

Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği *

Enver UYSAL

Yard. Doç. Dr.; U.Ü. İlâhiyat Fakültesi

Özet

Akıl ve nefis kavramları Kindî felsefesinde de Fârâbî felsefesinde de birbirinden kesin çizgilerle ayırlamayan, önemli iki kavramdır. Bu kavramlar ahlâkî bir içerikle incelendiğinde; Kindî’nin akıl anlayışında Aristocu tasnifi benimsediği ve felsefe tanımlarında ahlâk anlayışına dair önemli ipuçları bulunduğu anlaşılmaktadır. Onun nefis anlayışında Platoncu, Yeni Platoncu ve Yeni Pythagorasçı unsurların etkili olduğu görülür. Fârâbî’nin ise bir “sistem filozofu” olma özelliği bu iki kavram incelemesinde bile dikkati çeker. Onun metafiziği, psikolojisi, ahlâk ve siyaset anlayışı birbiriyle ilişkilidir. O, fî Meânî el-Akl adlı risalesinde sistematik bir yaklaşımla aklı; a. Avamî b. Kelâmî c. Burhanî d. Ahlâkî e. Psikolojik ve Epistemolojik f. Metafizik akıl şeklinde tasnif etmiş, ahlâkî aklı da Nikomakhos’a Ethik’e dayanarak incelemiştir. Fârâbî’ye göre faal aklın insanı görüp gözetmesiyle kazanılan teorik yetkinlik, son aşamada ahlâkî yetkinliğe, “faal akılla ittisâl” şeklinde gerçekleşen “yüce mutluluk” a vesile olmaktadır. Fârâbî bunları dile getirirken saf bir Aristocu olarak görünmektedir.

Anahtar Kelimeler : Akıl, Nefs, Kindî, Fârâbî, Faal Akıl ile ittisâl.

-
- * Bu çalışma, İslâm Felsefecileri Derneği’nin 7-8 Ekim 2004 tarihinde Ankara’da düzenlediği Uluslar Arası Fârâbî Sempozyumunda özet olarak sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

Abstract

The Ethical Contents of the Concepts of “al-Aql” and “an-Nafs” in al-Kindi and al-Farabi

“al-Aql” and “an-Nafs” in the philosophy of al-Kindi and al-Farabi are such interwoven concepts that they can not be separated from each other easily. When these concepts are studied from the point of view of ethical contents, it seems that al-Kindi’s understanding of al-aql adopts the classification of Aristotle and it is understood that there are important clues for his ethical understanding in his definitions of “philosophy”. Platonic, Neoplatonic and Neo-Pythagorean components seem effective in his understanding of an-nafs. Even if these two concepts are only investigated, al-Farabi appears to be a system philosopher. Metaphysics, psychology, ethics and politics as he understand them are quite related to each other. He classified the intellect with a systematical approach as “ordinary, theological, analytical, moral, psychological and epistemological, and metaphysical intellects” in his treatise entitled “fī Maānī al-Aql” and he studied the ethical intellect on the basis of “The Nicomachean Ethics”. According to al-Farabi, theoretical perfection gained through nurturing human being by the active intellect leads to the ultimate happiness, turning into moral perfection by means of “conjunction with the active intellect”. While explaining these concepts, al-Farabi seems to be utterly Aristotelian.

Key Words : al-Aql, an-Nafs, al-Kindi, al-Farabi, conjunction with the Active Intellect.

Giriş

İlk İslâm filozofu olması nedeniyle Kindi’nin, Yunan felsefesi ve Helenistik kültürden intikal eden felsefi terminolojinin İslâm dünyasında tanınmasındaki rolü inkâr edilemez. O, “*fī Hudûdi’l-Eşya ve Rusûmihâ*” adlı risalesiyle, o dönemde tedavülde olan felsefi, bilimsel ve bazı ahlâk kavramlarının tanımlarını yapmış, bir kısmına kısa açıklamalarda bulunmuş, böylece küçük bir “felsefe sözlüğü” oluşturmuş, sonraki filozoflar için de adeta bir “hudûd” geleneğinin başlatıcısı olmuştur.⁴⁶⁶

⁴⁶⁶ Kindi’den önce Câbir b. Hayyan (ö. 815)’in da “Hudûd” adını taşıyan bir risalesi vardır. Ancak Câbir’in bilim adamı -özellikle de kimyacı- kimliği filozof kimliğinden önde olduğu için “Hudûd”u hem bu kimliğine uygun olarak daha çok bilimsel kavramları içer-

Fârâbî'nin ise "Hudûd" adını taşıyan bir risalesi yoktur, ama onun özellikle "*Mesâilu Mûteferrika*" adlı eserinde felsefi kavramları incelediğini görürüz. Fârâbî'nin felsefi düşünceye ya da felsefenin sistemleşmesine olan katkısı, hem doğulu hem de batılı araştırmacılarca kabul edilen bir gerçektir.

Çalışmamızda, İslâm felsefesi literatüründe oldukça önem arz eden "akıl" ve "nefs" kavramlarının ahlâkî içeriği çerçevesinde iki filozofun -etki farklılığından da kaynaklanan- düşünce ve yaklaşım farklılığını belirlemeye çalışacağız. Sadece iki kavram incelemesinin bile, bir filozofun genel felsefesine ve sistemine dair ipuçları vereceğini düşünüyoruz.

Akıl

İnsanı başka varlıklardan ayıran en önemli niteliği akıl sahibi oluşudur. Akıl onun diğer bütün etkinliklerinde olduğu gibi ahlâkî etkinliklerinde de -Fârâbî felsefesinde özellikle arzu, irade ve ihtiyar kavramlarıyla beraber- son derece önemlidir. Çünkü insan ne zaman, nerede, neyi nasıl yapacağına "düşünme yeteneği" dediğimiz akı ile karar verir. Ancak ahlâk açısından önem arz eden bu akıl, Kindî'nin risalelerinde daha çok, psikolojik bir yaklaşımla nefsin düşünme gücünü ifade eden "aklı nefis" ya da nefsin "akıl gücü" kavramlarıyla dile getirilir ki, nefsin bu gücü "nefs" kavramı incelenirken ele alınacaktır.

Kindî "*Hudûd*"unda akı; "varlığın hakikatlerini kavrayan basit bir cevher"⁴⁶⁷ olarak tanımlar. Ancak bu tanımın epistemolojik bir bakışla yapıldığı açıktır. Dolayısıyla Kindî'nin burada tanımını verdiği akıl, daha çok epistemolojik fonksiyona sahip olan akıldır. Disipliner yaklaşımların birbirinden kesin çizgilerle ayıramayacağını düşünürsek, burada bu epistemolojik tanımdan ahlâkî bir sonuç çıkarmayı denediğimizde; varlığın hakikatlerini -şu ya da bu ölçüde- kavrayabilme derecesine yükselmiş olan aklın, sahibinin varlık yapısını doğru kavrayıp, bu alemdeki konumunu da doğru belirleyeceğini, eğilimlerinin ve yeteneklerinin de bilincinde olacağını ve bu sayede, bu bilinç düzeyine yükselmiş insanın, davranışlarını da ona göre gerçekleştireceğini söyleyebiliriz.

İslâm felsefesi tarihinde aklın mahiyeti ve fonksiyonu üzerine ilk eser yazan filozof, Kindî olmuştur. Kindî "*Risale fi'l-Akl*" adını verdiği oldukça kısa risalesinde genel anlamda bir akıl tanımı yapmaz.

mekte, hem de Kindî'nin aynı adlı risalesi kadar bilinmemektedir. Kindî'den sonra ise İbn Sinâ, İhvan-ı Safâ, Harezmi ve Gazalî'nin de aynı isimde eserleri mevcuttur.

⁴⁶⁷ *fi Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ, (Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye, Nşr. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, Kahire 1369/1950, c.I içinde), s.165.*

Platon ve Aristo'ya dayanarak aklın çeşitleri üzerinde durur. Ona göre, insan nefsinin en temel fonksiyonu olan akıl ile, tür ve türün üstündeki varlıklara ait bilgileri, yani duyu organlarına konu olmayan varlık alanlarının bilgisini elde ederiz. Başka bir ifadeyle, duyu organları maddî sûretleri ya da tikelleri, akıl ise tümelleri algılamaktadır.⁴⁶⁸ Kindî söz konusu risalesinde Aristo'ya dayanarak dört çeşit akıldan bahseder:

- a. Sürekli fiil halinde (bilfiil) olan akıl,
- b. Nefiste güç halinde bulunan (bilkuvve) akıl,
- c. Nefiste güç halinden fiil haline çıkmış olan (müstefad; kazanılmış) akıl,
- d. Zâhir akıl.

Konumuzu doğrudan ilgilendirmediği için bu akılların işleyiş biçimi (ya da daha doğru bir deyişle aklın soyut formları algılama aşamaları) üzerinde durmak istemiyoruz. Çünkü aklın buradaki fonksiyonu tamamen epistemolojik görünmektedir. Ancak şu kadarını ifade edelim ki, bu tasnifteki “zahir akıl” Kindî'ye özgü bir adlandırmadır. Aristocu yaklaşımda güç halinde olan bir şey kendiliğinden fiil haline çıkmaz. İnsan nefsinin dışında, algılanabilir soyut formlardan başka bir şey olmadığı anlaşılan bilfiil aklın motivasyonu, nefiste güç halinde bulunan akıl fiil haline geçer. Bu geçişte bilfiil akıl ya da soyut formlar aktif rol oynar. Bilfiil aklın nefiste güç halinde bulunan akla etkisiyle akıl bilgi üretmeye, soyutlama yapmaya başlar. Bu aşamada düşünülen ile düşünülen (akıl ile ma'kûl) aynılaşmıştır. Üretilen bilgiler insanda kazanılmış (müstefad) hale gelir. Zâhir akıl ise, müstefad aklın fiilî hali; ürettiği bilgileri istediği zaman, istediği şekilde kullanabilme ve açıklayabilme durumudur.⁴⁶⁹

Kindî'nin, fonksiyonlarını dile getirdiği bu dört çeşit aklın, tamamen entelektüel bir etkinlik olduğu, bundan dolayı da onlara etik bir misyon yüklenemeyeceği anlaşılmaktadır. Belki zorlama bir yorumla, müstefad akıl düzeyinde kazanılmış (ya da üretilmiş) olan bilgileri istediği zaman istediği biçimde kullanma özelliğine sahip zâhir akla, “doğru bilgiye dayanarak doğru eylemde bulunma” şek-

⁴⁶⁸ *Risâle fî'l-Akl* (Resâil içinde), s.353-358.

⁴⁶⁹ Bkz. aynı Risale, s.353-356. Çevirisi: *Kindî Felsefî Risaleler*, Çev. M. Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2002, s.259-261 ve M. Kaya'nın bu çeviriye yazdığı Giriş, -Bundan sonra “Giriş” olarak verilecektir- s.22-24 ; Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes, on Intellect*, Oxford University Press, 1992, s.9 vd. ; George N. Atiyeh, *Al-Kindî: The Philosopher of The Arabs*, Rawalpindi 1966, s.113 vd. ; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi* (Çev. Kasım Turhan), İklim Yay., İstanbul 1992, s.82-83 ; Ahmed Fuad el-Ehvânî, “*Kindî*”, *İslâm Düşüncesi Tarihi* (Ed. M.M. Şerif) içinde, İnsan Yay., İstanbul 1990, s.46-47.

linde böyle bir misyon yüklenebilir. Ama bu akıl aşamalarının insanı ulaştıracağı bir erdemden söz etmek gerekirse, bunun etik erdemi de içinde barındıran bir pratik erdem olmaktan çok, teorik erdem ya da teorik yetkinlik olacağını söylemek daha doğru olacaktır.

“Felsefe”ye tam anlamıyla bir “aklı etkinlik” veya “entelektüel faaliyet” olarak baktığımızda, Kindî’nin bu kavrama ilişkin tanımlarından ahlâkî bir içerik çıkarmak ve onun ahlâk anlayışına dair ipuçları yakalamak daha doğru bir yaklaşım olarak görünmektedir. Ayrıca bu, Kindî’nin bakışıyla felsefe-ahlâk ilişkisini ya da onun felsefesinin ahlâkî boyutunu ve misyonunu dile getirmektedir. *Tanımlar (Hudûd)* risalesinde Kindî, felsefe kavramının kadim filozoflara nispet ettiği tanımlarını yapar ve bu tanımlara bazı açıklamalar getirir.⁴⁷⁰ Onun yaptığı altı tanımdan üçü ahlâkî içeriğe de sahiptir. Biz önce ahlâkî bir içerik taşımayan tanımları aktaralım, sonra da bu içeriğe sahip olan tanımlar üzerinde duralım:

a. İlk tanım, felsefenin etimolojisiyle ilgili, bilinen tanımdır: Felsefe philo ve sophia’dan bileşik bir kavramdır. Philo “sevmek, araştırmak, peşinden koşmak”, sophia ise “hikmet, bilgelik” demektir. Öyleyse felsefe “hikmet sevgisi, hikmetin peşinden koşma” anlamına gelmektedir.

b. Felsefe, sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir.

c. Felsefe, insanın gücü ölçüsünde küllî, ebedî varlıkların hakikatini, mahiyetini ve nedenlerini bilmektir.

Bu tanımların ikincisi Aristo’ya, üçüncüsü ise Platon’a aittir. Kindî onları filozof adı vermeden nakleder.

Ahlâkî içeriğe sahip olduğunu söylediğimiz tanımlara gelince;

d. Felsefe, insanın gücü ölçüsünde (fiillerini) Allah’ın fiillerine benze(t)mesidir. Platon’un kısaca “Allah’a benzeme” olarak ifade ettiği bu tanıma Kindî; “felsefeyi bu şekilde tanımlayanlar insanın olabildiğince erdemli olmasını kastetmişlerdir.” şeklinde eklemeye bulunur. O felsefi etkinliği; düşünmeyi, eşyanın hakikatlerini tanımayı ve iyiyi kötüden ayırmayı alışkanlık haline getiren kimsenin, bir bakıma “Allah’a benzeme” düzeyinde “erdemli bir insan” olacağını belirtirken, kendinden sonraki ahlâkçılara ahlâkî yetkinlik ve en yüksek mutluluk hakkında yeni bir bakış getirmiştir. Çünkü Allah için düşündüğümüz şeyler hikmet, güç, adalet, hayır, güzellik, hakikat gibi yüksek niteliklerdir. İnsan da gücü ölçüsünde nefisini eğiterek hakîm, âdil, cömert, hayırlı, hakikatin peşinde koşan, doğru ve güzel olanı seçen bir varlık düzeyine ulaşabilir. Bu niteliklerle de o, yüce Yaratı-

⁴⁷⁰ Bkz. *Hudûd*, s.172-173.

cı'nın niteliklerinden bir tür pay almış olur.⁴⁷¹ Bu tanım felsefeye hem dinî hem de ahlâkî bir içerik kazandırmaktadır. Bilindiği üzere bu anlam İslâm düşüncesinde “Allah'ın ahlâkî ile ahlâklanma” şeklinde ifade edilmiş, hem tasavvuf, hem kelâm, hem de ahlâkta genişçe işlenmiştir.

Kindî'nin, *Beş Terim Üzerine* adlı risalesindeki “Gerçekte felsefe nefsin disipline edilmesinden başka bir şey değildir.” ifadesinden ise onun, felsefeyi aklı, ruhî ve ahlâkî etkinlikler alanında insanı disipline edip olgunlaştıran bir bilgi dalı olarak gördüğü anlaşılmaktadır.⁴⁷²

e. Felsefe, ölümü hatırdan çıkarmamak (el-inâyetü bi'l-mevt)tir. Yine Platon'a ait olan bu tanımın açıklamasında Kindî iki tür ölümden bahseder: a) Bildiğimiz “nefsin bedeni kullanmayı terk etmesi” anlamındaki doğal ölüm. b) “Şehvî arzuların öldürülmesi” anlamında ölüm. Kindî'ye göre felsefeyi bu şekilde tanımlayanların kastettikleri ölüm, ikinci tür ölümdür. Çünkü insanı ahlâkî erdeme götüren yol, şehvetlerin öldürülmesinden geçer. Bundan dolayıdır ki eski büyük filozoflar “lezzet”i kaçınılması gereken bir “kötülük” olarak görmüşlerdir. Kindî'nin bu açıklamaları, onun ahlâk konularındaki duyarlılık düzeyini de yansıtmaktadır. Çünkü şehvî tutkularının esiri olan kişinin, doğru düşünme ve doğru yapma konusunda dengeyi bulamayacağı muhakkaktır.

f. Felsefe, insanın kendini bilmesidir. Kindî “son derece önemli, derin” olarak nitelediği, Sokrates'in bu tanımının açıklamasında insanın varlık yapısının ontolojik temellendirmesini yapar ve sonunda insanın “küçük âlem” olarak nitelendirildiğini de ifade eder. Konunun ontolojik boyutu burada bizi ilgilendirmediği için ona değinmiyoruz. Ama insanın kendini bilmesinin, bu âlemde doğru konuşlandırılmasının, eğilimlerinin ve yeteneklerinin farkında olmasının ahlâkî açıdan ifade ettiği önem açıktır.

Felsefenin burada naklettiğimiz ilk tanımları Fârâbî'de de yer almakta,⁴⁷³ o, siyaset felsefesini ve insana güzel huylar, güzel davranışlar kazandırmayı hedefleyen ahlâk felsefesini, felsefenin “pratik” kısmına dâhil etmektedir.⁴⁷⁴

“Akıl” kavramına geri dönersek; Fârâbî'nin eserlerini incelediğimizde, onun Kindî ile kıyaslandığında, daha sistematik olduğunu görürüz. Gerçi, sonra yaşamış olması ve önünde değerlendirebileceği daha fazla felsefî literatür bulması, Fârâbî için bir avantaj olsa da,

⁴⁷¹ *Risâle fi'n-Nefs*, s.275 ; Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1989, s.41.

⁴⁷² Bkz. M. Kaya, Giriş, s.28.

⁴⁷³ Bkz. Fârâbî, *Kitâbu Tahsîlî's-Saâde*, Haydarabad 1345, s.40.

⁴⁷⁴ Fârâbî, *et-Tenbîh alâ Sebîlî's-Saâde* (Nşr: Sübhan Halifat), Amman 1987, s.224.

bunun temel nedenini Fârâbî'nin tam anlamıyla bir "sistem filozofu" olmasına bağlamak daha doğru olsa gerek. Kindî'de akıl kavramını incelerken, onun akla etik değil, daha çok epistemolojik içerik yüklediğini söylediğimde, doğrusu "Kindî'yi yanlış anlamış olmayım" şeklinde küçük bir endişe de taşıyordum. Ama aynı kavramı Fârâbî'de incelemeye başladığımda onun da tıpkı Kindî'ninki gibi akla dair özel bir risalesinin olduğunu (*Makale fî Meânî el-Akl*), orada akli altı farklı yaklaşımla incelediğini gördüm ve hem Kindî'yi doğru anladığımı düşündüm, hem de Fârâbî hakkında biraz önce dile getirdiğim düşüncelerim haklılık kazandı. Kindî söz konusu risalesinde, Fârâbî'nin "Aristo'nun *Kitâbu'n-Nefs*'inde anlattığı akıl" başlığı altında incelediği akli (aşağıdaki tasnifte "e" şıkkı) inceliyor ve akli dört aşamalı olarak ele alıyordu. "Aristo'nun akıl anlayışı"nın inceleyeceğini risalesinin başında da dile getiriyordu. Fârâbî ise, aklın aşamalarına karşılık olarak kullandığı adlarda Kindî'den ayrılmakla birlikte, temelde bu tasnifte onun etkisi altındadır. Fârâbî de Kindî gibi, dört ayrı akıl bulunduğunu ileri sürmekte, ancak faal akli insan nefsinin dışına yerleştirmekte ve onu, İbn Sînâ ile birlikte, ay küresinin akli ile aynı saymaktadır.⁴⁷⁵ Fârâbî'ye göre insan aklının "kuvve halinde akıl", "fiil halinde akıl" ve "kazanılmış akıl" şeklinde üç derecesi vardır. Fârâbî'nin tasnifindeki "fiil halindeki akıl"ın yerinde Kindî'de "güç halinden fiil haline çıkmış olan kazanılmış akıl", "kazanılmış akıl" yerinde de "zâhir akıl" yer almaktadır.⁴⁷⁶

Ancak, Fârâbî biraz önce belirttiğimiz *Makale fî Meânî el-Akl* adlı risalesinde daha sistematik bir yaklaşımla aklın;

- a. Avam nezdindeki anlamı,
- b. Kelâmcılara göre anlamı,
- c. Aristo'nun *Kitâbu'l-Burhan (II. Analitikler)*'indeki anlamı,
- d. *Kitâbu'l-Ahlâk (Nikomakhos'a Etik)*'taki anlamı,
- e. *Kitâbu'n-Nefs (De Anima)*'teki anlamı,
- f. *Metafizika*'daki anlamı,

⁴⁷⁵ George N. Atiyeh, age., s. 109 ; Mehmet Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi" (İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı içinde), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1984, s.378. Fârâbî'nin akıl tasnifi için bkz. Deborah L. Black, *Al-Fârâbî, History of Islamic Philosophy* (Editör: Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman) içinde, Routledge, London 1996, s.186 ; İbrahim Medkür, "*Fârâbî*", İslâm Düşüncesi Tarihi (Ed. M.M. Şerif) içinde, İnsan Yay., İstanbul 1990, s.77-80 ; İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, Bil Yay., İstanbul 2000, s.215-220.

⁴⁷⁶ M. Dağ, agm., s.378.

üzerinde ayrı ayrı duruyordu.⁴⁷⁷ Başka bir deyişle Fârâbî'nin yaptığı, akılı;

- a. Avamî akıl,
- b. Kelâmî (teolojik) akıl,
- c. Burhanî (analitik) akıl,
- d. Ahlâkî (etik) akıl,
- e. Psikolojik ve epistemolojik akıl,
- f. Metafizik akıl

şeklinde tasnif edip ayrı ayrı incelemektir. Aslında bu tasnif, bir yandan I. Richard Netton'un dediği gibi, Fârâbî'nin akıl konusundaki kaynaklarını açık bir biçimde ele vermekte⁴⁷⁸, öte yandan da akılı işlevine göre tasnif edip değerlendirmektedir. Biz bunların, konumuzu ilgilendirdiğini düşündüğümüz kısmını inceleyeceğiz. Ama daha önce Fârâbî'nin farklı eserlerinde genel anlamda akılı nasıl ele aldığını görelim:

Fârâbî, *Mesâil*'de akılı "varlıkların en lâtif olanı" olarak niteler ve onunla algıladığımız şeyleri de "formların en lâtifi" olarak değerlendirir.⁴⁷⁹

Tenbîh'te ise akıl, "insanın kendisiyle insan olduğu şey" şeklinde tanımlanır ve "insanın sahip olabileceği hayırlı şeylerin en özel olanı" olarak nitelenir. Akıl kavramının bazen "insanın bir şeyi zihniyle algılaması", bazen de "idrak işleminin kendisiyle gerçekleştiği şey" olarak tanımlandığı ve bu ikincisinin aynı zamanda "nutk" olarak da adlandırıldığı ifade edilir.⁴⁸⁰ Anlaşıyor ki bu iki tanım da akıl, insana özgü bir nitelik ve bilmek istediğimiz şeyleri kendisiyle kavradığımız bilgi kaynağı olarak görülmüştür. Nitekim "mantık" da "nutk" kökünden türemiştir ve "düşündüğünü doğru olarak kavramak ve düşündüğünde doğruya ulaşmak" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre, mantık sayesinde zihin, düşündüğü her şeyin doğrusunu düşünme alışkanlığı kazanır.⁴⁸¹ Tam bu aşamada Fârâbî, man-

⁴⁷⁷ Bkz. Fârâbî, *Makale fî Meânî el-Akl (el-Mecmû' içinde)*, Mısır 1325/1907, s.45-56. Türkçe çevirisi: Mahmut Kaya, "Aklın Anlamları" (*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*), Klasik Yay., İstanbul 2003, s.127-137 ; Ian Richard Netton, *Al-Fârâbî and His School*, Routledge, London 1992, s.42-43 ; Aynı yazar, *al-Farabi, Abu Nasr*, www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H021.htm

⁴⁷⁸ I. R. Netton, *Al-Fârâbî and His School*, s.43.

⁴⁷⁹ *Mesâilu Mütferrika*, Haydarabad 1344, s.16.

⁴⁸⁰ *et-Tenbîh*, s.21-22.

⁴⁸¹ *et-Tenbîh*, s.22.

tığın bizi ulaştıracağı bir ahlâk kavramına değinir; “mutluluk”.⁴⁸² Her şeyin doğrusunu düşünme alışkanlığı kazanan insan, bu yeteneğini, ahlâk alanında da “doğruyu yapma” biçiminde ortaya koyacak, bu da mutluluğa vesile olacaktır.

el-Es'ile'de ise Fârâbî, aklın “deveyi bağlamak, hapsetmek, engellemek, tutmak, kavramak, bir şeyin hakikatini anlamak, sığınmak, korunmak” gibi lügat anlamlarından⁴⁸³ “hapsetmek, alıkoymak” anlamlarını öne çıkararak bu kavrama ahlâkî bir içerik yükler:

“Akıl; engellemek, tutmak, alıkoymak (el-habs) demektir. Akıllı kimse ise, eşyayı yerinde tutan ve onları kendilerine ait yere koyan kimsedir. Nitekim “dilini tuttu.” denir ve bununla “konuşmaktan alıkoyma, dilini kendisini ilgilendirmeyen şeyden koruma” anlamı kastedilir.⁴⁸⁴ Bunu “her şeyi yerli yerine koymak, yerinde yapmak, gerektiğinde ve gerektiği kadar yapmak” şeklinde genişlettiğimizde elbet ahlâkî bir içerik de kazanır. Nitekim el-Cem'de Fârâbî aklın “tecrübeler”den başka bir şey olmadığını, bu tecrübeler ne kadar çok ise nefsin de o oranda mükemmel akla sahip olacağını ifade eder.⁴⁸⁵ Bu tecrübelerin ilk planda duyu tecrübeleri, ikinci planda ise ahlâkî tecrübeler olduğunu söylemek mümkündür.

Fârâbî'nin akla hasrettiği, yukarıda değindiğimiz “*fi Meâni el-Ak'l*” adlı eserine döndüğümüzde, onda da bu son söylediğimizi destekler nitelikte düşünceler buluruz. Bu risalenin özellikle “Aristo'nun *Kitâbu'l-Ahlâk*'ında Anlattığı Akıl” bölümünün, bizi daha fazla ilgilendirdiğini söylemeliyiz. Fârâbî burada “nefsin bir cüz'ü” dediği aklın, *Nikomakhos'a Etik*'e dayanarak, ahlâk alanındaki işlevini anlatmaktadır.⁴⁸⁶ Ona göre, herhangi bir şeyi sürekli tekrar ederek alışkanlık haline getirme ve uzun süre tecrübe etme sonucunda bu akılda o konuya dair kesin bilgi oluşur. Bu da bir şeyi tercih etme ya da bir şeyden uzak durma şeklinde iradeyle ilgili fiilleri dile getiren yargı ve önermelerde ortaya çıkar. Bu şekilde oluşan yargılar, düşünen, zeki insanın tercih etme ya da bir şeyden uzak durma şeklinde iradî fiilleri işlerken başvurduğu ilkelerdir. İlk ilkelerin teorik bilimlerle uğraşan kimseler için yapmaya değil de bilmeye yönelik teorik bilgileri ortaya koymada birer ilke olması gibi, tecrübe ile oluşan ahlâk ilkele-

⁴⁸² Aynı eser, s.23.

⁴⁸³ Bu anlamlar için bkz. İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut ts., c.XI, s.458 ; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul 1250, c.III, s.291-292 ; *el-Mu'cemu'l-Vasit*, Tahran ts., c.II, s.622-623.

⁴⁸⁴ *el-Es'iletü'l-Lâmia* (*Kitâbu'l-Mille* içinde), Nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut 2001, s.95.

⁴⁸⁵ *el-Cem beyne Ra'yey el-Hakimeyn*, Nşr: Elbir N. Nâdir, Beyrut 1968, s.99.

⁴⁸⁶ Konunun Aristo'da ele alınış biçimi için bkz. *Nikomakhos'a Etik* (Çev. Saffet Babür), Ayraç Yay., Ankara 1998, 1140a (1-35) – 1140b (1-30).

ri de düşünen, zeki insanlar için yapmaya yönelik iradî fiilleri ortaya koymada başvurdukları birer ilkedir. Bu ahlâkî akıl, Fârâbî'ye göre insanın hayatı boyunca yaşadığı tecrübelerle olgunlaşarak gelişir ve ondaki ahlâk yargıları sağlamlaşır. Zamanla bu yargılara tecrübe ile, önceden sahip olmadığı yeni yargılar da eklenir. İnsanlar bu akıl ile toplum içinde başkalarına karşı üstünlük sağlar, davranışlarında derece farklılığı olur. Bu yargılar bir kimsede herhangi bir konuyla ilgili olarak yetkinleştiği zaman, o kimse o konuda “görüş sahibi” olur. Birinin bir konuda görüş sahibi olması demek ise, onun görüş bildirdiği konuda görüşüne güvenilmesi, kendisinden herhangi bir delil istenmeden görüşünün kabul edilmesi demektir. Fârâbî'ye göre bu nitelikte insanların sayısı oldukça azdır. Çünkü bu akıl, yıllar boyu sürecek tecrübeler ve ahlâk yargılarının bireyde tam olarak yerleşmesine ihtiyaç hisseder.⁴⁸⁷

Nefs

Kindî Tanımlar *Risalesi'*nde nefis hakkında üç tanım verir:

- a) Bilkuvve hayat sahibi olan doğal cismin ilk yetkinliği,
- b) Canlılık yeteneği olan ve organı bulunan doğal cismin tamamlanmış hali,
- c) Kendiliğinden hareket eden ve birçok gücü olan aklî (manevî) bir cevher.⁴⁸⁸

Bu tanımlardan ilk ikisi, canlı cismin ilk yetkinlikle başlayan ve o cismin ulaşabileceği en üst düzeyi ifade eden “son yetkinlik” diyebileceğimiz gelişim aşamalarını dile getirmekte, tam anlamıyla Aristo'nun ruh görüşünü yansıtmaktadır. Bundan dolayı bunlar birer tanım olmaktan çok, nefsin canlı cisim üzerindeki etkinlik sürecini ifade etmektedir. Üçüncü tanım ise Platoncu ruh anlayışını yansıtmakta, bedenden bağımsız manevî bir cevher olan nefse akıl ve hareket, dolayısıyla irade gücü nispet etmektedir.⁴⁸⁹

Kindî'nin nefisle ilgili bize kadar ulaşan iki eseri mevcuttur: a) *Kelâm fi'n-Nefs* b) *Risâle fi'n-Nefs*.⁴⁹⁰ Birincisi oldukça kısa olan bu risalelerde Kindî'nin Aristocu ruh anlayışıyla Platoncu ve Pythagorasçı ruh anlayışlarını birbirine karıştırdığı görülür. Hatta birinci risalede Platon ile Aristo'nun nefis konusunda aynı şeyleri

⁴⁸⁷ Bkz. Fârâbî, *fi Meânî el-Akl*, s.47-48 (çeviri, s.129-130).

⁴⁸⁸ Kindî, *Hudûd*, s.165.

⁴⁸⁹ Daha geniş bilgi için bkz. M. Kaya, Giriş, s.41-42.

⁴⁹⁰ *Risâle fi Mahiyeti'n-Nevm ve'r-Rü'yâ* adlı eserin de dolaylı olarak nefis ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

düşündüğü ifade edilir.⁴⁹¹ Bu risalelerde dile getirdiği düşüncelerinden Kindî'nin daha çok Platoncu, Yeni Platoncu ve Yeni Pythagorasçı, hermetik ruh anlayışını benimsediği anlaşılmaktadır.⁴⁹²

Risâle fi'n-Nefs'te Kindî nefsi "basit, şerefli, yetkin, değeri büyük, ilâhî bir cevher" olarak görür ve onun cevherinin, tıpkı güneş ışığının güneşten gelmesi gibi, Yüce Yaratıcı'dan geldiğini ifade eder.⁴⁹³ O, öfke ve arzu güçlerini nefse değil, bedene ait güçler olarak görür. Çünkü öfke gücü bazen insanı tahrik eder, büyük kötülükler işlemeye sürükler. Nefs ise ona karşı koyar, tıpkı süvarinin atı dizginlediği gibi, öfke gücünü kontrol altına alır. Arzu gücü de bazen şehvanî şeyleri arzular. Nefs ise bunun yanlış olduğunu, bu arzuların insanı düşürebileceği aşağı durumları düşünür ve ona engel olur. Bu açıklama, bir yandan nefsin cismanî bir cevher olmadığını, hatta ona aykırı olduğunu, öte yandan da öfke ve arzu güçlerinin nefsin dışında güçler olduğunu delilidir. Eğer aykırı olmasa "bedenî" dediğimiz öfke ve arzu güçlerine karşı koymaz, onları engellemeye çalışmazdı. Bir şeye engel olan, engel olduğu şeyin dışında ve ona aykırı olmalıdır. Kindî, nefsin bu dizginleme ve kontrol özelliğini, başka bir deyişle ahlâkî alandaki etkinliğini vurgulamak için, "akıl" kavramının sözlük anlamını da düşünerek bu nefsi "aklı nefis" olarak adlandırır.⁴⁹⁴ Burada arzu ve öfke güçlerini nefse değil de bedene ait güçler olarak görmesi ve nefsi akli nefis ile özdeşleştirmesi Kindî'ye özgü bir yaklaşım olarak görünmektedir.

Kindî, ahlâk yüceliği ve nefis arınmışlığı ile kişinin ulaşabileceği hakikat düzeyi arasında paralellik görür. Bu konudaki düşüncelerini Platon ve Pythagoras'a nispet ettiği sözlerle teyit eder. O, Platon'a dayanarak, yeme - içmeyi ve cinsel arzularını hayatının amacı haline getiren kimsenin akli nefsinin değerli şeyleri bilmesine, varlığın hakikatlerini kavramasına ve Tanrı'ya benzemesine imkân olmadığını ifade eder.⁴⁹⁵ Şehvî arzuların, kötülüklerin kaynağı olması nedeniyle, insanı hayvanî düzeye indirdiğini, gerçek temizliğin nefis temizliği olduğunu ifade eder.⁴⁹⁶ Bu nedenle de şehvet (arzu) gücünü domuza, öfke gücünü köpeğe, akıl gücünü ise meleğe benzetir.⁴⁹⁷

⁴⁹¹ Bkz. *Kelâm fi'n-Nefs* (Resâil içinde), s.281-282.

⁴⁹² M. Kaya, Giriş, s.43 ; M. Çağrıncı, age., s.40, 42. Hatta M. Kaya Kindî'nin, Aristo'nun *De Anima*'sını görmediğini söylemektedir.

⁴⁹³ *Risâle fi'n-Nefs*, s.273.

⁴⁹⁴ Bkz. age., s.273 ; M. Çağrıncı, age., s.40-41 ; George N. A., age., s.105.

⁴⁹⁵ Kindî, age., s.274. Krş. Eflatun, *Phaidon*, 69c, 84b.

⁴⁹⁶ Aynı eser, s.279.

⁴⁹⁷ Aynı eser, s.274.

Pythagoras'tan naklen de, maddî nesnelere görüntüsünün temiz ve parlak bir aynada net bir şekilde görünmesi gibi, nefsinin bütün kirlilerden arındırılan kişinin aklı nefsinde varlığın bütün formlarının ayan-beyan belirebileceğini ifade eder. Arınmışlık arttıkça bilgi düzeyi de artacaktır.⁴⁹⁸

Kindî, *Hudûd*'ta “övgüye lâyık insanî huylar” şeklinde tanımladığı insanî erdemleri ise; a) Nefste bulunan, b) Nefsin fonksiyonu olarak bedende ortaya çıkan davranışlar, şeklinde iki grupta incelemektedir. Nefste bulunan erdemler; a) Düşünme gücünün erdemi “hikmet”, b) Üstün gelme (el-kuvvetü'l-galebiyye) ya da öfke gücünün (el-kuvvetü'l-gadabiyye) erdemi “yiğitlik (en-necde” -sonraki ahlâkçılar “eş-şecâa” kavramını kullanmışlardır.) ve arzu gücünün erdemi “iffet”tir. Erdemler orta durumlar (“itidal”)dır. Bunların aşırılığı (ifrat) ve eksikliği (tefrit) de söz konusudur. Nefsin fonksiyonu olarak bedende ortaya çıkan erdem ise “adalet”tir. Adalet kavramını Kindî, nefsin hem kendi bedenimiz, hem de (davranışlarımız aracılığıyla) başkaları üzerindeki etkisi için kullanır.⁴⁹⁹ İlk defa Platon'un dile getirdiği, Kindî'nin de özet bilgilerle tanıttığı nefsin güçleri ve dört erdem teorisi, sonraki dönem İslâm ahlâk felsefecileri tarafından daha geniş olarak işlenmiştir.

Görüldüğü gibi Kindî, nefis konusunda risalelerinde hem Aristocu, hem de Platoncu ve Pythagorasçı unsurlara yer vermiştir. Zaten o, Platon ile Aristo'nun nefis görüşü arasında bir aykırılık bulunmadığı kanaatindedir.⁵⁰⁰

Fârâbî'ye gelince, onun Kindî gibi nefse tahsis ettiği bir eseri yoktur. O, nefsin tanımı ve mahiyeti üzerinde pek durmamakla beraber, nefsin yetileri ve bu yetileri doğru kullanmanın doğuracağı erdemleri, bunun sağlayacağı mutluluğu özellikle ahlâk konularını yoğun olarak işlediği *Fusûlu'l-Medenî*, *Tahsilü's-Saâde*, *et-Tenbîh alâ Sebîli's-Saâde* gibi eserleri yanında, metafizik, ahlâk ve siyaset konularını birbirine bağlı olarak ele aldığı *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* ve *el-Medînetü'l-Fâdila*'da inceler. Fârâbî'de nefis kavramının arz ettiği ahlâkî nitelik, temelinde hem ontolojik, hem psikolojik, hem de siyasal bir zemin bulmaktadır. Bundan dolayı, Fârâbî'de nefis kavramını inceleyen de, onun ontolojisinin, metafiziğinin, psikolojisinin, siyaset ve ahlâk anlayışının iç içe ve birbirinin devamı olduğunu gördük.

Nefis anlayışında Aristocu geleneği takip ettiği anlaşılan Fârâbî, *Mesâil*'de Aristo'ya nispet ederek nefsi; “bilkuvve canlı, organ sahibi

⁴⁹⁸ Aynı eser, s.276.

⁴⁹⁹ Bkz. *Hudûd*, s.177-179 ; M. Çağrıncı, age., s.42-43 ; M. Kaya, Giriş, s.45-46.

⁵⁰⁰ Bkz. *Kelâm fi'n-Nefs*, s.281.

doğal cismin ilk yetkinliği”⁵⁰¹ şeklinde tanımlar. Ona göre nefis, cisimlerle arazların varlığını oluşturan altı metafizik ilkedен biridir, cismanî değildir, ama cisimde bulunur. Üç türlü nefis vardır: a. Gök cisimlerinin nefsleri b. İnsan nefsleri c. Hayvan nefsleri.⁵⁰² Burada konumuz gereği bizi ilgilendiren, insan nefsleridir. Fârâbî de Kindî gibi ahlâkî erdemler ve onların uç noktaları (ifrat ve tefrit) üzerinde durur,⁵⁰³ ama o, Kindî’nin yaptığı; a. Öfke b. Arzu (şehvet) -ki bu iki gücü bedene nispet ediyordu- c. Düşünme gücü, şeklindeki tasniften daha ileri boyutta, belki daha çok psikolojik bir yaklaşımla nefse; a. Düşünme (en-nâtika), b. Arzu (“eş-şehviyye” değil, “en-nüzûiyye”), c. Hayal, d. Duyum güçlerini nispet eder.⁵⁰⁴ Hem entelektüel, hem de ahlâkî yetkinlik ve en yüce mutluluk da teorik aklın son aşamasında, müstefead akıl düzeyinde “faal akıl ile ittisal”de görülür. Fârâbî’nin nefis hakkındaki bu tasviri, R. Walzer’in dediği gibi, esasta Afrodiasias’lı Alexandros’un De Anima’sında bulunan şekliyle Aristoteles’in psikolojisine ilişkin yorumuna tekabül etmektedir.⁵⁰⁵

Fârâbî’ye göre nefsin güçlerini ahlâkî bir içerikle incelediğimizde şunu görürüz: Duyum gücü beş duyu organıyla nesnelere algılar, insana zevk ve acı veren şeyleri de algılar, ancak zararlı ve yararlıyı, iyi ile kötüyü ayırt edemez. Hayal gücü ise duyumun bitiminden sonra duyulur nesnelere görüntülerini korur. Bununla birlikte, iyi ve kötü dışında, ahlâkî davranışlardan yararlı ve zararlı olanları, zevk ve acı veren şeyleri algılar.⁵⁰⁶ Fârâbî, irade varlığı olarak insanın bilme ve yapmaya yönelik bütün tavırlarının motivasyonunu arzu gücü (el-kuvvetü’n-nüzûiyye)ne bağlar. İnsan bu gücüyle bir şeyi ister ya da ondan uzak durur. Özlem ve tiksintinin, kin ve sevginin, dostluk ve düşmanlığın, sertlik ve şefkatin kaynağı hep bu güçtür.⁵⁰⁷ Arzu gücü, bünyesinde irade ve ihtiyarı, öfke ve şehveti de barındırır.⁵⁰⁸ Düşünme gücü ile ise insan, her türlü ilim ve sanatları elde eder, ahlâkî davranışlardan iyi ve kötü olanları birbirinden ayırır, neyi

⁵⁰¹ *Mesâil*, s.18.

⁵⁰² Bkz. Fârâbî, *Kitâbu’s-Siyâseti’l-Medeniyye* (Nşr: Fevzi M. Neccar), Beyrut 1993, s.31-32. (Türkçe çev. M.Aydın, A.Şener, R.Ayas, Kültür Bak. Yay., İst. 1980, s.1-2.)

⁵⁰³ Örneğin bkz. *Fusûl Al-Madanî* (Nşr: D.M.Dunlop), Cambridge 1961, s.108-109, 113-115 ; *Tahsîl*, s.23, 27-28 ; *et-Tenbîh*, s.194 vd.

⁵⁰⁴ *es-Siyâse*, s.32 . *el-Medîne* ve *Fusûl*’de bunlara “beslenme gücü” de eklenir. (Bkz. *Ârâu Ehli’l-Medîne el-Fâdıla* (Nşr: Elbir N.Nâdir), Beyrut 2002, s.87 ; *Fusûl*, s.106.)

⁵⁰⁵ Richard Walzer, *El-Medînetü’l-Fâzıla* (Çev. Ahmet Arslan), Açıklamalar, Vadi Yay. Ankara 1997, s.185.

⁵⁰⁶ Bkz. *es-Siyâse*, s.32-33 (Çev. s.3) ; *el-Medîne*, s.87-88 ; *Fusûl*, 106.

⁵⁰⁷ *es-Siyâse*, 32.

⁵⁰⁸ *el-Medîne*, 89, 106 ; *es-Siyâse*, 72.

yapması, neyi yapmaması gerektiğini kavrar. Düşünme gücünün teorik boyutu; bilkuve (ya da heyûlâni), bilfiil ve müstefad akıl aşamalarını, pratik boyutu ise bu aşamaların gerektirdiği şeyleri yapmayı içerir. Ama insanın hem entelektüel, hem de etik açıdan bu düzeye yükselebilmesi, metafizik bir ilke olan faal akıl sayesinde gerçekleşir. Fârâbî, faal aklın kuvve halindeki akıl ile ilişkisini, tıpkı Aristo ve Kindî’de olduğu gibi güneş ve ışık örneği ile açıklamaktadır. Ona göre, insanda faal aklın rolü, göz karşısında güneşin fonksiyonuna benzer. Faal aklın görevi, insanın rasyonel ve etik yetkinleşme sürecinde onu görüp gözetmek, insanı yükselebileceği en yüksek olgunluk derecesine yani “yüce mutluluk (es-saâdetü’l-kusvâ)”a ulaştırmaktır.⁵⁰⁹ “Faal akıl ile ittisal” Fârâbî’nin felsefesinde insanın epistemolojik, ahlâkî ve siyasî en nihaî amacıdır. Bu, insanın tanrısal alanla ilişkiye girdiği ve faal akıl aracılığıyla İlk Sebep’ten vahiy aldığı makamdır. Bu konuma yükselmiş insanı Fârâbî “tanrısal”lıkla (ilâhî) nitelemektedir.⁵¹⁰

Sonuç

Bu inceleme sonucunda diyebiliriz ki, akıl ve nefis kavramları Kindî ve Fârâbî felsefesinde hatırı sayılır yer işgal eden, birbiriyle ilişkili iki kavramdır. Kindî akıl anlayışında Aristocu tasnifi benimsemiş, entelektüel bir etkinlik olarak felsefeye önemli bir ahlâkî içerik yüklemiş, nefis konusunda ise, risalelerinde hem Aristocu, hem de Platoncu nefis tanımlarına yer vermiş, Aristocu, Platoncu ve Pythagorasçı unsurlar etkili olmuştur. Fârâbî ise her iki kavramı da daha sistematik bir yaklaşımla incelemiş, teorik aklî yetkinlikle ahlâkî (hatta siyasî) yetkinlik arasında önemli bir ilişki kurmuştur. Bunları dile getirirken Fârâbî daha saf bir Aristocu olarak görünmektedir.

⁵⁰⁹ *es-Siyâse*, s.32, 35, 72,78 ; *el-Medîne*, s.112 ; *Uyûnu’l-Mesâil (el-Mecmû içinde)*, Mısır 1325/1907, s.74 ; H. A. Davidson, age., s.68-69 ; Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay., İst. 2000, s.88 vd.

⁵¹⁰ *es-Siyâse*, s.36, 80.

Bibliyografya

- Ahmed Fuad el-Ehvâni, “*Kindî*”, İslâm Düşüncesi Tarihi (Ed. M.M. Şerif) içinde, İnsan Yay., İstanbul 1990.
- Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Oxford University Press, 1987, Türkçe çevirisi: *Nikomakhos’a Etik* (Çev. Saffet Babür), Ayraç Yay., Ankara 1998.
- Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul 1250.
- Deborah L. Black, *Al-Fârâbî*, History of Islamic Philosophy (Editör: Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman) içinde, Routledge, London 1996.
- Eflatun, *Phaidon* (Çev. Komisyon), M.E.B. Yay., İstanbul 1989.
- Fârâbî, *Kitâbu Tahsili’s-Saâde*, Haydarabad 1345.
- _____ *Ârâu Ehli’l-Medîne el-Fâdila* (Nşr: Elbir N.Nâdir), Beyrut 2002.
- _____ *Fusûl Al-Madanî* (Nşr: D.M.Dunlop), Cambridge 1961.
- _____ *Kitâbu’s-Siyâseti’l-Medeniyye* (Nşr: Fevzi M. Neccar), Beyrut 1993. Türkçe çev. M.Aydın, A.Şener, R.Ayas, Kültür Bak. Yay., İst. 1980.
- _____ *Makale fî Meânî el-Akl (el-Mecmû’ içinde)*, Mısır 1325/1907. Türkçe çevirisi: Mahmut Kaya, “*Aklın Anlamları*” (*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*), Klasik Yay., İstanbul 2003.
- _____ *el-Cem beyne Ra’yey el-Hakîmeyn*, Nşr: Elbir N. Nâdir, Beyrut 1968.
- _____ *el-Es’ületü’l-Lâmia (Kitâbu’l-Mille içinde)*, Nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut 2001.
- _____ *Mesâilu Müteferrika*, Haydarabad 1344.
- _____ *et-Tenbîh alâ Sebîli’s-Saâde* (Nşr: Sübhan Halifat), Amman 1987.
- _____ *Uyûnu’l-Mesâil (el-Mecmû içinde)*, Mısır 1325/1907.
- George N. Atiyeh, *Al-Kindî: The Philosopher of The Arabs*, Rawalpindi 1966.
- Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes, on Intellect*, Oxford University Press, 1992.
- Ian Richard Netton, *Al-Fârâbî and His School*, Routledge, London 1992.
- _____ *al-Farabi, Abu Nasr*, www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H021.htm

- İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut ts.
- İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, Bil Yay., İstanbul 2000.
- İbrahim Medkûr, “*Fârâbî*”, İslâm Düşüncesi Tarihi (Ed. M.M. Şerif) içinde, İnsan Yay., İstanbul 1990.
- Kindî, *fi Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ*, (*Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde), Nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire 1369/1950.
- _____ *Risâle fi'l-Akl* (*Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde), Çevirisi: M. Kaya, Kindî *Felsefî Risaleler* içinde, Klasik Yay., İstanbul 2002, s.259-261.
- _____ *Risâle fi Mahiyeti'n-Nevm ve'r-Rü'yâ* (*Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde).
- _____ *Risâle fi'n-Nefs* (*Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde).
- Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Tahran ts.
- Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi* (Çev. Kasım Turhan), İklim Yay., İstanbul 1992.
- Mehmet Dağ, “*İbn Sînâ'nın Psikolojisi*” (İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı içinde), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1984.
- Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfi Yay., İstanbul 1989.
- Richard Walzer, *El-Medînetü'l-Fâzıla* (Çev. Ahmet Arslan), Vadi Yay. Ankara 1997.
- Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay., İst. 2000.