortaya bilgi konusunda farklı görüşler çıkmıştı. Dolayısıyla, bilginin konusu ve sorunu felsefe tarihinin en temel konu ve sorunları arasında yer almıştır.[19]

Bilginin kaynağı ve bilginin değeri konusundaki sorular, bilgi kuramının temel sorunlarını teşkil eder. Birinci soruda genellikle "Doğru bilgi elde edilebilir mi?" ya da "Doğru bilgiye nasıl ulaşabilir?" gibi sorular sorulur. İkinci soruda ise, "Hangi bilgi doğru bir bilgidir?" ya da "Ne tür bilgi doğrudur?" gibi sorular sorulur. Her iki soruda farklı görüşler ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, bilgi epistemolojisi filozoflar tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır.

1.1. Bilgi teorisinin Temel Kavramları

1.1.1. Doğruluk ve Gerçeklik

"Doğruluk nedir?" sorduğumuzda genellikle bir düşüncenin doğruluğunun, onun gerçeklikle olan ilişkisinden meydana geldiği cevabını alırız.[20] İnsanın amacı her zaman doğru bilgiyi aramaktır. Doğruluk aslında düşünce ve nesne arasındaki uyumudur.[21]

---

[18] A.Kadir, Çüçen, *Bilgi Felsefesi,* Bursa, Asa Kitabevi, 2005, s.17.

[19] Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri,* İstanbul, İzmir Kitaplığı, 1995, s.32.

[20]Kazimierz Ajdukiewicz, *Temel Kavramlar ve Kuramlar,* çev. Ahmet Çevizci, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1989, s. 17; Harun Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, Ankara, Ark Yayınevi, 1995, s.4

[21]Ahmet Cevizci, *Felsefe'ye Giriş*, Sentez Yayınları, 4. Basım, İstanbul 2010, s. 42; Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı,* s.45.

Doğruluk bilgiye ait bir özelliktir. Ortaya koyulan herhangi bir ürün, bilgi doğru oldugunu gösterebilir. Örneğin, "Fatih Sultan İstanbul'u 1453'te fethetti." bilgisi doğrudur. Ya da "kan kırmızıdır" önermesi kana gerçekten de sahip olduğu bir özelliği yüklediği için doğrudur ve gerçekte var olan bir şeyi olduğu gibi yansıtmaktadır.

Sonuç itibariyle, doğruluğun bir değeri vardır. Ancak, öznenin gerçekliği ile ilgili yargının doğru veya yanlış olmasıdır. Gerçeklik ise, var olma durumudur. Belirli bir mekanda ve zamanda var olan her şeydir. Daha doğrusu, dış dünyada varolan nesne ile örtüşmeye denir.[22] Örneğin, "Dünya vardır" önermesi bir gerçektir.[23] Dolayısıyla doğruluk ve gerçeklik her ne kadar birbirine benzer anlamları içerse de doğruluk değer bağlamında, gerçeklik ise var olma durumu bağlamında ele alınmaktadır.

1.1.2. Doğruluk ve Anlamlılık

Bilgi teorisinin diğer kavramları da anlamlılık ve doğruluktur. Örneğin, bir cümlenin ne kadar doğru veya yanlış olduğunu anlayabilmek için ilk olarak cümlenin ne kadar anlamlı olduğunu bilmek gerekir. Çünkü cümlenin anlamlılığı yanlış ise, onun doğru veya yanlış olduğunu anlamak zordur. Ancak anlamlı cümlelerle bir yargıda bulunulur. Buradaki temel amaç cümlenin anlamlı olmasıdır.[24] Anlam konusunda felsefecilerin üç farklı görüş ortaya attığını görüyoruz: Birinci düşünceye göre bir sözcük yada kelime anlamlı ya da anlamsız olabilir. Örneğin, "Taş yerine Tas demek" cümlenin anlamsızlığını gösterir. Çünkü Taş bir şey göstermektedir. Tas ise cümlenin anlamsızlığını gösterir. İkincisine göre ise, bir

[22] Bertrand Russell, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz,* çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Alaz Yayınları, İstanbul, 1980, s. 74-78; Harun Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat* 4-5.

[23] Çüçen, *Felsefe'ye Giriş,* s. 91.

[24] Moritz Schlick, ''Anlam ve Doğrulama.'' B. Akarsu , Çağdaş Felsefe, Ankra MEB Yayınları, 1979, s. 248-252; Çüçen, a.g.e., s. 91.

önermenin ne kadar bir şey anlatmaya çalışsa da cümle anlaşılmaz halinde olur. Örneğin, "Ben senden kitap verecektim" cümlesi ne doğru ne de yanlıştır ancak anlamsızdır. Üçüncüsü, dilsel ifadenin anlamıdır. Herhangi bir düşünce yada önerme ortaya koymadan iletişim gerçekleştirebilir. Burada, farklı dil bilgisi öğeleri kullanılarak anlaşma sağlanır.[25]

1.2. Bilgi teorisinin temel problemi

Bilginin imkanlı olup olmadığı konusu, birçok tartışmalara yol açmıştır ve buna bağlı olarak birtakım tanımlar yapıldığını tespit etmekteyiz. Bunlar aynı zamanda bilgi teorisinin temel problemleri sayılmaktadır. Tezimizin bu başlığı altında bilgi imkan ilişkisini irdeleyeceğiz.

1.2.1. Doğru bilginin imkanlılığı

Bilgi kuramı ile ilgili temel soru "Doğru bilginin ölçütü nedir?" sorusudur. Farklı cevaplar bu soruya verilmeye çalışılmıştır ve birkaçı aynı zamanda bu şekilde sıralanabilmektedir :

i. "Akla dayanan bilgi doğru bilgidir." (rasyonalizm/akılcılık)

ii. "Deneye dayanan bilgi doğru bilgidir." (emprizm/deneycilik)

iii. "Yarar sağlayan bilgi doğru bilgidir." (pragmatism/faydacılık)

iv. "Olguya dayanan bilgi doğru bilgidir." (pozitivizm/olguculuk)

v. "Sezgiye dayanan bilgi doğru bilgidir." (entüisyonizm/sezgicilik)

vi. "Fenomeni dile getiren bilgi doğru bilgidir." (fenomenoloji/görüngü bilim).[26]

---

[25] Çüçen, a.g.e., ss. 91-92.

[26] Keklik, *Türk- İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri,* s.201.; Rasyonalizmi, Empirizmi ve Entüisyonizmi ile ilgili bilgi hakkındaki görüşler bilgi kaynağı hakkında düşüncelerin işlendiği bölümde ele alınacaktır.

Filozoflar, felsefenin ortaya çıktığı andan beri doğruluk konusuyla ilgilendiler. Doğru bilginin imkanını ilk savunanlar dogmatiklerdir. Onlara göre doğru bilgi mümkündür ve bilginin olmadığından asla şüphe edilmez.[27] Bu görüştekiler genellikle insanın nesnel, mutlak bilgiye ulaşabileceğini savunurlar. Aslında, dogmatikler, yalnız kendi görüşlerinde ısrar ve inad ederler. Aynı zamanda bir konu hakkında kesin hükümler verirler.

İnsanın iç ve dış duyulardan meydana gelen bilgiler ya da başka yollarla elde ettiğimiz bilgilerin doğruluğu ve onun değeri nedir? Bütün bunlar gerçek hakikatleri yansıtır mı? Bu sorular ve bunun gibi benzeri sorularının yanıtları bu bölümde ele alınacaktır. Ayrıca, kesin bilginin doğru olmadığını destekleyenlerin bu konuda ortaya çıkarttıkları şüphelerinin sebepleri de ayrıca incelenmiştir. Aynı zamanda bu grubunun tersine kesin bilginin imkanını ve bilginin hakikatını destekleyenlerin ise bilginin kaynağı sorununu incelenmiştir.

Onlara göre, bilgi kesin ve değişmezdir. Kesin ve değişmez gerçeklere sadece akıl yoluyla ulaşılabilir. Bu düşünceyi savunan ilk filozoflar, ilk Çağ Doğa filozoflarıdır.

1.2.2. Doğru bilginin imkansızlığı

Doğru bilginin imkansızlığı üzerine düşüncelerin ele alınacağı bu bölümde başlıca "Doğruluğundan şüphe duyulmayan mutlak bilgi mümkün müdür?" sorusunun cevabı aranacaktır. Dolayısıyla doğru bilginin ne kadar imkansız olduğunu savunan ilk defa Sofistler ve Septikler (Şüpheciler)dir.[28]

[27] Keklik, a.g.e., s.203.

[28] Ahmet Arslan, *Felsefe'ye Giriş*, Ankara, Vadi yayınları, 1.basım, 1994, s.18.

Bilgi teorisi açısından ilk şüpheciler olma özelliğini kazanan Sofistler'dir.[29] Sofistler bilgi kuramı açısından ilk kuşkucuları sayılır. Septisizm, insan aklının hiçbir gerçeği kesin olarak bilmeyeceğini ve bu sebeble de kesin hüküm veremeyeceğini söyleyen görüştür. Septisizm ise, sonuna kadar şüphe etmektir.[30] Bu düşüncede olanlar "kesin olarak hiçbir şey bilmeyiz. Bilsek bile bunu başkalarına aktaramayız. Bu yüzden de kesin yargılardan kaçınmak gerekir" derler. Aynı zamanda bu düşünce düzlemindekiler, radikal şüpheciler grubuna girerler.

Sofistler dediğimizde akla ilk gelen ilim ve sanatında usta olan bilginlerdir. Sofist felsefesi ise, bu bilgeliği kullanma sanatıdır. Bunlara göre mutlak bilgi diye bir şey yoktur. Onlara göre algının göreli olup kabul etmişlerdir. Bilgi, ancak duyulardan oluşmaktadır. Bunlar da insandan insana değişir. Eğer ki doğruya ulaşmak ve öğrenmek istiyorsak duyulardan daha üstün ve güçlü kaynaklar gerekmektedir. Bu ise akıl ve düşüncedir. Sofistlerin en ünlü filozofu Protagoras'tır. Protagoras, "İnsan herşeyin ölçüsüdür" ifadesini kullanır. Ona göre her insan ayrı bir hakikat algılar. Nesneler üzerine doğru bilgi olamaz, sadece sanılarımız olabilir. Doğruluk insandan insana değişir, soğuk üşümeyene soğuk değildir gibi. Bu yüzden insan hakikati değil "kendine yararlı olanı" aramalıdır.

Septizm (Şüphecilik) ise, dogmatizmin tam zıttıdır. Bu felsefenin kurucuları Pyrhon (Piron) ve öğrencisi Timon'dur. Şüpheciliğin en temel prensibi "her şeyden şüphe etmektir". Onlara göre insan aklı değişmez bir gerçekliğe ulaşamazdır. Duyular ve akıl, nesneleri bize göründükleri gibi göstermeye çalışırlar. Ancak duyu ve akıl gerçeği tam anlamıyla ortaya koyamaz. Bu akımın en önemli temsilcilerinden biri Pyrrhon'dur. Ona göre doğrunun ve yanlışın herhangi bir ölçütü yoktur ve bu nedenle bir konu hakkında

[29] Eski Yunan'da 5. Yüzyılda Atina'da politika ile uğraşanlar, Sofist "bilen" anlamına gelmektedir. Bu şekilde de filozoflardan ayrılmış olurlardı.

[30] Keklik, *a.g.e.*, s. 204.

yargıda bulunmaktan kaçınılmalıdır. Pyrhon'un öğrencisi olan Timon, öğretmeni gibi, her türlü yargıdan kaçınılması gerektiğini savunur. Fakat, onun düşünceleri şu üç soru altında toplanmaktadır: İlk soru, Nesnelerin gerçek yapısı nedir? sorusudur. Bu soruyu nesnelerin gerçek yapısının kavranamaz oluşunu ifade ederek cevaplar (Akalepsia). İkinci sorusu, Nesneler karşısında davranışımız ne olmalıdır? olmuştur. Bunun da cevabı, "Epokhe" yani, her türlü yargı ve değerlendirmeden kaçınmaktır. Üçüncü sorusu ise, nesnelere karşı doğru bir hareket bize neler kazandırmaktadır? sorusudur. Bu sorunun cevabı da "Ataraksia" yani, ruh dinginliği, tutkulardan arınıp sarsılmaz bir duruma gelmektir.

Bilginin imkansızlığını savunan diğer filozof Georgias'tır.[31] Protagoras gibi, Georgias da bilgi görecelidir ve duyular bizi yanılttığını söyler. "Hiçbirşey var değildir olsa bile bunu bilemezdik, bilseydik de başkalarına bildiremezdik"[32] ifadesi filozofun en önemli sözlerinden biridir. Bu cümlenin en sonunda "bilseydik de başkalarına bildiremezdik" demektedir. Yani, mutlak veya doğru bilgilere ulaşsak da, bir başkasına aktarırken ve anlatırken bilginin mutlaklığı bozulur ve insanların sözcüklerden çıkardığı anlamları hiçbir zaman aynı olmaz. Bu yüzden, doğru bilgi başkalarına aktarırken doğruluğu ya da gerçekliği bozulur. Kısacası, Protagoras ve Georgias'a göre doğru ve mutlak bir bilginin olmadığını belirtmişlerdir. Çünkü bilgi değişken ve görelidir. Bu filozoflar relativizm (görecilik), pragmatizm (faydacılık) ve septizm (şüphecilik) eköllerinin öncüleri de sayılır.

Bu akımın içerisinde, metodolojik kuşkuculuk görüşünü savunan ve bu görüşü ortaya atan Batı düşünce tarihinde Descartes ve İslam felsefesi tarihinde Gazzali yer alır. Fakat Descartes'in ve Septiklerin şüphe anlayışını karıştırmamak lazımdır. Çünkü, Septiklere göre şüphe bir amaçtır. Yani onlara göre doğru bilgiye ulaşmanın mümkünatı yoktur. Fakat

[31] Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı,* s.52-53.

[32] Çüçen, *Felsefe'ye Giriş,* s. 104.

Descartes'e göre ise doğru bilgiye ulaşmak mümkündür . Çünkü, o şüpheyi bir amaç olarak değil, bir araç olarak kullanır.[33] Descartes'a göre bilgiye ulaşmak için ilk önce o bilgiyi elde etmek için şüphe etmek gerekir. "Düşünüyorum, o halde varım". Descartes'e ait bu sözden şu sonuca varabiliriz: İnsan, bütün varlıklardan şüphe eder. Şüphe edildiğinde düşünmeye yol açmaktadır. Düşünmekle de var olduğumuzu kanıtlamaktadır. Ona göre, akıl yoluyla doğru bilgiye ulaşılabilir ve yöntem olarak tümdengelim kullanılmalıdır. Özne, bilgiyi idealar aracılığıyla elde eder ve idealar iki gruba ayrılır: Birinci grupta doğuştan gelen idealar (Tanrı ideası), ikinci grupta ise deneylerden kazanılan idealar bulunur.[34]

Gazzali de Descartes gibi şüpheyi bir yöntem olarak kullanır. Ona göre şüphe sadece bir çıkış noktası olmuştur. Gazali bilime ve felsefeye şüphe ile bakmıştır. O da kesin bilgiye ulaşmak için her türlü yöntem kullanmıştır. *"Kesin bilgi var mıdır?, Şüphe edilmeyen biligiler var mıdır?, Duyu bilgisi acaba kesin bilgi midir?, Akıl kesin bilgi midir?"* sorunlarını sorarak kesin bilgiye ulaşmaya çalışmıştır. Gazzali göre, şüpheden kurtulmak ve gerçek bilgiye ulaşmak ancak Tanrı'nın insana bağışladığı nur sayesindedir. Böylece, insan hakikatin bilgisine ulaşabilir. Filozof, kendi varlığından şüphe etmeyip ilk temel ilkeyi tespit eder ve aşamalı olarak doğru bilgiye ulaşmayı hedefler. O aklı eleştirir ve akıl bilgisinin sınırlı olduğunu anlatmaya çalışır. Akıl sadece şeylerin (nesnelerin) görünüşlerini görerek bilmektedir. Kalp de şeylerin (nesnelerin) hakikatini görerek bilmektedir.[35]

[33] Cevizci, *Felsefe'ye Giriş*, s. 48.

[34] Murat Baç, "Epistemoloji", Ahmet Cevizci (ed.), *Felsefe Ansiklopedisi,* cilt 5, İstanbul, Babil Yayıncılık, 2007, s.567-581.

[35] Çüçen, a.g.e., s. 99.

2. Bilginin Kaynağı Problemi

Bilgi teorisine tarih olarak baktığımızda bilginin kaynağı meselesi hep tartışılan konu olmuştur ve hala da konu olarak tartışılmaktadır.

Dolayısıyla, insan genel olarak düşünceleriyle kendisini kuşatan evrenle birçok bilgilere sahiptir. Düşüncelerimizde hayata, güzelliğe, iyiliğe, kötülüğe, hakikate ve benzeri konulardaki bilgi ile ilgili prensiplere ilişkin hususlar vardır. Peki bu mevcut olan bilgiler düşüncelerimizde yada zihnimizde nasıl ortaya çıkar? Bu bilgilerin ortaya çıkmasında hangi etkenler rol oynar? Bu etkenler akıl mı, deney mi, ya da başka etkenler var mıdır? Bu sorular hakkında Akılcılar (Rasyonalistler), Deneyciler (Empristler), Sezgiciler (Entüisyonistler) bilginin farklı şekilde ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir.

2.1. Akıl (Rasyonalizm)

Rasyonalistlere göre, doğru bilgi mükündür ve akıl yoluyla ulaşılır. Bu felsefe akımın en önemli filozofları arasında ilk çağ rasyonalistleri olarak, Herakleitos, Parmenides, Sokrates, Platon ve Aristoteles yer alır. Klasik dönem rasyonalistlerinden en önemli filozoflarından biri Fârâbî'dir. Yeni çağ rasyonalistlerinden ise Descartes, Spinoza, Leibniz ile Hegel'dir.

Onlara göre kesin bilgi elde etmemiz için bazı ilkelere başvurmamız gerekir ve aklımız bu ilkelerle donatılmıştır. Çünkü doğru bilgi sadece akıl ile elde edilir, duyular ile değil. Duyular ise bize geçici ve gerçek olmayan bir bilgi verir. Onları akla dayanmış olan bilginin doğru, zorunlu ve kesin olduğunu savunmaktadırlar. Açıkçası akılcılara göre doğru bilgi, ancak akıl sayesinde elde edilir. Akılcılar, duyular ve deneyimin belli bir işlev için

gerekli olduğunu kabul etmektedir. Aynı zamanda, deneyciler için de aklın bir işlevi olduğunu kabul ederler.[36]

Akılcı filozoflar, deney öncesi olan bir bilginin imkanına inanırlar. Buna da "a priori" bilgi denir. Rasyonalistler, aklın yetisinin aslında insanın zihninde doğuştan gelen bir özellik ve apriori olduğunu ileri sürmüşlerdir.[37] Bu bilgi bize sadece dış dünya hakkında bilgi vermez aynı zamanda evrene ilişkin bazı doğrular veren bilgidir. Örneğin, "Her olayın bir nedeni olduğunu" söylerler. Ama bunun deneye dayansak bir nedeni olup olmadığını kontrol etmek gerektiğini ifade ederler.[38] Bundan anlaşılıyor ki, bütün olayları sadece deneyle incelemek yeterli bir bilgiye ulaşmak için mümkün değildir. Çünkü onlara göre duyuların bazen yanıltıcı olabileceğini ve doğru bilgi vermezler. Akılcılar aynı zamanda insan zihninde doğuştan bilgilerin olduğuna inanırlar.

İlk Çağ felsefesinin en önemli filozoflarından biri de Sokrates'dir. Ona göre en yüce erdem akıldır ve akıl ile her şey elde edilir. En yüce erdem tecrübe ile elde edilemez. Her erdem bir bilgidir. Bu bağlamda Sokrates'in en önemli sözü şudur: "*Bildiğim bir şey var, o da hiçbir şey bilmediğimdir".*[39]

"Epistemeye nasıl ulaşılabilir?" sorusuna gelince Sokrates şu cevabı verir: Epistemeyi elde etmek için bir yol izlenmesi gerekir. Ona göre tümeller (bilginin objesi) insanın dışında değil, içindedir (ruhunda) saklıdır. Bunları bilmek için de akla (entelekte) dayanması gerekir. Episteme, kolektif bir uğraşıdır. İşte epistemeye ulaşmak için Sokrates

---

[36] John Herman Randall ve Jr. Justus Buchler, *Felsefe'ye Giriş,* çev. Ahmet Arslan, İzmir, Ege Üniversitesi Basımevi, 2.baskı, 1989, s. 59; Cevizci, *Felsefe'ye Giriş*, s. 55.

[37] Paul Edwards, , "Rationalism", The Encyclopedia of Philosophy, Volume 7, Macmillan Company & TheFree Press, New York, 1967, S.69; Cevizci, *Felsefe'ye Giriş*, s. 55.

[38] Ahmet Arslan, *Felsefe'ye Giriş*, Vadi yayınları, 1.basım, Ankara 1994, s. 33.

[39] Eflatun, *Sokrates'in Savunması*, çev. Numan Özcan, İstanbul 1998. s.61-62

diyaloğu kullanır. Bu bir araştırma yöntemidir. Bu yöntemle insan, ruhunda saklanan bilgilerini ortaya çıkartır. Bu diyaloğu aslında Sofistlerden almıştır ve bunu iki teknikle kullanmıştır. Bunlardan biri Alay (ironie) ile düşünce doğurtmadır (maieutike). Alay ile aslında insanlar Sokrates gibi hiçbir şey bilmediğinin bilincine varırlar. Filozof alay dili ile insanların kendisini tanımasını sağlar.[40] Çünkü kullandığı diliyle karşısındaki kişinin ileri sürdüğü düşüncelerinin sorgulanmasını sağlar ve sonuçta bu kişi hiçbir şey bilmediğini kabul etmek zorunda kalır.

Episteme'ye giden yolda diğer bir tekniği de kullanır. Buna da Maieutike (doğum yardımcılığı, ebelik) ismini verir. Bu tekniğin uygulanışı Platon'un *Menon* adlı diyaloğunda müşahede edilmektedir.[41] Böylece, bir kişinin doğuştan aklında var olan doğru bilgileri bu aşamada açığa çıkarılmaktadır. Çünkü ona göre insanlar ancak evrenselliğin bilgisiyle doğru bir yaşam sürdürürler ve bunun sayesinde toplumsal düzen gerçekleştirirler. Bu yöntem, birincisinin tersini gösterir. Yani, hiçbirşey bilmediğini söyleyen kişilere sorduğu sorular ve aldığı cevaplar ile aslında birçok şey bildiğini göstermeye çalışır. Dolayısıyla, Sokrates'e göre doğuştan zihnimizde tüm bilgilerimiz bulunur. Ona göre sonradan herhangi bir bilgi kazanılmaz, böylece unutulan bilgiler hatırlatılır. Öğretmen öğrencisine ne kadar yeni şeyler anlatsa da onun var olan bilgileri tekrar hatırlatr.[42]Sokrates diyalektik yöntemi kullanarak tüm bilgilerimizin zihnimizde olduğunu gösterir.

---

[40] Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletten İmparatorluğa*, Ankara, İmge Yayınları, 5. Baskı, 2004, s.141-142.

[41] Burada bir köleye soru sorar Sokrates, çünkü o okuma yazma bilmemektedir ve böylece bir geometri problemini çözdürtür. Yani, onda saklı kalan bilgilerini ortaya çıkartır. Sokrates bu köleye aslında çok şey bildiğini gösterir. Bunu örnek göstererek insanın doğuştan zihinde doğru bilgi bulunur ve buna apriori (doğuştan) denilmektedir.

[42] Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar (ed.), *A Companion to Socrates*, Blackwell Publishing Ltd, USA, 2006, s.291.

Sokratesin öğrencisi Platon da hocası gibi rasyonalist bir filozoftur. Onun temel ontolojik öğeleri ölümsüz ve değişmezdir.[43] Platon da bilgiyi doğuştan kazandığımızı savunur, doğuştan sahip olduğumuz bilgileri fizik alemindeki hayatımızda tekrar hatırlatırız.[44] Eğer bilgi duyulardan oluşsaydı değişken olurdu ve hiçkimse kesin bir yargıda bulunamazdı. Platon'un iki çeşit dünyası vardır. Bunlar idealar ve nesneler dünyasıdır.[45] Akılla kavranmış olan idealar ve duyularla algılanmış olan nesneler evrenidir. Filozof, doğru bilginin varlığını "İdealar Kuramı" ile açıklar.

Birinci evreni, İdea'dır. Bu (idea) kendiliğinden zihinde var olur. Ona göre her şeyin kaynağı birdir, ezeldir ve değişmezdir. Ona göre gerçek olan idelar evrenidir. Platon idealar dünyasını ruhun ölümsüzlüğüne dayandırır ve ona göre ruh ölümsüzdür. Ona göre ruhun her iki dünyayla ilişkisi olup idealar dünyasından bu dünyaya gelmiştir. Yani Platon akılcılığını ideler kuramına göre açıklar.

Onun ikinci dünyası ise nesneler evrenidir. Ona göre idea evrenin bir gölgesidir ve içinde sayısız bozuk kopyaları barındıran nesneler vardır. Bu da yaşadığımız yeryüzüdür ve gerçek değildir. Nesneler dünyasında idealar duyular kanalıyla olur. Ama bazen bu duyular aldatıcı da olabilir. Bu yüzden ona göre gerçek bilgi kavramsal bilgidir, kavramsal bilgi de idelerin bilgisidir.[46] Kısacası, Platon, nesneler evreninde elde edilen bilgilerin gerçek olmadığını ve gerçek bilginin nesnesi olmadığını savunur. Oysa, İdea evreninde elde edilen

[43] Hugh H. Benson,"Plato's Rationalistic Method", Alan Nelson (ed.), A Companion to Rationalism, Blackwell Publishing, USA, 2005, s.85.

[44] Kamiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987, s.50.

[45] Uyanık, a.g.e., s.58.

[46] Ağaoğulları, a.g.e.,s.190-194.

bilgiler gerçektir ve onlar değişmez.[47] Böylece, ona göre epistemeye ya da bilgiye ulaşmamız tümelleri akıl yoluyla kavramamız demektir.

Aristoteles, hocası olan Platon'un bilgi anlayışına karşı çıkmıştır. Ona göre idealar nesnelerden bağımsız değildir. Gerçek bilgi ancak tümel önermelerle elde edilir. O da gerçek bilginin akıl yoluyla elde ettiğini savunur ve bu bağlamda onda iki tür akıl vardır. Biri pasif ve diğeri aktiftir. Birincisi, duyuları algılar ve bilginin içeriğini sağlar. Bilgiyi şekilendiren ise aktif akıldır. Bu nedenle Aristoteles diğer filozoflardan ayrıdır çünkü insanın doğuştan bilgileri yoktur, duyular ile verileri alır ve tümel kavramları oluşturur.

Böylece, bilgi duyularla başlar fakat yeterli değildir ve bu durumda akıl devreye girer ve gerçek bilgi elde edilir. Aristoteles'e göre bilgi edinme yetisi akıl olup fakat akıl üreten bir yetidir, bilgiyi taşıyan değil. Aklın bilgi yapma yetisi olduğunu göstererek mantığında tümdengelim yöntemini kullanmıştır.[48]

Aristoteles, *Organon* çalışmasında, deney ile akılcılığı bağdaştırmaya çalışmaktadır. Ancak bunu yaparken önce, Platon'dan yola çıkar.[49] O da gerçek bilginin evrensel ve zorunlu olduğunu söyler. Fakat, Platon'dan ayrı olarak tümelleri (idealar) tikellerin içinde kabul eder. Platon, ideayı gerçeğin ta kendisi kabul eder. Halbuki, Aristoteles tümel ile tikel arasında sorun olduğunu söyler ve buna bir çözüm arayışında bulunur. Onun için tek çözüm, ideaları yeryüzüne indirmektir.[50] Bunun anlamı nesnelerin, bu dünyadaki varlıkların

---

[47] Gunnar Skirbekk ve Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme: Felsefe Tarihi,* çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu, Kesit Yayınları, 2000, s.74.

[48] Aristoteles, Ruh Üzerine, çev. Zeki Özcan, İstanbul, 2000, s. 100-101; Necip Taylan, *Anahtarlarıyla İslam Felsefesi*, İstanbul, Ensar Neşriyat Yayınları, 5. Baskı, 2006, s.86; Ahmet Cevizci, Felsefe Ansiklopedisi, Cilt 1, Etik Yayınları, İstanbul 2003, s.191.

[49] Peter S. Groff, *Islamic Philosophy,* Edinburgh University Press, Edinburg 2007, s.15-16; Ağaoğulları, a.g.e., s.317-318.

[50] Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, The Macmillan Company & The Free Press, New York, 1967, s.12.

tikel ile tümeli, idea ile maddeyi birlikte içermesidir. Çünkü nesneler objektif olarak vardır ve idea onun içindedir. Bu yüzden de Aristoteles'in bilgi felsefesinin hem idealist hem realist olduğu ileri sürülebilir. Tümeli gerçek bilginin nesnesi olarak gördüğü için idealist olduğunu söylenebilir. Yani, tümeli ve tikeli birlikte içermektedir. Tikelde tümeli bulmaya çalıştığı için de Realist olduğunu söylenir. Aristoteles, diğer akılcılardan (Platon, Sokrat) farklı düşünmektedir. Aristoteles'e göre insan, doğuştan herhangi bir bilgi getirmemektedir. Fakat aklı ve duyulardan meydana gelen verileri işleme ve genel yargılar oluşturma kabiliyeti vardır.

Aristoteles'in Atina'daki ikinci dönemdinde, kendi okuluna yöneldiği zaman, Platonizmi özellikle metafizik ve epistemoloji konusunda tamamen terk ettiğini görmekteyiz. Platon'dan iki konuda ayrılır. Birincisi, evrensellerin algılanabilir nesnelerden ayrı olarak varolduğu tezi ve ikincisi Plato'nun doğuştan gelen bilgi terimi reddetmesidir.[51]

Ibn Sina Ortacağı felsefesinin en önemli filozoflardan biri olup bilgi konusunda çok değerli eserler yazmıştır. Ayrıca bilgi felsefesinde özgün bir bilgi anlayışı ortaya çıkarmıştır. Rasyonalizmi Farabi'den, deneyciliğini Ebu Bekir Razı'dan alıp birleştiren İbn Sina ise Ortaçağı felsefesinin klasik özelliğini taşımaktadır. Filozof, bilgileri algı ve duyum ile başladığını söyler ve tecrübeye önem verir. Fakat aynı zamanda akılcılığın temel prensibine uyarak tecrübeyi akıl grubunda dahil etmiştir.[52] İbn Sina, sezgiyi rasyonel ve empirik bilginin hız ve güvenirliği anlamında kullanılmıştır. Birincisinde rasyonel ve

[51] Georgios Anagnostopoulos (ed.), A Companion to Aristotle, First Published, Blackwell Publishing, USA 2009, s.23 ve s.61.

[52] İbn Sina, Kitabu'n-Necat, nşr. Macit Fahri, Beyrut 1985, s.43.

empirik bilgiye güvenilmediği zaman sezgiyi ön plana çıkarır, diğerinde ise duyularla ve akıl ile kazanılması zor olan şeylerin sezgi ile elde edebileceğini söyler. [53]

Modern felsefenin en önemli kurucularından biri Descartes sayılır. Ona göre bilgi, duyulardan, düş gücünden ve doğuştan olmak üzere üç şekilde elde edilir. Descartes'e göre bilgiye ulaşmak için önce bir bilgi teorisi kullanmak gereklidir. Bunun için temel olarak matematiği alır. Daha doğrusu, felsefi yöntemini oluşturmak için matematiği temel olarak ele alır. Descartes'e göre matematikte bir analiz bir de sentez metodu vardır. Yani gerçeği veya doğruyu kazanmakta kullanılacak en doğru yoldur.[54] Kendisi matematikçi ve matematikte "Analitik Geometri"nin kurucusu olduğu için yöntemini de kolayca geliştirmiştir. Bilgi teorisinin sorunlarını bir matematikçi olarak çözer.

Ona göre, ilk önce, doğru bilgiye ulaşmak için matematik yöntemlerini kullanmalıdır. Sonra, problemin analiz edilmesi lazımdır ve en sonunda da bunu basitten kompleks düşüncelere doğru evirmek gerekir. İşte burada şüphecilik metodunu kullanır. Filozof çevresindeki bütün şeylerden, varlıkların gerçekliğinden şüphe ederek gerçek bilgiye ulaşmak ister.[55]

Descartes, şüphe edildiğinde düşünmeye yol açmaktadır. Düşünmekle de var olduğunu kanıtlayarak "Düşünüyorum; o halde varım" (Cogito ergo sum) söyler.[56] İşte bu cümlesinden yola çıkarak ona göre her zihin kesin bilgiye ulaşabilir. Kısacası, filozof anlamak için şüphe eder ve gerçek bilgiye ulaştığı an şüphesinden vazgeçer. Böylece, bu

[53] Şaban Haklı, "İbn Sina Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak "Sezgi", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 6, sayı 11, 2007, s. 35.

[54] Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı,* s.60-61.

[55] Cevizci, *Felsefe'ye Giriş,* s.48., Çüçen, *Felsefe'ye Giriş,* s. 98.

[56] Murray Miles, "Descartes's Method", Janet Broughton and John Carriero (ed.), A Companion to Descartes, Blackwell Publishing, 2008, Oxford, s.145.

durumda şüpheyi bilgiye ulaşmak için bir bir araç olarak kullanmaktadır. Bu ilke, araçsız ve sezgiyle elde edilmiştir. Aynı zamanda matematiksel bir sezgidir ve doğuştan vardır. Filozofa göre felsefede matematiğin kesin olması gerekir. Çünkü matematik de tümdengelime dayanarak kesin sonuçları verir.

Dolayısıyla, Descartes'a göre doğru bilgiye ulaşmak istiyorsak, akıl yoluyla da ulaşılabilir ve bunun yolu da tümdengelimdir. Gerçek bilgiye ulaşmak için şüphe yöntemini kullanır. Ancak, şüphecilerde olduğu gibi doğru bilgiye ulaşmak için şüpheyi bir ilke ya da amaç olarak kullanmaz, bunu bir araç olarak kullanır. Descartes bu yöntemi şu şekilde kullanır:''Duyularımızdan nesneleri biliriz ama duyular her zaman doğru değildir bazen bizi aldatırlar ve bu sebeple duyulardan şüphe etmeliyiz. Dolayısıyla, bu durumda şüphe eden "ben"in var olduğunu bilirim ve bundan şüphem yoktur''.[57] Bu bir olgudur ve şüphe etme bir düşünmedir ve düşünme de bir bilinçtir. Bu şekilde Descartes'in rasyonalizmi ortaya çıkar.

2.2. Empirizm (Deneycilik)

Bilginin kaynağı ve kökü olarak tecrübe /deney'yi kabul eden bir felsefi akımdır. Bu akım, 18.yy'da ortaya çıkmıştır, ortaya çıkma sebebi de doğa bilimleridir.[58] Empirizm, akıldan ve doğuştan gelen bilgileri kabul etmemektedir. Empirizm psikoloji açısından rasyonalizme ve idealizme karşıdır. Çünkü rasyonalizm anlayışında tecrübeden önce insanda doğuştan bir takım bilgiler bulunduğunu kabul eder. Fakat, deneycilere göre, insan zihninde herhangi bir bilgi doğuştan yoktur, yeni doğan bebeğin zihni bomboştur, üzerine

[57] Barry Stroud, "Our Debt to Descartes", Janet Broughton and John Carriero (ed.), *A Companion to Descartes*, Blackwell Publishing, 2008, Oxford, .513-523.

[58] Cevizci, *Felsefe'ye Giriş*, s. 56.

hiçbir şey yazılmamış olan düz beyaz bir kağıt gibi olduğunu söyler.[59] Yani insan bilgiyle değil de ancak yazılmaya olanaklı bir anlama tecrübesiyle dünya'ya gelmiştir. Diğer bir ifade ile insan, doğru bilgiyi duyular vasıtasıyla deney yolu ile elde eder.[60] Bu ikisinin arasında bir uzlaştırma (ilişki) olup bilginin ortaya çıkma sebebi olur.

Bilginin kaynağının deney olduğunu varsayan görüşlere göre matematik de deneyin ürünü sayılmaktadır. Onlara göre, deneyden gelen bütün bilgilere a posteriori denir. Buda a priori'nin karşıtıdır.[61] Kısacası eğer bilgi sadece deneydir dersek o zaman kazandığımız bütün bilgileri kavramak zordur. Ancak bunları kavrayabilmek için akla ihtiyaç olduğunu da gözönünde bulundurmak gerekir.

Emprizmin kurucusu olan J. Locke'ye (1632-1704) göre bütün bilgilerin kaynağı deney/dış dünyadır. Bilgimizin temelinde deney ve tecrübe vardır.[62] İnsan zihni doğuştan bomboştur ve bu boş levhaya ''Tabula Rasa''denir. Fakat zamanla duyuların sağladığı bilgiler ile bu boş lehva doldurulmaktadır.[63]

Locke, bilgileri meydana getiren iki tür deney olduğunu söyler. Bunlara dış ve iç deney denir. Nesneler dünyası, dış deneyin konusudur. Daha doğrusu dış dünyadaki varlıklar beş duyu yoluyla denenir. Nesnelere ait olan ses, renk, ısı, koku ve benzeri nitelikler dış deneyle elde edilir. İç deney (düşünme, kuşkulanma, algılama), dış deney (büyüklük, tatlar,

---

[59] Macit Gökberk , *Felsefe tarihi,* İsanbul, Remzi Kitabevi, 1995, s.334.

[60] S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü,* İstanbul, Ötüken Yayınları 1979, s. 22., Mevlüt Uyanık, Felsefi Düşünceye Çağrı", s. 63.

[61] Çüçen, *Felsefe'ye Giriş*, s. 106.

[62] Hein Heimsoeth, *Felsefenin Temel Prensipleri,* çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul, Doğan Yayınları, 1994, s.64.

[63] Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi,* İstanbul, Beyan Yayınları, 1997, s. 56; Ahmet Arslan, *Felsefe'ye Giriş,* s. 32.

renkler) aracılığıyla zihni bilgiye dönüştürür..[64] Ona göre zihin her iki deneyden aldığı bilgiler (malzeme) üzerine çalışarak işler.[65] Bu şekilde insan zihninde olup bitenlerin bilincine varılır ve bütün idelerimiz iç ve dış deneyden meydana gelir. Bu teori John Locke ile birlikte özel bir disiplin haline gelmiştir. Dolayısıyla Locke, bilginin kökenini, sınırlarını ve doğruluğunu buna göre yargılarımızın, inanç ve kanı temellerini araştırır.

Empirizmi savunan diğer bir filozof da David Hume'dur (1711-1776). Ona göre tüm bilgilerimizin deneyden geldiğini ileri sürmektedir.[66] Yani insan, her şeyi algı yoluyla bilir. Hume, hepimizin sahip olduğu temel bir inancı inceleyerek başlar. *Bizler dokunma ve görme, duyma, tat alma ve koku alma gibi şeylerin inancı akıldan bağımsız, fiziksel nesnelerdir, onları algılamadığımız zaman var olmaya devam ederiz*.[67] Dolayısıyla ona göre algılar ikiye ayrılır. İzlenimler ve kavramlar (ideler) ya da düşünceler. Bu algıların sonucunda oluşmuş düşüncelerle ya da idelerle bilgi ortaya çıkar.

Ona göre gerçekler iki türlüdür. Aritmetik teoremler ve olguya ait şeylerdir. Birincisinde, içeriklerinden ve analizlerinden elde edilirler. İkincisi ise, varlığımız dışında olan olaylardır ve bu olaylara arasındaki bağlantıya tecrübe denir. Aynı zamanda sebep-sonuç ilişkisini de inceler ve aralarında a priori bir ilişkisi yoktur. Örneğin, ateş ve sıcaklık ilişkisi gibi. Ateş sebeptir, sıcaklık sonuçtur.[68] Bu bilgiler nedenselliğe dayanır, ancak ona göre nedensellik ilkesi bilinemeyecek ve temellendirilemeyecektir. Bu ilke alışkanlık içerir.

---

[64] Matthew Stuart (ed.), *A Companion to Locke*, First Publishing, Blackwell Publishing Ltd, USA, 2016 , s.88; Roger Scruton, *A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein*, Routledge, 2002, London , s. 87-89.

[65] Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, s. 65; Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s.56.

[66] Uyanık, a.g.e., s. 66.

[67] Janet Broughton, "Hume's Naturalism and His Skepticism", Elizabeth S. Radcliffe (ed.), *A Companion to Hume*, Blackwell Publishing, 2008, United Kingdom, s.426-430.

[68] Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, s. 67.

Mesela; ateşin üzerine konan her suyun kaynadığını görürüz. "Ateş suyun kaynama nedenidir." deriz. Hume buna dayanarak, bilginin bu ilkenin bir deneyin sonucunda ortaya çıktığını ileri sürer. Bir şey objektif olarak sayılacaksa nedenselliğin varlığı gereklidir ve bu a priori bilinir. Başka bir deyişle, nedensellik bir alışkanlıktır, bir zorunluluk değildir.[69]

2.3. Entüisyonizm (Sezgicilik)

Bu felsefi akım, akıl ve duyular ile kazanılmış olan bilgileri reddetmiyor, fakat bunların karşısında sezgiyi ön planda tutuyor. Çünkü kesin ve doğru bilgi ancak bu şekilde kazanılabilir. Entüisyonizm, iç duyuya önem veren ve bilgimizin bu şekilde meydana geldiğini söyleyen bir felsefi akımdır.[70] Sezgi, felsefede bir şeyi doğrudan, aracısız kavrama anlamına gelir.[71] Sezgicilik akımına mensup filozofların düşüncelerini aktarmak konuyu çalışmamız açısından daha sağlam bir zeminde değerlendirmemize yardımcı olacaktır.

Bu anlayış ilk olarak Klasik dönemde büyük İslam filozofu Gazzali'nin (1058-1111) felsefesinde görülür. Neoplatonizme İslami tepkinin tarihindeki en büyük figür Gazali'dir. O bir hukukçu, ilahiyatçı, filozof ve mistiktir.[72] Gazzali İslam felsefesinde önemli filozoflarından biri sayılmaktadır ve sezgicilik konusunda Bergson'u öncelemiştir. O hem felsefeye hem de bilime kuşku ile yaklaşmış ve bunların tutarsızlıklarla dolu olduğunu söylemiştir. Onun bilgi konusunda da şüphe yöntemini kullandığını görüyoruz. [73]

---

[69] D. W. Hamlyn, *The Theory of Knowledge*, Macmillan Press, London, 1970, s.251-266.

[70] Keklik, *Türk- İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri,* s.203.

[71] Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi,* s. 97.

[72] Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy,* Third Edition, Columbia University Press, New York 2004, s.37; Cevizci, *Felsefe'ye Giriş*, s. 48.

[73] Keklik, a.g.e, s.223-226.

Ona göre bilgi hem duyulardan hem de akıldan oluşur. Fakat bunlar gerçek bilgiye ulaşmada yardımcı olmaz çünkü gerek bilgi ancak sezgi yoluyla elde edilir. Gazzali'ye göre bilmenin iki değişik yolu vardır: zeka ve iç güdüdür. Akıl içgüdüyü tutkulardan kurtarır. İçdüdü de gerçeği doğrudan kavramaya yardımcı olur ve sezgi gerçekleşir.[74] İşte sezgi bu zeka ve içgüdünün bileşkesidir. Kısacası, bizi evrenin gerçek bilgisine yalnızca sezgi götürebilir. Gazzali'ye göre insan bilgi yolunda hem akıldan hem de duyulardan yararlanabilir ancak bu beceriler (yetiler) insana gerçek varlığın bilgisini veremez. Böylece, ona göre sezgi yoluyla kesin ve gerçek bilgi elde edilir. Fakat yine de burada Descartes gibi metodolojik şüpheciliğini devreye sokar.

Doğru bilgi için her türlü şüpheden uzak durmalı ve onu elde etmek için de önce akıl ve duyu verilerinden şüphe etmelidir. Bunlar da yetmez. Çünkü gerçek bilgi için yeterli değildir. Böylece, sezgiye ihtiyacı vardır.[75] Dolayısıyla, akılla ve duyularla doğru bilgiye ulaşmaya çalışırken, sezgi yetisinin de dahil olması gerektiğini söyler. Onun için, yukarıda da belirttiğimiz gibi, doğru bilgiye ulaşmada şüphe bir amaç değil, bir araçtır.

İrade anlayışı hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak için, Gazali'nin buradaki sözlerini hatırlamakta fayda var. Gazali, "irade"yi, karakterini seçici bir şekilde belirleyici bir faktöre ihtiyaç duymadan bir şeyden ayırmak olan bir özellik olarak sunar. İradenin bu özelliğini, düşünme deneyimi yoluyla göstermeye çalışır. Ona göre benzer şeyleri içsel bir deneyimle seçmekte özgür olduğumuzu hissederiz. Maturidi ayrıca, irademizin özgürlüğünün kendimizde yaşadığımız bir şey olduğuna işaret eder.[76] Filozoflar bedenin ölümünden sonra

[74] Frank Griffel (ed.), *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī*, Vol. 2, Brill Press, Boston, USA 2016, s.191-195; Uyanık a.g.e., s. 74.

[75] Uyanık, a.g.e., s. 74.

[76] Nazif Muhtaroğlu, "An Occasionalist Of Free Will", Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *Classic Issues in Islamic Philosophy and Theology Today* , Springer, New York, 2010, s.49-51

ruhun sonsuza dek varlığını sürdürdüğünü iddia ederler. Sonsuz mutluluk, mükemmellik ve saflık ile sağlanabilir. Mükemmellik, bilgiden ve saflık erdemli eylemden elde edilir. Bu, Gazali'nin ismiyle atıfta bulunduğu Aristotelesci entelektüel ve ahlaki mükemmellik ayrımını andırmaktadır.[77]

Bu akımın kurucusu olan Henri Bergson (1859-1941) Hegel'in rasyonalizmine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bergson, sezgiyi kendi bilincine varmış içgüdüler olarak değerlendirir. Ona göre gerçeğe ulaşmamız için sezgiye bakmamız gerekir. Yani hakiki bilgiye sadece sezgi ile gerçeğe ulaşabiliriz. Sezgi bize, bilmemin imkanını verir, gerçekliğin şemasını değil.[78] Aynı zamanda, sezgi aklın veya zekanın asla yapamayacağı bir şey başarır. O, insanı dünyanın içerisine taşır. Bergson'a göre de bilmenin iki çeşit yolu vardır ve bunlar zeka ve iç güdüdür. Akıl içgüdüyü tutkulardan kurtarır. İçgüdü de gerçeği doğrudan kavramaya yardımcı olur ve sezgi gerçekleşir.[79] İşte sezgi bu zeka ve içgüdünün bileşkesidir. Kısacası, bizi evrenin gerçek bilgisine yalnızca sezgi götürebilir.

3. Bilginin Değeri

Bilginin kaynağı ve bilginin değeri, bilgi teorisinin iki temel sorunu olmuştur. Bilim felsefesinin birincil amacı bilimi anlamaktır ve bu amaca yönelik faklı yaklaşımlar mevcut olmuştur. Konumuzun temellendirmesi amacıyla, bilginin kaynağı ve imkanı hakkındaki görüşlerini kısaca değinmiştik. Dolayısıyla, bilgiyi hangi kaynaktan ve hangi vasıta ile alırsa o bilgi doğru, güvenilir ve değerli olur sorusuna göz atmamız gerekir. Bilgi, varlığı tanımak isteyen öznenin tanıma çabası sonucunda elde edilen verilere denilmektedir. Bilgi,

[77] Chryssisidi Ropoulou, "Who is The God of The Qur'an? A Medieval Islamic Debate and Contemporary Philosophy of Religion", Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *Classic Issues in Islamic Philosophy and Theology Today* , Springer, New York, 2010, s.98.

[78] Cevizci, *Felsefe'ye Giriş,* s.57.

[79] Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı,* s. 74.

aynı zamanda gerçek inancı içerir ve gerçek inanç, eylemin yönlendirici karakteri ve gerçeğin bulmasının içsel değeri sayesinde değerlidir. [80]

Bu konuda farklı görüşler ortaya çıkmaktadır. Mesela, rasyonalistler için, güvenilir, geçerli bir bilgi duyular yoluyla elde edilemez. Onlara göre duyular dış kaynaklıdır ve her zaman süjenin kontrolünde değildir. Bu yüzden, doğru bilgi kaynagının süjenin bizzat kendi içinde insan yapısından kaynaklanmaktadır. Rasyonalistlerin bu yaklaşımına sezgici filozofları de katabiliriz. Ampiristler ise, doğru bilginin deneyle elde edildiğini savunmaktadırlar. Ayrıca, bilgi edinmede aklın da işlevsel görevini de göz ardı etmezler. Bu tartışmaların sonucunda bilginin değeri sorunu gündeme gelmiştir. Doğru dediğimiz şey nedir, bir bilgi hangi durumlarda doğru ya da yanlıştır gibi sorulara farklı cevaplar verilmiştir. Bu çerçevede, doğru bilgi, objesine uygun olan bilgidir. Doğruluk, bir önerme ya da ifade ile onu doğrulayan olgular arasındaki ilişkide aranır. Bu önermeler ve ifadeler dışarda ya da dış dünyada karşılık buluyorsa doğrudur anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, dış dünyada uygun bir karşılık bulmayan ifadelerin doğruluğu ya da yanlışlığı hakkındaki bir değerlendirme yapılamaz.

Bilginin doğruluğu hakkındaki tutarlılığı (coherence) benimseyenler ise, zihindeki tasarlanmış olan nesne ve olgu uyumu prensip olarak belirlenemez. Bu teoriyi savunanlara göre, zihindeki tasarımlar arasında bir uygunluk olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu uygunluk, önermeler arasında bir bilginin bir başka bilgi ile uygun olmasıdır. Bilginin doğruluğu için de bir tutarlılık ve uygunluk olması gerekmektedir. Doğru bilgi kendi içinde tutarlı bir düşüncenin ürünü olmalıdır. [81]

---

[80] Jonathan L. Kvanvig, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s.204.

[81] Ibrahim H. Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, Özener Matbaası, İstanbul 2003, s. 36-39.

Doğruluk değerinden söz ederken, farklı türden değerler olduğu üzerinde değerlendirmede bulunuruz. Genel olarak değerin ne anlama geldiğine bir göz atmakta fayda vardır. Yukarda gördüğümüz gibi, bilgi, genellikle özne ile nesne arasındaki eylem ve etkileşim sonucu ortaya çıkan bir üründür. [82] Dolayısıyla, "Özne ile nesne arasındaki eylemin sonucunda oluşan bilginin niteliği nedir?" sorusu değer kavramını gündeme getirmektedir. Bilginin pratiğe geçirilmesinde bu değer kavramı önemli bir rol oynar çünkü eylem bilginin nesneleşmesidir. Bilgi de değerlerle eylem alanına etki eder ve onu nesneleştirir. Neyi, ne derece bilebiliriz, bilgi de iyi, doğru nedir? Pratize edilmesi nasıl olacaktır. "Biginin yanlış kullanım nasıl önlenecektir?" gibi sorular ele alınmaktadır.[83]

Bilginin değeri her zaman epistemoloji içinde merkezi bir konumdadır. Platon'un Menon diyaloğu da karşımıza şu soru çıkar. Bilgiyi gerçek inançtan daha değerli yapan şey nedir? Son yıllarda, bilgi değeri ile ilgili Menon sorununun yeniden keşfine cavaplar yeniden ortaya çıkmıştır. Dahası, bilgi değerine ilişkin son tartışmalar, ayırt edici olarak değerli epistemik duruş olan bilginin değil, aksine anlayış gibi tamamen farklı bir epistemik duruş olanağını keşfetmeye başlamıştır.[84]

Bir kavram olarak değerin ne olduğu konusunda filozoflar birkaç soru ortaya atmışlar. Değerler, acaba şeyelere mi aittir yoksa şeylere değerleri yükleyen biz miyiz, değerler "nesnel" mi yoksa "öznel" mıdır soruları ortaya atılmıştır. Örnegin, bir elmasın değeri, sertlik niteliğinin kendisine ait olduğu gibi mi ona aittir yoksa insan hayatına girmeden

---

[82] Mevlut Uyanık, *Islam Felsefesinde Kalbin Anlaması: Gazzali Örneği,* Araştırma Yayınları, Ankara 2005, s. 66.

[83] Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çagrı,* Elis Yayınları, Ankara 2003, s.47.

[84] "The Value of Knowledge", Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/knowledge-value/#toc, (Erişim Tarihi: 21 Ağu 2007).

önce herhangi bir değeri var mıdır? Değerlerin nesnel olduğu görüşüne karşı çıkan öznelci yorum, değer ölçütlerinin göreli olduğuna ilişkin deneylerinden hareket ederler. Onlara göre değerler bireylere göre değişir. Mesela bazı gruplar için bir sanat eseri çok değerleridir fakat başka grubun gözünde hiçbir değeri belki yoktur. Dolayısıyla, değerlerin özneliği, diğer niteliklerin nesnelliği ile tam bir karşıtlık oluşturur. Oysa nesnelliğini savunanlar, şöyle der: *Değerler öznel olsaydı, istediğimiz herhangi bir tablo ya da yiyeceğin değerli olduğunu söylememiz gerekirdi. Ama tercihimiz sınırlı olduğu için böyle yapamıyoruz.*

Fakat bugün büyük ölçüde kabul edilen görüş, değerin hem nesnel hem öznel bir yanı olduğunu savunan düşüncedir. Dolayısıyla, bir "değer iliskisi" veya "değer durumun"unun ortaya çıkması için hem bir şeyin nesnel nitelikleri hem de insani değerlendirme eylemi zorunludur. Bir değer, bağımsız olarak ayırdedilebilecek veya soyutlanabilecek bir nitelik veya varlık değildir. Her zaman bir değer-ilişkisi veya değer-durumunu içermektedir. Değer kavramı çerçevesinde, bir şeyin iyi veya doğru olduğunu söylediğimizde ne tür bir ilişki veya durumun söz konusu olduğu konusunda üç yaklaşım söz konusudur. Birinci yaklaşım, değer ve haz yaklaşımıdr. Bu yaklaşıma göre, haz kavramı, bir şey bir insana haz veriyorsa iyidir, acı veriyorsa kötüdür. Bundan hareketle, örneğin, yasaya uymak, uymamaktan daha iyidir, çünkü yasaya uyma, ona aykırı davranmaktan daha fazla haz vericidir. İkinci bir değer anlayışı, değerin tanımlamaz bir şey olduğudur. Bu görüş çağdaş İngiliz filozofu G.E.Moore tarafindan ele alınır. Ona göre bütün kavramlar, karmaşık ve basit kavramlara ayırabilirler. Karmaşık kavramlar tanımlanabilir. Bunu basit kavramlarla açıklayabiliriz. Fakat basit kavramlar, tanımlanamaz. Basit kavramlardan renk olarak 'kırmızı' kavramını ele alırsak, 'kırmızılık' bir şeye işaret edebilir ve niteliğinin ne olduğunu gösterebiliriz. Fakat onun ne olduğunu açıklayamayız. Çünkü o artık daha fazla bölünemeyen son derece basit bir şeydir. Üçüncü tartışma konusu ise, değer ve tercihtir. Bu kuram eski çağlardan

beri etkisini sürdürmektedir. Bu kuramı savunanlar, iyi bir şeyin ancak arzu ya da tercih ettiğimiz takdirde doğru olduğunu ifade ederler. Onlara göre, bir eylem, verebileceği bir hazdan ötürü değil, tercih ettiğimizden dolayı iyidir. Yani, değer kavramı, farklı birey veya grupların değişen ve tercih arzularına göre değişirler. [85]

Kvanvig'e göre bilginin daha anlayışlı olması için onu anlamamız gerekir. Bu yüzden bilgi eksiksiz olmalıdır. Birincisi, bilgi gerçek inancı içerir ve gerçek inanç, inancın eylemi yönlendiren karakteri ve gerçeği bulmanın içsel değeri dolayısıyla değerlidir. İkincisi, bilginin öznel gerekçeyle olan ilişkisi nedeniyle değerlidir. Sübjektif gerekçesi, bilgiye giden yollardan biridir ve sadece doğru olan budur. Üçüncü olarak, bilişsel mükemmellik veya entellektüel erdem de değerlidir. Aynı zamanda bilginin muazzam bir değere sahip olduğu sonucuna götüren başka öğeler de vardır. Güvenilir üretilen inançlar değerlidir ve nesnel olarak haklı inanç da geçerlidir. Dolayısıyla, epistemolojideki gerçek odaklanmanın bilgide değil, anlama üzerinde olması gerektiğidir. Yani kişi, ilgili anlayışı olmadan bilgi sahibi olabilir ve ilgili bilgiye sahip olmadan bir anlayışa sahip olabilir.[86]

Olsson'a göre ise, bilmek herkes için güzel bir şeydir. Yarın yağmur yağacağını biliyorsanız, seyahat planlarınızı buna göre ayarlarsınız; felsefe hakkında çok şey biliyorsanız, oldukça saygın bir öğretmen olabilirsiniz ve bunun gibi birçok örnekler vardır. Bilgi, pratik hayatta başarıyı sağlaması anlamında açıkça değerlidir. Pek çok şeyi kabul etmeyen filozoflar dahi, bilginin pratik anlamda büyük değere sahip olduğu önermesini tartışmazlar. Dahası, normalde, bilginin, bazı açılardan, yalnızca gerçek inanç gibi şeylerden daha değerli olduğu iddiasına itiraz etmezler. Fakat bu bakış açısı, genellikle

[85] John H. Randall, Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*, Çev. Ahmet Arslan, İkinci Baskı, Ege Universitesi Edebiyat Fakultesi Yayınları, 1989, İzmir, s. 117-126.

[86] Jonathan L. Kvanvig, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, First published, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s.202-204.

anlaşmanın sona ereceği yerdir. Filozoflar, bilgiyi gerçek inancından çok daha değerli yapan şeyin ne olduğunun çok üzerinde farklı zeminde dururlar. Dolayısıyla, bilginin Platon'un Menon diyaloğunda gündeme getirilen salt gerçek inanıştan daha değerli olmasının nedeni, epistemolojik tartışmanın odak noktası olmasıdır. Diğerlerinin yanı sıra, Ernest Sosa, Jonathan Kvanvig, Linda Zagzebski ve Richard Swinburne'den gelen katkılarıyla, 1990'ların sonunda, yeni bir araştırma programının temel sorunu olarak ortaya çıkana kadar bilginin değeri ciddi bir epistemolojik mesele olarak görülmemiştir.

Bu hareketin karakteristik özelliği, değer sorununun, geleneksel olarak bilginin doğası ile tartışılan soruları sorgulaması konusunda değer sorununu ele almasıdır. Bu nedenle, değer geleneğindeki yazarlar, bilginin belirgin bir şekilde değerli olduğu koşulunu yerine getirmesi gerektiğini düşünmeye eğilimlidir.[87]

[87] Erik J. Olsson, "Value of Knowledge", Oxford Bibliographies, Philosophy Compass , s. 874–883, http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195396577/obo-9780195396577-0008.xml (Erişim Tarihi: 26 Ağu 2013).

İKİNCİ BÖLÜM: FÂRÂBÎ'DE BİLGİNİN OLUŞUM SÜREÇLERİ

Klasik İslam dönemi filozoflarının önemli isimlerinden ve İslam felsefesinin kurucularından biri olan Fârâbî (870-950) de Aristoteles'in fikirlerini belirli ölçülerde takip eden bir düşünürdür. Müslüman dünyanın en önemli filozoflarından biridir ve Aristo'dan sonra "en büyük ikinci filozof" olarak kabul edilir. Fârâbî, metafizik ve epistemoloji yanısıra siyaset, mantık ve müziğe katkıları olan İslam felsefenin hiç kuşkusuz en önemli filozoflardan biridir.[88] Özel olarak ilk felsefe tarihçilerden olan Platon ve Arsito'nun felsefesinin ustaca yorumu sebebiyle övülür.[89] Fârâbî'nin bilginin tanımı ile ilgili olarak bilgi "varlığı ve devamlılığı insanın yapıp etmelerine bağlı olmayan varlıkların mevcudiyeti ile ilgili akılda kesin hükmün hasıl olmasıdır" der.[90]

Ona göre gerçek bilgi elde etmenin üç yolu vardır: Dış dünyayı algılamamıza yardımcı olan duyu, kendi iç dünyamızda olup bitenleri gözlemleyen akıl ve insanın doğuştan sahip olduğu fikirleri olan ise nazardır. Ayrıca insan zihninde bunlardan başka bir güç daha vardır. Bu güç Fârâbî'ye göre Sezgi olarak tanımlanmıştır. İnsan kesin ve açık bilgiye ulaşabilmek için sezgiyi bir araç olarak kullanır. Fârâbîye göre iki tür bilgi vardır: Biri, duyularımızdan oluşan ve tekil olan duyusal bilgidir. Bu bilgi bilimsel bilgi olamaz çünkü tekildir ama gerçek bilgiye ulaşmak için yardımcı olan bir bilgi türüdür. Diğer bilgi türü ise akli (ussal) bilgidir. Dolayısıyla, insan akıl yoluyla bilgileri şekilendirir ve yargılara dönüştürür. Gerçek ve kesin bilgiye ancak bu şekilde varılır. Ona göre Tanrıya ulaşmak için de bu şekile hareket edilir.

---

[88] Oliver Leaman (ed.), The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy, Bloomsbury Publishing, London, 2015, s.93-95.

[89] Fahri, a.g.e., s.105.

[90] Necip Taylan, *Bilgi Maddesi*, DİA, s.157.

Fârâbî'ye göre bilginin oluşum süreçlerini daha iyi anlayabilmemiz için aşağıdaki konuları daha yakından araştırmamız yararlı olacaktır. Bu bölümde Fârâbî'de bilgi oluşum süreçleri üç aşamada ele alınmaktadır. Aşağıdaki anlatımlarda açıklanacağı üzere Farabi, bilginin oluşum süreçlerini; akıl, dış duyular ve iç duyular çerçevesinde değerlendirmektedir.

1. Akıl

Mantık ve felsefe terimi olarak, "*Varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç"* demektir. Bu açıklama ile, akıl sadece meleke olmayıp çelişmezlik, özdeşlik ve imkansızlık gibi ilkelerinin işlevlerini tanımlayan bir kavramdır. Bir güç olarak akıl insanın her değişik eylemini, iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan veya güzeli çirkinden ayırır, ayrıca siyasî, estetik ve ahlâkî değerlerini belirtmesinde önemli bir rol oynar.[91] Akıl_sahip olduğumuz bilgi vasıtalarının hepsinin üzerinde olan ve onlara hakim konumda olan bir güçtür.

Fârâbî'ye göre bilgi edinmede aklın son derecede önemli bir yeri bulunmaktadır. Fârâbî aklın bir yeti olduğunu düşünür ve insan ruhunun yetilerinin en üst sırasında yer alır. Akıl, insanın ruhsal gelişimi açısından en son amacıdır. Ona göre insan herhangi bir şeyin bilgisini, ya akıl yetisi ya imgeleme ya da duygusal algı ile elde edebilir. Fârâbî'ye göre, akıl bir düşünme melekesidir ve en değerli olup bilgi kaynaklarının birer yetenek olduğunu ileri sürer.[92] Akıl yoluyla hem tecrübi hem de akli bilgiler kazanılmaktadır ve bunlar ancak

[91] Süleyman H. Bolay, "Akıl", DİA, Cilt 2, İstanbul 1989, s.238

[92] Mahmut Kaya, TDV İslam Ansiklopedisi, ''Fârâbî'' maddesi, s. 152.

mümkün olan varlıklar üzerinde olur.[93] Fârâbî, aklın insanın mahiyetine ait olan nefsle aynı kapasitede nefsin diğer kuvvetleriyle birlikte gaye ilkesi olarak bir bulunduğunu belirtir.[94]

Fârâbî aklı epistemolojik, kozmolojik ve metafizik işlevleri içerisinde ilişkilendirir.[95] Ayrıca, insanın varolanlar dünyasını ve gerçek yapısını uygun kavraması için, mantık bilimini de devreye sokar. *"Fârâbî'ye göre insana, özgü iyiliklerin başında akıl olduğuna göre ve mantık sanatı da akla işlevini en doğru şekilde gerçekleştirecek imkânları kazandırdığına göre, bu sanat insana özgü iyiliklerin başında yer almaktadır."*[96]

Fârâbî *Me'anil-'Akl* eserinde aklı bir çok anlamda kullanır. Birincisi, halkın bir insana "o akıllıdır" dediği anda düşünme ve akletmeyi kastederek aynı zamanda aklın erdemli olduğunu gösterir. Bu çerçevede akıllı insan deyince, iyi ve akla uygun yapılması olan şeyi değerlendirir. İkincisi, kelamcıların akıl bunu emreder veya reddeder derken kastettikleri şey kamuoyunun yaygın görüşüdür. Çünkü çoğunluğun ortak görüşüne akıl ismini verirler. Üçüncüsü Aristo'nun *İkinci Analitikler* (Kitâbu'l Burhan)'de, nefsin gücünün, kıyasa başvurmayarak sadece doğuştan ve yaratılıştan ya da çocukluktan nasıl meydana geldiği bilmeksizin doğru ve zorunlu biligiyi kastetmiştir. Yani zihin yormadan nefsin sağladığı ilk bilgileri işlevidir. Fârâbî'nin Aristoteles'in *İkinci Analitikleri*'ndeki akıl tasvirine yaptığı en önemli katkı; buradaki anlamıyla aklı 'kesinliğin kaynağı' olarak görmesidir. Dördüncüsü Aristo'nun, *Kitabü'l-Ahlak* eserinde altıncı makalesinde ömür boyu insanlarla gelişip bahsettiği akıldır. Bu akıl, doğru ve yanlış hakkında karar vermemize yardımcı olur. Beşincisi Aristo'nun *Ruh Üzerine* (De anima) kitabında

[93] İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi,* Ötüken Neşriyat A.Ş., İstanbul 2003, s.57.

[94] Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi,* İklim Yayınları, İstanbul, s.106.

[95] Lokman, Çilingir, *Fârâbî ve İbn Haldun'da Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s.48.

[96] Yaşar Aydınlı, *Fârâbî,* İSAM, İstanbul 2008b, s.58.

zikretmiş olduğu akıldır. Fârâbî de, obje – subje (özne- nesne) ilişkisinde bilginin dört evresi olduğunu ve her evresinde bilgiye akıl ismi verilmektedir.[97]

Fârâbî, ayrıca hiyerarşik bir düzenin, beşeri akıllar arasındaki ilişkisinde mevcut olduğunu ileri surer. Yani bir önceki akıl bir sonrakinin maddesi o da onun formu durumundadır. Bu cümlenin anlamını bu şekilde anlatabiliriz: İnsan aklı soyuttan somuta indiği gibi, somuttan soyuta yükselebilir ve böylece hem süflî hem de ulvî varlıkların bilgisini elde edebilir .[98] Fârâbî, bu görüşüyle Kindî ile aynı mantığı paylaşmaktadır ki bu da akıllar arasındaki hiyerarşidir**.** Altıncısı ise aklı metafizik eserinde bahsetmektedir.

Fârâbî, Aristo gibi, aklı iki gruba ayırmaktadır: pratik akıl ve teorik akıl.[99] Pratik akıl Fârâbî'ye göre, bu akıl ile düşünme pratik becerisi gerçekleştirir. Yani herhangi bir eylemi bir durumdan başka bir duruma dönüştürebilir. Aynı zamanda değişik durumları fark etrmesini sağlar. Örneğin, nerede tercih ya da neyden kaçınılması gerektiğini sağlar. Dolayısıyla, bu grupta yer alan akıl, yani pratik akıl insan iradesi ile ilgilidir ve ona göre hareket eder ve analizler yapar**.**

Bu yeti bazı öncül elde etmesi konusunda insanın bir aracı olur. *"Başka bir ifadeyle, insan yapmak istediği şeylerin yapılmasının mümkün olup olmadığını, eğer mümkünse o eylemin nasıl yapılması gerektiğini o şey hakkında kendisiyle düşünüp taşınıldığı ve hangi eylemlerin yapılıp yapılmamasının gerekli olduğunu belirleyen bir güçtür."*[100]

---

[97] Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri,* ''Risale fi me'ani'l-akl'', Kurtiş Matbaacılık, 1. Basım, İstanbul 2003, s. 127-130., ayrıca bkz. Hilmi Ziya Ülken-Kıvametin Burslan, *Türk İslam Filozofları*, ''Fârâbî'', Kanaat Kitabevi, ss 190-193, Ian Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu,* çev. Mehmet Vural, Elis Yayınları, Anakar 2005, ss. 74-76.

[98] Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâdıleh*,Beyrut-1959, s.83.84

[99] Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, s.113. ayrıca bkz. Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.180.

[100] a.g.e. s.64.

Başka bir deyişle akıl *"İnsanın iradesiyle yapmaya memur olduğu şeylerin bilinmesini sağlar."*[101] Bunun için de Fârâbî pratik aklın insanın iradesine bağlı olduğunu belirtir. Aristoteles'e göre, her isteğin bir amacın vardır ve bu amac aracılığıyla insanı pratik aklını harekete geçirir. Bu aklın görevi ise, araçları tespit ederek nesnelere ulaşmaktır. Bundan yola çıkarak praktik aklın amacının bir eylem olduğunu görürüz.[102] Fârâbî'ye göre ise pratik aklın iki yetisi vardır. Bunlar beceri ve çıkarım yetisidir. Beceri yetisi genellikle teknik ve sanatlar konusuyla ilgilenmektedir. İnsan, akılla cerrahlık, marangozluk gibi sanatlar ve meslekler elde etmektedir.

Pratik aklın çıkarım yetisi de vardır ve bununla eylem alanları konusunda etrafında inceleme, düşünme ve birçok sonuç oluşturabilir. Yani insanın yapmak istediği şeylerin mümkün olup olmadığını, mümkün ise o şeylerin düşünüp nasıl yapılacağını gösteren bir güçtür. Eğer bu akli deneyler ya da tecrübeler eyleme dönüşmezse o zaman potansiyel akıl durumunda kalmaya devam ederler. Bu akıl edimsel durumunda olup insanın tecrübelerin artmasına yol açar. Ona göre pratik aklın varoluşun sebebi insanın mutluluğa ulaştırılmasıdır.[103]

Nazari (teorik) akıl ise nefis cevherini geliştirerek ve onu olgunlaştırarak akıl cevherine dönüştür. Fârâbî teorik aklı "*Nazari akıl, nefsin cevherlerinin tamlaşarak bilfiil akli bir cevher haline gelmesini sağlayan yetidir. Bu aklın basamakları vardır: O, bazen heyulani akıl, bazen bilfiil akıl, bazen de müstefad akıl olur.*"[104] şeklinde tanımlamaktadır.

Nazari akıl ya da teorik akıl, araştırma ve kıyas yoluyla meydana gelmez. Bu akıl genel itibarıyla bizzat doğuştan bilgilerin edinildiğini ve insanın çocukluktan ya da

[101] Aydın a.g.e, s.113.

[102] Aydın, a.g.e. s.114, Aristoteles, *Ruh Üzerine,* çev.Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2000, ss.190-197.

[103] Aydın, a.g.e, ss.114-115.

[104] Aydın, a.g.e,s 115.

yaratılıştan beri kazanıldığını fakat nereden ve nasıl geldiğini tam olarak bilinmediğini ve insanın yenileme sonucunda kazanılan bir yeti olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla Fârâbî insanın bu şekilde bilgi kazanmasına sebep olan yetiye teorik akıl ismi verilir.[105]

Fârâbî'nın teorik aklı kendi içinde: Bilkuvve Akıl, Bilfiil Akıl, Müstefad Akıl ve Faal Akıl, olmak üzere dört gruba ayırdığını görüyoruz.[106] Dolayısıyla, ona göre aklın dört derecesi vardır. Akıl sınıflamalarının yapılmasının, akıl kavramı üzerindeki değerlendirmeleri için daha detaylı ele alınması gerektiğini düşünüyoruz.

1.1. Bilkuvve Akıl (Güç Halinde Akıl)

Fârâbî'ye göre akıl ya nefsin kendisidir ya da nefsin bir fonksyonudur. Bu bakımdan, akıl ya da aklın fonksyonu veya nefsin kuvvetlerinden bir güç ve yahut varlığa ait maddeleri olmayıp onun doğası ve suretleri soyutlamaya müsait olan herhangi bir şeydir. Maddeden soyutlanan o suretler bulundukları maddelerden ancak o şeyin sureti olmakla soyutlanırlar. Varlığa ait olan suretler o şeyde bulunmadığı zaman Bilkuvve Akıl'dır. [107] Dolayısıyla kendisiyle saptandığı mevcut varlıkların biçimlerini soyutlanma potansyeline ya da kapasitesine sahip olan akıldır.[108]

Filozof teorik aklın bu aşamasını boş bir levhaya benzetir. Dolayısıyla, bu aşamadaki akıl, hiçbir şeye sahip olmadan tümelleri algılayabilecek veya bilebilecek bir kapasiteye

[105] Aydın, a.g.e, s.116.

[106] Bayraktar*, İslam Felsefesine Giriş,* s.180. Fârâbî, *Maâni-ul- Akl (Aklın Anlamları),* çev. Hilmi Ziya Ülken, Kıvamettin Burslan, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940, s. 194.; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, İkinci baskı, Selçuk Yayınları, Ankara 1967, s. 60.

[107] Mahmut Kaya, *Islam Filozoflardan Felsefe Metinleri*, "Aklın Anlamları: Risale fi me'anı'l –akıl", Birinci Basım, Kurtiş Matbaacılık, İstanbul, 2003, s.130 - 131. Ayrıca bkz. Fârâbî, *Maâni-ul- Akl (Aklın Anlamları*), s.194.

[108] Netton, a.g.e., s.76.

sahiptir. Aslında bu teorik aklın ilk düzeyidir. Çünkü Fârâbî burada aklın bu durumunu maddenin hiçbir şekil almamış haline benzetir.[109] Bu yüzden de akla maddi sıfatını verip nefsin özünü, olgunlaştıktan sonra edilgin ya da bilkuvve akıl adıyla nitelendirmektedir.

Fârâbî *"Bilkuvve akıl, ya bizzat nefistir, ya nefsin bir bölümüdür ya da nefsin güçlerinden bir tanesidir ve yahut bütün mevcudattan suretleri soyutlayabilme yeteneğine sahip olan bir güçtür."*[110] tanımını yapmıştır. Ona göre bilkuvve akıl, her an bir eyleme geçirilebilir ve bu mümkündür. Bilkuvve Akıl, nefs veya nefsin bir cüzü olabileceği gibi, nefsin kuvvetlerinden biridir.[111] Her insanda doğduğundan bu yana var olan akıldır.

1.2. Bilfiil Akıl (Fiil Halinde Akıl)

Bilfiil makuller, akıl tarafından kazanılınca bilfiil makul olurlar. Yani, bilkuvve aklın, fiilini yapmaya başlamasıyla ya da ilk yeteneğini meydana getirmesiyle aktif hale gelmesidir. Bilkuvve makuller de bu aktif akıl tarafından idrak edilerek, bilfiil makul haline gelirler.[112]

Ancak Fârâbî, kendisinden önce hiçbir filozofta bulunmayan bir fikir öne sürer: Bilkuvve akıl ve bilkuvve makul, sadece, sürekli fiil durumda olan dış bir sebebin etkisi ile bilfiil durumuna gelebilir. Filozofa göre, bu dış yada harici sebep, Fa'al Akıl'dır. Fa'al Akıl, bilkuvve akla ilk akledilirleri sağladığından, bilkuvve akıl bilfiil akıl haline gelir.[113] Varlığa sahip olan suretler o şeyde (bilkuvve akıl) ortaya çıkmasıyla, o bilfiil akla dönüşmüş olur. Bu da Bilfiil aklın anlamını oluşturur. Maddelerden soyutlanmadan önce

[109] Netton, a.g.e, s.76.

[110] Fârâbî, *Maâni-ul- Akl (Aklın Anlamları),* s. 42.; Netton, a.g.e., s.76.

[111] Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayınları, İstanbul 2001, s.333.

[112] a.g.e., s.334.

[113] Fârâbî, *El- Medinetü'l- Fâdıleh*, ss.48-52.

bilkuvve kavramken, bilfiil akıl onları maddeden soyutlayınca bilfiil hale dönüşmüştür. Böylece, bilfiil kavramı ile bilfiil akıl kavramı aslında tek bir şeydir.[114] Dolayısıyla, potansyel akıl ya da bilkuvve akıl, Bilfiil Akıl haline gelmektedir.[115]

Bilkuvve aklın bilfiil akla dönüşmesi durumunda bu akıl, soyutlamalar yapıp maddeden bağımsız olan bilgilere ulaşır ve böylece tümel olan bilgiler elde edilir. Bu basamakta tümellerin bilinmeye başlayıp edimsel akıl ile potansiyel aklın hem öznesi hem de nesnesi olur. Aristoteles de bu fikri benimsemektedir. O da bilfiil aklın nesne ile aynı olduğunu söylemektedir.[116] Ona göre suret, varlık ile düşüncenin tek ortak olan şeyidir. Bunun aracılığıyla akıl varlığı kavrayabilmektir ve kendi doğasına çevirebilmektedir.[117]

Nefsin dışında, potansiyel akıl aşamasında maddelerdeki suretler halinde varolurlar ve , bunlar edimsel oldukları için Müstefad Akıl adı verilir. Bu durumda akıl, bilkuvve makulleri kazandıkça etkinliği artacaktır ki bunlar kendisi akıl halinde olacaktır. Bilgi edinmede aşama kaydeden edimsel akıl, müstefad ya da kazanılmış akla dönüşür. Özne, akıl yoluyla kendi dışındaki nesneleri tasavvur anlamında algılar. Fakat aklın ve duyunun kavraması arasında fark vardır.[118] Çünkü akıl nesnelerden daha hassas bir yapıya sahip olduğundan dolayı dış dünyada var olan nesne ile aklın tasavvur ettiği şeyin, aynı şey olmadığını vurgular.[119] Ona göre akledilen nesne ile duyumlanan nesne arasında fark vardır.

---

[114] Fârâbî, *Maâni-ul- Akl (Aklın Anlamları),* s.195.

[115] Netton, a.g.e., s.77.

[116] Aristoteles, *Ruh Üzerine,* 1999 s. 166.

[117] Küyel Türker, Mübahat*, Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara 1969, s.129.

[118] Fârâbî, *Maâni-ul- Akl (Aklın Anlamları),* s.196.

[119] Eyüp Şahin, *Fârâbî'de Zihin Felsefesi,*1. Baskı, Yayın Evi, Ankara 2009, s.78.

Fârâbî'ye göre: "*İnsan aklı, suretler vasıtasıyla duyuları kavrayınca varlık ve düşünce arasındaki engeller kalkmakta ve varlık, düşünce ya da düşünce varlık olmaktadır. Bu durumda suret, kendi varlığı için ihtiyaç duyduğu zaman, mekan, durum, nitelik, fiil ve infial gibi birtakım kategorilerden kurtulur*."[120] Bu cümleden düşünce ile varlık arasında bir farkın olmadığını anlarız. Bundan sonra akıl ve maddeden ayrı olunan mahlukatın farklı ontolojik bir statüsü vardır.[121] Fârâbî bunu hissetme düzeyinden akletme düzeyine geçiş olarak görür.[122]

1.3. Müstefad Akıl (Kazanılmış Akıl)

İdrak konusunda, sadece bilfiil makul olması açısından bilfiil akıldan ayrılır.[123] Müstefad akıl, sadece maddi nesnelerin suretlerini değil fakat aynı zamanda maddeden ayrı olan yada mufarık varlıkları dolayısıyla madde ile hiçbir ilişkisi olmayan mücerred varlıkları da anlatan akla denilir. [124] Bu mustefad aklın bulunabileceği en yüksek nokta ve Fa'al Akıl'la ilişki kurduğu ve ondan bilgilendiği seviyedir. Bu ise insanın en son yetkinliğe ve dolayısıyla mutluluğa ulaşılabileceği seviyedir. Akli ilerlemenin en yüksek noktası olan, yani gayri maddiliğin en üst mertebesine ulaşılan müstefad akıl sayılır.[125]

Bu akıl daha çok soyut alanlanlarda faaliyet göstermektedir. Fârâbî'ye göre bu her iki akın yani bilkuvve ve müstefad akıl aşamalarını başarılı bir şekilde tamamladıktan sonra kazanılmış akıl düzeyine ulaşabilir. Ona göre kazanılmış akıl, algılama bakımından edimsel

---

[120] Aydın a.g.e., s.123.

[121] Fârâbî, *Maâni-ul- Akl (Aklın Anlamları),* s.196.; ayrca bkz Sayılı, 2000, s.10

[122] Olguner, 1987, s. 52.

[123] Fârâbî, *Maâni-ul- Akl (Aklın Anlamları),* s.197.; Aydın,a.g.e., s.217.

[124] Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, s.335

[125] Fahri, *İslam felsefesi Tarihi* s. 114.

akıldan farklıdır.[126] Fârâbî bu aşamayı şu şekilde ifade eder: *Edilgin akıl durumunda olan bilfiil akıl bütün akılsalları kavramış olduğu için, bilfiil akılsal olmuştur ve mükemmellik derecesine ulaşılmıştır. Çünkü bu düzeye gelen insan, edilgin akıldan daha üstün, maddeden daha çok bağımsız olan bilfiil akıl elde eder. Bu da kazanılmış akıl denilmektedir.*[127] Çünkü burada insanda düşünmeye yönelik bir eğilim oluşur. Fârâbî'ye göre edimsel akıl hem kazanılmış aklın maddesi hem de kazanılmış akıl da edimsel aklın suretidir.[128] Ayrıca, insani akıl çeşitlerinde bir hiyerarşik düzen bulunur. Bu düzende, kazanılmış akıl maddeye en uzak akıldır. Fârâbî der ki: *"Şöyle ki ilk maddeden itibaren heyula ile birleşmiş suretten oluşan maddi alem, onun üstünde bilkuvve akıl, bilfiil akıl ve müstefad akla kadar yükselen bir mertebeler silsilesi vardır. Bu en üst nefsi mertebeden de, her yönüyle maddeden ayrık olan akılların birinci basamağında bulunan Fa'al Akla ulaşılır."*[129] Kısacası, bu hiyerarşik düzende insani nefsin ulaşabileceği en yüksek akli mertebedir. Bu mertebeye ulaşılabilen kişiye ilham ve sevgi imkanı olur.

1.4. Fa'al Akıl (Etkin Akıl)

Fârâbî felsefesinde, Fa'al Akıl'ın, insanda bulunmayan, bir maddede mevcut olmayan ve hiçbir zaman bulunmayacak olan ayrık bir suret olduğunu belirtir..[130] Bir bakımdan etkin akıl hem fiil halindeki akla hem de müstefad akıl ile bir benzerliğe sahiptir. Bahsettiğimiz akıl, kazanılmış akıl çeşidinden olup kendisinden bulunan farklı akılların biçimleri (suretleri) öncesizlikten sonsuzluğa onda bulunmaktadır.[131] Fârâbî, Fa'al Aklın

[126] Netton, a.g.e., s.78.

[127] Aydın a.g.e., s.126.

[128] TDV, Fârâbî, s.152.

[129] Aydın a.g.e., s.127.

[130] Fârâbî, *Medinetu'l Fâdıleh*, çev. Nafiz Danışman, MEB Yayınları, İstanbul 1990, s. 5., Fârâbî, *Aklın Anlamları-İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, çev., Mahmut Kaya, İstanbul 2005, ss. 130-133.

[131] Fârâbî, *Maâni-ul- Akl (Aklın Anlamları),* s. 200.

fonksiyonunu güneş örneği ile açıklamaktadır. Yani, fa'âl akıl ile insani aklı arasındaki ilişkiyi güneş ile göz arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Öyle ki, güneş ışıklarını çevreye göndermedikten sonra, göz çevreye ait olan şekilleri ve renkleri algılayamaz. Fa'al Akıl, verimliliğini (feyzini) gönderdikten sonra işte o zamanda insanda bilgi ortaya çıkmış olur.[132]

İnsan ile ilahi dünya arasındaki ilişkiyi sağlaması bakımından Fa'al akıl çok önemli bir yer alır ve aynı zamanda bu ilişkinin bir aracı olur. İnsanda bulunan akıl madde ile iç içedir. Burada bilme gücü ve bilgi kaynağını içerir. Diğer akıllardan farklı olarak Fa'al akıl hiçbir maddi varlıkla ilişkisi olmayan ayrık ontik bir varlıktır. Bu yüzden faal aklın yardımıyla İnsan aklı, bilgi oluşturabilir. Ona göre Fa'al akıl hiçbir maddede bulunmayıp aktif bir akıldır. Faal akıl, potansiyel aklın edimsel akla dönüşmesi durumunda, insani becerilerini veya yeteneklerini aktif hale getiren etken bir neden konumunda bulunur.

Fa'al Akıl, mümkün varlık grubundan yaratılmış bir varlık olduğundan dolayı suretlerin vericisi olarak maddeye suret (biçim) verse de ve aynı zamanda eylem durumundaysa yaratıcı olarak nitelendirilemez. Fa'al aklın amacı, insanın olgunluk düzeyinin en yüksek mertebeye ulaştırmaktır ve bilmediklerini öğrenmek için etkin şekilde yardımda bulunmaktadır. Fa'al akla ulaşmak için insanın maddeden bağımsız olup sürekli olgunluk düzeyinde kalması gerekir. Bu yüzden Fa'al Akıl'ın insanın bir bilgiye ulaşmasında çok önemli bir yeri bulunmaktadır. Ayrıca, fizik ve metafizik varlık dünyası arasında bir köprü rolünü üstlenmektedir.

Fa'al akıl aynı zamanda insanda nefreti ve isteği sağlayan arzu gücünü de geliştirmiş olur. İrade ise arzu ve duyumdan oluşur. İnsanın duyumlarından kaynaklanan

[132] Bircan, a.g.e, s.336; Fârâbî, *Maâni-ul- Akl (Aklın Anlamları),* s.199.

istek ile hayal etmekten kaynaklanan bu iki iradenin oluşmasıyla insanda düşünme gücünde ilk bilgiler meydana gelir. Bu bilgilerden sonra düşünme eyleminden irade ya da istek oluşur.[133] Fârâbî bu durumu şöyle açıklamaktadır: *"Sonra nefsin hayal gücü ve ona bağlı olarak da istek gelişir. Böylece ikinci bir irade gelişir ki, bu da hayal etmekten doğan bir istektir. Bu iki iradenin oluşmasından sonra, Fa'al Aklın katkısıyla nefsin düşünme gücünde ilk bilgiler ortaya çıkar. Bu ilk bilgilerin ortaya çıkmasıyla da, insanda üçüncü bir irade olan, seçme (ihtiyar) ortaya çıkar*."[134] Her ne kadar bilgi edinme süreci bilgi felsefesinde duyumlardan elde edilebilirse, bilginin gerçekliğinden emin değildir. Çünkü ona göre gerçek akli bilginin meydana çıkması için fa'al akıl ile bağlantıya geçmesi gerekmektedir. Kısacası, doğru bilgiyi elde etmek için insanın fa'al akılla iletişime geçmesi gerekir. Bu da insanın metafizik bir varlığa ihtiyaç duyması demektir.

2. Dış Duyular

Aristoteles gibi Fârâbî de bilginin elde edilmesinde duyuma önemli bir yer vermiştir. Aristo, bir duyunun yok olmasıyla bir bilgin yok olacağını söyler. Ona göre *"Her duyumlama kendi duyulurları hakkında yargıya varır ve renkli nesnenin mahiyeti ve yeri konusunda yanılsa bile, renk veya ses varlığı konusunda yanılmaz. Sonuç olarak, her duyuya özgü olduğunu söylediğimiz duyulurlar bunlardır".*[135]

Fârâbî'ye göre insanda duyu yoluyla bilgi meydana gelir. Dolayısıya bilginin kaynağı duyular aracılığıyla meydana gelmektedir. O bilginin suje ve obje ilişkisinden meydana gediğini söylemekte ve bu ilişkiyi üç aşamada değerlendirmektedir. Bunlardan

[133] Fahri, a.g.e., s. 112.

[134] Aydın, a.g.e., s. 132.

[135] Aristoteles, *Organon IV*, İkinci Analitikler, çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul 1989, s. 7.

akıl kuvvesi, duyu ve tahayyüldür. Bu üç aşamada algı değişik düzeyde soyutlanır ve duyular bilgi edinme sürecini başlatır. Fârâbî, Aristo gibi insanın zihni doğuştan boş bir lehva olduğunu söyler ve bu lehvayı beş duyularla doldurur. Bunlar da görme (*el-basar*), dokunma (*el-lems*), işitme (*es-sem*), koklama (*eş-şem*) ve tad alma (*ez-zevk*)dır.

Fârâbî'nin bu görüşünü İbn Sînâ da destekler ve onu daha net bir şekilde şöyle açıklamaktadır:

Duyuların ilki dokunma duyusudur (hâssetu'l-lems). Bu duyu diğer duyular açısından daha hayati bir önem taşımaktadır. Çünkü bir canlı bu duyuyu kaybettiğinde yaşamını sürdüremez ve diğer duyuların işleyişini kaybettiğinde dokunma duyusu bir nebzede onları telafi eder. Fakat diğer duyular bu duyunun kaybını telafi edemez. İlk ve Ortaçağ filozoflara göre bu duyu diğer duyulardan farklı, onun özel bir organı olmadığıdır ancak dokunma duyusu deri ve sinirlerde bulunmaktadır. Bu duyu birçok duyudan ortaya çıkmaktadır. Örneğin ağırlık-hafiflik, kuruluk-yaşlık, soğukluk-sıcaklık, sertlik-yumuşaklık ve kabalık-düzgünlüktür.

Duyuların ikincisi tatma duyusudur (hâssetu'z-zevk). Yiyecek ve içeceklerin tadı ve lezzetialgılamak için tatma duyusu dilin sinirlerinde bulunur. İbn Sînâ'ya göre dile temas eden besinler tükürük ile karışıp sinirlere ulaşır ve sinirler de tadı algılar.[136]

Duyuların üçüncüsü koklama duyusudur (hâssetu'ş-şem). Bu duyu hoş olan veya hoş olmayan çeşitli kokuları algılanır. Bu duyu İbn Sînâ'ya göre içeriye nefes yoluyla hava alınır ve koku algılanır.

Duyuların dördüncüsü işitme duyusudur (hâssetu's-sem'). Bütün söz ve sesler bu duyu yardımıyla algılanır. Bu durumunu hava titreşiminin kulak boşluğunda ortaya çıkaran

[136] Aristoteles, *Ruh Üzerine,* s.75.

hareketlerini açıklar ve kulak boşluğundaki meydana gelen hava titreşimi kulak sinirlerine dokunduğunda ses işitilmiş olur.

Duyuların beşincisi ise görme duyudur (hâssetu'l-basar). Bu duyu yardımıyla estetik değerleri olan güzellik ve çirkinlik gibi cisimlere ait şekil, miktar ve renklerin niteliklerini algılar.[137]

Bu duyulardan her biri duyumlamalarda bulunur ve kendine uygun olan objeye yönelir. Duyusal algı, duyulur nesnelerin biçimlerini maddi ilişkiler içerisinde duyu organları tarafından alınmasına denir. Ancak bu algılama bir tam bir bilgi değildir. Çünkü bu duyuların duyulur nesnelerini bir üst bilgi kaynaklarına taşıması gerekir.[138]

Fârâbî duyu dünyasının nesnelerinde madde ve suretin iç içe olduğunu söyler ve her zaman birbirine ihtiyacı vardır. Örneğin göz bir maddedir fakat görme bir surettir ve ikisinin birleşmesinde fiiliyattaki göz ortaya çıkabilmektedir.[139]

Bir başka örnek vermek gerekirse, Fârâbî'ye göre gök cisimlerin hareketleriyle oluşan ilk maddeye suret verildiğinde dört unsur meydana gelir. Bu unsurlar toprak, su, hava ve ateştir. Bu unsurların belirli oranlardaki birleşiminden sırasıyla madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanların maddeleri meydana gelir. Bunlar birbirlerinin yerlerini alırlar. Bu suretlerden duyumsanan nitelikler ortaya çıkar. Yani madde olmadan suret olmaz. Madde değişmez ve yok olmazken suret ise değişime ve yok olmaya açıktır.[140]

Fârâbî'nin akılcılığı duyulardan başlamaktadır. Aklın algıladığı duyu bilgilerini analiz ve sentez yoluyla değerlendirerek külli bilgisine ulaştıktan sonra karşılaştırmalar

---

[137] Aydın Sayılı, "İbn Sînâ'da Işık, Görme ve Gökkuşağı", İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Ankara 1984, ss. 203-241.

[138] Aydın, a.g.e., ss.88-89.

[139] Fârâbî, *Es-Siyasetü'l Medenîyye* 1980, 6.

[140] Fârâbî a.g.e.,s.7; Fârâbî*, Aklın anlamları* (*Risale fi me'ani'l-akl*), ss. 120-124 .

yapıp yeni bilgiler üretmektedir.[141] Fârâbî, Aristoteles gibi, "*Herhangi bir duyusunu yitiren kimse herhangi bir bilgisini yitirmiştir*" şeklindeki görüşü benimsemektedir.[142] İlk bilgilerimiz soğuğu ve sıcağı hisseden, sesleri duyan, renkleri gören ve kokuları alan bütün bunları algılama gücü ile meydana gelmektedir.[143]

Fârâbî iç ve dış duyular aracılığıyla güzeli ve yararlı olanı seçer. Bu duyulara değer verdiği için akılcı konumundadır.[144] Burada akıl ve duyumsama birbirine muhtaçtır. Çünkü bilgi, duyular yoluyla zihne geldikten sonra mutahayyilede toplanır. Burada onların formaları ya da suretleri kaydedilir. Daha sonra faal aklın yardımıyla akıl devreye girerek suretleri tikel olmaktan çıkarıp tümel bilgi haline getirir. Dolayısıyla, akıl devreye girmeden sadece duyulardan tümel ve kesin bir bilgiye ulaşılamaz. Aynı zamanda duyular da olmadan sadece aklıyla tam bilgi elde edilemez.[145] Fârâbî'nin metafizik ile ilgili bilgiler olmasaydı koyu bir deneyci olarak yorumlanırdı.

Fârâbî'ye göre bilgiler insanın zihninde farkında olmadan meydana gelir. Duyu deneyleri sonucunda zihninde bilgiler oluştuktan sonra o zihin akıllı sayılmaktadır. Duyusal tecrübeler ne kadar fazla ise zihin de o kadar üstün bir akla sahip olur.[146]

Fârâbî duyularımızı farklı işlemeleri olan bir mühre ve zihnimizi bir balmumuna benzetir. Balmumu nasıl ki kendisine basılan mührün işlemlerini alıyorsa zihin de duyumsadıklarının formlarını almaktadır.[147] Fizik dünyaya ait bilgiler insanın bilgisinin ilk

[141] Aydın, a.g.e., s. 89.

[142] Fârâbî, *Aklın anlamları* (*Risale fi me'ani'l-akl*), s.170.

[143] Fârâbî, *Medinetü'l Fâdıleh*, s. 54.

[144] Uyanık, a.g.e., 2003:60.

[145] Aydın, a.g.e., s.52.

[146] Fârâbî, *Aklın anlamları* (*Risale fi me'ani'l-akl*), s. 170.

[147] Fârâbî, *Aklın anlamları* (*Risale fi me'ani'l-akl*), s.213.

kademesini oluşturur ve bu bilgiler aklın duyulara dayalı oluduğunu ve onların tecrübesinden çıkardığını rededer . Böylece tecrübeleri toplayıp insan aklederhale gelir.[148]

Fârâbî, fiziği ve metafiziği birbirinden ayırmaktadır. Fizik âleminden elde edilen bilgi, duyulurların bilgisidir. Metafizik âlemden elde edilen bilgi ise akledilirlerin bilgisidir. Fârâbî'ye göre, varlığın çeşitli derecelerinde bilgi oluşmaktadır. İnsan bilgisinin sınırı, görünen âlem ile sınırlı değildir. İnsan, bilgi yolu ile metafizik âleme ulaşabilmektedir.[149]

3. Iç Duyular

3.1. Ortak duyu

Ortak duyu herskesçe bilinen beş duyu organıyla nesneleri algılamaktadır. Bu duyuların nesnelerle olan teması sonucunda kalpte bulunan ortak duyuyla toplanır. Yani duyu organlarından olan algı ve idrak bilgileri tek bir ilkede toplanır.

Fârâbî vücudumuzda bulunan bu duyu organlarını memleketin çeşitli yerlerine dağılmış olan habercilere benzetir. Bu özel tür haberlerini getirmekle görevli olanlar saraya haber getirir ve amir kuvveti sarayda haberleri alarak değerlendirir. Amir kuvvet ile Fârâbî'nin bahsettiği şey kalptir. Dolayısıyla duyu kuvvetinin bir amiri ve yardımcıları vardır. Bu durumda kalp amir konumundadır ve diğer beş duyu organlar ise yardımcı konumundadır. Örneğin görme yetisiyle göz gerekli olan bilgileri toplar ve bu bilgileri kalbe iletir. Bu bilgiler ışığında, ortak duyu gücü farklı dış duyu organlarının verdiği dağınık verileri birleştirerek tek bir nesneye ilişkin bir algılama gerçekleştirmekte ve bunun sonucunda

[148] Olguner, a.g.e., s. 53.

[149] Fârâbî, "Tenbîh Alâ Sebili's-Sa'âda", Fârâbî'nin İki Eseri içinde, çev. Hanifi Özcan, İFAV Yayınları, İstanbul 2005, s. 139-190;a.g.e., s. 178-181

aralarında ilişki kurarak bir yargı meydana gelmektedir. Burada ortak duyunun Fa'al Akıl aracılığıyla gerçekleştirilen bilgi edinme sürecin fonksiyonel bir göreve de üstlemektedir.

3.2. Mütehayyile Yetisi (Hayal Gücü)

Fârâbî, mütehayyile yetisi için, *Fusûlu'l-Medenî'*de, "*Duyular ile algılanabilen nesnelerin izlerini, duyuların işleminden geçtikten sonra koruyandır."* terimini kullanmaktadır.[150] Gerek akıl ve sezgi kaynaklarından elde edilen bilgi sürecinde gerekse dış duyular aracılığıyla mütehayyile yetisine önemli görevler yüklenmiştir. Tecrübe ettiğimiz duyumlamalar tamamen silinmez. Geçmişteki bir duyu tecrübesini canlandırmayı sağlayan nefsi yetisine, hiçbir fiziki uyarımın yardımı olmadan, hayal gücü (Mütehayyile) denir.[151] Aynı zamanda zihnin en fonksiyonel yetisidir. Bu yeti, hem uykudayken hem uyanıkken izlerin bir bölümünü bir araya getirir. Bunlardan bazıları yanlış bazıları doğru olmakla birlikte birbirinden farklı şekiller içinde birleştirir ya da ayırır. Bu güç, akıl ile duyu gücü arasında bulunur.

Fârâbî'de hayalin iki rolü vardır. Birincisi, algılamayı ve saklamayı göstermektir. Muhayyilenin algılamasında duyular önemli bir rol alır. Duyular ile algılanabilen nesnelerin izlerini duyuların işleminden geçtikten sonra korur ve duyulan duyuları, duyularımızdan silindikten sonra korur.[152] Sonra da elde edilen imajları saklar. Muhayyilenin ikinci rolü ise duyular aracılığıyla edindiği ve sakladığı imajlar tasarrufudur. Bu imajlar duyulardan silindikten sonra da muhayyilede dururlar ve onun hükümlerine tabi olurlar. Muhayyile bazen onları birleştirir bazen de ayırır. Muhayyilenin bu fonksiyonuna

[150] Fârâbî, *Fusûlu'l-medenî* (Siyaset Felsefesine dair Görüşler), çev. Hanifi Özcan, Dunlop Neşr.,İzmir 1987, s. 30.

[151] Aydın, a.g.e., s.95.

[152] Fârâbî, *İdeal Toplum*, ss.55-56.

tasarlama ya da hayal denir. Çünkü Fârâbî, bizim zihinimizdeki imajları birleştirerek hayal kurduğumuzu ifade eder.[153]

Filozofa göre ne kadar mütehayyilenin fizik âlemden gelen etkiler karşısındaki durumu önemliyse o kadar metafizik âlemden gelen etkiler karşısındaki durumu da önemlidir. Bu durumdan yola çıkarak bu etkiler doğrudan veya dolaylı şekilde meydana gelirler. Doğrudan etki teorik aklı atlayarak Fa'al aklın benzetmeler yapması süretiyle meydana gelir. Fakat soyut gerçekliğini somut gerçekliğe dönüşmesi için mütehayyilenin teorik (nazari) akılla pratik (ameli) akıl arasında aracılık yapmasına imkan sunar. Mütehayyileye nazari aklın işlevi olmadan doğrudan gelen bilgiler gelir. Ama bu bilgiler vahiy olduğunu göstermez. Çünkü vahiy, müttehayyilenin Fa'al akıl tarafından açıklığa kavuşmasından ibaret değildir. Vahiy Fa'al akıldan çıkarak Müstefad akla, müstefad akıldan ise pratik akla ve pratik akıldan da mütehayyileye gelmektedir. [154]

Dolayısıyla Fârâbî felsefesinde akli bilgiler mütehayyile gücünün fonksiyonu sayesinde halkın mutluluğunu amaçlar ve onların anlayabileceği bir dile dönüştürürür. Dolayısıyla, mütehayyile gücü İnsanların mutluluğu anlayabileceği bir dünya oluşturma işlevini yapar. Tehayyüli bilgi ve akli bilgi arasında bir bağlantı insanların zihinlerini belli bir amaca yöneltmesi konusunda birleşirler.[155]

[153] Milay Köktürk, "Fârâbî'de Psikoloji: Psychology in the mind of Fârâbî", Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Eğitim Fakültesi Dergisi, Sayı 2, 1997, s. 58.

[154] Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâdıleh*, s. 114-116, 124-125

[155] Ali Durusoy, *İslam Ansiklopedisi: Hayal,* 17. Cilt, Türkiye Diyanet Vakfı,1998.

3.3. Vehim Yetisi

Bilgi kaynakları arasında Fârâbî'nin bu yetiye çok az yer verdiğini söyleyebiliriz. Fârâbî Vehim'i şöyle açıklamaktadır: *"Yanılsama, aldanma, kuruntu; bize gerçek dünyayı bir süre için de olsa unutturan, sanat yoluyla yaratılmış görüntü."* Ayrıca Fârâbî'nin vehim gücü hakkında diğer tanımı da şöyledir: "*maddi şeylerden hareketle maddi olmayan şeyleri bilmektir."*[156]

Vehim kuruntu, tahmin ya da içe doğan şey anlamına gelir. Ona göre vehim gücü mütehayyile ile yakın ilişki içinde bulunmaktadır. Fârâbî burada kurt ve koyunu örnek olarak ele alır. Kuzu içgüdüsel olarak vehim gücü sayesinde kurttan korkarak kaçar. Filozof burada bu gücün daha çok hayvanlarda aktif olduğunu kabul eder. Vehim kavramı, dış duyulardan kaynaklanan birçok bilgileri ya da sezgi gücünü kavrar.[157] Bu yargıları ile yukarda anlattığımız örnekteki gibi koyunun önceden hiç tecrübesi bulunmamasına rağmen kendisinin kurdun onun düşmanı olduğunu sezerek ondan kaçmasıdır. Dolayısıyla hayvanlar vehim gücü sayesinde yararlı olanı arar, zararlı olandan ise kaçarlar. O, vehim gücünün bedende nereye tekabül ettiği konusunda açık bir şekilde bir şey söylememektedir.

3.4. Hafıza Yetisi

Hafıza yetisi ile, geçmişteki olan tecrübeleri ya da deneyimlerini anımsama ve onları zihinde canlandırma bilgisine denir. Daha doğrusu, algıları, izlenimleri, yeniden canlandırma ve saklama yetisine ve izlenimlerin ve algıların saklandığı yere denir. [158]

Belleğin oluşumunda üç farklı merhale söz konusudur. İlki daha önceden algılanmış olduğu bir nesnenin zihinde bir imgenin oluşturulması ya da canlandırılması, ikinci olarak,

[156] Aydın, a.g.e., ss. 102 – 103.

[157] Şahin, a.g.e., s. 47.

[158] Bedia Akarsu*, Felsefe Terimleri Sözlüğü, 1975, s. 27.*

imgenin geçmişinin bir bölümünü (parça) ortaya çıkaran bir nesnenin imgesi sureti olarak tanımlanması, üçüncüsü de fiziki veya psikolojik bir zaman çerçevesinde anımsanan nesnenin yerleştirilmesidir.[159]

Fârâbî bu gücü şöyle tanımlamaktadır: *"İzlenimleri, algıları saklama ve yeniden bilinçte canlandırma yetisi, izlenimlerin, algıların vs. sakladığı yerdir"* ya da *"Hafıza gücü, vehmin idrak ettiği şeylerin toplandığı yerdir."*[160] Hatırlama gücü mütehayyile ve vehim güçlerinin yardımıyla hareket eder. Belleme ve hatırlama gücü dediğimizde vehim gücünün algıladığı tikel anlamların gerektiği zaman hatırlanmak için saklama işlevine sahiptir. Dolayısıyla, bu güç bir açıdan vehim gücünün idrak etmiş olduğu anlamların deposudur. Ayrıca düşünme gücünün hizmetinde bulunmaktadır.[161]

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: FÂRÂBÎ'DE BİLGİNİN DEĞERİ

1. Bilgi ve Değer

Fârâbî bilgiyi "*Varlığı ve devamlılığı insanın yapıp etmelerine bağlı olmayan,varlıkların mevcudiyetiyle ilgili olarak, akılda kesin hükmün olmasıdır*." şeklinde tanımlamaktadır.[162] Ortaçağ İslam filozofların düşünce tarihinde bilgi problemini genellikle mantık, psikoloji, tasavvuf ve varlık çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla, bilgiyi bağımsız bir felsefi sorunu olarak incelememişlerdir. Aynı zamanda Fârâbî de bilgi anlayışını bu çerçevede değerlendirmiştir. Yani, mantık, psikoloji ve varlık anlayışı ile birlikte bilgiyi ele almıştır. Filozof bilgi hakkındaki görüşlerini açıklarken bazı zorluklar ile

[159] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 111.

[160] Aydın, a.g.e., ss. 103 – 104.

[161] Şahin, a.g.e., s. 48.

[162] Aydın, a.g.e., s.14.

karşılaşmış ve bilgi problemini sistematik olarak işlememiştir. Ona göre felsefi konular hep birbirine bağlıdır ve onları gözardı etmememiz gerekir. Öyle ki, bilgi anlayışı konusundaki görüşler de bu yöndedir. Özellikle, bilgiyi değerlendirirken psikoloji, ahlak ve siyaseti gözardı etmemek gerekir.

Fârâbî'ye göre insan dış dünyayı duyularıyla algılıyor ve aklı ile düşünüyor. Kendini ve kainatı ise, bilme yoluyla gerçeği öğrenmeye çalışıyor. Bu eylemin adı "Bilmektir". Burada bir suje ve bir obje vardır. Bilen ve bilinen, yani bilmek isteyen bir varlık olarak suje ve bilinmesi istenen bir varlık olarak obje karşımıza çıkar. Dolayısıyla, suje ile obje arasındaki ilişki bilgiyi oluşturur. Ona göre bilgi, öncelikle mantık temeline dayanır. Çünkü mantık, bizi doğru düşünceye götürmektedir ve doğruyu yanlıştan ayırmakta yardımcı olmaktadır. Diğeri ise, bilgiyi beş duyu vasıtasıyla elde edebiliriz. Ayrıca, aklın bilgi edinmede son derece önemli olduğunu belirtir. Son olarak ise, müstefad akıl düzeyine ulaştıktan sonra Fa'al Akıl ile irtibata geçen insane, ilahi alemde bilgiyi sağlar. Buna da Sezgisel bilgi adını verir.

Bilginin değeri açısından bilgi anlayışını ikiye ayırır. Biri, ameli bilgi ve diğeri nazari bilgi olarak karşımıza çıkar. Sonuç olarak ona göre, bilgi, bilen varlığın bilinen nesneden ortaya çıkan bir ürünüdür. Bu yüzden Fârâbî'ye göre bilmenin temel öğeleri özne ve nesnedir.[163]

Fârâbîye göre bilgi, suje ve obje ilişkisinden doğar ve bu sadece bir kaynaktan gelmez. Örneğin duyu, tecrübe, akıl ve sezgi gibi farklı kaynaklar ile bütünleşmiş olduğu için tek bir kaynaktan elde edilir. Bu açıdan sensual ya da duyusal, ampirik, rasyonel ve sezgisel bilginin değerinden bahsedilebilir. Öyle ki, sensual bilgi anlayışında, bilginin değeri doğruluğu ve sınırı genelikle duyular ile elde edilir. Ampirik ya da tecrübeci anlayışında,

[163] Aydın, a.g.e., ss.42-58.

duyularımız bize her zaman doğru bilgi vermeyebilir ya da bizi yanıltabilir. Bu anlayışa göre bilgi deneylerden gelir ve deney ile sınırlı kalır. Rasyonel anlayışında ise bilginin değerini akılla ilişkilendirir. Sezgisel bilginin değerinden bahsetmek gerkirse, hiyerarşik bir şekilde düzenlenmiş bilgi kaynaklarının birbirleriyle olan ilişkisinden geçerek bilginin oluşmasıdır.

Bu çerçevede Fârâbî'nin bilginin değeri konusundaki görüşlerini ilişkilendirirsek onun uygunluk, tutarlılık ve pragmatik teorilerini kabul ettiğini görürüz. Filozof bilgi değeri konusundaki anlayışı, bilginin teorik ve pratik değeri olarak iki kısımda incelemektedir.

1.1. Teorik Bilgi ve Değeri

Genelde teorik bilgi, metafizik olan türden olup, pratik bir amaç gözetmeksizin bilmek için bilme tavrının bir ürünüdür. Bilginin teorik değeri ise, insanın bilme isteğini ve insanın evreni anlamasına imkan verdiğinden dolayı kazandığı değerdir. Bilginin değerinin ya da nesnenin değerine ve onun bilgi edinen bilgi kaynağına bağlı olduğunu söyleyebiliriz. İşte burada, nazari erdemler ya da bilginin teorik değerini, sujenin bilgi konusu olan nesnenin değerini belirler. Bilginin yönü de insanın teorik aklını geliştirmekte ve insanı daha çok düşünmeye iterek, doğru bilgi elde edilmesini sağlar. Burada bilgiyi eyleme dönüştürmek gibi bir amaç yoktur. Sadece bilinecek olan şeyin bilgisini kazanır. Ona göre bu bilgi bütün faziletlerin kaynağıdır. Bununla insan mutluluğa ulaşabilir ve gerçek mutluluğa ancak bilgi ile ulaşılabilir. Ona göre Tanrı'yı bilmek ve inanmak için bilgi gerekir. İnsan en yüce mutluluğa, aklı müstefad derecesine ulaşıp Fa'al Akıl ile bilgi akışını sağlayınca erişir. Çünkü insan en doğru bilgiyi aklı müstefad derecesine ulaştıktan sonra elde eder ve en yüce mutluluğu Fa'al akıl ile bilgi akışını sağladıktan sonra kazanır. Ona göre bilginin teorik değerini belirleyen şey, doğru bilgiye ve en yüce mutluluğa ulaşmaktır.

Fârâbî insanları bilgi seviysine göre değerlendirmiştir ve en yüksek seviyeye ulaşılabilen Tanrı ile arasında önemli bir yakınlık kurar. Bu seviyede bilgi gerçek değerini bulur. Bilginin teorik değeri açısından Fârâbî insanın mutluluğunu esas almıştır. Ona göre, insanı olgun ve mutlu yapan bilginin ve aynı zamanda onun yaşama tarzının ne olduğunu öğrenerek ilk başta o bilgiyi elde etmek için çalışmaktır. Yani, bu anlamda bilginin amacı mutluluğa ulaşmaktır. Ayrıca yukarda belirttiğimiz gibi, Tanrı'yı bilmek elde edilen en doğru ve kesin bilgidir. Buna bağlı olarak insanın bilgisi ne kadar kesin olursa mutluluğu o kadar büyük olur. Burada bilginin değerini sujenin bildiği obje belirlemektir. Filozofa göre gerçek bilgi, her zaman kesin ve doğrudur.

Bazen günlük yaşamda bilgi elde edebiliriz. Fakat bunlar geçicidir ve sınırlıdır. Örneğin, dinlediğimiz müzik ya da okuduğumuz şiirdir. Onların sözleri muhafaa edildiği sürece devam eder ve sonra kaybolur. Filozofun burada anlatmak istediği şey, bilinen şey ne kadar kesin ve doğru olursa mutluluğumuz o kadar doğru ve tam olur. Bilginin pratik değeri kişisel mutluluktan pratik hayata yansımasıyla pratik bir değer kazanır.

1.2. Pratik Bilgi ve Değeri

İnsan, bilginin teorik düzeyinde bir olgu olduğu için bunu daha zor fark edebilirler. Bunu fark etmeleri için bilgi eyleme dönüşmelidir. Fârâbî'ye göre hayatı kolaylaştıran, yaşanabilir bir hayat temin etmek için edinilen bilgiler uygulanabildiği oranda kazandığı değere bilginin pratik değeri denir. Bu konuda Aristo'nun fikirlerini benimsemektedir. İnsan burada pratik aklını eyleme dönüştürebilir ve nesneye ulaşmak için araçları belirler. Bu belirleme ve nesneye yönelme aslında bilginin teorik alandan pratik alana geçmesidir. Bunun sayesinde insan birçok sanat ve pratik işler yapmayı başarır. Teorik bilgi de insanın bilme merakını tatmin ederek değer kazanır fakat burada kişi merakını uygulama alanına

yansıtınca artık kişisel olmaktan çıkar toplum ya da insanlık seviyesine geçer. Ona göre, siyaset, ekonomi, eğitim ve ahlak gibi alanlarda bu uygulamayı görebiliriz. Burada insanlar diğerlerini mutlu etmek için çalışırlar ve bu yönde bilgilerini uygularlar. Bu insanlar halkına faydalı olurlar ve sürekli bilgilerini artırmaları gerektiğini söyler. Hatta onların ölümünün toplum için büyük kayıp olduğunu söyler. Fârâbî'ye göre bilginin pratik değer kazandığı en önemli alan ise siyasettir. [164]

Genellikle bilginin değeri konusunda şu soru sorulur*:" Özne ile nesne arasındaki eylemin sonucunda oluşan bilginin niteliği nedir?"*[165] Dolayısıyla, burada değer kavramı önemli bir yer alır çünkü bilginin pratike geçirilmesine yardımcı olur ve eylem bilgiyi nesneleştirir. Değer, felsefi anlamda, insanın nesne veya herhangi bir durumla karşılaştığında arzu, amaç ve ihtiyaçlarına göre o varlığa atfetmiş olduğu şey anlamına gelir. Değer, insanı bunun sayesinde varlık veya olguya doğru yönelerek ona ulaşmak istediği şeydir. Fakat değer, insanın varlık ya da olgu karşısında salt teorik bir tutumu olmayıp pratik olarak ortaya çıkan özümsenmiş bir eylem güdüsü olarak da kabul edilir. Yani, değer insanın eylemleriyle ortaya çıkan bir şey olduğu için pratik eylem dünyasının bir parçasıdır. Bazı düşünürler ise, değeri tamamen insan ile diğer varlık alanı arasında gerçekleşen karşılıklı ilişkilerin ürünü olan bir anlam dünyası olarak yorumamıştır.[166]

2. Bilgi ve Ahlak

2.1. Fârâbî'de Ahlak Felsefesi ve Mutluluk

Fârâbî ahlakı, insanda bir erdem olup kendisi ile güzel eylemlerin ve iyi şeylerin yapıldığı istidatların gelişmesini ve nefsi durumlarını oluşmasını sağlayan bir bilgi

[164] Aydın, a.g.e. ss. 153 – 166.a

[165] Uyanık, a.g.e., s. 47.

[166] Ahmet Cevizci (ed.), *Felsefe Ansiklopedisi*, Baskı 1, Cilt 4, Babil Yayıncılık, Ankara 2006, s. 52.

disiplinidir. Fârâbî ahlakı manevi tababet olarak düşünmüştür. Ona göre beden gibi nefsinde sağlık ve hastalığı söz konusudur. Bedenin sağlığı, nefsin eylemlerini, tam veya mükemmel bir biçimde yapmasına imkan sunacak kusursuzluğa sahip olmasıdır.[167] Nefsini baskı altında tutan insan, erdemli fiiller yaptığı halde kötü fiilleri de sever ve arzular. Erdemli insan zevk alarak fiiller yapar ve o iyilik sevgisi kazanmıştır.[168] Ama bu fiillerin insanı mutluluğa götürebilmesi için, güzel fiillerin zorlama olmaksızın, isteyerek yapılması ve sürekliliği gereklidir.

Fârâbî, ahlak terbiyesi konusunda insanların bir öğretmene ve eğitimciye ihtiyaç duyduklarını vurgulamıştır.[169] Onun eğitim konusunda düşünceleri, Platon'un görüşlerine yakındır. Ona göre mutluluğa götüren yolları belirleyecek kişi filozoftur. Fârâbî, ahlaklı olmada, güzel ve iyi davranışları benimseyerek onu, karakter ve huy haline getirmenin çok önemli olduğunu vurgular.[170] Ayrıca, ilim, faziletlerin en büyüğüdür ve bilgi de iyi amelden üstündür. Çünkü insan bilgileri vasıtasıyla iyi fiili kötü fiilden ayırdeder. Sonuçta Fârâbî'nin aklın bir şeyin iyi veya kötü olduğuna karar verebileceği düşüncesinde olduğunu söyleyebiliriz. Her şeyden önce, ahlak, pratik bir ilimdir ve onu hayatımızda yaşadığımız zaman öğrenebileceğimizi ifade eder.

2.1.1. Fârâbî'de Mutluluk

Fârâbî'ye göre mutluluğun kazanılması insanın yaratılış nedenini oluşturur. Fârâbî bu konuda şunları söyler: "*Yüce mutluluğun elde edilmesi insanın amacıdır; insan, mutluluğun*

[167] Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, terc. Hanefi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi yayınları, İzmir 1987, s.27.

[168] a.g.e., ss.32-33.

[169] Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âde*, (Fârâbî'nin Üç Eseri İçinde), çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s.38; Fârâbî, *Es-Siyâsetu'l Medenîyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener ve Rami Ayas, Yayın Kültür Bakanlığı, İstanbul 1980, s.44.

[170] Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, s.31.

ne olduğunu bilmeye onu amaç edinmeye ve göz önünde tutmaya ihtiyaç duyar". İnsanın mutluluğu kazanmak için yapılacak şeyleri bilmesi ve yapması gerekir.[171] Fakat bu çerçevede bakıldığında insanın eylemlerini gerçekleştirmesi için mutluluk en son amaç sayılır ve buna ulaşmak için bir eğiticiye gereksinim duymaktadır.Fârâbî psikoloji ve ahlak'ta "mutlu olmayı" esas alırken siyaset felsefesini "mutlu etme" sanatı olarak görür.

2.1.2. Mutluluğun Mahiyeti

Fârâbîye göre mutluluk, tek ya da salt iyilik (hayr) dır. Mutluluğu kazanmak ve elde etmek için yararlı olan her şeydir; fakat bu iyilik yada hayr, onların özünden olmaksızın mutluluk için yararlı olan şeylerdendir.Mutluluğa götüren yolu tıkayan herhangi bir şey salt kötülüktür.[172]

Mutluluk, varlık açısından insan ruhunun dayanacağı herhangi bir maddeye gerek duymadan mükemmellik mertebesine ulaşmasıdır, çünkü bu durumda maddeden bağımsız ve cisim dışı olan varlıkların grubuna ait olur ve sonsuz olarak bu durumda kalır. Fakat derecesi faal aklın altındadır.[173]

Fârâbî ve genel olarak diğer İslam filozoflarına göre, mutluluğun iki temel niteliği, insan davranışlarında mutluluğun belirleyici rol almasını sağlamaktadır. Fârâbî mutluluğun iki tür olduğunu söyler: Hakikî ve zannî mutluluk.[174] Bunlardan birincisi, mutluluğun hiçbir zaman başka bir şey için değil, bizzat kendisinden tercih edilmesidir. İkincisi ise, sadece mutluluğun kendi kendine yeterli olmaya layık olan bir şey değildir. Fârâbî, *Tenbîh* adlı

[171] Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medenîyye*, s.43.

[172] a.g.e., s.39.

[173] Fârâbî, *Medinetü'l Fâdıleh*, çev. Nafız Danışman, MEB Yayınları, İstanbul 1990, s.55.

[174] Hümeyra Özturan, *Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı Problemi,* İstanbul, 2013, s.65.

eserinde saadeti inceler, onu gayelerden bir gaye, yetkinliklerden bir yetkinlik ve iyilerden bir iyi olarak belirlemektedir.[175] Yine saadet, genellikle şu üç kavramla düşünülmektedir:

2.1.2.1. En Yüce Gaye Olarak Mutluluk

Fârâbî bu konuda şöyle demektedir: "*Nesneler bir gayeyi elde etmek için faydalı olabildiği ölçüde düşünme kuvveti ile keşfedilirler. Keşfeden kimse önce gayeyi göz önüne koyar; sonra bu gayenin elde edilmesini sağlayan vasıtaları araştırır. Düşünme gücü bu gayeyi elde etmek için en faydalı olan şeyleri keşfettiği anda en yetkindir*".[176] Yani her insanın arzu ettiği bir gayedir.[177] Gaye, mutluluk yolunda failin fiilini harekete geçiren gerçek ilkedir ve kendisine ulaştıracak vasıtaları ve bu vasıtaların değerini de belirlemektedir.

Ancak Fârâbî, insanın yöneldiği birçok gayeden söz ederek bu gayelerin gerçekten iyi olabileceği gibi kötü veya iyi zannedilmiş şeyler de olabileceğini söylemektedir. Ve yine eğer gayeler iyi ise, vasıtaların da iyi; kötü ise vasıtaların da kötü; hatta gaye zanni bir iyi ise, o zaman düşünme kuvveti tarafından keşfedilen vasıtaları da iyi olduğu zannedilen şeyler olacağını ifade eder.[178]

2.1.2.2. En Son Yetkinlik Olarak Mutluluk

Fârâbî'ye göre yetkinlik olarak mutluluk, insanın varoluşun sebebidir. Çünkü esasen her varlık en son yetkinliğe ulaşmak için yaratılmıştır. Bu sebeple her varlık, kendine özgü

[175] Fârâbî, *Risâletu'l-Tenbîh Alâ Sebîlis-Sa'âdeh*, ed.Khalifat Şaban , Amman1987, s.178.

[176] Fârâbî, *Tahsîlu's Sa'âdeh,* s.150.

[177] Mehmet Kasım, Özgen, *Fârâbî'de mutluluk ve Ahlak ilişkisi*, İnsan yayınları, İstanbul 1997, s.75.

[178] Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âdeh,* s.150.

yetkinliğe ulaşılabilecek durumdadır. Bu yetkinlikten insana özgü olana En Yüce Saadet denir. [179]

En son yetkinlik olarak mutluluk Fârâbî'ye göre "*İnsan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir yetkinlik derecesine ulaşmasıdır ki, o, bu noktada cisimden bağımsız, maddeden ayrı varlıklar sınıfına dahil olur ebediyen de bu durumda kalır*".[180] İşte bu yüzden, en tam ve en devamlı olan saadet, bu haliyle öteki hayatta gerçekleşecektir. Sonuç olarak insanın bütün güçlerinin kendine özgü fiillerini yapabilmesinin ifadesi, ölçüsü ve göstergesi durumundaki yetkinlik, mutluluğun vazgeçilmez şartı olarak görülmektedir.

2.1.2.3. En Yüksek İyi Olarak Mutluluk

Fârâbî'ye göre, iyi eylemler insanda ya tesadüfen bulunabilir, ki bunun mutluluk açısından bir değeri yoktur. Yahut insan iyi eylemleri gönüllü olarak yapar ve sadece bu gönüllü olarak yaptığı iyilerle saadeti elde edebilir. Ve yine iyi başka şeyler için değil bizzat kendisi için istendiğinde ancak mutluluğa erişilebilir. Yani tercih edilen iyi bizatihi iyi olduğu için istenilmelidir.[181] Aksi takdirde, başka bir iyinin elde edilmesi için "arizi iyi" olmasından dolayı tercih ettiğinde, adeta diğer bir iyinin kazanılmasında araç olarak kullanılmaktadır. Fakat, iyi şeylerden en iyi olanı, tercih edilenlerden en çok tercih edilenlerin ve insanın yöneldiği amacının en yetkini olan mutluluktur (saadettir). [182] Çünkü mutluluk kendi kendine yeterli olduğundan başka bir şeyden dolayı değil, özünden dolayı tercih edilmektedir.

---

[179] Özgen, s.76.

[180] Fârâbî, *El-Medînetu'l-Fâdıleh,* s.105; *Es- Siyasetü'l- Medenîyye*, ss.32, 81-82.

[181] Özgen, s.77.

[182] Fârâbî, *Tenbih*, s.170.

2.2. Mutluluk İle İlgili Kavramları

2.2.1.Ruh ve Nefs Kuvvetleri

İslam düşünce tarihinde önemli bir yeri olan "ruh ve nefs" konusu, Fârâbî psikolojisinde, çok kapsamlı bir biçimde ele alınmıştır. Diğer filozoflarda olduğu gibi, onun ruh ve nefs görüşünün, Eflatun ve Aristo'dan izler taşıdığı bir gerçektir.[183] Ancak, Fârâbî, diğer filozoflardan farklı olarak, insan nefsini çeşitli tasnifler yaparak incelemekten çok, onu fonksiyonları açısından ele almıştır.[184] Fârâbî, birçok düşünürün iddia ettiğinin aksine, ruh ve nefsi, birbirinden farklı manalarda kullanmıştır. Ancak bu farklılık daha çok onun tasavvufi görüşlerinde kendini göstermiştir. İbn Sina, ruh ve nefsi birbirinden ayırmayarak aynı anlamda kullanmıştır.[185]

Fârâbî, nefsi şöyle tarif eder: "*Nefs, latif ve hareketlidir. Nefsin hareketi müfrittir. Çünkü Yüce Tanrı nefsi kamil akıldan ayıran ala kısmından halk etmiştir. Nefsin merkezi ise beyindir. Beyin, vücudun en soğuk ve en rutubetli uzvudur. Beş duyunun merkezi de beyindir. Allah, beyni duyguların ve nefsi hareketlerin kaynağı olarak yaratmıştır"*.[186] Bu tanıma göre filozofumuz, nefse, vücutta bir yer tayin eder. Ancak bu yer fiziki manada olmayıp manevi manadadır.[187]

Nefsin vücuttaki yerini belirleyen filozof, ruh hakkında da şunları söyler: "*Ruh, nefisten daha latif olan hayvani bir mahiyettedir. Hayat ve hareket onun iktizasıdır. Onun menşei ve fiilinin kaynağı akıl, meskeni de kalptır*".[188] Onun ruha tayin ettiği yer yani kalp,

---

[183] Bircan*, İslam Felsefesinde Mutluluk*, s.222.

[184] a.g.e., s.222.

[185] İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce,* Bil Yayınları, İstanbul 2000, s.199.

[186] Fârâbî, *K.Makâlât er- Refi'a fi İlmi't- Tabâa,* cilt 15,Belleten 1951, s.57 ve ss.83-122.

[187] Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce,* s.201.

[188] Fârâbî, *K.Makâlât er- Refi'a fi İlmi't- Tabîa*, s.

ruhun vücuda girip çalışmaya başladığı nokta ve ilk hareket merkezidir.[189] Kısaca bedenin çalışması kalbin çalışmasına bağlıdır. Bedene hayatiyet kazandıran fiziki seviyede kalptir. Manevi seviyede ruhtur.[190] Yani görüldüğü gibi Fârâbî, ruh ve nefsi, farklı manalarda tanımlamasına rağmen, işleyiş ve fonksiyonları bakımından birbiriyle iç içe, bir bütün olarak kabul eder.

Fârâbî, akıl ile nefsin sıkı bir ilişki içinde olduğunu belirtir. Aklın nefs için gerekliliğini onu şu sözlerinden daha iyi anlamaktayız: "*Akıl nefsin en şerefli bölümlerinden biridir. Bilfiil nefs acizdir. O, akıl sayesinde ilahiyatı bilir. Akıl, şanı yüce Allah'ı bilir, yer ve mekan bakımından değil de şeref saflıklar bakımından varlıklar içinde, Allah'a en yakın olan odur. Onu nefs takip eder, çünkü, nefs, akılla tabiat arasında bir araç durumundadır. Zira nefs ilahi duyulara sahiptir"*.[191] Aynı şekilde, akıl ile nefsin sıkı bir ilişki içinde olduğunu söyleyebiliriz.

2.2.1.1. Ruh-Beden İlişkisi

İslam filozoflarına göre, insan, birbirinden farklı iki cevher olan nefs ve bedenin birleşmesinden oluşur. Ayrıca, ruh ile beden arasındaki irtibatı sağlayan vasıtanın nefs olduğu kabul edilir. Beden ile sıkı bir ilişki içinde olan ruh, bedene hayatiyet kazandıran manevi bir varlıktır. Fârâbî'ye göre, insan, aslında ruh ile insandır. Ruh bedenle birlikte bulunur, fakat ruh bedenin arazı değildir.[192] Yani nefsin fonksiyonlarını gerçekleştirebilmesi bedene bağlıdır. Ama nefsin geleceği bedene bağlı değildir. Ancak bu

[189] Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce,* s.200.

[190] A.g.e.,s.200.

[191] A.g.e.,s.203.

[192] a.g.e.,s.204.

ikisinin birleştirilmesinin önemli bir sonucu, bu birleşme sayesinde bedenin suretine, nefsin de kendisiyle yetkinliğini kazanabileceği bir alete kavuşmasıdır.[193] Fakat nefsin, bedenin ölümünden sonra, bedensiz yetkinliğe ulaşması mümkündür.[194] Daha önce, yetkinliğin, insana özgü yüce mutluluktur. O halde, insanın gerçek mutluluğu, nefsine ait fiilleriyle, yetkinliği elde ederek ve zamanla yükselerek üstünlüğünü devam ettirmesine bağlıdır.[195] Kısaca, ruh ile bedenin birleşmesi sonucunda insan, ferdiyetini ve yetkinliğini kazanır.[196] Sonuç olarak; yetkinlik ve mutluluk, ancak ruh ile bedenin beraberliğinde kazanılır.

2.2.1.2. Nefsin Güçleri

Fârâbî'ye göre, insan nefsinin güçleri; düşünme, arzu etme, hayal ve duyumdur.[197] Arzu gücü ile insanda; sevgi, dostluk, kin, düşmanlık, acıma gibi duygular oluşur. Duyum gücü ile insane, herkesçe bilinen beş duyu organı ile, nesneleri algılar. Hayal gücü ise, duyumun tamamlamasından sonra, duyulur nesnelerin görüntülerini korur, bunları birbiriyle ayırır veya birleştirir. Ancak bu birleşmelerinin bir kısmı yanlış olabilir. Hayal gücü diğerlerinden farklı olarak uykuda da faaliyet gösterir.

Düşünme gücü sayesinde, insan, bilgi ve sanatı elde etmektedir, iyi ve kötü olanı ahlaki davranışlardan ayırt etmek suretiyle neyi yapıp yapmaması gerektiğini anlamaktadır.[198] Fârâbî'ye göre, insan, mutluluğu ya da mutsuzluğu düşünme gücü ile elde eder. Akıl gücünü nazari ve ameli olarak iki kısımda ele alan filozofa göre, pratik akıl teorik akla hizmet vermektedir. Teorik akıl da mutluluğu elde edebilmek için vardır.[199]

---

[193] Bircan, a.g.e., s.213.

[194] Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce,* s.204.

[195] Bircan, a.g.e, s.212.

[196] a.g.e., s.214.

[197] Fârâbî*, Es Siyasetü'l Medenîyye*, s.2.

[198] a.g.e., s.2-3.

[199]Bircan, a.g.e., s.223.

İnsanın fiillerinin sonucunun mutluluk olabilmesi için, akıl gücünün diğer güçlere hakim olması ve onları yönetmesi gerekir.

2.2.2. Mutluluk İlişkisinde Akıl Nazariyesi ve Faal Akl'ın Yeri

Fârâbî, insanın yetkinleşerek mutluluğa ulaşmasında, insanın nefsini değil de akıl gücünü merkeze alarak, yetkinlik derecelerini inceler. İnsan, diğer varlıklar içinde, kendisine verilen akıl gücü ile farklı ve üstün kılınmıştır. Akıl, insan bedenini insan yapan, ona insanlık özelliğini kazandırandır.[200] Daha önce belirttiğimiz gibi, akıl, nefsin en önemli gücüdür. Çünkü, nefs, akıl sayesinde metafiziği, Allah'ı idrak eder ve mutluluk ve mutsuzluğu da aklı ile ayırt eder.

Fârâbî, Fa'al Aklı, öz (zat) bakımından tek, derece bakımından da düşünen canlının kurtulduğu ve dolayısıyla mutluluğu ulaştığı derece olarak tanımlar. Ona bu açıdan *Emin* ya da *Ruh'ul-Kuds* gibi isimler verir.[201]

Filozof, insanın yaratılışının gayesi olan mutluluğa ulaşmasını insanın bilkuvve olan aklının, ilk yetkinliğini kazanarak bilfiil, sonra da son yetkinliğine ulaşarak Müstefad akıl olmasına bağlar. Fakat, aklın bunları yapabilmesi için Fa'al Akl'a ihtiyacı vardır. Dolayısıyla insanın yüce mutluluğa ulaşması, Fa'al Akl'ın işlevselliğine bağlıdır. Yani en büyük mutluluk, Fa'al Akıl seviyesidir. İnsanın bu dünyada ulaşılabileceği "*es-Saadetu'l-Kusva*"dır.[202]

[200] Aydın, a.g.e, s.214.

[201] Fârâbî, *Es Siyase*, s.2.

[202] a.g.e.,ss.2-22.

2.2.3.İrade ve İhtiyar

İnsanın var oluşunun amacı mutluluk olduğuna göre elde edilmesi, mümkün olan varlığın kabul edebileceği son yetkinlik olmasına göre; insanın hangi şekilde bu mutluluğu elde edeceği konusu da Fârâbî felsefesinde önemlidir.

İrade, ilk önce duyumdan gelen bir istek olup nefsin istek gücü; duyum ve duyum kuvveti ile oluşur, bundan sonra nefsin hayal kuvveti ve ona ilişkin olan arzu gelişir. Meydana gelmekte olan başka bir irade hayal etmekten kaynaklanan bir arzudur. İkinci ise insanın akli isteklerini, bir bütün olarak akledilirlere doğru harekete geçiren iradedir.

Bu iki iradeden sonra, ilk bilgiler Fa'al Akıl'dan nefsin düşünme gücüne akan ilimler meydana gelir. Burada düşünme fiilinden gelen bir istek olup üçüncü bir irade oluşmaktadır ve Fârâbî, bu isteği "*ihtiyar*" olarak isimlendirir.[203] İhtiyar, yalnızca insana ait bir özelliktir, öteki canlılarda bulunmaz; diğer iki irade hayvanlarda da bulunur. Filozof, ihtiyar sayesinde insanın iyiyi-kötüyü, güzeli-çirkini ayırmaya gücünün yeteceğini ifade eder. Ödül ve ceza da insanın bu gücünden dolayıdır.[204]

İyi olan mutluluğu başarmak ve elde edebilmektedir. Fakat bu iyilik mutluluk için yararlıdır, onların özünden olmamaktadır.[205] Güzel fiiller, mutluluğa ulaşabilmek için yardm eden fiillerdir ve böylece fiillerin ortaya çıkardıkları melekeler ve davranışlar, faziletlerdir. İyilik mutluluğun yardım etmesinde faydalı olur, buda ya tabii ya da iradi olarak meydana gelir. Kötülük de aynı biçimde ya tabii olarak ya da irade ile meydana gelir.[206] Iradi iyilik (güzellik) ve iradi kötülük(çirkinlik) Fârâbî'ye göre insanlardan

[203] Özturan, Hümeyra, *Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı Problemi,* İstanbul, 2013, s.73.

[204] Fârâbî, *Es Siyase*, s.38; Aydın, s.220.

[205] Fârâbî, *Es Siyase* s.39.

[206] Fârâbî, *Es Siyase*, s.39.

kaynaklandığını söyler. Fakat insanın mutluluğu nazari düşünme gücüyle bilinir. Fa'al Akıl sayesinde insana verilmiş olan ilkeleri ve bilgileri kullanarak mutluluğu bulabilir. Fârâbî'ye göre; "*İnsan, Fa'al Akıl sayesinde mutluluğu bilir, arzu gücüyle onu ister, ameli güçle onu elde etmek için gerekenleri düşünür ve arzu gücünün araçlarını, kullanarak, düşünme gücü tarafından ortaya çıkarılmış fiilleri gerçekleştirir ve ondaki duyum ve hayal güçleri, mutluluğu her zamanda düşünme gücüne yardım eder ve eğer bu gerçekleşirse, insandan meydana gelen her şey iyi olur ve iradi iyilik oluşur."*[207]

Yukarıdaki ifadelere dayanarak, Fârâbî'nin büyük önem verdiği, nefs ve nefs güçlerinin, iradi fiillerin oluşmasında ve dolayısıyla insanı mutluluğa ulaştırmasında etkisinin oldukça fazla olduğunu söyleyebiliriz. İnsan, nazari akıl gücüyle idrak ettiği mutluluğu, ancak iradi iyi fiillerini alışkanlık haline getirerek kazanabilir.

Düşünürümüze göre, iradi kötülüğün oluşması şu şekildedir: "ne hayal gücü ne de duyum gücü mutluluğun bilincine varır ne de düşünme gücü her şart altında onu kavrar. Düşünme gücü, mutluluğun bilincine, ancak onu idrak etmeye çalıştığı zaman varır. İnsan, nazari düşünme gücünün yetkinleşmesinde gevşeklik gösterir, mutluluğun bilincine varıp ona doğru yönelmez; yarar, zevk ve şeref gibi gerçek mutluluğun dışındaki bir şeyi hayatında amaç edinir, onu arzu gücüyle ister, ameli düşünme gücünü kullanır ve isteme irade gücüyle de yapar. Bu konuda, hayal ve duyum güçleri yardımcı olursa; ondan ortaya çıkan her şey tam anlamıyla kötü olur."[208] Böylece, mutluluğu kavramasına rağmen eğer onu edinmezse veya istemezse meydana gelecek tüm filler kötü olur.[209] Yani Fârâbî, iradi fiillerimizin iyi ya da kötü olmasını, düşünme gücüne bağlar. Her insanda, doğuştan

[207] Fârâbî, *Es Siyase*, s.39.

[208] Fârâbî, *Es Siyase*, s.40.

[209] Fârâbî, *Es Siyase*, s.38.

potansiyel düşünme gücü vardır. İnsan, bu düşünme gücünü iradesiyle iyi ya da kötü fiiller için kullanır. İnsan, başlangıçta eşit olan düşünme gücünü kendisi yönlendirir ve buna göre mutluluğunu ya da mutsuzluğunu kazanır.

2.3. Mutluluğa Ulaştıran Erdemler

Fârâbî, kendileri ile dünya mutluluğu ve öbür dünyada mutluluğu kazanabilmek için erdemleri dört gruba ayırır. Bunlar ise nazari erdemler, düşünme erdemleri, ahlaki erdemler ve ameli (sanatsal) erdemlerdir. [210]

2.3.1. Nazari Erdemler

Fârâbî, nazari alanın erdemlerini; nazari akıl, bilgi ve hikmet olarak sıralar.[211] Nazari akıl, ilk prensipler meydana gelmediğinde bazen bilkuvve olur; ancak, meydana gelirse, bilfiil akıl kendisi için hazır olan şeyi ortaya çıkarmaya yetecek kadar güçlenir. Ona ulaşan bütün bilgiler doğru ve kesindir. Hikmeti, insanı gerçek mutluluğa ulaştıran bir erdem olarak değerlendiren düşünüre göre, ameli hikmet de mutluluğu kazanmak için yapılması gerekenleri bildirir.[212] Fârâbî felsefesinde, bilgi şu şekilde ifade edilir: "*Nazari bir erdem olan bilgi, bir şeyin varlığı veya varlığın sebebi ve ne kendisinin ne de sebebinin şu veya bu şekilde farklı olabileceği hakkında kendisinde kesinlik bulunan bilgidir; varlığının sebebi üzerinde durmaksızın, bir şeyin varlığı ve onun farklı olmayacağı konusunda kesinlik bulunan bilgidir*".[213] Buradan, düşünürümüzün bilgiye oldukça önem

[210]Nejdet Durak, *Platon ve Fârâbî Felsefesinde Erdem Kavramı*, Fakülte Kitabevi Yayınları, İsparta 2009, s.135.

[211] Fârâbî, *Fusulu'l Medenî*, s.41.

[212] a.g.e., s.48.

[213] Fârâbî, *Fusulu'l Medenî*, s.48.

verdiğini görürüz. Felsefesinde sık sık "cahil toplum" deyiminden bahsetmesi de bu sebepledir. [214] Ayrıca, insana verilen bu bilgiler, onun varlığının amacı olan üstün mutluluğa ulaşması içindir.[215]

2.3.2. Düşünme Erdemleri

Fârâbî, fikri alanın erdemlerini; ameli akıl, ameli hikmet, zihin, düşünce yetkinliği ve görüş doğruluğu şeklinde ifade eder.[216] Yani düşünme erdemlerinin en önemli özelliği insana, topluma ve aynı zamanda ülkeye en faydalı ve hayırlı olanı bulmak ve aramak için elde edilmiş erdemlerdir.[217] Fârâbî'ye göre ameli akıl, onun çoğu şeylerin deneyiminde ve hissedilen şeylerin uzun uzadıya gözlemlenmesinden gücümüz dahilinde ki bir şeylerde tercih edilmesi ve kaçınılması gerekeni bilmeyi insan için mümkün kılan bazı öncülleri elde edilmesine araç olan bir melekedir. Bu öncüllerden bazıları, külli durumuna gelir. Tecrübe yada deney ortaya çıkmadığında bilkuvve akıldır ve tecrübe olduğu durumlarda ise bilfiil akıl meydana gelmiş olur.[218]

Ameli hikmet ister mutluluk olsun, ister mutluluğu elde etmek için gerekli olan bir şey olsun, bir insan için gerçekten büyük bir iyilik, fazilet ve şerefli bir amaç meydana getirmek için yapılan şeyde, en yetkili ve en iyi şeyleri ortaya çıkarma ve mükemmel düşünme gücüdür.[219] Zihin ise alışılagelmiş olan görüşleri doğru hükme bağlamak ve

[214] Fârâbî, *Es- Siyase*, s.53.

[215] Fârâbî*, Medinetu'l Fâdıleh*, s.59.

[216] Fârâbî, *Fusulu'l Medenî*, s.44.

[217] Durak, a.g.e., s.137.

[218] Fârâbî, *Fusulu'l Medenî*, s.44.

[219] Fârâbî, *Fusulu'l Medenî*, s.45.

doğrultma yeteneğidir. Fikir yetkinliği ise, Fârâbî'ye göre insanın mükemmel eylemlerde faziletli ve iyi fikirlere sahip olmasıdır.[220]

2.3.3. Ahlaki Erdemler

Ahlaki alana ait erdemleri; "iffet, yiğitlik, cömertlik ve adalet" olarak kaydeden Fârâbî, bu erdemlerin alışkanlıkla elde edileceğini vurgular. Kısaca, Fârâbî, insanın kendi gücüye sahip olacağı bu erdemleri, hayatına uyguladığı takdirde, daha mutlu olacağını vurgular. Davranışın iyiliği mutluluğun bir gereğidir. Bireyin doğası ne iyi ne de kötü olduğunu göz önünde bulundurursak, eylemlerin uygun şekilde yapılmasını sağlayan bir gücün olması lazımdır. Birey akıl yoluyla bir denge oluşturmuyorsa amaçlarını sağlamasını engeller ve ulaşmasını istenen yetkinlikten uzaklaştırmaktadır. Böylece aklın belirlediği amaca ulaşmak için ilgili erdemlerin olması lazımdır. Burada ahlaki erdemlerin işlevi olması gerekir. [221]

2.3.4. Ameli Erdemler

Fârâbî düşüncesinde, sanatsal erdemlerimizin de mutluluk açısından önemi büyüktür. İnsanın sahip olduğu çeşitli sanatsal ve mesleki becerilerini geliştirmesi ve o alanda kendisini yetiştirmesi anlamına gelir.[222] Fârâbî sanat erdemleri hayattan zevk almayı, iyiyi ve faydalıyı anlamalıdır. Ilki nesnenin bilgisini oluşturan sanattır. Burda bir bilme konusu vardır. Ikincisi ise nesnenin bilgisini ve yapma gücünü sağlayan sanattır. Burada nesnenin uygulama söz konusudur. Yani iyi eylemi ve davranışını sağlayan ve

[220] Fârâbî, *Fusulu'l Medenî,* s.46.

[221] Fârâbî, *Kitabü Tahsîli's-Saâde,* s. 154-160.

[222] Özgen,a.g.e, s.89.

yapma sanatıdır. Çünkü kişi sanatla mutluluğa erişebilir. Kısaca, ameli sanatlar, pratik aklın kazandığı bilginin uygulama ve davranıştaki görüntüsüdür.[223]

3. Bilgi ve Siyaset

Fârâbî‟nin siyaset felsefesi, en iyi olan işlerin bilgisini ve bu bilgiyi devletlerin halkına doğru şekilde kazandırılmasını ve korunmasını içerir. Bu çerçevede her erdemli toplumun mutlaka kanun koruyucusu bir ilk başkanı vardır. Bu ilk başkan toplumun yönetimini yönetmekte sorumlu olurken aynı zamanda eğitiminden de sorumludur. Ona göre en iyi toplum erdemli toplumdur.

Siyasi felsefe deyince, insanın mutluluk ve yetkinliğiyle olan ilişkisi anlaşıldığında; Fârâbî'yi, İslam'da siyasi felsefe geleneğinin kurucusu olarak kabul edebilebilir. Fârâbî'den önce de birçok filozof siyaseti ele almış, ancak siyaset tam anlamıyla ortaya konulmamış veya birçok saldırılara maruz kalmıştır.

Fârâbî'nin en önemli özelliklerinden biri, İslam dünyasına genel anlamda felsefeyi, özel anlamda siyaset felsefesini öğretmesi ve Yunan Felsefesini tanıtmasıdır.[224]

Fârâbî'nin felsefesinde; psikolojiyi ahlaktan ve aynı zamanda ahlakı da siyasetten ayırt etmek mümkün değildir. Dolayısıyla onun düşüncelerini doğru olarak anlayabilmek için felsefesini bütün olarak ele almamız gerekir. Aristo, felsefesinde siyasete yer veren filozofun, önce psikoloji çalışması gerektiğini savunur. Aristo'nun bu tavsiyesini en iyi biçimde uygulayanlardan biri Fârâbî'dir. Onun felsefesinin temelini ahlakta ve psikolojide "mutlu olma", siyasette "mutlu etme"oluşturur.[225]

---

[223] Fârâbî, *Kitabü't-Tenbîh ala Sebîli's-Saâde,* s. 254-255.

[224]Ahmet Arslan, *Mutluluğun Kazanılması*, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s.12.

[225]Mehmet.S.Aydın*, İslam Felsefesi Yazıları*, İstanbul 2000, s.9.

Siyaset, Fârâbî'nin tanımlamasıyla Erdemli Şehirde uygulanan sanat, mutluluğun kazanılmasının yollarını gösterir. O, mutluluğun siyasi ilim aracılığıyla hangi şekilde sağlanabileceği açısında insanları bilgilendirir.[226] Çünkü ona göre bu sanat olmadan ve hakkıyla uygulamadan, gerçek mutlulukla mutluluk olduğu düşünülen şey birbirinden ayrılmaz.[227]

Fârâbî'nin siyasi felsefesinin ana hedefi yönetimde yöneticinin belirleyici rölünün olması; yöneticinin siyasal iktidarının kanun koyma gücünün sınırlandırılması yerine, gerektiği kadar özgür bırakılmasıdır. Aynı zamanda, yöneticililerin sorumluluklarını hakkıyla yerine getirmeleri için, bilgelik ve işlerinde uzmanlık özelliklerini taşımaları gereklidir.[228]

3.1. Mutluluğun Toplum içinde elde edilmesi

İnsan mutluluğu yakalamak için elde etmesi gerekli olan mükemmelliği araştırmalı ve kendisini mutluluğa ulaştıracak ya da ona ulaşmasına engel olacak durumları bilmelidir.[229] İnsanı, tabiatı gereği "medeni" olarak nitelendiren filozofa göre; insan, başka kişilerle birlikte yaşamaya eğilimlidir. Çünkü insan, yetkinliğini tek başına elde edemediği gibi, olgunlaşmasını da tek başına gerçekleştiremez. Bu yüzden, her insanın başkalarıyla birlikte komşuluk yapmaya ve birlikte yaşamaya ihtiyaç duyar..[230] Ayrıca insanın nihai yetkinliğini kazanacağı ve mutluluğunu elde edeceği bir topluma ihtiyacı vardır.[231] Dolayısıyla, o, iyi ve mükemmeliği toplumlarda arar; mükemmeliğin bulunmadığı

[226] Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âdeh,* s.21.

[227] A.g.e.,ss.48-49.

[228] Arslan, *Mutluluğun kazanılması*, s.27.

[229] Hayrani Altıntaş*, İslam Ahlakı*, Ankara 1999, s.48.

[230] Fârâbî, *Es Siyase*, s.37.

[231] Bircan, a.g.e., s.403.

toplumları "tam" olarak kabul etmez. Eksik toplumlar insanı mükemmeliğe ulaştırmada yeterli değildir. Bu sebeple, o, en üstün iyi ve nihai yetkinliğini "Medine" hayatında elde edileceğini düşünür.[232]

Kısaca, insan, nazari ilimleri elde ettikten sonra, kendileriyle ameli yetkinliği kazanacakları, iyilik ve erdemleri kazanmalı, kötülük ve erdemsizliklerden uzak durmalıdır. Fikri erdemler ve ahlaki erdemlerimiz ameli sanatlarla birlikte bulunursa, bir toplum içinde nihai yetkinliğimizi elde ederiz.[233]

Filozof, insanların yaşamak, gelişmek ve mutluluğa ulaşmak için birbirlerine ihtiyaç duymalarını, devletlerin kuruluş sebebi olarak görür.[234] Bu sebeple, insanlar, toplu halde yaşamanın yanında, bir devlet olmak zorundadır. Bir millet, ancak iyi bir devlette faziletli ve mutlu olabilir. Bu yüzden Fârâbî, fert açısından bir gaye olarak değil, olgunlaşmasını gerçekleştirmesinin bir aracı olarak toplumun ve siyasi toplanmayla oluşturulan devletin önemini ve gerekliliğini vurgular.[235]

3.2. Erdemli ve Erdemsiz Şehirler ve Mutluluk

3.2.1. Erdemli Şehirler

Fârâbî erdemli şehri sağlıklı bir bedene benzetir. Nasıl ki bütün organların her birine kendine göre görevi varken ve bunların tam çalışıp kalbe bağlı kalarak hayatını tam kılıyorsa ve birbirleriyle yardımda bulunuyorsa erdemli şehir de bu şekilde tüm kurumlarıyla sağlıklı ve özverimli çalışması şehir başkanın tutumuyla ve zekasıyla bu şekilde olmalıdır. Aynı zamanda bu şehri yöneten kişi hem peygamberlik hem filozof

[232] Fârâbî, *Es Siyase*, s.37.

[233] Bircan,a.g.e., ss.403-404.

[234] Burhan Ulutan, *İslam Medenîyeti ve Akılcı Felsefe*, İstanbul 1976, s.115.

[235] Huriye Tevfik, *Mücahid, Fârâbî'den Abduha Siyasi Düşünce,* çev. Vecdi Akyüz, İz Yayınları, İstanbul 1995, s.72.

özelliklere sahip olup erdemli şehirde halkın Faal Akıl ile bağlantısı vardır ve toplum erdemli kişilerce yönetiliyor.

3.2.1.1. Erdemli Toplumun Özellikleri

Fârâbî, toplumları "büyük, orta, küçük" olmak üzere üç kısımda ele alır.[236] Büyük toplum, yeryüzünün yerleşim yerlerinde toplanmış bütün toplumlarının hepsinin bir araya gelmesiyle meydana gelmiş toplumdur. Orta toplum, belli bir yerde bir milletin bir araya gelmesiyle oluşmuş bir toplum olurken; küçük toplum, bir şehir halkının birlikteliği ile hasıl olmuş bir toplum ifade etmektedir.

Mutluluğa ulaşmak gayesiyle bir araya gelen topluluk da erdemli bir topluluk sayılır. Bütün şehirleri, mutluluğa ulaşmak uğruna birbiriyle yardımlaşan millet de erdemli bir millettir. Aynı şekilde erdemli dünyada da böyledir; mutluluğa ulaşmak için bütün milletlerin birlikte çalışan bir dünyada erdemli bir dünya denir.[237] Kısaca, erdemli toplum ve şehir mutluluğun geçekleştirdiği toplum ve şehirdir.

Erdemli şehirde ferdin mutluluğu ile toplumun mutluluğunu birbirine bağlı hatta aynı gören Fârâbî, mutluluğa iki şeyle ulaştığını söyler. Bunlardan biri kişisel olarak başakasına bağlayan birliktelik ile diğeri üye olduğu topluma bağlayan birlikteliklerdir. Her insan bahsettiğimiz iki mutluluğa ulaşmak için çalıştığında üstün birr uh düzeyine ulaşır.[238]

Aynı zamanda, dünyevi mutluluğun yanında uhrevi mutluluk da erdemli şehirde mümkündür. Bu durum hem idare eden hem de idare edilen açısından aynıdır.[239] Fârâbî, erdemli şehri oluşturan fertlerin, yaratılışları bakımından farklı ve birbirlerinden üstün

[236] Fârâbî, *Medinetu'l- Fâdıleh*, s.55.

[237] a.g.e.,s.55.

[238] a.g.e., s.63.

[239] Aydın, a.g.e., s.13.

olabileceklerini ifade eder. Bu bakımdan, üstlenecekleri görevler de, fertlerin beceri ve kabiliyetlerine göre farklı olmalıdır. Ayrıca, filozof, görev dağılımda psikolojik farklılıkların da dikkate alınması gereketiğini düşünür.Ancak, bu şekilde erdemli şehrin fertleri arasında yardım ile gerçekleşebilir.[240]

3.2.1.2. İlk Başkan

Fârâbî'ye göre ilk başkanın bir çok özelliği olması gerekmektedir. Platon'un dediği gibi başkan, çocukluktan başlayarak yetişkinliğe kadar sistemli ve kapsamlı bir eğitime sahip olması gerekir. Bunun için eğitim sürecinde teorik (nazarî) ve pratik (amelî) bütün yetkinliklerin sahiplendirilmesi gerekir. Filozofa göre bir iktidar sahibin olması gereken üç tane hürriyet (iradi) hususlar olmalıdır. Örneğin marifet kuvvesinin yüceliği, fikir kuvvesinin yüceliği ve erdem ve sınaat kuvvesinin yüceliği.[241]

Birincisinde, başkanın ya da hükümdarın nazari ilmiye, yani tümel bilgiye, ikincisinde başkanın tikellere dair bilgiye ve üçüncüsünde ise başkanın ahlâkî ve sınâî uygulamaya sahip olması gerektiğini vurgular. Fârâbî'nin birinci başakan olma şartlarının hepsinin de bu üç madde altına girdiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla, birinci başkanın elde etmiş olması gereken teorik ve pratik bilgi ile bunları uygulama yetkinliğinin yanında, reîsin ahlâka kaynaklık etme tarzını da ortaya koyacaktır.

Erdemli birinci başkanın, nazarî ilim ve erdemlere bütünüyle sahip olmalıdır. Böylece, erdemli şehrin en üst seviyesine bulunuyor ve âlemin en üst mertebesine en yakın durabilen kişi olarak öne çıkar. Yani Başkan bunu, faal akılla ittisal kurup müstefâd aklı elde ederek kazanmaktadır. Dolayısıyla reîsu'l-evvelin aşması gereken bazı aşamalar vardır.

---

[240] Fârâbî, *Es-Siyase*,s.48*; Medinetu'l-Fâdıleh*, ss.55-56.

[241] Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-saâde*, s. 92-93.

İlk ma'kulleri faal akıldan almış, sonrasında bütün ma'kulleri almayı tamamlayarak müstefâd akıl olmuştur. Böylece ahlâkî tümel ilkelerin hepsini kavramıştır.[242]

Başkan verildiği görevin ne kadar önemli olduğunu farkındadır. Filozof bunu sağlıklı bir bedene benzetmektedir. Sağlıklı bir bedende en önemli organ kalp olduğuna göre bir erdemli toplumda da başkanın rölü o kadar büyüktür.[243]

Başkanın sahip olduğu olduğu iyi idrak kuvvetiyle (kudretün alâ cevdeti idrâk) tikellerden yapılması gerekenleri tek tek bilen kişidir. Fârâbî, üstün kabiliyeti olan başkanın bu işi yapabileceğini ve diğer insanları irşad adına ahlâkî olan tikelleri de belirleyebileceğini ileri sürmektedir.[244]

Her iki filozof, yani hem Aristo hem Farabi, erdemli şehrin başkanı hem tümelleri dolayısıyla teorik aklın alanına giren tümelleri hem de tikelleri, pratik aklın alanına giren tikellerine sahip olması gerektiğini vurgularlar. Ayrıca Fârâbî reisin hem nazari hem ameli ilim sahibi olması gerektiğini. Aynı zamanda kendi nefsi için değil toplum için kanunlar yapan ve topluma önderlik eden kişidir. Onun için başkan hem nazari ve ameli ilme sahip olup faal akla ulaşmak açısıdan hem kanun koyucu hem de topluma önderlik için hükümdar olması lazım. Dolayısıyla filozofa göre bir başkan hem kanun koyucu hem filozof hem de hükümdardır.[245]

İnsanın yaratılışı gereği toplu halde yaşamaya ihtiyaç duyduğunu savunan Fârâbî, bu topluluğun da, devleti idare eden bir başkanın yönetimi altında bulunmasını zorunlu

[242] Fârâbî, *Kitâbu's-Siyaseti'l-medeniyye*, s. 79.

[243] Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 118-119.

[244] Fârâbî, *Kitâbu's-Siyaseti'l-medeniyye*, s. 79.

[245] Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-saâde*, s. 93.

görür. Onun erdemli toplumun en önemli unsuru yöneticidir.[246] Çünkü mutluluğun ne olduğunu bilmeye, onun amaç edinmeye ve göz önünde tutmayı gereksinim duyar.

Fârâbî böylece insanlara erdem ve mutluluk kazandıracak kişinin siyasi lider olduğunu belirtmektedir. Erdemli Şehrin reisi sıradan bir insan değildir. Siyasi lider toplum içerisinde bir ahlak önderi ve öğretmenidir.[247] Çünkü insan, temel amacı olan mutluluğa ancak toplum içerisinde ulaşılabilir ve böylece siyasi liderin görevi bunu sağlamaktır ki toplum mutlu edebilsin.[248]

Fârâbî'ye göre herhangi bir insan devletin yöneticisi olamaz. Çünkü ona göre yöneticilik iki şeyle meydana gelir. Bunlardan biri, yönetici tabiatı ve yaratılışı açısından yatkın olması lazımdır. İkincisi ise yöneticilik ile ilgili irade ve karakterleri kazanmış olması lazım.[249] Devletin yöneticisi mutluluğun ne olduğunu rasyonel ve sembolik olarak bilmesi lazım çünkü mutluluk bakımından en mükemmel olan odur. Fazıl Şehir toplumu, sadece mutlu ve faziletli bir başkanın yönetimiyle mutlu ve faziletli olur[250] Yani filozofa göre ilk başkan her şeydir ve ondan sonra gelecek olan kişiler ise onu takip etmeleri gerekir.

Fârâbî'nin *el-Medînetu'l-Fâdileh*'nin başkanında birçok özelliklerin bulunmasını şart koştuğu iyi bilinmektedir. Bunun için filozof, felsefesini en üst noktasında Başkan, Peygamberleri ve Filozofu birleştirmektedir.[251] Çünkü ona göre felsefe olamadan başkan, mutluluğunu ne olduğunu anlayamaz, aynı zamanda siyaset olmadan da mutluluğun ne

[246] Durak, a.g.e., s.157.

[247] Durak, s.158.

[248] a.g.e., s.159.

[249] Bircan, a.g.e., s.413.

[250] Aydın, a.g.e., s.15.

[251] a.g.e.,s.15

olduğunu başkalarına öğretilemez. İlk reis (başkan) şu 12 tane özelliğe sahip olması lazımdır: Tüm vücud organları olması ve güçlü olması, değerlendirme ve iyi bir anlama yeteneğine sahip olması, unutmamalı ve hafızası güçlü olması, zeki ve uyanık olmalıdır, böylece en küçük ayrıntısından bir şeyi iyi anlaması, öğretmeyi ve öğrenmeyi sevmeli ve öğretim konusuna karşıladığı güçlüklere karşı sabırlı olması gerekir, açıklayıcı ve güzel bir konuşma kabiliyetine sahip olması, yeme, içme ve cinsel isteklerine ve bedensel zevklere düşkün olmaması, yalandan ve yalancıdan kendini uzak durması gerekir ve doğruluğu ve doğruları sevmesi, cömert ve onurlu olması ve kendisini Her türlü kötülükten uzak tutması, paraya düşkün olmaması ve dünyevi şeyleri basit görmesi, insanlara adil davranıp haksızlık yapılmaması ve adaleti ve adil kimseleri sevmesi, amaçlarına ulaşmada cesur olması ve azimli ve kararlı olması gerekir.[252]

Ancak düşünürümüze göre, bu şartları kendisinde bulunduran tek kişi bulunmayıp, bunları ayrı ayrı kendinde bulunduran birden fazla kişi olursa ve bu kişiler birbiriyle anlaşan ve uzlaşan kimseler olursa, hepsi de başkan olur. [253]

3.2.2. Erdemsiz Şehirler

Erdemli olmayan şehirleri kendi işlerinde bir takım sınıflara ayırır. *El-Medînetu'l-Fâdıleh'de*", Erdemli Şehre, bilgisiz (cahil) şehir, fasık şehir sorunlarını saymak gerekir diyerek, erdemli şehri, a) Cahil şehir, b) Fasık şehir, c) Değişmiş şehir ve d) Sapkın şehir olmak üzere dört gruba ayırmaktadır.[254]

[252] Fârâbî, el Medinetü'l Fâdıleh (Ideal Devlet), ss. 80-81.

[253] Fârâbî, *El Medinetu'l- Fâdıleh*, s.61.

[254] Fârâbî, *Es-Siyase*, s.52.

Erdemsiz şehirlerin en dikkat çekici özelliği halkının mutluluk hakkında yanlış düşüncelere sahip olmasıdır. Çünkü, bu şehirlerin halkı, gerçek mutluluğu tam olarak tanıyamazlar ve onun yerine mutluluk zannettikleri şeylere ulaşmaya hedeflerler. Mutluuğunne olduğu konusunda anatılırsa bile bu şehideki yaşayan insanlar inanmaz ve anlamazlar. Zenginlik, arzularını istediği gibi tatmin etme, itibar sahibi olma ve hazlardan pay alma, ve saygın ve gibi yanlış şeyleri kendilerine amaç olarak tercih ederler.

Fârâbî, burada şehirleri birkaç gruplara ayırır. Örneğin, ona göre "Cahil Şehir"de yaşanan halk mutluluğun ne olduğunu bilmiyor, anlamıyor hatta inanmıyordur. Onlar gerçek mutluluğu görünüşte iyi ve güzel olduğu şeylerin peşinden koşarlar, örneğin zenginlik, arzularını istedikleri gibi tatmin etmek, ihtibar sahibi gibi isteklerde bulunurlar ya da ararlar. Bunlar olmayınca onlar mutsuz olurlar, hayatlarını devamı için maddiyata çok önem verirler ve ihtiyaç duyarlar. Bu şehrin temel karakteristiği gerçek mutluluk ve en yüksek İyi konusunda doğru bilgiler sahip değillerdir.

Erdemli şehirlerin en önemli özelliği Tanrı'nın taklit ve gerçek mutluluğu takip etmesi ve adelet anlayışı söz konusuyken cahil şehirlerin en önemli özelliği ise dünyevi zevklerdir.[255]

Fârâbî'nin kategorize ettiği diğer şehir ise "Fasik Şehri (el Medinetü'l Fasıka)" ya da "Bozuk Şehri"dir. Cahil Şehrin aksine buradaki halk aslında doğrunun ne olduğunu biliyorlar fakat onu uygulamıyorlar. Aslında düşünceleri erdemli şehre benzer, yani gerçek mutluluğu bilirler fakat amaçları erdemsiz şehirlere benzemektedir, örneğin makam, şöhret, mevki, zenginlik gibi dünyevi şeylere özenirler. Dolayısıyla bu şehirlerin hiçbiri gerçek mutluluğa ulaşamaz. Çünkü bu şehir aslında erdemli şehrin bozulmuş şeklidir. [256] Bu şehrin

[255] Fârâbî, *el Medinetü'l Fâdıleh* (İdeal Devlet), s. 99

[256] Fârâbî, *es Siyasetü'l Medenîyye*, s. 69.

halkı erdemli şehrin yüce ilkelerini bilmelerine rağmen bunu uygulamadıkları için "fasık ya da bozuk şehir" denilmektedir. Bu şehrin halkı da görünüşleri açısından erdemli şehrin halkına benziyor fakat hareketler ve yaşantıları açısından cahil insanlardır. Çünkü bu halkın asıl amacı gerçek mutluluğa ulaşmak değil, cahil insanların takip ettiği ve gerçek olmayan mutluluğa yönelirler ve ruhlarında genellikle bir anlaşmazlık ve bir çatışma vardır. [257]

Şehirlerin diğer bir örneği ise "Değişmiş Şehir yada el Medinetü'l Mübeddile". Bu şehrin uygulamaları ve düşünceleri de erdemli şehre benzer fakat zamanla bu uygulamalar ve düşünceler değişerek yerine farklı uygulamalar ve düşünceler getirmiş olan şehirdir. [258] Eskiden gerçeğe ve hakikate göre hareket ermişlerdir fakat zamanla bunlardan ayrılmışlardır.[259] Bu şehrin halkı farklı düşüncelerin ve uygulamaların etkisiyle erdemli şehrin düşünce ve uygulamalardan uzak kalmışlardır.[260]

Fârâbî'nin adlandırdığı "Sapkın Şehir"de (el Medinetü'l Dalle) ise mutluluk konusunda yanlış inançlara zorla dayatılmaktadır. Aslında bu düşünceler gerçekliğinden uzak kalmaktadır ve onlara önerilen mutluluk aslında gerçek mutluluk değildir ve uygulamalarıyla gerçek mutluluğa ulaşamazlar. Bu şehrin halkı dünya yaşamından sonra gerçek mutluluğa kavuşacaklarını söylerler, kendilerine vahiy indiğini ve bu konuda yalan, hile yapmaktan çekinmezler. Ayrıca, Tanrı, fa'al akıl ve diğer varlıklarla ilgili yanlış bilgi ve düşünceler verirler. Böylece, önerdikleri mutluluk aslında gerçek değildir ve erdemli şehrin ilkelerinden veya prensiplerinde çok uzakta kalırlar.[261] Ayrıca erdemli şehrin ilkeleri

[257] Mehmet Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları,* Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000, s. 21.

[258] Fârâbî, *el Medinetü'l Fâdıleh* (İdeal Devlet), s. 100.

[259] Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İz Yayınları, İstanbul, 2005, s. 117.

[260] Fârâbî, *el Medinetü'l Fâdıleh* (İdeal Devlet), s. 133.

[261] Fârâbî, *es Siyasetü'l Medenîye,* s. 64; Fârâbî, *el Medinetü'l Fâdıleh* (İdeal Devlet), s. 133.

bu halk tarafından taklide dönüştüğü için erdemli şehrin en bozulmuş şeklidir. Dolayısıyla, erdemli şehirde mükkemel bir şekilde oluşturmuş metafizik alanı erdemsiz şehirlerde kesintiye uğradığından dolayı ahlaki çöküş ortaya çıkmaktadır. Çünkü Fârâbî metafizik alanı bu şehirlerde tam olarak işlenmemektedir, örneğin fasık şehirde gibi ya teorik ya da pratik olarak vardır, ya da değişmiş şehirde olduğu gibi eskiden erdemli durumdayken, zamanla düşünce ve uygulamaları değişmiştir ve yahut sapkın şehirlerde olduğu gibi kendilerine vahiy geldiğini ve hala bu alanla bağlantısı olduğunu yöneticiler tarafından söyleyen, aslında bütün bunlar gerçek olmadığından dolayı kendileri gerçek mutluluğa ulaşmak mumkün olmadığını belirtir.[262]

[262] Fârâbî, *el Medinetü'l Fâdıleh* (İdeal Devlet), s. 111.

SONUÇ

Felsefe denince akla gelen ilk problemlerden biri bilgidir. Bu tez, temelde, bilginin kaynakları, doğasını, sorunlarını, kavramları, sınırları ve bilginin mümkün olup olmadığını incelenmiştir.

Fârâbî'nin bilgi anlayışının İslam düşünce sisteminde çok önemli bir yeri vardır. Ortaçağı İslam filozofların düşünce tarihinde bilgi problemini genellikle mantık, psikoloji, tasavvuf ve varlık çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla, bilgiyi bağımsız bir felsefi sorunu olarak incelememişler. Aynı zamanda Fârâbî de bilgi anlayışını bu çerçevede değerlendirmiştir

Fârâbî'nin bilginin oluşum süreçlerini akıl, dış duyular ve iç duyular çerçevesinde değerlendirmektedir. Fârâbî'ye göre bilgi edinmede aklın son derecede önemli bir yeri bulunmaktadır. İnsanın her türlü eyleminde güzeli çirkinden ve iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayıran bir güç olarak akıl, siyasî, ahlâkî ve estetik değerleri belirlemede en önemli işleve sahiptir. Akıl sahip olduğumuz bilgi vasıtalarının hepsinin üzerinde olan ve onlara hakim konumda olan bir güçtür. Fârâbî bu bilgi kaynaklarını birer kabiliyet olarak görür ve aklı bu yetenekler arasında yani düşünme yeteneğini en değerli olarak kabul etmektedir. Akıl yoluyla hem tecrubi hem de akli bilgiler elde kazanılmaktadır. Fârâbî, Aristo gibi, aklı; ameli (pratik) akıl ve nazari (teorik) akıl olmak üzere iki gruba ayırır. Fârâbî teorik aklı kendi içinde: Bilkuvve akıl, Bilfiil akıl, Müstefad akıl ve Fa'al akıl, olmak üzere dört gruba ayırır. Fârâbî felsefesinde, Fa'al Akıl, insanda bulunmayan, bir maddede mevcut olmayan ve asla bulunmayacak olan ayrık bir surettir. İnsan ile ilahi dünya arasındaki ilişkinin sağlaması bakımından Fa'al akıl çok önemli bir yer alır ve aynı zamanda bu ilişkinin bir aracı olur. Aristoteles gibi Fârâbî de bilginin elde edilmesinde duyuma önemli bir yer vermiştir. Ona göre insanda duyu yolyla bilgi meydana gelir. Dolayısıya bilginin kaynağı

duyular aracılığıyla meydana gelmektedir. Duyuları ise dış ve iç duyular olmak üzere ikiye ayırmaktadır.

Filozof bilgi hakkındaki görüşlerini açıklarken bazı zorluklar ile karşılamış ve bilgi problemini sistematik olarak işleyememiştir. Özellikle, bilgiyi değerlendirirken psikoloji, ahlak ve siyaseti gözardı etmemek gerekir. Fârâbî'ye göre insan dış dünyayı duyularıyla algılıyor ve aklı ile düşünüyor. Kendini ve kainatı ise, bilme yoluyla gerçeği öğrenmeye çalışıyor. Bu eylemin adı "Bilmektir". Fârâbî'nin bilginin değeri konusundaki görüşlerini ilişkilendirirsek onun uygunluk, tutarlılık ve pragmatik teorilerini kabul ettiğini görüyoruz. Filozof bilgi değeri konusundaki anlayışı, bilginin teorik ve pratik değeri olarak iki kısmında incelemektedir. Teorik bilgi, bilmek için bilme tavrının bir ürünüyken pratik bilgi ise hayatı kolaylaştıran, yaşanabilir bir hayat temin etmek için, edinilen bilgiler uygulanabildiği oranda kazandığı değere denir.

Ahlak, güzel ve iyi eylemlerin yapıldığı istidatların gelişmesini ve nefsi durumlarını sağlayan bilgi disiplinine denir. Böylece, Fârâbî felsefesinde ahlak da çok önemli bir yer kapsamaktadır. Fârâbî ahlakı manevi tababet olarak düşünmüştür. Ayrıca Fârâbî, ahlak terbiyesi konusunda insanların bir öğretmene ve eğitimciye ihtiyaç duyduklarını vurgulamıştır. Onun eğitim konusunda düşünceleri, Platon'un görüşlerine yakındır. Ona göre mutluluğa götüren yolları belirleyecek kişi filozoftur. Her şeyden önce, ahlak, pratik bir ilimdir ve onu hayatımızda yaşadığımız zaman öğrenebiliriz. Fârâbî'ye göre mutluluğun kazanılması için insanın yaradılış nedenini oluşturur. Aynı zamanda mutluluğu kazanabilmek için gereken şeyleri bilmesi ve onları yapması gerekmektedir. Bu çerçevede bakıldığında insan eyleminin en son amacı mutluluktur ve bunu başarabilmesi ve kazanabilmesi için de faydalı ya da yararlı olan şeydir, fakat bu iyilik mutluluk için faydalı olmalarındandır.

Fârâbî mutlulukla ilgili birçok değerlendirme yapmıştır. Bunlardan en önemlileri ise ruh ve nefs konusu, akıl nazariyesi ile fa'al akıl arasındaki ilişkileri, irade ve ihtiyar, Fârâbî felsefe ve psikolojisinde çok kapsamlı bir biçimde ele alınmıştır. Buna ilaveten Fârâbî, kendileri ile dünya mutluluğu ve öbür dünyadaki üstün mutluluğu elde edebileceğimiz erdemleri dört kısımda ele alır. Nazari, düşünme, ahlaki ve ameli (sanatsal) erdemler Fârâbî mutluluk felsefesinde ayrıca çok önemli bir yeri vardır.

Fârâbî'nin felsefesinde, orta çağdan günümüze kadar felsefenin hala temel sorunu olmaya devam eden siyaset de yer almaktadır. Ona göre, her erdemli toplumun, gerçek anlamda bir ilk başkanı ve kanun-koruyucusu olan bir ilk-başkanı vardır. İlk-başkan aynı zamanda toplumun yönetimi yanısıra eğitiminden de sorumludur. Ona göre en iyi toplum erdemli toplumdur.

Fârâbî'den önce de birçok filozof siyaseti ele almış, ancak siyaset tam anlamıyla ortaya konulmamış veya birçok saldırılara maruz kalmıştır. Fârâbî'nin en önemli özelliği, İslam dünyasına, genel anlamda felsefeyi, özel anlamda siyaset felsefesini öğretmesi ve Yunan Felsefesini tanıtmasıdır. Siyaset, yani, Fârâbî'nin tanımlamasıyla, sanat Erdemli Şehir'de uygulanır ve mutluluğun kazanma yollarını gösterir. Diğer bir ifadeyle O, mutluluğun, siyasi ilim aracılığıyla nasıl sağlanabileceği açısında insanları bilgilendirir. Fârâbî'nin siyasi felsefesinin ana hedefi yönetimde yöneticinin belirleyici rölünün olması; yöneticinin siyasal iktidarının kanun koyma gücünün sınırlandırılması yerine, gerektiği kadar özgür bırakılmasıdır. Aynı zamanda, yöneticililerin sorumluluklarını hakkıyla yerine getirmeleri için, bilgelik ve işlerinde uzmanlık özelliklerini taşımaları gereklidir. Bunu en iyi şekilde mutluluğun toplum içinde nasıl elde edilir ve erdemli ile erdemsiz şehirlerin mutlulukla olan ilişkisinde görebiliriz.

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, Mehmet A., *Kent Devletten İmparatorluğa*, Ankara, İmge Yayınları, 5. Baskı, 2004.

Ajdukiewicz, Kazimierz, *Temel Kavramlar ve Kuramlar,* çev. Ahmet Çevizci, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1989.

Akarsu, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, 1975.

Akarsu, Bedia, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1998.

Altıntaş, Hayrani*, İslam Ahlakı*, Ankara 1999.

Anagnostopoulos, Georgios (ed.), A Companion to Aristotle, First Published, Blackwell Publishing, USA 2009.

Aristoteles, *Organon IV,* İkinci Analitikler, çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul 1989.

Aristoteles, *Ruh Üzerine,* çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2000.

Arslan, Ahmet, *Felsefe'ye Giriş*, Ankara, Vadi yayınları, 1.basım, 1994.

Aslan, Ahmet, *Mutluluğun Kazanılması,* Vadi Yayınları, Ankara 1999.

Aydın, Ibrahim H., *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, Özener Matbaası, İstanbul 2003.

Aydın, İbrahim H., *Fârâbî'de Bilgi Teorisi,* Ötüken Neşriyat A.Ş., İstanbul 2003.

Aydın, İbrahim H., *Fârâbî'de Metafizik Düşünce,* Bil Yayınları, İstanbul 2000.

Aydın, Mehmet.S.*, İslam Felsefesi Yazıları*, İstanbul 2000.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî,* İSAM, İstanbul 2008.

Baç, Murat, "Epistemoloji", Ahmet Cevizci (ed.), *Felsefe Ansiklopedisi,* cilt 5, İstanbul, Babil Yayıncılık, 2007.

Bayrakdar, Mehmet*, İslam Felsefesine Giriş*, 6. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005.

Benson, Hugh H.,"Plato's Rationalistic Method", Alan Nelson (ed.), A Companion to Rationalism, Blackwell Publishing, USA, 2005.

Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü,* İstanbul, Ötüken Yayınları 1979.

Bolay, Süleyman H., "Akıl", DİA, Cilt 2, İstanbul 1989.

Broughton, Janet "Hume's Naturalism and His Skepticism", Elizabeth S. Radcliffe (ed.), A Companion to Hume, Blackwell Publishing, 2008, United Kingdom.

Cevizci, Ahmet (ed.), *Felsefe Ansiklopedisi*, Baskı 1, Cilt 4, Babil Yayıncılık, Ankara 2006.

Cevizci, Ahmet, " Felsefe'ye Giriş", Sentez Yayınları, 4. Basım, İstanbul 2010.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Ansiklopedisi,* Cilt 1, Etik Yayınları, İstanbul 2003.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü,* Ankara, Ekin Yayınevi, 2.Baskı, 1997.

Çilingir, Lokman, *Fârâbî ve İbn Haldun'da Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.

Çüçen, A. Kadir, *Felsefe'ye Giriş*, Bursa, ASA Kitapevi, 5. Baskı, 2008.

Çüçen, A.Kadir, *Bilgi Felsefesi*, Bursa, Asa Kitabevi, 2005.

Durak, Nejdet, *Platon ve Fârâbî Felsefesinde Erdem Kavramı*, Fakülte Kitabevi Yayınları, İsparta 2009.

Durusoy, Ali, *İslam Ansiklopedisi: Hayal,* 17. Cilt, Türkiye Diyanet Vakfı,1998.

Edwards, Paul, "Rationalism", The Encyclopedia of Philosophy, Volume 7, Macmillan Company & TheFree Press, New York, 1967.

Edwards, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, The Macmillan Company & The Free Press, New York, 1967.

Eflatun, *Sokrates'in Savunması*, çev. Numan Özcan, İstanbul 1998.

Erdem, Hüsamettin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Konya, Selçuk Ünviversitesi Yayınları, 1999.

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi,* 2. Baskı, İkilim Yayınları, İstanbul 1994.

Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy,* Third Edition, Columbia University Press, New York 2004.

Fârâbî, "Tenbîh Alâ Sebili's-Sa'âda", Fârâbî'nin İki Eseri içinde, çev. Hanifi Özcan, İFAV Yayınları, İstanbul 2005.

Fârâbî, *Aklın Anlamları-İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, çev., Mahmut Kaya, İstanbul 2005.

Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâdıleh*, Beyrut-1959.

Fârâbî, *Es-Siyâsetu'l Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener ve Rami Ayas, Yayın Kültür Bakanlığı, İstanbul 1980.

Fârâbî, *Fusûlu'l-medenî* (Siyaset Felsefesine dair Görüşler), çev. Hanifi Özcan, Dunlop Neşr.,İzmir 1987.

Fârâbî, *Fusûlu'l-Medeni*, terc. Hanefi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi yayınları, İzmir 1987.

Fârâbî, *K.Makâlât er- Refi'a fi İlmi't- Tabîa*, cilt 15,Belleten 1951.

Fârâbî, *Maâni-ul- Akl (Aklın Anlamları),* çev. Hilmi Ziya Ülken, Kıvamettin Burslan, 1940.

Fârâbî, *Medinetü'l-Fâdıleh*, çev. Nafız Danışman, MEB Yayınları, İstanbul 1990.

Fârâbî, *Risâletu'l-Tenbîh Alâ Sebîlis-Sa'âdeh*, ed.Khalifat Şaban , Amman1987.

Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âde*, (Fârâbî'nin Üç Eseri İçinde), çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.

Fârâbî: *İhsâu'l – Ulum (İlimlerin Sayımı),* çev. Ahmet Aslan, 3. Baskı, Divan Kitap Yayıncılığı, İstanbul 2011.

Griffel Frank (ed.), *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī*, Vol. 2, Brill Press, Boston, USA 2016.

Groff, Peter S., *Islamic Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburg 2007.

Gökberk , Macit, *Felsefe tarihi,* İsanbul, Remzi Kitabevi, 1995.

Haklı, Şaban, "İbn Sina Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak "Sezgi", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 6, sayı 11, 2007.

Hamlyn, D. W., *The Theory of Knowledge*, Macmillan Press, London, 1970.

Heimsoeth,Hein, *Felsefenin Temel Prensipleri,* çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul, Doğan Yayınları, 1994.

İbn Sina, Kitabu'n-Necat, nşr. Macit Fahri, Beyrut 1985.

Kaya, Mahmut, ""Erdemli Devletin Çatısını Kurdu:Fârâbî", Dil ve Edebiyat Kültür Dergisi Sayı 23, İstanbul, 2010.

Kaya, Mahmut, *Islam Filozoflardan Felsefe Metinleri*, "Aklın Anlamları: Risale fi me'anı'l –akıl", Birinci Basım, Kurtiş Matbaacılık, İstanbul, 2003.

Kaya, Mahmut, TDV *İslam Ansiklopedisi,* ''Fârâbî'' maddesi.

Keklik, Nihat, *Türk- İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, Ankara, İ.Ü.E.F. Yayınları, 1996.

Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi,* İstanbul, Beyan Yayınları, 1997.

Köktürk, Milay, "Fârâbî'de Psikoloji: Psychology in the mind of Fârâbî", Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Eğitim Fakültesi Dergisi, Sayı 2, 1997.

Kvanvig, Jonathan L. ,*The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, First published, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Leaman, Oliver (ed.), The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy, Bloomsbury Publishing, London, 2015.

Miles, Murray, "Descartes's Method", Janet Broughton and John Carriero (ed.), A Companion to Descartes, Blackwell Publishing, 2008, Oxford.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.

Muhtaroğlu, Nazif, "An Occasionalist Of Free Will", Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *Classic Issues in Islamic Philosophy and Theology Today*, Springer, New York, 2010.

Mücahid, Huriye T., *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İz Yayınları, İstanbul, 2005.

Netton, Ian R., *Fârâbî ve Okulu*, çev. Mehmet Vural, Elis Yayınları, Anakar 2005.

Olsson, Erik J. "Value of Knowledge", Oxford Bibliographies, Philosophy Compass.

Özgen, Mehmet K., *Fârâbî'de mutluluk ve Ahlak ilişkisi*, İnsan yayınları, İstanbul 1997.

Özlem, Doğan ,*Felsefe ve Doğa Bilimleri,* İstanbul, İzmir Kitaplığı, 1995.

Özturan, Hümeyra, *Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı Problemi,* İstanbul, 2013.

Randall , John H. ve Buchler, Justus, *Felsefe'ye Giriş,* çev. Ahmet Arslan, İzmir, Ege Üniversitesi Basımevi, 2.baskı, 1989.

Randall, John H., Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*, Çev. Ahmet Arslan, İkinci Baskı, Ege Universitesi Edebiyat Fakultesi Yayınları, 1989, İzmir.

Rappe Sara A. ve Kamtekar Rachana (ed.), *A Companion to Socrates,* Blackwell Publishing Ltd, USA, 2006.

Ropoulou, Chryssisidi, "Who is The God of The Qur'an? A Medieval Islamic Debate and Contemporary Philosophy of Religion", Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *Classic Issues in Islamic Philosophy and Theology Today* , Springer, New York, 2010.

Russell, Bertrand, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz,* çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Alaz Yayınları, İstanbul, 1980.

Sayılı, Aydın, "İbn Sînâ'da Işık, Görme ve Gökkuşağı", İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Ankara 1984.

Scruton, Roger, *A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein*, Routledge, London 2002.

Skirbekk, Gunnar ve Gilje, Nils, *Antik Yunan'dan Modern Döneme: Felsefe Tarihi,* çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu, Kesit Yayınları, 2000.

Schlick, Moritz, ''Anlam ve Doğrulama.'' B. Akarsu , Çağdaş Felsefe, Ankra MEB Yayınları, 1979.

Stroud, Barry, "Our Debt to Descartes", Janet Broughton and John Carriero (ed.), A Companion to Descartes, Blackwell Publishing, 2008.

Stuart, Matthew (ed.), *A Companion to Locke,* First Publishing, Blackwell Publishing Ltd, USA, 2016 .

Taylan, Necip, "Bilgi Maddesi", DİA.

Taylan, Necip, *Anahtarlarıyla İslam Felsefesi*, İstanbul, Ensar Neşriyat Yayınları, 5. Baskı, 2006.

Tepe, Harun, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, Ankara, Ark Yayınevi, 1995.

Türker, Küyel, *Mübahat, Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara 1969.

Ulutan, Burhan, *İslam Medeniyeti ve Akılcı Felsefe*, İstanbul 1976.

Uyanık, Mevlüt, *Felsefi Düşünceye Çağrı,* Ankara, Elis Yayınları, 1.baskı, 2003.

Uyanık, Mevlüt, *Islam Felsefesinde Kalbin Anlaması: Gazzali Örneği,* Araştırma Yayınları, Ankara 2005.

Ülken, Hilmi Z., *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, İkinci baskı, Selçuk Yayınları, Ankara 1967.

Ülken, Hilmi Ziya, Burslan, Kıvametin *Türk İslam Filozofları*, ''Fârâbî'', Kanaat Kitabevi.

Ülken, Hilmi Z., *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, Selçuk Yayınları, Ankara 1967.

"The Value of Knowledge", Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/knowledge-value/#toc, (Erişim Tarihi: 21 Ağu 2007).

Erik J. Olsson, “Value of Knowledge”, Oxford Bibliographies, Philosophy Compass , s. 874–883, http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195396577/obo-9780195396577-0008.xml (Erişim Tarihi: 26 Ağu 2013).

Özet

Mevludin Mustafa, "Fârâbî'de Bilginin Kaynağı ve Değeri Problemi", Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi, 2020, s. 96

Fârâbî'de Bilginin Kaynağı ve Değeri Problemi başlıklı tezimizde temel çabamız; İslam Felsefesinin önemli temsilcilerinden olan Fârâbî'de bilginin kaynağı ortaya koymaya çalışmaktır.

Çalışmamızda Fârâbî'nin İslam felsefesindeki yeri ve metoduna değinerek eserlerinin temel özellik ve içerikleri bilgi kaynağı açısından ele alınmıştır. Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde, Fârâbî'nin bilgi teorisi Antik dönem ve Klasik dönemde yer bulan filozofların düşünceleriyle de karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmıştır.

İkinci bölümde Fârâbî'de bilginin oluşum süreçleri bağlamında akıl, iç duyular ve dış duyular incelenmiştir.

Üçüncü bölümde ise; Fârâbî'de bilgi kayanığı altında, onun düşünce sistemi içinde bilgi ve ahlâk, bilgi-siyaset ve bilgi-değer ilişkisi konusundaki görüşleri incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Fârâbî, Bigi, Teorik akıl Pratik akıl, Faal akıl, Kazanılmış akıl, Mutluluk.

ABSTRACT

Mevludin Mustafa, "The Problem of Source and Value of Information in Fârâbî" Master Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara University, 2020, p.96

In our thesis entitled The Source and Value of Knowledge in Farabi, our main effort is; One of the important representatives of Islamic Philosophy is to try to reveal the source of knowledge in Farabi.

In our study, the main features and contents of Fârâbî's works in Islamic philosophy are discussed in terms of source of information. This study consists of three parts.

In the first part, Farabi's theory of knowledge is discussed in a comparative manner with the thoughts of the philosophers found in Ancient and Classical periods.

In the second part, in the context of the formation processes of knowledge, intelligence, inner senses and external senses are examined.

In the third part; In Fârâbî, his views on the relationship between knowledge and morality, knowledge-politics and knowledge-value within the thought system are examined.

Key words: Farabi, Bigi, Theoretical mind Practical mind, Active mind, Acquired mind, Happiness.