

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (FELSEFE TARİHİ) ANABİLİM DALI

ARİSTOTELES VE FÂRÂBÎ'DE AHLAKİ EYLEMİN ÜRETİLMESİ

Yüksek Lisans Tezi

Mahmut Yıldız

Ankara-2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (FELSEFE TARİHİ) ANABİLİM DALI

ARİSTOTELES VE FÂRÂBÎ'DE AHLAKİ EYLEMİN ÜRETİLMESİ

Yüksek Lisans Tezi

Mahmut Yıldız

Tez Danışmanı
Prof.Dr. Celal Türer

Ankara-2019
TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (FELSEFE TARİHİ) ANABİLİM DALI

MAHMUT YILDIZ

ARİSTOTELES VE FÂRÂBÎ'DE AHLAKİ EYLEMİN ÜRETİLMESİ

Yüksek Lisans Tezi
Tez Danışmanı: Prof. Dr. Celal Türer
Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	İmzası
1. Prof. Dr. Celal TÜRER	
2. Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR	
3. Doç. Dr. Hasan AKKANAT	

Tez Sınavı Tarihi:

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE,

Prof. Dr. Celal TÜRER danışmanlığında hazırladığım “Aristoteles ve Farabi’de Ahlaki Eylemin Üretilmesi” (Ankara 2019) adlı yüksek lisans tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

22.05.2019

Mahmut Yıldız

ÖNSÖZ

Ahlaki eylemin nasıl üretildiği meselesi düşünce tarihi boyunca tartışılmıştır. Platon ve Aristoteles bu hususta derli toplu ilk görüşleri ortaya koyan filozofları temsil eder. Orta çağda hem Müslüman filozof ve kelimcılar hem de Hristiyan filozoflar, insan eylemlerinin nasıl üretildiğini açıklama teşebbüsünde bulunmuştur.

Modern öncesi dönemdeki eylem tartışmalarının elbette modern dönemdeki tartışmalardan farklı olduğunu ileri sürebiliriz. Söz gelimi modern öncesi dönemde vurgu daima ahlaki faile yani eyleyene yapılırken modern dönemde eylem merkeze alınmaktadır. Yine kadim dönemde insan eylemleri tabiattaki işleyişten farklı şekilde açıklanmak istenirken modern dönemde hâkim görüş insan eylemleri ile tabiattaki işleyişi aynı kanunlarla açıklama yoluna gitmiştir. Ancak modern dönemdeki tartışmaların izlerini, ilk şekillerini modern öncesi dönemde izlemenin mümkün olduğunu düşünmekteyiz.

Bu çalışma Aristoteles ve Fârâbî'nin pratik felsefelerinin temelinde bulunan eylemin incelenmesini içerir. Peşine düştüğümüz temel soru şudur: Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde ahlaka konu olan eylemler insanda nasıl ortaya çıkar? Bu noktada amacımız onların düşüncesinde eylemin psikolojik ve etik temellerini araştırmaktır. Giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşan araştırma metinsel bir analizi ardından yorumlama ve karşılaştırmayı içerecektir. Giriş bölümü eylem felsefesinin konularını, amacını ve etik ile ilişkisini ele alır. Birinci bölüm Aristoteles ve Fârâbî açısından ahlaki faili, eylemi, eylemin zihinsel ve bedensel süreçlerini araştırır. İkinci bölüm ise ahlaka konu olması bakımından eylemin nasıl üretildiğini ele alır. Sonuç ise çalışmanın bir özetini içerir.

Bu çalışmada emeği geçen danışmanım Prof. Dr. Celal Türer'e, mesajlarıma cevap verip yol gösteren Doç. Dr. Yunus Cengiz'e, metni okuyup tavsiyelerde bulunan Doç. Dr. Hasan Akkanata'a, Dr. Tuba Nur Umut'a, Arş. Gör. Recep Yartaşı'na, ve kıymetli eşim Hatice Yıldız'a şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim.

KISALTMALAR

Bkz. : Bakınız

C. : Cilt

Çev. : Çeviren

Der. : Derleyen

Ed. : Edit

İng.çev. : İngilizce'ye çeviren

M.Ö. : Milattan önce

M.S. : Milattan sonra

s. : Sayfa

ss. : Sayfa sayıları

Vb.:Ve benzeri

y.y.y: Yayın yeri yok

A.Ü.İ.F.: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

U.Ü.İ.F.: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

D.E.Ü.İ.F.:Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
KISALTMALAR	II
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	2
ARİSTOTELES VE FÂRÂBÎ'DE EYLEM	2
1.1. Eyleyenin Neliği:.....	2
1.1.1. İnsanın Âlemdeki Yeri	8
1.1.2. Ruh ve Beden	11
1.1.3. Eylem Açısından Eyleyenin Özellikleri	15
1.2. Eylemin Neliği	18
1.3. Eylem Süreci:	21
1.3.1. İdraklerin Oluşması	22
1.3.1.1. Duyumlama	22
1.3.1.2. İmgeleme/Muhayyile.....	25
1.3.1.3. Düşünme.....	26
1.3.2. Arzu ve Arzunun Oluşması	31
1.3.3. Arzu Gücünün Akıl ile İlişkisi.....	34
1.3.4. Bedensel Hareketin Başlaması	37
İKİNCİ BÖLÜM.....	8
ARİSTOTELES VE FÂRÂBÎ'DE AHLAKİ EYLEM.....	8
2.1. Psikoloji'den Ahlak'a Geçiş.....	42
2.2. Ahlaki Eylemlerin Tasnifi	43
2.3. Ahlaki Eylemlerin Amacı: Mutluluk.....	47
2.4. Ahlaki Eylemlerin Değerlenmesi	50
2.5. Ahlaki Eylemlerin İlkesi: Tercih	54
2.6. Ahlaki Eylemleri Tezahürü:	59
2.7. Ahlaki Eylemlerin Erdem ile İlişkisi.....	60
2.7.1. Ahlaki Erdemler ve Eylem	61
2.7.2. Entelektüel Erdemler ve Eylem.....	67
2.7.2.1. Pratik Bilgelik.....	69
2.7.2.2. Teorik Bilgelik	77
2.8. Erdemli Eyleme Etki Eden Faktörler	81
2.8.1. Aklın Erdemli Eyleme Etkisi	82
2.8.2. İştah ve Tutkuların Erdemli Eyleme Etkisi	83

2.8.3. Haz ve Acının Erdemli Eyleme Etkisi.....	87
2.8.4. Alışkanlık, Eğitim ve Otoritenin Erdemli Eyleme Etkisi	94
SONUÇ	41
KAYNAKÇA	106
ÖZET.....	111
ABSTRACT	112

GİRİŞ

Türkçe literatürde ahlaka dair çalışmalar belli bir seviyeye gelmişken eylemle ilgili çalışmaların oldukça sınırlı olduğu görülür. Bu konuyu araştırdığımızda karşımıza çıkan ilk eser Mehmet Aydın'ın “*Fârâbî ve İbnî Sînâ'da Aksiyon Teorisi*” (1996)¹ adlı basılmamış yüksek lisans tezidir. İkincisi Hacı Mustafa Açıkgöz'ün “*Sağduyu Eylem Felsefesi*” (1998)² adlı eseri, üçüncüsü ise Yunus Cengiz'in “*Mu'tezile'de Eylem Teorisi, Kâdî Abdülcebbâr Örneği*” (2010)³ adlı çalışmasıdır. Bu çalışmalar ilgili filozofların eylem teorilerini ele alır. Zikredilen çalışmalardan en kapsamlı ve derinlikli olanın Yunus Cengiz'in çalışması olduğunu düşünüyoruz. Nitekim onun metnindeki yaklaşımının Aristoteles ve Fârâbî'ye de uygulanabileceğini düşünüyoruz. Bunun yanı sıra doğrudan eylem ile ilgili olmasa da zaman zaman faydalandığımız Aristoteles ve Fârâbî karşılaştırması yapan üç eseri zikretmenin uygun olduğunu düşünüyoruz. Bu çalışmaların ilki, Nejdî Durak'ın “*Aristoteles ve Fârâbî'de Etik*” (2003)⁴ adlı doktora tezidir. İkincisi Hümeýra Özturan “*Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı*” (2013)⁵ adlı doktora tezidir.. Üçüncüsü Nagihan Seyhan'ın “*Aristoteles'te ve Fârâbî'de Özgür İrade*” (2013)⁶ adlı yüksek lisans tezidir.

Konumuza başlamadan önce eylem felsefesi ile etik hakkında genel bir giriş yapmamız yerinde olacaktır. Genel anlamda eylemin açıklanması ile ilgilenen felsefe dalına eylem felsefesi ya da eylem teorisi denir. Eylemin nasıl ortaya çıktığını açıklamaya girişen eylem felsefesi eylemin doğası, irade özgürlüğü, ahlaki sorumluluk ve ahlâkî iyi ile ilgili tartışmaları içerir.⁷

Lumer, “*The Action- Theoric Basis of Practical Philosophy*” adlı makalesinde eylem felsefesini, herkesin üzerine ittifak ettiği bir tarzda anlaşılmaktan uzak olup, farklı amaçları ve yöntemleri olan bir konu olarak niteler. Ona göre eylem felsefesi, “eylem”, “niyet”, “düşünüp taşınma”, “gönüllü eylem”, “önceden belirlenmiş eylem”, “kasıtlı eylem”, “bilinçsiz eylem”, “otomatik eylem” vb. kavramların analizi ile başlar, ardından onların nasıl üretildiğini, süreçlerin nasıl işlediğini, seçmenin, karar vermenin nasıl meydana geldiğini izah eder.⁸

¹ Mehmet Aydın, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Aksiyon Teorisi*, Yüksek Lisans Tezi, Danışman Prof Dr. Mehmet Aydın, Dokuz Eylül Üni. S.B.E. Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir, 1996

² H. Mustafa Açıkgöz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, Elis Yay. Ankara 2017

³ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi, Kâdî Abdülcebbâr Örneği*, Düşün yay., İstanbul 2012

⁴ Nejdî Durak, *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2009

⁵ Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak, Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı*, Klasik yay., İstanbul, 2017

⁶ Nagihan Seyhan, *Aristoteles'te ve Fârâbî'de özgür İrade*, Danışman Fatih Toktaş, , Dokuz Eylül Üni. S.B.E. Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir, 2013

⁷ <https://plato.stanford.edu/entries/action/>

⁸ Christoph Lumer, “*The Action- Theoric Basis of Practical Philosophy*”, Intentionality, Deliberation and Autonomy, s.1, Published by Ashgate Publishing Limited, Hampshire, England, 2007, s.2.

Carlos J. Moya, *The Philosophy of Action* adlı eserinde eylem felsefesinin görevinin öncelikle eylemleri diğer olaylardan ayırt etmek olduğunu; eylemin diğer olaylardan temel farkının ise “kasıt ya da niyet” içermesi olduğunu ifade eder. Nitekim on dokuzuncu yüzyılda hermenötik gelenekte tartışılan anlama ve açıklama arasındaki ayrım ya da Wittgeinstein’i okulda tartışılan gerekçeler (*reasons*) ile nedenler (*causes*) arasındaki ayrım kasıtlı eylemler ile fiziksel olaylar arasındaki ayrımın bir işareti kabul edilir. Bu husus sosyal bilimlerle tabii bilimler arasındaki ayrımı yansıtır.⁹

Eylem teorilerini incelediğimizde bu teorilerin genel olarak insan eylemleri ile faaliyetleri hakkında birtakım sorulara cevap aradıklarını görürüz. Söz gelimi gözün kendiliğinden kırılması edimi ile kasıtlı göz kırpması eylemini ayırt edebilir miyiz? Wittgenstein’in meşhur örneği, “kolumu kaldırmam gerçeğinden kolun kalkması gerçeğini çıkarırsam geriye ne kalır?”¹⁰ ifadesi bu soruları yansıtır. Eylem felsefecileri, kolumun kalkması ile kolumu kaldırmam, kaslarımın hareket etmesi ile kaslarımı hareket ettirmem, kısacası bedensel hareket ile eylem arasında farkı açıklamaya çalışırlar.¹¹ Bu alanda hâkim teori olarak görülen nedensel eylem teorisine göre birinin bir şey yapması için uygun gerekçelere sahip olması onun o şeyi yapmasına neden olur. Bununla beraber nedensel açıklamaların kararsız bir nedensellik zinciri problemi ile karşı karşıya kaldığı söylenebilir.¹²

Eylemin rasyonel bir izahını yapma çabası söz konusu olduğunda tartışmanın merkezinde zihin-beden ilişkisi bağlamında nedensellik konusunun yer aldığını görürüz. Bu husus esasen özgür irade ya da otantik eylemin açıklanması problemine işaret eder. Söz gelimi insan eylemlerini yaparken özgür müdür? Eğer özgür ise bunu en iyi şekilde nasıl açıklayabiliriz? Bütün bunları göz önünde bulundurduğumuzda özgür irade etrafında yapılan tartışmaların üç ana ekolü ortaya çıkardığı görülür: Libertaryanizm, determinizm ve ılımlı determinizm.¹³ Kısaca açıklayacak olursak determinizm her bir olayın kendisinden önceki olayın zorunlu bir sonucu olduğunu, liberteryanizm doğaki nedenselliğin insanın eylemlerinde söz konusu olmadığını ve nihayet ılımlı determinizm (bağdaştırıcılık) hem dış dünya da hem

⁹ Carlos J. Moya, *The Philosophy of Action*, First published by Polity Press in association with Basil Blackwell, 1990, s.6.

¹⁰ Jesus H. Aguilar and Andrei A. Buckareff, “*The Causal Theory of Action: Origins and Issues*” *Causing and Human Actions*, edited by Jesus H. Aguilar and Andrei A. Buckareff, The MIT Press Cambridge, Massachusetts, London, 2010,

¹¹ A.I. Melden, “*Willing*”, *The Philosophical Review*, Vol. 69, No. 4 (Oct., 1960), pp. 475-484 Published by: Duke University Press on behalf of Philosophical Review Stable

¹² Carlos J. Moya, *The Philosophy of Action*, s.6.

¹³ H. Mustafa Açıkgöz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, s.19.

de insanın iç dünyasında nedenselliğin mevcut olduğunu bununla beraber bu durumun irade özgürlüğüne engel olmadığını ileri sürer.¹⁴

Zihin-beden tartışmalarına odaklandığımızda konuyla ilgili bazı açmazlarla karşılaşırız. Söz gelimi bedensel olayları zihinsel edimlerle açıklamak etkileşim problemine sebep olmaktadır. Başka bir ifade ile bedensel edimleri bedensel olmayan edimlerle nasıl açıklayabiliriz sorusu karşımıza çıkar. Diğer taraftan bedensel olaylar fiziksel edimlerle açıklandığı zaman ise eylem ile olay arasındaki farkın ortadan kalktığı görülür. Söz gelimi bedensel hareketlerin gerisinde basit eylemler aramak harekete neden olan yeni bir olayla karşılaşmakla sonuçlanır ve bu durum sonsuz gerileme problemine sebep olur.¹⁵

Eylem felsefesinin eylemi ortaya çıkaran unsurları tespit ederken meseleye iki şekilde yaklaştığı görülür: İndirgemeci ve bütüncül yaklaşım. İndirgemecilik (reductionism) daha karmaşık fenomenleri daha basit fenomenler aracılığı ile açıklayan felsefi düşünsel yaklaşımı temsil eder. Bu yaklaşım, diğer organizmalardaki temayülü insan eylemleri için de kullanmayı veya insan eylemlerini güç, doğal istek gibi tek bir ilkeye indirgemeyi amaçlar. Bütüncül yaklaşım (holism) ise bütünün toplamının her zaman ögelerin yalın toplamından fazla olduğunu, karmaşık bir fenomenin salt onu meydana getiren ögelerin analizi yolu ile anlaşılmayacağını savunur.¹⁶

Tüm bu açıklamalardan sonra tarihsel olarak bakıldığında eylem felsefesinin yakın zamanda bir disiplin haline gelmiş olmakla beraber felsefe tarihinin erken dönemlerine dayandığı görülür. Birçok konuda olduğu gibi insan eylemleri konusunda da derli toplu ilk tespitleri Aristoteles'in eserlerinde görmek mümkündür. O, zihinsel durumlar ile bedensel hareketler arasındaki ilişkiyi açıklayarak, ahlaki sorumluluk alanı ve zihinsel nedenselliğin doğasına ışık tutmuştur.¹⁷ *Ruh Üzerine*,¹⁸ *Hayvanların hareketleri Üzerine*¹⁹ ve *Nikomakhos'a Etik*²⁰ adlı eserlerinde kendi eylem teorisini geliştiren Aristoteles, *Ruh Üzerine*'de ruhta hayvan hareketini başlatan şeyin ne olduğunu sorarak, eylemin metafiziksel temellerini ortaya koyarken *Hayvanların Hareketi Üzerine*'de "herhangi bir hareket türü ile hareket etmenin ortak sebebi" hakkındaki soruşturmasında hayvanların hareketlerinin

¹⁴ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s.38-39; H. Mustafa Açıkgöz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, s.122.

¹⁴ Diana Mertz Hsieh, *Desire, Reason and Action*, Aristotle (Phil 5081, Shields) 13 December 2004 ss.1-15

¹⁵ Carlos J. Moya, *The Philosophy of Action*, s.29

¹⁶ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s.38-39; H. Mustafa Açıkgöz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, s.122.

¹⁷ Diana Mertz Hsieh, *Desire, Reason and Action*, ss.1-15.

¹⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, Alfa yay. İstanbul 2001

¹⁹ Aristoteles, *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, çev. Furkan Akderin, Say yay. İstanbul 2018

²⁰ Nikomakhos'a Etik, Çev.Zeki Özcan, Sentez Yay., Ankara, 2014

biyolojik ve psikolojik detaylarını incelemiştir. Tüm bunlar onun etiğindeki isteyerek ve istemeyerek yapılan eylemler arasındaki tartışması için arka plan oluşturur.²¹

İslam felsefe geleneğinde Fârâbî, Aristotelesçi ahlak ve eylem anlayışını devam ettiren bir filozof niteliğindedir. O, tıpkı Aristoteles gibi insanın kendi ihtiyarı ile yaptığı eylemleri diğer eylemlerden ayırır. Onun ahlaki eylem ile ilgi görüşlerini mevcut eserlerinden çıkarmak mümkündür. Ancak, talihsizlik Aristoteles'in etiğine yazdığı şerhin günümüze ulaşmamış olmasıdır.²² Farabi, Aristoteles'in bilimler tasnifinden etkilenerek, eylem ve ahlakı içeren bilimin ismini “es-Siyasetü'l-Medeniyye” olarak belirlemiştir. O, bu ilmin amacını şöyle açıklar:

İradi fiiller ile iradi hayat tarzlarının çeşitlerini, bu fiiller ve hayat tarzlarının kendilerinden doğduğu yetiler, huylar, karakterler ve özellikleri, onların kendileri için icra edildikleri amaçları, onların insanda nasıl var olmaları, nasıl düzenlenmeleri gerektiği ve onları korumanın yolları araştırılır ve kendileri için icra edildikleri hayat tarzlarının kendileri için gerçekleştirildikleri amaçlar arasında ayırım yapar.²³

Metinden açık bir şekilde anlaşıldığı gibi Fârâbî ahlak ve siyaset felsefesinin temelini eylem ve eylemin ortaya çıkaran unsurların analizi olarak belirlemiştir. Bu husus onun düşüncesinde ahlak ve siyaseti anlamak için öncelikle iradi eylemleri anlamayı zorunlu kılar.

Bu hususlardan sonra eylem felsefesinin etik ile ilişkisine değinmek yerinde olacaktır. Bilindiği gibi “etik” sözcüğü Yunanca ‘ethos’ moral sözcüğü Latince ‘mos’ ve ‘ahlak’ kelimesi ise Arapça “hulk” sözcüklerinden gelir. Her biri de töre gelenek, alışkanlık, yerleşik hale gelmiş duygululuk, karakter huy vb. anlamlarını yansıtır.²⁴ Bu çerçevede etik “ahlak denen fenomenin” incelendiği alanı, pratik bir etkinlik alanı olan ahlakı, teorik bir inceleme konusu yapan felsefe disiplini.

Etiği normatif etik ve betimleyici etik olarak ikiye ayırabiliriz. Normatif etik, insana doğru ile yanlışın, iyi ile kötünün ne olduğunu söyler ve neyi yapıp neyden kaçmaları gerektiğini, hayattaki nihai amaçlarını, hayatlarını nasıl sürdürmeleri gerektiğini söyler. Başka bir ifade ile “insanların ahlaki eylemleri için norm ve düzenleyici ilkeler koyar”²⁵ Diğer taraftan betimleyici etik ise doğru ve yanlış ya da iyi ve kötünün ne olduğunu söylemeyi sadece bir toplum veya bir birey tarafından benimsenen davranış koduna gönderimde bulunur.

²¹ Diana Mertz Hsieh, *Desire, Reason and Action*, ss.1-15

²² İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, Doktora Tezi, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Bölümü Kelam ve İslam Felsefesi Ana bilim Dalı) s.187.

²³ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulum*, Çev: Ahmet Arslan, Divan Yay, İstanbul 2015, s.101.

²⁴ Doğan Özlem, *Etik- Ahlak Felsefesi*, s.17, Notos Kitap yay. İstanbul, 2017, s.27

²⁵ Celal Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka*, Dergah Yay., İstanbul 2017, s.26

Etğin betimsel ve normatif tanımlarında ortak olan yegane unsur onun davranışa rehberlik etmesidir.²⁶

Normatif etik ile ilgili teoriler, genel olarak üç ana başlık altında toplanır. Birincisi ahlaki iyiyi, ikincisi doğru eylemi sonuncusu ise ahlaki karakteri merkeze alır. Mutlulukçu veya teleolojik teori olarak isimlendirilen ilk teori, insanların hangi amaçları seçmeleri gerektiğini sorgular. Ödevci ahlak teorisi olarak isimlendirilen ikinci teori, insanların seçimlerini belirlemeleri gereken ahlaki ilkelerin neler olduğunu açıklar. Erdem teorisi olarak isimlendirilen üçüncü teori ise sağlam bir karakterin ve erdemli bir hayatın ölçüsü nedir sorusunun peşine düşer. Mutlulukçu etik için en yüksek ve temel etik değerin taşıyıcısı iyi durum ya da sonuç; deontolojik etik için doğru eylem; erdem etiği için ise iyi bir kişi idesidir.²⁷

Eylem felsefesinin normatif değil, betimleyici olduğunu fark etmek gerekir. Zira o, hangi eylemlerin iyi hangilerinin kötü olduğunu belirlemez ya da kişiyi mutluluğa götüren eylemleri tespit etmez. Daha ziyade eylem felsefesi ahlaki eylemin ortaya çıkaran içsel ve dışsal sebepler izah ederek eylemin iyi ve kötü olarak değerlendirilmesinin genel ilkelerini ortaya koyar. Bu bakımdan betimleyici etik eylem teorisine daha yakındır. Betimleyici etiğin insan doğasına dair bir teori kurma hedefi tamda eylem teorisinin yaptığı işle aynıdır. Bu itibarla eylem teorisinin büyük bir kısmını betimleyici etik içerisinde değerlendirmek mümkündür.²⁸ Yine irade ve sorumluluk gibi konuları ele alan eylem teorisinin, psikolojinin ve diğer sosyal bilimlerin verilerinden faydalansa da deney ve gözleme dayanmayıp esasen metafizik, epistemoloji ve etik ile ilişkili bir alan olduğu görülür.²⁹

Eylem felsefesinin normatif etik ile ilişkisinin zayıf olduğu göz önüne alındığında Aristoteles ve Fârâbî'nin ortaya koymuş olduğu normatif etiklerden bir eylem teorisinin çıkıp çıkmadığı karşımıza bir sorun olarak çıkar. Her ne kadar betimleyici olması itibariyle eylem felsefesinin iyi ve kötüye dair değerlendirme yapan normatif etik ile ilişkisi zayıf olsa da normatif etikte iyi ve kötüye dair değerlemeleri önceleyen, insanın eylemlerinin doğasını açıklayan betimleyici kısmın bulunduğunu fark etmek gerekir. Bu itibarla Aristoteles ve Fârâbî'nin ortaya koymuş olduğu normatif etiklerin de bir eylem teorisi üzerine inşa edildiğini ileri sürebiliriz. Nitekim Aristoteles'in, "*Ruh Üzerine*" ve "*Hayvanların Hareketleri Üzerine*" adlı

²⁶Bernart Gert, *AHLAK*, Felsefe Ansiklopedisi 1.cilt, ed. Ahmet Cevizci, Etik Yay. İstanbul, 2003, s.87.

²⁷ Celal Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka*, s.27

²⁸ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s.43.

²⁹ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s.30-31.

eserlerinde ve Fârâbî'nin ise çeşitli eserlerinde eserinde bu olgunun izini sürmek vazifemiz olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ARİSTOTELES VE FÂRÂBÎ'DE EYLEM

1.1. Eyleyenin Neliği:

Rasyonel bir eylem teorisi ortaya koymak öncelikle eyleyeni (fail, agent, agency) çözümlemeyi gerektirir. Bu bağlamda öncelikle eyleyenin eylem ile ilişkili özelliklerini tespit etmek gerekir. Bu hususlar “Eyleyen, aktif mi yoksa pasif mi?” “Eylemin sahibi mi değil mi?” “Eylemlerinden sorumlu mu değil mi?” gibi soruları karşımıza çıkarır. Nitekim eylem felsefecileri, eylemi bir olay olmaktan farklı kılan unsurları ortaya koymak adına eyleyeni çözümlemeyi esas alırlar. Bu amaçla eylemin ortaya çıkış sebebini izah eden yeter neden (cause) ve açıklayıcı nedenleri (reason) birbirinden ayırırlar. Başka bir ifade ile eyleyeni eylem yapmaya motive eden neden ile eylemi açıklayan neden arasında ayrım yaparlar.³⁰ Böylece, eyleyende gerçekleşen maddi hareketlerin eylemin yeter sebebi olmadığını; zira maddi nedenleri yeter neden olarak görmek insanın iradi eylemlerini ve özgür seçimini açıklamayı zorlaştırdığını ileri sürerler. Bu çerçevede Mustafa Açıkgöz, eyleyeni “zihinsel ve fiziksel olarak bir eylemi yapmaya muktedir olan, özgür irade ve akıl sahibi kişi” olarak tanımlar.³¹

İnsan söz konusu olduğu zaman klasik düşüncede onun ruh ve bedenden oluşan bir varlık olduğu akla gelir. Bedenin dışında ve çoğu zaman ondan üstün olan, duygu, düşünce ve eylemlerimiz üzerinde etkisi olan ruh gibi görünmeyen bir unsurun varlığı, kadim dönem filozoflarının insan ve eylem düşüncelerini anlamak için oldukça önemlidir. Bu noktada modern dönem eylem filozoflarının ruhu değil bizatihi eylemi merkeze aldıklarını işaret etmek gerekir. Dolayısıyla bir filozofun ruha verdiği anlam onun eyleme bakışını belirleyecektir. Bu doğrultuda modern dönem eylem teorisyenlerinin bedeni merkeze aldıkları için eylemin rasyonel izahını daha sistematik ve anlaşılır hale getirirken, insan özgürlüğünü açıklamakta zorluk çektiklerini; oysa kadim dönem filozoflarının ruhu merkeze aldıkları için insan özgürlüğünü kolayca açıkladıkları halde eylemin rasyonel izahını yapmakta zorluk çekdiklerini fark etmek gerekir.³²

Bütün bunlar kadim dönem filozoflarının eylem açıklamalarını ruh ile ilgili araştırmalarda göreceğimizi ifşa eder. Nitekim Aristoteles bir cismin kendinden kaynaklı bir neden ile harekete geçemeyeceği düşünerek ruhu etkin özne olarak konumlandırmıştır. O bu hususu şöyle açıklar: “Her hareket eden cismin hareketinin bir sebebi vardır. Bir cismin

³⁰ Maria Alvarez, *Kind of Reasons*, Oxford University Press, Published in the United States, 2010, ss.1-6.

³¹ H. Mustafa Açıkgöz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, s.29.

³² Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s.208.

hareketinin sebebi kendisi olamaz. O halde cismi hareket ettiren başka bir şey olmalı.” Bu şeyin âlemde Tanrı, insanda ise ruh olduğu görülür. Aristoteles hiçbir şeyin tesadüfi olarak hareket etmeyeceğini; Her zaman belli bir nedenin var olması gerektiğini; öte yandan oluş ve yok oluş açıklanmak isteniyorsa bazen bir yönde bazen başka bir yönde, ezeli-ebedi olarak fiil halinde olan bir diğer nedenin var olduğunu ileri sürmüştür.³³

Modern dönemde ise Descartes’ten itibaren ruh kavramı ve ruhun ölümsüzlüğü fikri felsefenin ilgisinden uzaklaşmıştır. Descartes, insanın mental yanını ifade etmek üzere zihin kavramını devreye sokmuştur. “Zihin kavramının devreye girmesi ile birlikte insanın ruhindaki diğer irrasyonel öğeler terk edilmiştir. Kendisine hakikati inşa etme yetkisi verilen zihin modern felsefenin merkezine yerleştirilmiştir.” Bununla da kalmayıp materyalist felsefenin etkisi ile zihinsel süreçlerin temelinde beyinsel fenomenlerin yattığı düşüncesi ivme kazanmış; ruh ve ölümsüzlük düşüncesi yalnızca mistik ve dinsel bağlamda varlığını sürdürebilmiştir.³⁴ Ruh kavramındaki bu dönüşümün izlerini eylem felsefesinde görmek mümkündür.

1.1.1. İnsanın Âlemdeki Yeri

Hatırlanacağı üzere klasik düşüncede varlık hiyerarşik bir yapı olarak düşünülür. Hem Aristoteles hem de Fârâbî’nin varlık düşüncesinde evrenin, ay altı âlemi ve ay üstü âlemi olarak ikiye ayrıldığı görülür. Farklılıklar olmakla beraber her iki filozofun sistemi temelde aynı tarzı takip eder. Aristoteles’in düşüncesinde evrende bir düzenin mevcut olduğu; her şey birbirinden farklı olsa da birbiri ile karşılıklı ilişki içinde düzenlendiği ileri sürülür. Buna göre her şey tek bir amaç için düzenlenmiştir.³⁵ Bu gerçeğe rağmen Aristotelesçi kozmolojinin oldukça karışık olduğu görülür. Söz gelimi ay üstü âlemde ilk hareket ettiriciden başka akıllar da mevcuttur. Faal akıl bu sistemdeki en son aklı temsil eder. Bu akıldan sonra ay altı âlemi ile karşılaşırız. Aristoteles’in sisteminde ay altı âleminde oluş ve bozuluş hâkimdir. Bu âlemin en tepe noktasında bulunan insan, akla sahip olması bakımından ay altı âlemindeki diğer varlıklardan ayrılır.³⁶

Aristoteles hem ay altı hem de ay üstü âlemde meydana gelen hareketleri gözlemleyerek, her hareketin bir hareket ettiricisi olması gerektiği sonucuna varmıştır. Hareketin esasının yer değiştirme hareketi olduğunu, bu hareketin ay altı âlemde sonlu

³³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal yay., İstanbul, 1996, s.501.

³⁴ Zeynep Çetin, *Pre-Sokratiklerden Aristoteles’e Ruh ve Ölümsüzlük Anlayışları*, YL Tezi, Bursa 2014. s.3

³⁵ Aristoteles, *Metafizik*, s.523.

³⁶ Hümeysra Özturan, *Akıl ve Ahlak, Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlakın Kaynağı*, s.34; Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, Çev. Mehmet S. Aydın ve diğerleri, Büyüyen Ay yay. İstanbul 2017, s.37.

(çizgisel) iken ay üstü âlemde sonsuz (dairese) olduğunu söyleyebiliriz. Bu ezeli ebedi hareketin kaynağı en dışta bulunan sabit yıldızlar küresinin hareketine dayanır. Bu kürenin hareketi kendisinden sonra gelen diğer küreleri hareket ettirir. Bu kürenin kendisini ise ezeli-ebedi, madde dışı hareketsiz bir ilk hareket ettirici yani Tanrı hareket ettirir.³⁷

Aristoteles'e göre bizatihi akıl olan bu ilk hareket ettirici evrene kendisini düşünmek sureti ile hareket verir. Tanrı, aynı zamanda bütün diğer varlıklar tarafından taklit edilmesi gereken, ereksel neden, iyi, aşk ve arzusun en yüksek objesidir. O, bu hususu şöyle ifade eder: "Ereksel neden aşkın nesnesi olarak hareket ettirir ve bütün diğer şeyler kendileri hareket ettirildikleri için hareket ederler"³⁸

Aristoteles'in bir takipçisi olan Fârâbî'nin de varlık anlayışını hiyerarşik bir yapıda sunduğunu görebiliriz. Bu yapının en tepesinde "ilk sebep" ardından "ikinci dereceden sebepler" ve sonra "madde" yer alır. İlk sebep, ikinci dereceden sebepler ve faal akıl cisim olmadıkları gibi cisimde de bulunmazlar. Nefis, suret ve madde ise cisim olmamakla beraber cisimde bulunurlar. Cisimler ise semavi cisimler, insan (hayvanu'n-natık) hayvanlar, bitkiler, madenler ve dört unsurdan ibarettir.³⁹

Yaşar Aydın'a göre Fârâbî'nin düşüncesinde Tanrı, evrenin hem ilk sebebi hem yöneticisi, hem de son gayesidir. Bütün yaratılanlar kendi yaratılış gayelerine uygun fiilleri gerçekleştirmek sureti ile Tanrısal bilgeliğin gayelerine katılmış olurlar. Bu noktada insanın cisimsel olması yönü ile tabiata, akıl sahibi bir varlık olması bakımından ise tabiat ötesine ait olduğu fark edilir.⁴⁰

Fârâbî'nin insan tasavvurunda Aristoteles'ten farklı olarak faal aklın özel bir yeri ve işlevi söz konusudur. O, faal aklın insana hem ontolojik hem epistemolojik hem de ahlaki katkısından söz eder. İlk olarak faal akıl, ay altı varlıklara suretlerini verir; ikinci olarak insan, ilk bilgilere ve en yüksek bilgilere faal akıl ile ulaşır; nihayetinde insan, onun sayesinde en yüce mutluluğu elde eder.⁴¹ Diğer taraftan faal aklın, insanın ahlaki eylemlerinin üretilmesinde etkili olacağı daha sonra göreceğimiz bir husustur.

Fârâbî'nin düşüncesinde ay altı âlemi, ortak unsuru madde olan cisimsel varlıklardan oluşur. Diğer taraftan cismin ise madde ve suretten meydana gelen bütün olduğu ileri sürülür.

³⁷ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, c.3, s.197; Aristoteles, *Metafizik*, s.504-506.

³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, s.505.

³⁹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.37.

⁴⁰ Yaşar Aydın, *Fârâbî*, İsam yay., İstanbul 2017, s.18.

⁴¹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.38

Madde ile suret arasında amaçlı bir ilişki vardır. Buna göre maddenin suretten ayrı olarak var olması söz konusu değildir. Maddi olması hasebiyle eksikliğin göstergesi olarak kuvve, imkân ve gerçekleşmemişlik içinde bulunan ay altı varlıkları, yetkinliklerine başta sahip olmayan kuvve halindeki varlıklardır; çünkü onlara sadece ilk maddeleri verilmiştir. Bu ilk maddenin özelliği bir potansiyellik ve imkan halinde olmasıdır. Dolayısıyla kendini gerçekleştirmesi için harici bir etkiye ihtiyaç duyar. Bu etki Fârâbî'ye göre form kazandırma işlevine sahip olan faal akla bırakılmıştır.⁴²

Tabiattaki oluşun kuvveden fiile, maddeden surete doğru olduğunu belirten Fârâbî'ye göre Tanrı salt fiil ve salt formu, madde ise salt kuvve ve salt gerçekleşmemişliği temsil eder. Bu noktada oluş dediğimiz şey kuvveden fiile doğru bir hareketi ifade eder. Buradan şu sonuç çıkar; hareket dediğimiz şey gerçekleşmemişliğin bir belirtisidir.⁴³ Bu belirti insan eylemlerinin teleolojik bir açıklamasının yapılacağını işaret eder.

Aristoteles'ten farklı olarak Fârâbî tabî varlıkların varlığını zorunlu olan ilk varlıktan kazandıklarını veya ondan zorunlu olarak taşıdıklarını ileri sürer.⁴⁴ Bu noktada akla şu soru gelebilir: Sudur düşüncesinde ifade edilen zorunluluk insan eylemlerinde bir belirlenime neden olur mu? Fârâbî'ni insan eylemlerinde böylesi bir zorunluluğu kabul etmeyip iradeye vurgu yaptığını ileri sürebiliriz. Nitekim ona göre tabiattaki bütün varlıklar birbiri ile uyum içindedir ve hiyerarşide altta olan varlıklar üsttekine hizmet eder; Ancak insan, ay altı âleminin en üstün varlığı olduğu için, tabii olarak diğer varlıklara hizmet etmez. “Onun düşünen bir varlık olarak, kendinden başka mümkün bir varlığa yardımı yaratılışı gereği değil, düşünme ve isteme (irade) ileler.” Zira insanların suyu yeryüzüne çıkarma, ağaç dikme, hayvanları besleme gibi tabii şeylere hizmeti düşünerek yapılan eylemlerdir.⁴⁵ Buradan hareketle insan eylemleri ile tabii varlıkların doğal hareketlerinin aynı tarzda açıklanmadığı söylenebilir.

Yukarıda ortaya konulanlardan anlaşılacağı gibi Fârâbî, insanı ontolojik olarak (yukarıdan aşağıya) konumlandığı zaman Yeni Platoncu sudur anlayışını; epistemolojik olarak (aşağıdan yukarıya) konumlandığı zaman Aristotelesci âlem görüşünü takip eder. İnsan eylemlerini açıklamak epistemolojik bir çabayı gerektirdiğinden Fârâbî'nin eylem

⁴² Yaşar Aydın, *Fârâbî*, s.94.

⁴³ Yaşar Aydın, *Fârâbî*, s.102.

⁴⁴ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.55; bkz. Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, çev. Mahmut Kaya (*İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s.118)

⁴⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.78.

anlayışının Aristotelesçi olduğu fark edilebilir.⁴⁶ Buraya kadar olan bölümde Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde insanın ay altı alemin en tepe noktasında bulunan ruh ve bedenden oluşan bir bütün olduğu ifade edildi. Bu noktada ruhun ne olduğunu ve beden ile ilişkisini sorgulamak gerekir.

1.1.2. Ruh ve Beden

Ruh, sözlüklerde “gitmek, geçmek, rüzgarlı olmak geniş ve ferahlık verici olmak” gibi anlamlara gelirken terim olarak “hayat ve canlılık veren ilke, bilici ve idrak edici unsur” anlamına gelir.⁴⁷ Türk Dil Kurumu sözlüğü, Ruh kelimesini, “Dinlerin ve dinci felsefelerin insanda vücuttan ayrı bir varlık olarak kabul ettiği öz, tin, can kuşu, en önemli nokta, bedeni etkin kılan canlılık, bedenin hayat gücü” olarak açıklar.⁴⁸ Ancak bu tanımın Aristoteles ve Fârâbî'nin ruh anlayışını yansıtmadığı görülür.

Ruh kelimesinin Yunanca karşılığı olan *psykhe* ise sözlükte; yaşam soluğu, hayalet, dirilik ilkesi, ruh anlamına gelir.⁴⁹ *Psykhe* Arapça'ya *nefs* olarak geçmiştir. Nitekim nefis sözcüğünün *psykhe* gibi nefes ve teneffüs ile aynı kökten türediğine fark etmek gerekir. Buna göre İslam düşüncesinde ruhun nefis ile aynı anlamda kullanıldığını söyleyebiliriz. Nitekim nefis sözlükte ruh, can, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, bedensel kaynaklı arzular gibi çeşitli anlamlara gelir.⁵⁰ Filozoflar ise nefsi “insandaki değişmeyen unsur, idrak ve hareketin maddi olmayan kaynağı” olarak tasavvur ederler.⁵¹

Aristoteles, ruh hakkındaki görüşlerini “*Ruh Üzerine*” (Peri *Psykhe*, De anima) adlı eserinde ortaya koymaktadır. Bu eser, ruhun doğası, kısımları, işlevleri ve ruh ile beden arasındaki ilişkiyi ihtiva eder. Aristoteles, “tüm gerçekliğin ilkesi” olan ruhun bilinmesini tüm gerçeğin bilinmesine; özellikle de tabiat bilimlerinin anlaşılmasına dayandırır.⁵² O, ruhun daha önceki filozoflar tarafından da kabul edilmiş üç temel özelliğine dikkat çeker. Buna göre o, kendisi hareket etmeksizin hareket ettirir; bilir ama bildiği şeylerle aynı unsurdan meydana gelmez; nihayetinde cisim özelliği taşımaz.⁵³ Bütün bunlardan sonra Aristoteles, ruhun “canlı bedenin nedeni ve ilkesi” olduğunu ifade eder. Bu ifadeye göre ruhun neden olması üç

⁴⁶ Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017, s.12.

⁴⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “RUH” TDV İslam Ansiklopedisi, 2008 cilt 35. ss.187-192.

⁴⁸ <http://www.tdk.gov.tr>

⁴⁹ Francis E. Peters, Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, çev. Hakkı Hünler, Paradigma yay., İstanbul, 2004, s. 331.

⁵⁰ Süleyman Uludağ, “NEFİS” TDV İslam Ansiklopedisi, 2006, cilt 32, ss.526-529.

⁵¹ Ömer Türker, “NEFİS” TDV İslam Ansiklopedisi, 2006, cilt 32. ss.529-531.

⁵² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.1-2.

⁵³ Aristoteles, *Ruh üzerine*, s.13; David Ross, *Aristoteles*, s.212.

özelliği ifşa eder. İlk ruh canlılardaki hareketin kaynağıdır; ikincisi ruh canlı varlıkların ereğidir ve nihayetinde ruh biçimsel cevher olma özelliğine sahiptir.⁵⁴

Aristoteles, ruhun ve bedenden ayrı düşünölemeyeceğini; ruhun etkinliklerinin bedene bağı olduunu, beden olmadan ruhun hiçbir etkinliğinin olamayacağını düşünür. Nitekim sadece ruha özgü bir etkinlik gibi gözöken düşünme fiili bile imgeleme ile ilişkilidir, imgeleme ise duyumlamaya bağıdır. Kısacası ruhun kendine özgü bir fonksiyonu ya da duygulanımı olmadığı için bedenden ayrı olamayıp onun bütün duygu durumları bedenle birlikte bulunur.⁵⁵ Buradan hareketle Aristoteles hem genel olarak hem de işlevleri ve duygulanımları açısından ruhun incelenmesinin fizikçinin çalışma alanına girdiğini ileri sürer. Bu noktada İslam filozoflarının düşöncesinde ruhun hayat ve hareket ilkesi olması bakımından fizikçinin, bedenden bağımsız ve onun ortadan kalkması ile varlığını sürdürmesi bakımında metafizikçinin ilgi alanına girdiğini belirtmek gerekir.⁵⁶

Aristoteles'in düşöncesinde, ruh ve bedenden oluşın canlının durumunu, madde ve formdan oluşın cismin durumu ile bezer özellikleri yansıtır. Buna göre beden madde, ruh ise biçime tekaböl eder.⁵⁷ Nitekim Aristoteles ruhu şöyle tanımlar: "ruh, bilkuvve hayata sahip doğıal cismin, yani organlaşmış bir cismin ilk entelekheia⁵⁸sıdır." Buradan hareketle Aristoteles doğıal, canlı cisim olarak gördüğü bir kişinin de son derece basit organlardan oluştuğunu kabul etmektedir. Sonuç olarak, ruh ve bedenın veya madde ve cismin yalnızca mantıksal bir ayrımı yapılacağı gerçekte onların şeyler değıil; fakat ilkeler olduğı söylenebilir.⁵⁹

Ruhu belli bir nitelikteki bir cismin neliğı anlamında cevher olarak tasarlayan Aristoteles bu husus balta örneğı ile açıklar: "Baltanın neliğı cevheri olacaktır ve bu nelik, baltanın ruhu olacaktır. Çünkü bu cevher baltadan ayrılıysadı bir eş seslilik dışında artık balta olmayacaktı." Bu noktada o, ruhun balta gibi canlı olmayan bir cismin neliğı ve biçimi olmadığının farkındadır. Zira baltadaki nelik cansız bir cismin ilkesi iken ruh, canlı bir cismin

⁵⁴ Aristoteles, *Ruh üzerine*, ss.85-86.

⁵⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, ss.8-9

⁵⁶ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, s.215.

⁵⁷ Aristoteles, *Ruh üzerine*, s.65.

⁵⁸ Entelekheia'dan ne kastettiğini bilgi ve bilginin uygulaması örneğı ile açıklar. Şöyle ki ruhun enteleheia olması bilgisizlik karşısında bilimin entelekheia olması gibidir. Oysa ruh ikinci anlamda entelekheia değıildir; yani bilgiye sahip olmanın karşısında onu uygulamanın entelekheia olması gibi değıildir. Uyanıklık bilimin uygulanması, uyku ise uygulama olmadan bilime sahip olmak gibidir. Ancak uyku da uyanıklıkta ruhun varlığını gerektirir. (Aristoteles, *Ruh üzerine*, s.65)

⁵⁹ Aristoteles, *Ruh üzerine*, ss.66-67.

neliği ve ilkesidir.⁶⁰ Daha açık bir örnekle bir mühürün balmumunun özel bir formu, bir kapının demirin özel bir formu ve bir merdivenin ahşabın özel bir formu olması gibi ruhta canlı bedenin özel bir formudur.⁶¹ Aristoteles ruh ve beden ilişkisini göz ve görme örneği ile şöyle açıklar:

Eğer göz bir hayvan olsaydı görme onun ruhu olurdu: çünkü gözün biçimsel cevheri görmedir. Oysa göz görmenin maddesidir. Eğer göz resminde olduğu gibi görme yoksa geriye sadece bir eş seslilik kalmaktadır. Göz için görme ne ifade ediyorsa bedenin bütünü için genel olarak duyarlılık onu ifade etmektedir... Fakat göz görmek için nasıl göz bebeğine muhtaç ise hayvanın ruhu da öyle bedene muhtaçtır.⁶²

Ruhun bedenden ayrılıp ayrılmadığı hususu öteden beri tartışmalı bir konuyu yansıtır. Hatırlanacağı gibi Platon, insan ruhunu bedenden tamamen ayrı bir yapıda, asli vatanından ayrılarak bedene hapsolmuş, bedenin içinde adeta bir zindandaymış gibi yaşayan ezeli, ebedi bir töz kabul eder.⁶³ Buna karşın Aristoteles, bedenden ayrılan ruhun değil bedenle birlikte olan ruhun bilkuvve yaşayabileceğini ileri sürer. O, ruhun bazı bölümlerinin bedenden ayrılamayacağını; söz gelimi görme yetisinin görme fiili için göze muhtaç olduğunu ifade eder. Ancak onun düşüncesinde hiçbir organa bağlı olmayan düşünme yetisinin bedenden ayrılıp ayrılamayacağı açık değildir. Kendi ifadesiyle “kaptanın bazı fonksiyonlarının gemiden bağımsız olması gibi ruhun bazı fonksiyonlarının bedenden bağımsız olup olmadığı açık değildir.”⁶⁴

Aristoteles’in ruh ile ilgili görüşlerinin Müslüman filozofları etkilediği görülmektedir. Nitekim ilk Müslüman filozof olarak bilinen Kindi, nefsi “Canlılık yeteneği bulunan ve organı olan tabi bir cismin tamamlanmış hali”, “bilkuvve canlılığa sahip olan tabii bir cismin ilk yetkinliği” ve “kendiliğinden hareket eden akli bir cevher” olarak tanımlar.⁶⁵ Bu tanımların özellikle ilk ikisinin Aristoteles’in ruh anlayışı ile benzerlik taşıdığını fark edilir. Bu bağlamda Fârâbî’nin de nefsi “bilkuvve hayata sahip tabi bir cismin ilk istikmâli olarak” tanımladığı görülür.⁶⁶ Öte yandan o, nefsi açıklamak için Aristoteles ile benzer örnekleri kullanarak meselenin benzerliğini yansıtır. Bu örnek şöyledir: “Göz bir cevherdir, maddesi de gözün cismidir. Görme gücü onun suretini teşkil eder. Maddesi ile suretinin birleşmesi ile de o bilfiil göz olur. Diğer tabii cisimlerde böyledir.”⁶⁷ Hatırlanacağı üzere Fârâbî’nin madde ve

⁶⁰ Aristoteles, *Ruh üzerine*, s.68.

⁶¹ Diana Mertz Hsieh, *Desire, Reason and Action*

⁶² Aristoteles, *Ruh üzerine*, s.70.

⁶³ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, c.3, s.26.

⁶⁴ Aristoteles, *Ruh üzerine*, ss.69-70.

⁶⁵ Kindi, *Tarifler Üzerine*, çev. Mahmut Kaya, Felsefi Risaleler içinde, Klasik yay., İstanbul, 2018, s.179

⁶⁶ Fârâbî, *el-mesâilu’l-felsefiyye’l-ecvibetü anhâ*, s.108, Kahire, 1907’den aktaran Hümeysra Özturan, *Akal ve Ahlak, Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlakın Kaynağı*, s.39.

⁶⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s.44.

biçimi açıklamak için kullandığı bu örneği Aristoteles ruh ve beden ilişkisini açıklamak için şöyle kullanmıştı: “Göz bir hayvan olsaydı görme onun ruhu olurdu.”

Fârâbî de sun’i ve tabii olarak iki kısma ayırdığı cisimlerin her birinin madde ve suretten meydana geldiğini ifade eder. Söz gelimi sandalyenin tahtası maddeye, şekli ise surete işaret eder. Tahta, kuvve halindeki bir sandalyeyi, suret ise bilfiil bir sandalyeyi temsil eder.⁶⁸ Fârâbî nefis beden ilişkisini Aristoteles gibi madde suret ilişkisine benzetir. Ona göre nefis, suret ve madde gibi cisimsel değil; ama cisimde bulunur.⁶⁹ Ancak o, nefsin bedenden ayrılması konusunda Aristoteles’ten farklı düşünür. Şöyleki Aristoteles, etkin aklın bedenden ayrı olacağı hususunda açık değilken Fârâbî, nefsin düşünen kısmının ölümünden sonra bedenden ayrı bir hayatı olacağını düşünür.

İnsanı “ruhun yetileri ve onlara karşılık gelen organların hiyerarşik bir yapı içerisinde, belli bir hedefe yönelik olarak çalıştığı birlikli bir uyum”⁷⁰ olarak niteleyen Fârâbî’ye göre insanı incelemek öncelikle hayvanı incelemekle başlar. Hayvanların varlıklarının ilkelerini incelemeye girişen bir araştırmacının ilk olarak ruhu incelemesi ve ruhsal ilkelere vakıf olması gerekir. Fârâbî bu hususu şöyle ifade eder:

Akıllı hayvanın ilkelerini araştırırken onun ne olduğunu, ne ile olduğunu, nasıl olduğunu, neden olduğunu ve ne için olduğunu incelemek zorunda kalacaktır. Bu noktada akıl ve akılsal şeylerin varlığını tanımak durumunda kalacaktır.⁷¹

Ruhun sahip olduğu güçlerin her birinin organlara bağlı olarak çalıştığını ve bedenden ayrı olmadığını ileri süren Fârâbî yalnızca maddeden soyutlanmış olan akılın (nefsi nâtika), beden öldükten sonra da varlığını sürdürdüğünü belirtir.⁷² Hatta Fârâbî, *Kitâbu arâi ehli’l-medîneti’l-fâzıla* adlı eserinde daha da ileri giderek maddeden ayrılan ruhların birleştiklerini iddia eder.⁷³

Ruh ve beden ilişkisi bağlamında Fârâbî ruhsal hallerin bedensel mizaçlara tabii olduğunu belirtir. Daha açık bir ifade ruhsal haller içinde bulunduğu bedenin mizacından etkilenerek farklılaşırlar.⁷⁴ Öyleki bedenin sağlığı ruhun sağlığını dahi etkileyebilir. Buradan

⁶⁸ Fârâbî, *Fusûlü’l-Medeni*, s.49.

⁶⁹ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s.37.

⁷⁰ Yaşar Aydın, *Fârâbî*, s.107.

⁷¹ Fârâbî, *Tahsilü’s-Sa’âda*, Çev. Ahmet Arslan, (Mutluluğun Kazanılması) Divan yay, Ankara 2015. s.64.

⁷² Fârâbî, *Uyûnü’l-Mesâil*, s.125. Bu eserin aidiyeti hususunda tartışma olduğunu biliyoruz. İlgili bölüm *Kitâbu arâi ehli’l-medîneti’l-fâzıla* ile uyumlu olduğu için alıntı yaptık. bkz: Cüneyt Kaya, *Şukûk alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnü’l-mesâil’in Fârâbî’ye Aidiyeti Üzerine*, İslâm Araştırmaları Dergisi, sayı 27, 2012, ss.29-67

⁷³ Fârâbî, *Kitâbu arâi ehli’l-medîneti’l-fâzıla*, s.118.

⁷⁴ Fârâbî, *Kitâbu arâi ehli’l-medîneti’l-fâzıla*, s.115.

hareketle bir doktorun görevinin bedeni sağlık bakımından mümkün olduğu kadar kendi tabiat ve cevheri ile ve nefsin fiilleri ile uyumlu bir hale getirmek olduğu ifade edilir.⁷⁵

Bu görüşler ışığında Fârâbî'nin ruh (nefs) anlayışında Aristoteles'ten etkilendiği; bununla beraber Platoncu izlerin de mevcut olduğu söylenebilir. Ancak Platon'un aksine, ruhun bedenden önce varlığını ve tenasüh düşüncesini kabul etmediği fark edilmelidir.⁷⁶ Bütün bunlardan sonra onun nefis ile ilgili görüşlerinin psikolojik olduğu kadar ahlaki bir nitelikte olduğunu söyleyebiliriz. Aristoteles ve Fârâbî açısından eyleyenin ruh ve bedenden oluşan bir bütün olduğunu ve ruhun bedenin işlevi ve ilk yetkinliği olduğunu işaret ettik. Şimdi eylem açısından eyleyenin sahip olduğu temel özellikleri inceleyeceğiz.

1.1.3. Eylem Açısından Eyleyenin Özellikleri

Eyleyen nasıl bir varlık yapısına sahiptir? Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde, insanın sahip olduğu en temel özellik, canlı yani hayat sahibi olmasıdır. Zira canlı olmak ile ruha sahip olmak aynı anlama geldiği için sadece hayat sahibi varlıklarda ruhtan söz edilir. Bu çerçevede Aristoteles'in düşüncesinde insanın temel özellikleri ruha yüklenir. O, *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde ruhun üç fenomeninden söz etmektedir. Bunlar; duygulanımlar (pathos), yetiler (dynamis) ve ruhsal durumlar (heksis)dir. Duygulanımlar haz ve acı ile birlikte bulunan iştah, öfke, korku, cüret, istek, sevinç, kin, özlem kıskançlık, acıma vb. eylem olmayıp aksine kişiyi eyleme hazırlayan edilmelerdir. Yetiler bu duyguları duyabilme kapasitelerini temsil eder. Ruhsal durumlara ise duygulanımlara bağlı olan iyi ya da kötü davranışları temsil eder. Söz gelimi bir duygulanım olan öfke, eğer aşırı olursa kötü; ölçülü olursa iyi olarak nitelenir.⁷⁷ Psikolojinin konusu olan duygulanımları ve yetileri bu başlık altında ele alırken ahlakın konusu olan ruhsal durumları ahlaki eylemleri incelediğimiz ikinci bölümde ele alacağız.

Aristoteles, duygulanımların “maddeye girmiş biçimleri” olduğunu ifade eder.⁷⁸ Zira duyumlamadan kaynaklanan korku, merhamet, sevinç, kin gibi insan ve hayvanda ortak olan duygulanımlar ortaya çıkarken bedende bir değişikliğe yol açar. Bu noktada insan ile diğer hayvanların ortaklaşa sahip olduğu bu niteliklerin eylem açısından bazı tartışmanın odağında yer almaktadır. Nitekim bazı modern dönem eylem teorisyenleri eylemleri bu öğelere indirgemektedirler. Oysa Aristoteles ve Fârâbî duygulanımların eylemler üzerinde zorlayıcı

⁷⁵ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.124.

⁷⁶ Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, s.125.

⁷⁷ Nikomakhos'a *Etik*, s.106-107.

⁷⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.10.

bir etkiye sahip olduğunu kabul etmezler. Zira her iki filozof da duygulanımların kontrol edilebileceğini ileri sürerler.

Fârâbî, duygulanım sözcüğünü infial sözcüğü ile ifade eder. Ona göre infial ya cisimde ya da nefste ortaya çıkar. Cisimde ortaya çıkan şeyler renkler, tatlar ve kokular gibi hissedilir şeylerdir. Nefste ortaya çıkanlar ise nefsin arazları olarak adlandırılır. Bunlar öfke, korku, merhamet vb. duygulanımları temsil eder.⁷⁹ Fârâbî'nin düşüncesinde nefste meydana gelen bir değişikliğin beden üzerindeki etkisi olan duygulanım eylem olarak adlandırılmaz. Zira bunlar bizim yaptığımız bir şeye değil, bizim maruz kaldığımız bir şeye işaret eder.⁸⁰

Duygulanımlardan sonra insanın sahip olduğu diğer özellik olan yetilere geçebiliriz. Aristoteles'in düşüncesinde eyleyenin sahip olduğu en temel özellik yetilerdir. Söz konusu yetilerin evrendeki kuvve-fiil⁸¹ dinamiğinin insandaki tezahürleri olduğu fark edilir. Niteki Aristoteles, hem genel olarak evrendeki oluşu hem de özel olarak insanın edimlerini açıklamak için kuvve-fiil kavramlarını kullanır. Buna göre insandaki yetiler kuvve, onların aktif hale gelmesi ise fiili temsil eder. Buradan hareketle eyleyenin zihinsel ve bedensel bütün hareketlerin bu yetiler ile açıklandığı fark edilebilir.

Aristoteles, fiilde ortaya çıkmayan kuvvenin tanımlanamayacağını, sadece fiilde ortaya çıkan kuvvenin tanımlanabileceğini ifade eder. Söz gelimi meşe tohumu, kuvve olarak meşe ağacını temsil etse de ancak fiilen meşe ağacı olduğu zaman tanımlanabilir. Benzer şekilde bina yapmasını bilen ancak fiilen bina yapmayan kişiye, sadece kuvve olarak mimar diyebiliriz. Yine görme duyusuna sahip olan ancak gözlerini kapattığı için fiilen görmeyen birisi, fiilen göremese de kuvve olarak görendir. Bütün bunlar Aristoteles'in kuvveyi fiili meydana getirebilme potansiyeli olarak anladığını gösterir. Buna göre insanın bütün edim ve eylemleri sahip olduğu yetilerin açığa çıkmasını temsil eder.

Canlıyı cansızdan ayıran şeyin hayat olduğunu ve hayata sahip olmanın ruha sahip olmak anlamına geldiğini ifade eden Aristoteles söz konusu canlıların beslenme, duyumlama, hareket ve düşünme gibi yetilerle donatıldığını ileri sürer. Ona göre bazı canlılar bu yetilerin sadece birine bazıları birkaçına bazıları hepsine sahiptir. Bu durum canlıları birbirinden ayıran

⁷⁹ Mehmet Aydın, Fârâbî ve İbn Sinâ'da Aksiyon Teorisi, s.17 (naklen Fârâbî, Kitabul Kataguryas, el Makulat)

⁸⁰ Mehmet Aydın, Fârâbî ve İbn Sinâ'da Aksiyon Teorisi, s.17

⁸¹ Aristoteles'in varlık telakkisi açısından kuvvenin maddeye, fiilin ise forma tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Form, gerçek anlamda var olanı, gerçekleşmeyi; madde ise bu fiilin kuvve ve imkânını temsil eder. Oluş bu kuvveden fiile doğru gidiş sürecidir. Sonuç olarak madde ve formdan oluşan doğal cisimler arasında hayata yani ruha sahip olan canlı varlıkların cevherini açıklamak için yalnız başına madde ve biçim yeterli olmayacaktır. (Aristoteles, *Ruh üzerine*, s.64.)

şeyin sahip olduğu yetiler olduğunu gösterir.⁸²

Aristoteles, *Ruh Üzerine* adlı eserinde bitkilerde beslenme, hayvanlarda duyumlama,⁸³ canlı varlıkların en üstünü olan insanda ise bunlara ilaveten düşünme yetisinin mevcut olduğunu ileri sürer.⁸⁴ Bu doğrultuda beslenme yetisinin canlılığın en alt düzeyi olduğunu; canlıların tümünde diğer yetilerin varlığının beslenme yetisine bağlıyken beslenme yetisinin varlığı diğer yetilere bağlı olmadığını belirtir. Ona göre bütün hayvanlarda bulunan duyumlama yetisinin iki başka ürününün daha mevcuttur. Birincisi bilgi ile ilgili olan hayal gücü (phantasia) dır. Hafıza bu yetinin daha ileri bir aşamasını oluşturur. İkincisi ise hareket ile ilgili olan isteme yetisi (arzu gücü)dir.⁸⁵ Bu noktada Aristoteles'in iştah (epythima), tutku (thmos) ve isteğin (boulesis, akli istek) kaynağı olan isteme yetisini duyumlama yetisine bağladığı fark edilir.⁸⁶ Aklın insan nefsindeki yerini ifade eden düşünme yetisi ise herhangi bir organın işlevi olmayıp dianoetik ya da nous olarak isimlendirilen ruhun düşünme ve anlama gücünü temsil eder.⁸⁷ Aristoteles'in düşüncesinde ruhun söz konusu yetilerinin bir birine nüfuz etme özelliği vardır.⁸⁸ Bu noktada onların ayrımı fiili düzeyde değil ancak mantıksal olarak mümkündür.

Ruhun yetileri hususunda Fârâbî'nin tıpkı Aristoteles gibi insanın temel özelliklerini nefse ve nefsin yetilerine yüklediği görülür. O, *Fusûlü'l-Medeni* adlı eserinde nefsin yetilerinin beş çeşit olduğunu ifade eder. Bunlar; besleyici (el-ğâzî), duyusal (el-hasse), tahayyül eden (el-müteyayyil), arzu eden (en-nuzû'î) ve düşünen (en-nâtık) yetilerdir.⁸⁹ Bu bağlamda Fârâbî, hiçbir insanın doğuştan mükemmel olan bir kapasite ile yaratılmadığını⁹⁰ insanın potansiyel olarak kendisine verilmiş olan güçleri aktüel duruma getirip yetkinleşmesi gerektiğini ileri sürer. Ona göre nefis, bitkisel düzeyde beslenme ve üreme işlevine sahipken daha karmaşık olan hayvani düzeyde idrak ve hareket işlevini yerine getirir.⁹¹ Bu noktada eylem açısından ruhun idrak ve hareket olmak üzere iki yetisi olduğunu; idrakin duyusal, tahayyülî ve aklî olabilirken, hareketin ise arzu gücünün yönelimleri olduğunu fark edebiliriz.

⁸²Aristoteles, *Ruh üzerine*, s.77.

⁸³Aristoteles, *Ruh üzerine*, ss.73-74.

⁸⁴Aristoteles, *Ruh üzerine*, s.82.

⁸⁵David Ross, *Aristoteles*, s.207.

⁸⁶Aristoteles, *Ruh üzerine*, s.78.

⁸⁷Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak, Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı*, s.44.

⁸⁸David Ross, *Aristoteles*, s.213.

⁸⁹Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan, (Fârâbî'nin İki Eseri), İfav. Yay. İstanbul 2014s.50; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.39.

⁹⁰Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.124.

⁹¹Yaşar Aydın, *Fârâbî*, s.104; *Fârâbî, Kitâbu arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s.65.

Bütün bunlardan hareketle Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde eylem açısından insanın en temel özelliğinin çeşitli yetilere sahip olması olduğunu ileri sürebiliriz. Bu noktada insan eylemleri ile tabiattaki doğal hareketlerin ortaya çıkışının benzer şekilde açıklandığı fark edilmelidir. Şöyleki tabiattaki hareketler kuvvenin fiile geçmesi olarak açıklanırken insanın eylem ve hareketleri sahip olduğu yetilerin aktif hale getirilmesi ile açıklanır. Ancak söz konusu benzerlik insan eylemlerinin mekanik bir açıklamasının yapılacağını göstermez. Zira daha sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi söz konusu yetilere istek eşlik etmedikçe iradeli hareket meydana gelmez. Buradan hareketle filozofların iradeli edimleri tabi hareketlerden ayırdığı görülür.

Buraya kadar olan kısmı değerlendirdiğimizde hem Aristoteles hem de Fârâbî açısından ne duygulanımların ne de yetilerin eylem olmadığını; duygulanımların duyumlamadan kaynaklanan edilmeler olduğunu yetilerin ise bu edilmeleri ve eylemleri ortaya çıkaran kapasiteler olduğunu görürüz. Ayrıca ne duygulanımlar ne de düşünme yetisinin dışındaki yetiler insanı diğer hayvanlardan ayırmak için yeterli değildir. Kanaatimizce Aristoteles ve Fârâbî insanın ayırt edici özelliği olarak akli görmekle bazı modern dönem doğalcı teorilerin karşı kutbunda yer alırlar. Nitekim modern dönemde psikoloji ve biyoloji gibi çeşitli bilim dallarında ortaya çıkan doğalcı yaklaşımlar insan eylemleri ile hayvan davranışları arasında bir mahiyet farkı olmadığını sadece bir derece farkı olduğunu ileri sürerler.⁹² Oysa Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde insan, her ne kadar diğer hayvanlarla ortak istek ve güdülere sahip olsa da akla sahip olmakla diğer hayvanlardan mahiyet olarak farklı ve üstündür. Zira insanın mahiyeti düşünen canlı olmasıdır.

1.2. Eylemin Neliği

Sözlükte fiil, hareket ve aksiyon sözcükleri ile bir arada kullanılan eylem kelimesi bir durumu değiştirme ve daha ileri götürme çabası olarak açıklanır.⁹³ Bolay, eylemi “insanın kendi isteği ve iradesiyle gerçekleştirdiği davranış” olarak tanımlamakta ve irâdiliğini ve bilinçliliğini vurgular.⁹⁴ Akarsu ise eylemi, “insanın bir dış nedenle değil de doğrudan kendisinin gerçekleştirdiği davranışları” olarak tanımlar.⁹⁵

Eylem sözcüğünün Yunanca karşılığı *praksis* İngilizce karşılığı ise *action* olarak ifade edilir.⁹⁶ Bu noktada eylem filozofları, *action* ve *act* sözcüklerinin arasındaki farka dikkat

⁹² Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Doğubay yay., Ankara, 2015, s.29.

⁹³ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c3487d1f1c2b1.66264318

⁹⁴ Süleyman Hayri Bolay, “Eylem”, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yay. Ankara 2009, s.120.

⁹⁵ Bedi Akarsu, “Eylem”, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap yay, İstanbul, s.77.

⁹⁶ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.312

çekerek birincisinin kasıtlı eylemleri ifade ettiğini ikincisinin de kasıtlı ya da kasıtsız her türlü edimi ifade ettiğini vurgularlar. Bu çerçevede *action* ve *act* sözcüklerini Türkçe’de eylem ve edim olarak ifade etmek mümkündür. Diğer taraftan eylemin karşıtının edilgi olduğu görülür. Bu husus Yunancada *praxis-pathos*, İngilizcede *action-passion*, Arapçada ise *fiil-infiial* olarak ifade edilir.

Yunan dilinde *praxis* yapma, yapıp etme, uygulama, iş, amel gibi anlamları yansıtır. Nitekim Aristoteles ahlaki eylemleri ifade etmek için bu terimi kullanır.⁹⁷ Arapçada ise eyleme karşılık olarak ilk akla gelen *amel* ve *fiil* kavramları sadece insanın amaçlı eylemlerini ifade etmek için kullanılmaz. Öyleyse amel ve fiil sözcükleri kasıtlı eylemi karşılamak için yeterli değildir. Bu noktada Yunus Cengiz, İslam düşüncesinde eyleme karşılık gelen bir kavram olmamakla beraber, eylemi ifade etmek için fiile “amaçlı” ifadesi eklendiğini ifade eder. O halde eylemin karşılığı “*amaçlı fiil*” dir.⁹⁸ Nitekim Fârâbî, insanın bilinçli ya da bilinçsiz bütün edimleri için fiil kavramını kullanır. Dolayısıyla onun düşüncesinde eylem ve action gibi kasıtlı eylemleri ifade eden özel bir kavramın bulunmadığını söyleyebiliriz. Bunun yerine o, kasıtlı eylemleri “iradi fiiller” olarak niteler.

Eylem felsefesi açısından eylem esasen bir değişimi ya da hareketi temsil eder. Varoluşta birçok değişimin meydana geldiği, bu değişimlerden bir kısmını insanın ürettiği ve insanın ürettiği değişimlerin de bir kısmının istemli bir kısmının istemsiz olduğu herkesçe bilinen bir husustur. İnsanın ürettiği değişimlerin edim, davranış ve eylem gibi türleri mevcuttur. Bu noktada insanın istemli olarak ürettiği değişimleri eylem olarak nitelendirmek uygun olacaktır. Bu çerçevede eylemin bir edim türü olduğu ancak bütün edimlerin eylem olmadığı söylenebilir. Bütün bunlar göz önüne alınarak eylemin diğer edim ve davranışlardan ayırt edilmesi gerekir.⁹⁹ Nitekim “edim” ve “yapmak” kavramı hem istemli hem de istem dışı bütün bedensel ve zihinsel aktiviteleri ihtiva eder. Söz gelimi hapsirmek, esnemek, uyumak vb. olguları bilinçli olarak yapılmadıkları için eylem kavramıyla değil edim kavramıyla ifade edilir.¹⁰⁰

Eylemin değişim ve hareket oluşu onun bedensel temelli bir açıklamasının yapıp yapılmayacağı sorununu karşımıza çıkarır. Bu noktada bazı filozoflar bütün eylemlerin bedensel bir temele dayandığını iddia ederken bazıları onların bedensel temele

⁹⁷ Francis E. Peters, Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, s.312

⁹⁸ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s.73.

⁹⁹ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s.28.

¹⁰⁰ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, ss.55-57.

indirgenemeyecek yönleri olduğunu iddia eder.¹⁰¹ Bu noktada bedensel açıklamayı savunanlar bilimsel kaygılar taşıırken bedensel olmayan açıklamaları savunanlar ahlaki kaygılardan hareket ederler. Eylemi bedensel bir temele dayandırmanın yanlış olduğunu savunanlar irade özgürlüğü ve ahlaki sorumluluk problemine işaret ederler. Söz gelimi onlar, insanın eylemlerinden sorumlu olması için eylemlerinin sahibi olmasını gerektiğini, insanın ancak gerçek manada eyleyen olduğu zaman onun eyleminin, ahlaki açıdan iyi veya kötü olarak değerlendirilebileceğini ileri sürerler. Gerçekten eylem, eyleyenin özgürlüğünü, tercih yapabilecek bilişsel donanımını ve bedensel yeterliliğini gerektirir. Bu noktada eylem kavramı ile sorumluluk, suçlama, iyilik ve kötülük gibi kavramlar arasında daha doğrudan bir bağlantı olduğu fark edilmelidir. Nitekim eylemlerimizden sorumlu tutulacaksa yapabileceğimiz ya da elimizde olan bir şey olmalı.¹⁰²

Jesus H. Aguilar ve Anrei A. Buckareff, “*The Causal Theory of Action: Origins and Issues*” adlı makalede felsefe tarihinde eylemin doğası hakkında teori geliştirmeye yönelik ilk motivasyonun ahlaki failin doğasını anlama arzu olduğunu beyan ederler.¹⁰³ Nitekim Aristoteles ve Fârâbî’nin bu arzudan yola çıkarak eylem ve eyleyenin doğasını açıklama yönünde çaba sarf ettikleri görülür. Nitekim Aristoteles, eylemin kaynağı hakkında ciddi olarak düşünen ilk filozoftur.

Aristoteles, nedensel ilişkilerin hüküm sürdüğü doğal dünyada insanın konumlandırılması problemi ile karşı karşıya kalmıştır. Başka bir ifadeyle onun, “Akıllı bir varlık olan insanın yapıp etmelerinin diğer varlıkların hareketleri ile aynı tarzda mı açıklanacağı” sorusuna cevap aradığını söyleyebiliriz. Bu sorun insanın özgürlüğü ve sorumluluğu problemi açısından etiğin sahasına, eylemin hareket ilişkisi açısından ise nedensel açıklamaların hâkim olduğu fizik ve metafiziğin sahasına girer. Bu çerçevede Aristoteles, eylemi açıklamak için zihinsel haller ile bedensel hareketler arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. Dolayısıyla Aristoteles’in düşüncesinde eylemi incelemek bir yandan zihinsel nedenselliğin doğasını diğer yandan ahlaki sorumluluğu incelemeyi gerektirir.¹⁰⁴ Bu noktada Aristoteles ve Fârâbî’nin düşüncesinde zihinsel hallerin ruh ya da nefsin fenomenlerine tekabül ettiğini fark etmek gerekir.

Aristoteles’in eylem hakkındaki tutumunun modern filozoflar tarafından farklı şekilde anlaşıldığı görülür. Öyleki onun eylem teorisi çağdaş eylem teorisyenleri tarafından kendi

¹⁰¹ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s.60.

¹⁰² Carlos J. Moya, *The Philosophy of Action*, s.2.

¹⁰³ Jesus H. Aguilar and Anrei A. Buckareff, *The Causal Theory of Action: Origins and Issues*, ss.1-26.

¹⁰⁴ Aristoteles, *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, s.19. (Ahmet Cevizci'ye ait önsöz'den yararlanılmıştır).

teorilerinin öncüsü olarak gösterilir. Nitekim eylemin nedensel olarak açıklanması gerektiğini savunanlar Aristoteles'in eylemin üretilmesi hususundaki açıklamalarının nedensel eylem teorisine uygun düştüğünü iddia ederler.¹⁰⁵ Söz gelimi Ursula Coope ve Christopher Shields, “*Aristotle on Action*” adlı makalede “kolumu kaldırdığım zaman, kolumun kalkmasını kolumu kaldırmamın bir aşaması yapan şey nedir” sorusuna Aristoteles'in vereceği muhtemel cevabın şöyle olacağını ileri sürer: “Kolumun kalkmasını kolumu kaldırmam olarak sayılır. Ancak bu nedensel gücümün belli bir türünün bir tatbikidir.”¹⁰⁶

Fârâbî de eylemi en temelde bir hareket olarak niteler ve cisimlerin hareketini merkezden çevreye ve çevreden merkeze olan hareket olmak üzere ikiye ayırır. Diğer taraftan o, tabîî hareket ile irâdî hareketi birbirinden ayırır. Buna göre hareket ve sükûn ilkesi irade gücü ile değilse “*tabiat*” veya “*nebatî nefis*” adını irade gücü ile ise “*hayvani nefis*” veya “*feleki nefis*” adını verir.¹⁰⁷

Bütün bunları özetleyecek olursak Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde eylem ruhtan kaynaklanan bir hareket çeşididir. O halde eylem ile ilgili açıklamalar ruh ile ilgili araştırmalarda aranacaktır. Zira kadim düşüncede eylemi önceleyen zihinsel süreçler ruhta gerçekleşmektedir. Öyleyse Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde, insan eylemlerinin açıklanması idrak, iştah, tercih, isteme, arzu ve tutku gibi zihinsel durumların tahlil edilmesini gerektirmektedir. Bütün bu durumları eylem sürecinde inceleyeceğiz.

1.3. Eylem Süreci:

Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde eylemin bazı zihinsel ve bedensel süreçleri içerdiği açık bir olgudur. Hatırlanacağı üzere kadim düşüncede zihinsel süreçler ruhta gerçekleşir. Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde ruhun insan ve hayvanlardaki temel işlevi yargılama (to kriptikon) ve harekettir. Yargılama duyumlama ve düşünmenin hareket ise isteme yetisinin fonksiyonudur.¹⁰⁸ Bu iki yeti İslam düşüncesinde müdrike ve muharrike olarak ifade edilir. İdrak; duyum, tahayyül ve düşünme yetileri ile hareket ise isteme yetisi ile sağlanır. Eylem sürecinde ruhun bu güçlerinin birbiri ile ilişkili olduğu görülür.¹⁰⁹

Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde idrak ve hareket yetileri bütün hayvanlarda mevcut olmasına rağmen sadece akıl sahibi olan insanların iradeli hareketleri eylem adını alır.

¹⁰⁵ Jesus H. Aguilar and Anrei A. Buckareff, *The Causal Theory of Action: Origins and Issues*, ss. 1-26.

¹⁰⁶ Ursula Coope and Christopher Shields, *Aristotle on Action*, The Aristotelian Society Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary, Volume LXXXI 109, 2007.

¹⁰⁷ Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, s.122.

¹⁰⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.193; Aristoteles, *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, s.41-43.

¹⁰⁹ Bkz; Yunus Cengiz, “*İbni Sînâ'nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci*” A.Ü.İ F. Dergisi, sayı 55, cilt 2, 2014, ss.99-128

Bu doğrultuda eylemin bir hareket olması bakımından isteme yetisi ile bilinçli ve kasıtlı olması bakımından ise düşünme yetisi ilişkili olduğu görülür. Buradan hareketle eylemin isteme yetisi ile aklın ortak bir üretimi olduğunu ileri sürebiliriz. Şimdi bu ortak üretimin nasıl bir süreçten geçtiğini irdeleyelim.

1.3.1. İdraklerin Oluşması

İdrak “farkına varma, tanıma, kavrama, tasavvur etme, bilme gibi zihnin çok çeşitli ve karmaşık faaliyetlerini” yansıtır. Terim olarak ise “bir nesneyi tam mânasıyla ihata etmek, bir nesnenin sûretinin akılda hâsıl olması, bir şeyin hakikatine ait imaj ve fikirlerin algılayanın zihninde temessül etmesi” şeklinde tanımlanır. İslam düşüncesinde idrak, olumlu veya olumsuz hiçbir yargı içermeyen yalnızca zihinde oluşan imaj ve kavramları ifade ediyorsa tasavvur, onlar hakkında bir yargıyı da beraberinde taşıyorsa tasdik adını alır¹¹⁰

İslâm düşüncesinde bütün algılama ve bilmenin faaliyetlerini temsil eden idrak kavramı zihnî faaliyetin her aşaması için söz konusudur. İfade edildiği üzere idrak gücü, geleneksel izaha göre muharrike gücü ile birlikte ruhun hayvânî düzeyinde başlar. Bitkisel düzeyde herhangi bir idrak ve hareket söz konusu değildir. Hayvanlar sadece duyuşsal ve hayali idrake sahipken insan bunlara ilaveten akli idrake de sahiptir. Buradan hareketle aklın devrede olmadığı idrak türlerinde insan ve hayvan ortak olduğu görülür. Duyuşsal ve hayali idrak sürecindeki bütün işlemler aklî idrakin psikolojik malzemesini hazırlar.

Buradan hareketle Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde eyleme zihinsel içerik sağlayan idrakin duyuşsal, tahayyülî ve aklî olmak üzere üç tür olduğu görülür. Hem bilginin oluşmasında hem de eylemin oluşmasında önemli bir işleve sahip olan idrak formun maddeden soyutlanması işlemi olarak özetlenebilir. İleride göreceğimiz gibi isteme yetisinin duyuşsal ya da akli idrakten hangisi ile çalıştığı eylemin ahlaki değerini belirleyecektir. Bu husus üzerinde daha sonra durulacağı için bu kadarla iktifa edip şimdi idrak yetilerini ele almamız yerinde olacaktır.

1.3.1.1. Duyumlama

İdrakin duyumlama ile başladığını ifade eden Aristoteles, duyumlamanın, etkisinde kalınan bir hareketin ya da edilginin sonucu olduğunu ve söz konusu hareketin nesnenin duyma yetisi üzerindeki etkisinden kaynaklandığını belirtir. Buna göre duyumlama yetisi bilkuvve iken dışarıdaki nesne onu bilfiil hale getirir. Daha açık bir ifade ile duyumlama dışarıdan olan etkenler tarafından meydana getirilir. Bu noktada duyumlama ile düşünme

¹¹⁰ Hayati Hökelekli, İDRAK, TDV İslam Ansiklopedisi, 2000, İstanbul, cilt 21, ss. 477-478

arasındaki fark açığa çıkar. Zira duyumlama tikellere bağlı iken, düşünme her zaman tikellere bağlı değildir.¹¹¹ Aristoteles duyumlamayı aşağıdaki örnek ile açıklar:

Genel olarak her duyumlama için şunu anlamak gerekir, Bal mumumu demire ya da altına dönüşmeksizin, yani yüzüğün maddesine dönüşmeksizin, yüzüğün izini taşır ve balmumundaki iz altın veya tuncun izi değil altın veya tunç mührün izidir.¹¹²

Metinden anlaşıldığı üzere duyumlama nesnelerin formunun maddesinden soyutlandığı bir işlemdir. Maddesinden soyutlanan bu formlar duyu yetisi ya da duyu organında toplanır.¹¹³ Bu işlem Müslüman filozoflar tarafından duyusal idrak olarak adlandırılmaktadır.

Aristoteles'in düşüncesinde duyulur nesnenin duyu yetisine etkisi mekanik değil teleolojik bir karakterdedir. Bu durum duyumlama sürecinin teleolojik bir mahiyette olduğunu gösterir. Bu çerçevede duyulur kendisini aktüelleştiren duyunun yöneldiği bir amacı temsil eder. Daha açık bir ifade ile duyulur hareketsiz bir hareket ettirici gibi etki eder. Kısacası duyumlama edilgin basit bir değişme değil, aksine nesnenin aktüelleştiği, bilkuvve biçim olan doğamızın bir gelişmesi, bir ilerlemesi ve aktüelleşmesidir.¹¹⁴

Aristoteles üç tür duyulur ile bunlara tekabül eden üç tür duyumun olduğu ileri sürer. Bunlardan ilki, beş duyuyla algıladığımız özel duyulurlardır. Onlar kendisine ait duyudan başka bir duyu tarafından algılanamaz ve onlar için herhangi bir yanılma söz konusu değildir. İkincisi ise ilineksel duyulurlardır. Aristoteles'in örneği ile beyaz rengini Diares'in oğlu olarak algılasak, Diares'in oğlu burada ilineksel olarak duyulanır. Üçüncüsü ise hiçbir duyuya has olmayıp hepsinde ortak olan ortak duyulurlardır. Bunlar; hareket, dinginlik, sayı, biçim ve büyüklüktür. Söz gelimi hareket hem görme hem de dokunma için duyulurdur.¹¹⁵ Buna göre ortak duyulurları algılamak için tek bir duyu yeterli değildir. Ortak duyulurlar, kendilerinden basit analizlerle çıktıkları özel duyulurlardan türemiştir.¹¹⁶

Arslan'a göre ortak duyunun üç işlevi vardır: Birincisi ortak duyulurları duyumlamak, ikincisi duyuların ve özel duyumların çeşitliliği arasında, duyunun veya algılayanın zihin

¹¹¹Aristoteles, *Ruh üzerine*, ss. 92-98.

¹¹²Aristoteles, *Ruh üzerine*, s.134.

¹¹³ Aristoteles'e göre organ ve yeti (madde ve biçim) aynı realitenin birbirinden ayrılmayan iki yüzünü temsil eder. Ancak onların nitelikleri birbirinden farklıdır. Sözgelimi bir kokuyu algılayamayan varlıklardan hiçbiri, koku fiilinden etkilenemez. Aksine bir kokuyu duyumlayabilen varlıklar ise koku fiilinden yalnızca algılayabildikleri ölçüde etkilenir. Aynı şey diğer duyular içinde geçerlidir. (Aristoteles, *Ruh üzerine*, s.135.)

¹¹⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, ss. 147-148.(Dipnottan alıntı)

¹¹⁵Aristoteles, *Ruh üzerine*, ss.100-101.

¹¹⁶Aristoteles, *Ruh üzerine*, s.145.

birliğini tesis etmek, üçüncüsü ise duyana duyumun bilincini sağlamaktır.¹¹⁷ Hem ortak duyulurları hem de duyumlamakta olduğumuzu duyumlayan ortak duyunun bu fonksiyonuna günümüzde “bilinç” adı verilir.¹¹⁸

Bütün bunları özetlersek Aristoteles’in düşüncesinde duyumlama, duyulur varlıkta içkin olan formun algılanması veya ondan soyutlanmasını temsil eder. Bu noktada Aristoteles duyumlamayı “bir kuvvenin fiil haline geçmesi ve mükemmelleşme yönünde niteliksel bir değişme” olarak niteler.¹¹⁹

İslam düşüncesinde duyu, his ve hasse duyu objeleri ise mahsusat kelimeleri ile ifade edilmekte ve duyumlama ruhun bir yetisi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹²⁰ Nitekim Kindî, duyumlama yetisini (el-hass) “duyulurun suretini maddesi ile birlikte algılayan psikolojik bir güç” olarak duyuyu (el-hiss) ise “nefsin duyu güçlerinden biri kanalı ile maddi varlıkların suretlerini algılama yetisi” olarak tanımlar. Fârâbî ise duyumlamayı beş duyu vasıtası ile şeyleri duyumlayan duyu yetisi (el-kuvvetü’l-hâsse) ile açıklar.¹²¹ Söz konusu yeti zevk ve acı veren şeyleri algılamak yararlı ile zararlıyı, iyi ile kötüyü ayırt edemez.¹²² Bu bakımdan duysal idrake dayanan hareketler hazzın peşinden koşup, acıdan kaçınabilir. Ama iyi ve kötüyü ayırt edemediği için ahlaki eylemler duysal düzeyde üretilemez.

Fârâbî, *el-Cem‘ beyne re‘yeyi’l-hakîmeyn*’de Aristoteles’in zihinde bilgilerin ancak duyular yardımıyla oluştuğu görüşünü hatırlatır. Buna göre akıl gücü nefste tecrübelerin birikmesiyle ortaya çıkar. Buradan hareketle Fârâbî, aklın duyudan bağımsız ve kendine has hiçbir etkinliği olmadığını iddia eder. Bununla beraber duyu varlığı olduğu gibi idrak ederken, onu bir bütün olarak zıtlarıyla beraber ve olduğundan başka türlü de idrak edebilir.¹²³

Duyumlama yetisi söz konusu olduğunda insan ile hayvanların ortaklaşa sahip olduğu dirimsel özellikler akla gelir. Nitekim duyumlamanın olduğu yerde hem haz ve elem hem de onlara sebep olan hususlar vardır. Bu hususların olduğu yerde ise hoş gidenin istenilmesi anlamına gelen iştah vardır. Bütün bunlar akla düşünmenin henüz devreye girmediği bu aşamanın insan eylemlerini açıklamak için yeterli olup olmadığı sorusunu getirebilir. Zira insan eylemlerinin bedensel temelli açıklamasını savunan bazı filozoflar eylemlerin altında

¹¹⁷ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, s.221; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.152.

¹¹⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.146.(Dipnottan alıntı)

¹¹⁹ David Ross, *Aristoteles*, s.216.

¹²⁰ Fârâbî, *el-Cem‘ beyne re‘yeyi’l-hakîmeyn*, çev. Hüseyin Atay, Fârâbî’nin Üç Eseri içinde, A.Ü.İ.F yay. Ankara, 1974; bkz. Hayati Hökelekli, DUYU, TDV İslam Ansiklopedisi, 1994, İstanbul, cilt 10, s. 8-12

¹²¹ Fârâbî, *Fusûlü’l-Medeni*, s.51.

¹²² Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s.40.

¹²³ Hayati Hökelekli, DUYU, TDV İslam Ansiklopedisi, 1994, İstanbul, cilt 10, s. 8-12

yatan sebeplerin duyumlamadan kaynaklanan haz ve acıya indirgenebileceğini iddia ederler. Onlara göre akıl sadece hazzın elde edilmesi ve acıdan kaçınılması hususunda araçsal olarak iş görür. Ancak Aristoteles ve Fârâbi'nin düşüncesinde duyumlamanın bedenle birlikte olan zihinsel bir süreç olduğunu fark etmek gerekir. Diğer taraftan onlar akıl düzeyine ulaşmamış idraklerden kaynaklanan hareketleri ahlaki eylem sahasında değerlendirmezler.

1.3.1.2.İmgeleme/Muhayyile

Aristoteles “bizde bir imgenin ortaya çıkmasını sağlayan, yargımızın doğru ya da yanlış olup olmadığını düşünmemize yarayan” imgeleme yetisini (phantasia) duyumlama yetisinden ayırır; bilkuvve ya da bilfiil duyumlama olmasa bile imgelemenin mevcut olduğunu, uykuda aldığımız imgelerin böyle olduğunu iddia eder. Bu çerçevede o, duyumlamanın her zaman mevcutken imgelemenin her zaman mevcut olmadığını; duyumlamanın bütün hayvanlarda mevcutken, imgelemenin öyle olmadığını ve duyumlamanın her zaman doğru iken, imgelemenin çoğu zaman yanlış olduğunu ileri sürer.¹²⁴

İmgelemeyi, kesin bilgi ve düşünmeden ayıran Aristoteles düşünmenin her zaman doğru iken imgeleme çoğu zaman yanlış olduğunu belirtir. Benzer şekilde imgelemeyi doğru ve yanlış olabilen ve her zaman inançla birlikte bulunan kanıdan da ayırır. Zira hayvanların çoğunda imgelemeye rastladığımız halde, hiçbirinde inanç yoktur.¹²⁵ Buradan hareketle Aristoteles'in düşüncesinde imgelemenin orijinal bir işlemi temsil ettiğini görülür.

Aristoteles, imgelemenin üç özelliğini zikreder. Birincisi imgeleme duyulamaya dayanır; duyumlama yoksa imgelemede olamaz. İkincisi imgeleme doğru ve yanlış olabilmelidir. Nihayet imgeleme kendisine sahip olan kişinin pek çok eylemi yapabilmesini ya da pek çok eylemden etkilenmesini mümkün kılar. Bu noktada Aristoteles, akla sahip olmayan hayvanların çoğu işini imgeleme ile yaptığını, insanların ise akıllı, tutku ve hastalıklarla karartıldığı zaman ya da uyku durumunda imgelemenin etkisi ile davrandıklarını ifade eder.¹²⁶

Aristoteles'in düşüncesinde duyuma dayalı imgeleme (aisthêtikê fantasia) ile düşünmeye dayalı imgelem (bouleutike fantasia) farklılık arz etmektedir. Duyuma dayalı imgelem insan ile hayvanlarda ortak iken düşünmeye dayalı imgelem sadece insana özgüdür. Bir idrak yetisi olan imgeleme muhafaza edilen imgeler vasıtası ile haz ve acıya neden olur ve

¹²⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.160-162.

¹²⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.162.

¹²⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, ss.165-166.

böylece isteme ve kaçınmayı harekete geçirerek bir eylemin üretilmesine neden olabilir.¹²⁷ Söz gelimi bir aslanı fiilen gören biri gibi asanın imgesini tahayyül eden biri de tehlikeli bölgeden uzaklaşır.

İslam düşüncesinde imgeleme muhayyile veya tahayyül kavramları ile ifade edilir. Fârâbî, *Kitâbu arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*'da muhayyile yetisinin duyu yetisi ile akıl yetisi arasında bulunan bir orta kuvvet olduğunu, onun hem duyu hem akıl hem de arzu gücü ile ilişki içinde olduğunu beyan eder. Bu çerçevede uyku esnasında muhayyilenin duyu ve akıldan gelen verilerden kurtulduğunu ve kendisi ile baş başa kaldığını böylece kendisinde muhafaza ettiği duysal imgeleri birleştirip ayırdığını ve bu işlemin neticesinde rüyanın gerçekleştiğini ileri sürer.¹²⁸

Muhayyilenin duyumun kesilmesinden sonra duyulur nesnelerin görüntülerini koruduğunu ve onları birbiri ile birleştirip ayırdığını ifade eden Fârâbî ayrıca muhayyilenin yargılama ya da hüküm verme işlevini zikrederek eylemlerden yararlı ve zararlı olanları, zevk ve acı verici olan şeyleri idrak ettiğini ancak iyi ve kötü hükmünü vermediğini beyan eder.¹²⁹ Diğer taraftan muhayyile bazen duyusalları, bazen akılsalları, bazen besleyici kuvveti, bazen arzu kuvvetini hatta bazen de bedenin sıcak ve soğukluğunu taklit eder. Ancak o, duyusalları olduğu gibi taklit edebilirken, akılsalları olduğu gibi taklit edemez; onları ancak uygun duysal şeylerle taklit edebilir.¹³⁰ Fârâbî, Aristoteles'ten farklı olarak muhayyileyi faal akıl ile ilişkilendirir. Buna göre faal akıldan düşünme gücüne taşan nazarî ve amelî ilk bilgiler bazen tahayyül gücüne taşar.¹³¹ Bu konu Fârâbî'nin vahyi açıklamak için öne sürdüğü formül olduğu için detaylarına girmemize gerek yoktur.

Özetle Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde imgeleme ya da muhayyile yetisinin duyumlama ve düşünme yetisinde farklı olduğu ancak onları taklit edebilen bir idrak yetisi olduğu işaret edildi. Bu noktada onun hem duyusalları hem de akılsalları tahayyül ederek isteme yetisini etkileyebildiği ve bir eylemin başlamasına sebep olabildiği fark edildi. Şimdi insana mahsus olan düşünme yetisine geçmek gerekir.

1.3.1.3. Düşünme

Düşünme yetisi insanı hayvanlardan ayıran meleke olarak tanımlanır. Nitekim Aristoteles düşünme yetisinin imgelemeden sonra ruhun en üst idrak düzeyi olup düşünme ve

¹²⁷ Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak, Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı*, s.43.

¹²⁸ Fârâbî, *Kitâbu arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s.87.

¹²⁹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.39-40.

¹³⁰ Fârâbî, *Kitâbu arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s.88.

¹³¹ Fârâbî, *Kitâbu arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s.90.

anlamayı sağlayan güç olduğunu beyan eder. O, düşünme yetisini veya akıllı işleyişi bakımında etkin ve edilgin akıl olarak, konusu bakımından ise teorik ve pratik olarak ikiye ayırır. Birinci ayrıma göre ruhta bir taraftan maddenin benzeri olan edilgin (maddi/bilkuvve) akıl, diğer taraftan bütün düşünülürlerin nedeni olan etkin (faal) akıl mevcuttur.¹³²

Aristoteles, edilgin aklın akılsalları alıp, kabul ettiğini ve onların kendileri olduğunu ifade eder. Ona göre bilginin korunması için onun tamamen belirsiz olması gerekir.¹³³ O, bu durumu şöyle ifade eder: “Ruhun bu bölümü biçimi kabul etmeye elverişli olmakla birlikte, etkilenmez olmalıdır.” Buradan hareketle düşünülürün bilfiil olduğu edilgin akıl ise bilkuvve olduğu görülür.¹³⁴

Aristoteles’in sisteminde düşünmenin işleyişi duyumlamanın işleyişine benzer. Buna göre nasıl duyumlamak duyulurun etkisinde kalmaksa düşünmekte düşünülürün etkisi altında kalmayı temsil eder. Buradan hareketle edilgin aklın boş bir levhaya benzediği düşünülebilir. Zira onun, bilkuvve olmaktan başka niteliği yoktur. Çünkü ruhun düşünmesini sağlayan bu bölümü düşünmeden önce herhangi bir fiili realiteye tekabül etmez. Bu yüzden Aristoteles aklın bedenle birleşik olmadığını ve herhangi bir organının mevcut olmadığını ileri sürer.¹³⁵

Hatırlanacağı üzere Aristoteles nesne ile nesnenin neliği arasında ayrım yapar. Buna göre bedenin neliği ile bizzat beden hakkında farklı yetilerle ya da aynı yetinin farklı biçimleri ile yargıda bulunuruz. Söz gelimi bedenin yassı olması maddede gerçekleşmiş biçimi temsil eder.¹³⁶ Daha açık bir ifade ile beden, maddeden bağımsız olamazken bedenin neliği, maddeden bağımsızdır. Somut nesneyi anlamak için duyumlama yetisi yeterliyken neliğin kavranması hem maddedeki biçimi hem de maddeden ayrı biçimi kavrayan akıl yetisini gerektirir. Başka bir ifade ile akıl biçimi idrak eden yetiyi temsil eder.¹³⁷

Aristoteles’e göre edilgin akıllı söz konusu akılsalları kabul etme yönünde fiil haline getirecek olan bir ilkeye ihtiyaç vardır. Ona göre bu ilke, bilgiyi yapan, meydana getiren “etkin akıl” (faal akıl) dır.¹³⁸ Edilgin akıl her şey (her akılsal) olma, kuvvesi iken etkin akıl onu akılsal yapan ilkedir.¹³⁹ Etkin akıl¹⁴⁰ özü itibari ile bilfiil olduğu için bedenden ayrı,

¹³² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.175

¹³³ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, s.223.

¹³⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.167.

¹³⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, ss.168-169.

¹³⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, ss. 170-171

¹³⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.171, (Dipnotta Hick’in yorumu olarak verimiştir.)

¹³⁸ Aslında Aristoteles edilgin akıl terimini bir yerde kullanmasına rağmen etkin akıl terimini hiç kullanmamıştır. Bu ayrım sonraki yorumcular tarafından ortaya atılmıştır. (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.174, dipnottan alıntı)

¹³⁹ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, s.224.

etkilenmez, saf, katışıksız ve tam olma özelliklerini taşır. Bu özellikleri ile ilkeyi temsil eden etkin akıl maddeyi temsil eden edilgin akıldan üstündür.¹⁴¹

Etkin akıllı bilkuvve renkleri bilfiil renklere dönüştüren ışığa benzeten Aristoteles, görülebilir için ışık ne ise, düşünülebilir için de etkin aklın o olduğunu ileri sürer. Etkin akıl düşünülmürü kavrayabilirken, edilgin akıl, gerçekte saf bir güç olduğundan, kendi başına hiçbir şeyi düşünemez bilakis duyumlamaya ve imgeye bağlı olan düşünülmürler tarafından aktüelleştirilmek zorunda kalır.¹⁴² Kısacası söz konusu düşünülmürleri ortaya çıkarmak, gerçekleştirmek, göstermek için etki akıl gereklidir.

Aklın temel işlevinin bileşikler ve bölünmezler idrak etmek olduğunu zikreden Aristoteles, yanlış barındırmayan şeylerin idrak edilmesini bölünmezlerin idraki olarak doğruyu ve yanlış barındıran şeylerin idrak edilmesini ise birleşiklerin idraki olarak tasarlar.¹⁴³ Buradan hareketle Aristoteles yanlışın her zaman bir bileşimde bulunduğunu, söz gelimi beyaz bir şeyin beyaz olmayan olduğunu söylemenin, onu yanlış bir bileşime sokmak olduğunu ancak doğru ve yanlışın her zaman o şeyin gerçekten beyaz olup olmamasına göre değiştiğini ve söz konusu bileşimlerdeki birleştirici ilkenin akıl olduğunu ileri sürer.¹⁴⁴

Anlaşıldığı üzere bölünmez şeylerin idrakinde yanlış bulunmadığını söz gelimi aklın bir bölünmez olan neliği idrak etmesinin her zaman doğru olduğunu, birleşik şeylerin idrakinde ise aklın süjeye bir şey yüklediğini (onu bir bileşime soktuğunu) ve bu şeyin ya doğru ya da yanlış olduğu söylenebilir. Buradan hareketle aklın teorik (bilimsel) akıl ve pratik (çıkarsamacı) akıl olarak ayrıldığı görülür. Teorik akıl değişmeyen şeyleri, pratik akıl ise değişebilen şeyleri konu eder. Aristoteles pratik aklın imgelerdeki biçimlerle çalıştığını, neyin peşinden gidip neyden kaçacağını¹⁴⁵ yani iyi ve kötüyü duyulur verilerde sağladığını zikreder:¹⁴⁶

Aristoteles'in düşüncesinde pratik aklın iki işlevi vardır. Birincisi bileşiklerin idrakinde özneye doğru ve yanlış olabilen yargılar yükler. İkincisi ise haz ve acıyı takip eden

¹⁴⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*'de etkin aklın ebediliğinden söz eder. Ancak bu konu ile ilgili fazla detay vermez. O şöyle der: "Etkin akıl gerçek niteliğini bir defa ayrıldıktan sonra kazanır ve yalnız bu zekâ ölümsüz ve ebedidir. (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, ss.176-177.) Bu ifadelerden yola çıkan bazı şarihler maddi olmayan salt formun Tanrı ve gök cisimlerinin akıllı olduğu için etkin aklın Tanrı olduğunu ileri sürmüşlerdir. (Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, s.225.)

¹⁴¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, ss.174-176.

¹⁴² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.176.

¹⁴³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.178.

¹⁴⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, ss.178-180.

¹⁴⁵ Burada ruhun duyumlamadan kaynaklanan haz ve acıyı takip etmesinin bir çeşit tastik ve inkar olarak ifade edildiğini hatırlamak gerekir.

¹⁴⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.185.

eylemlere iyi ve kötü yargısını yükler. Buradan hareketle doğru ve yanlışın, iyi ve kötü ile aynı cinse girdiği görülür. Bununla beraber aralarında doğru ve yanlışın varlığı hiçbir şarta bağlı değilken iyi ve kötü belirli bir kişi için iyi ve kötüdür. Başka bir ifade ile Aristoteles, iyi ve kötünün her zaman belli birine ya da belli bir şeye bağlı olduğunu belirtir.¹⁴⁷ Özetle akıl hem şeylerin doğasını ve hakikatini hem de insan eylemlerinin ilkelerini keşfetme yetisini temsil eder.

Fârâbî ise akıllı “insanın kendisi ile ilim ve sanatları elde ettiği, ahlaki eylem ve davranışlardan iyi ve kötü olanları birbirinden ayırt ettiği yeti” olarak tanımlar. Ona göre insan bu yeti sayesinde neyi yapması, neyi yapmaması gerektiğin, neyin yararlı ve neyin zararlı olduğunu ve lezzet ya da acı veren şeylerin ne olduğunu kavrar.¹⁴⁸ İnsanı diğer hayvanlardan ayıran bu güç diğer güçlere yöneticilik yaparak istemeyi akledilen şeye doğru yönlendirme gücüne sahiptir.¹⁴⁹

Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*'de düşünme yetisinin (el-kuvva en-nâtika) insanın kendisiyle düşündüğü meleke olarak tanımlar.¹⁵⁰ Aristoteles'in etkin ve edilgin akıl kuramını geliştiren Fârâbî, dörtlü bir akıl kuramı ileri sürer. Birincisi, kendisinde henüz hiçbir bilgi bulunmayan, henüz hiçbir akılsalın bilgisine sahip olmayan ancak bu bilgilere sahip olmasının mümkün olduğu “bilkuvv (heyulani) akıl”dır. Farkedileceği gibi bu akıl Aristoteles'in sistemindeki edilgin akla tekabül eder. İkicisi, bilkuvv aklın bazı akılsalların bilgisine sahip olması ile oluşan “bilfiil akıl”dır. Üçüncüsü, insanın ay altı âlemindeki bütün akılsalların bilgisine sahip olduğunda elde ettiği “müstefad (kazanılmış) akıl” olarak adlandırılır. Dördüncüsü ise ay altı âlemine formunu veren tanrısal temaşanın son kademesi olan faal akıldır.¹⁵¹ Bu kurama göre aklın her bölümü kendisinden sonraki bölümün maddesini kendinden önceki bölümün formunu temsil eder.¹⁵² Fârâbî, faal akla Aristoteles'in kastettiğinin ötesinde bir anlam verir. Buna göre insan akıllı müstefad akıl seviyesine ulaşınca bu mertebeden sonra faal akıl ile birleşecek seviyeye gelir. Bu noktada faal akılla ittisalın hem bilginin hem de nazari kemalin vazgeçilmez şartı olduğu fark edilir.¹⁵³

¹⁴⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, ss.189-190.

¹⁴⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.39.

¹⁴⁹ Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak, Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı*, s.44.

¹⁵⁰ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.52.

¹⁵¹ Fârâbî, *Risâle fî me'anî'l- Akl, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, s.127; Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, s.225-226;

¹⁵² Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.93.

¹⁵³ Mehmet Aydın, “AHLAK” TDV İslam Ansiklopedisi, 1989, cilt 2, ss.10-14.

İnsanın düşünme gücünün doğuştan bilkuvve olduğunu belirten Fârâbî, onu bilfiil akıl kılan ve diğer şeyleri de onun için düşünülür kılan şeyin faal akıl olduğunu ileri sürer. Buna göre faal akıl, bilkuvve olan akılsalları bilfiil hale getirir. Fârâbî, Aristoteles gibi edilgin (heyûlânî) akıl ile faal akıl arasındaki ilişkiyi göz ile güneş arasındaki ilişkiye benzetir. Tıpkı güneş göze ışık verdiğinde bilkuvve gören gözün bilfiil gören göz haline gelmesi gibi faal akıl da bilkuvve aklı bilfiil hale getirir.¹⁵⁴ Nefsin düşünen kısmı, olgunlaşıp bilfiil akıl olduğu zaman, maddeden ayrı varlıklara yakından benzer.¹⁵⁵ Bu doğrultuda faal akıl, insanın akıl kuvvetine etki ederek onda bütün insanlarda ortak olan ilk akılsalları meydana getirir. Söz konusu akılsallar üç gruba ayrılır. Birincisi ameli sanatların ilkeleri olan, ikincisi; insanın eylemlerinde güzel ve çirkin olan şeyleri bildiren, sonuncusu ise insanın fiilleri ile ilgili olmayan metafizik alan ile ilgili akılsallardır.¹⁵⁶ Bu noktada faal akıl tarafından meydana getirilen ilk akılsalların ahlaki normlara da zemin teşkil ettiği fark edilir.

İşleyişi bakımından aklı dört aşamada tasarlayan Fârâbî, konusu bakımından ise onu nazari (teorik) ve ameli (pratik) akıl olmak üzere ikiye ayırır. Nazari akıl insanı değiştiremeyeceği şeylerle ilgili iken ameli akıl insanın değiştirebileceği şeylerle ilgilidir. Bu noktada Fârâbî, *Kitâbu arâi ehli'l-medîneti'l- fâzıla*'da nazari aklın ameli akıldan üstün olduğunu, ameli aklın nazari akla hizmet için var olduğunu, nazari aklın ise başka bir şeye hizmet için değil, sadece mutluluğa ulaşmak için var olduğunu ifade eder.¹⁵⁷

Fârâbî, ameli aklı ikiye ayırarak onun beceri ve sanatla ilgili olan kısmına *mehni* (miheni), düşünce ile ilgili olan kısmına ise *fikrî* adını verir. *Mehni* kısım, kendisi ile marangozluk çiftçilik vb. yetenekleri elde ettiğimiz melekeyi temsil ederken *fikri* kısım yapmak istediğimiz bir şeyin yapmanın mümkün olup olmadığını; eğer mümkün ise o şeyi nasıl yapacağımızı düşündüğümüz melekedir.¹⁵⁸ Buradan hareketle aklın eylemlerle ilgili olan kısmının ameli aklın *fikri* kısmı olduğunu fark etmek gerekir.

Bu kısımda zikredilenleri toparlayacak olursak hem Aristoteles hem de Fârâbî'nin düşüncesinde ruhun duyumlama, imgeleme ve düşünme olmak üzere üç idrak yetisi mevcuttur. Bu yetiler, biçimi maddeden soyutlayarak çalışırlar. Söz konusu soyutlamanın derecesi duyumlamadan düşünmeye doğru artmaktadır. En temelde olan duyumlama imgelemeye, imgeleme de düşünmeye zemin teşkil eder. Ancak söz konusu idrak yetilerinden

¹⁵⁴ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.42; Fârâbî, *Kitâbu arâi ehli'l-medîneti'l- fâzıla*, s.80.

¹⁵⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.49.

¹⁵⁶ Fârâbî, *Kitâbu arâi ehli'l-medîneti'l- fâzıla*, s.81.

¹⁵⁷ Fârâbî, *Kitâbu arâi ehli'l-medîneti'l- fâzıla*, s.80.

¹⁵⁸ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.53; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.39.

hiçbirinin tek başına bir eylemi üretmediğini, eylemin üretilmesi için isteme yetisinin devreye girmesi gerektiğini fark etmek gerekir. O halde şimdi isteme yetisine geçebiliriz.

1.3.2. Arzu ve Arzunun Oluşması

Aristoteles ve Farabi'nin düşüncesinde idrakten sonra arzunun devreye girmesi ile eylem sürecinin devam ettiği görülür. Yukarıda ifade edildiği gibi idrak yetileri, tek başına herhangi bir eylemi üretemez. Bir eylemin üretilmesi için idrak işleminden sonra idrak edilen şeyin arzu edilmesi de gerekir. Zira idrak sadece eylemin zihinsel içeriğini oluşturur. İnsan ve hayvanlarda her türlü arzuyu sağlayan isteme yetisi (arzu gücü) hem genel olarak hayvanların hareketlerinin hem de insan eylemlerinin sebebidir. İdrak yetileri yapılacak eylemin zihinde tasarlanmasını sağlarken isteme yetisi ise eylemin gayesini oluşturur. Bu süreçte formların maddelerinden soyutlanması ve zihinsel içerik haline gelmesi idrak aşamasını, idrak edilen şeye doğru bir yönelim ya da tiksintinin gerçekleşmesi ise arzu aşamasını temsil eder.

Aristoteles isteme yetisinin ruhun hareket ettirici yetisi olduğunu ve bu yetinin konusu olan hareketin hayvanların ilerlemesini sağlayan hareket olduğunu ifade ederek onu bitkisel yetiden kaynaklanan büyüme ve küçülme hareketinden ayırır. Söz konusu ilerleme hareketini besleyici yetinin vermesi mümkün değildir. Zira daima bir amaç için yapılan yerel hareket imgeleme ve istekle birlikte bulunur. Buna göre hiçbir hayvan bir nesneye istek duymadıkça ya da ondan kaçmadıkça onu zorlayan bir şey yoksa hareket etmez.¹⁵⁹

İsteme yetisinin, duyusal, imgeleme ve düşünme yetilerinden her biri ile ilişkili olduğunu, isteğin ruhun üç bölümünde de mevcut olduğunu¹⁶⁰ belirten Aristoteles onun akıldan kaynaklanan bölümü ile akıl dışından kaynaklanan bölümünü ayırır. Bu doğrultuda isteme yetisinin, duyumlama ve duyumlamadan kaynaklanan imgeleme ile olan yönelimine iştah adını verirken akıl ya da akıldan kaynaklanan imgeleme ile olan yönelimine ise tercih ya da düşünülmüş istek adını verir. Bu ayrım insanın bilinçli eylemlerini güdüye ve iştaha dayalı davranışlarından ayırır. İnsan eylemlerinde düşünülmüş isteğe ve tercihe dayanırken hayvanların hareketinin temelinde iştah vardır. Ancak bu durum insanın bütün davranışlarının düşünülmüş isteğe dayandığı anlamına gelmez. Bu noktada Aristoteles'in düşünülmüş akıl ile iştahı birbirine zıt olarak konumlandığı fark edilir. Öyle ki “Akıl geleceği düşünerek sabretmeyi buyururken, iştah hemen doyurulmak ister.” Ancak hem düşünülmüş istek de hem

¹⁵⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.195.

¹⁶⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.194.

iştah bir istek türü olduğu için esasen hareket ettirici ilkenin isteme yetisi olduğu görülür.¹⁶¹ Nitekim canlıların hareketlerinin teleolojik bir açıklamasını yapma eğiliminde olan Aristoteles, canlıyı hareket ettiren şeyin amaçladığı nesne (istenen) olduğunu ileri sürer. Ancak ona göre amaçlanan şey ya gerçek iyiyi ya da görünüşte iyiyi (pratik iyi) yansıtır. Gerçek iyi değişmeyen bir şeyken pratik iyi olumsal ve başka türlü olabilen şeyi temsil eder.¹⁶²

Aristoteles akıl dışı isteğin akla uygun isteğe egemen olduğu durumdaki yönelimine iştah (epithymia), akla uygun isteğin akıl dışı isteğe egemen olduğu durumdaki yönelime akli istek (boulesis) ve nihayet itidalsizlik durumunda akıl dışı isteğin, akıl dışı isteğe egemen olduğu durumdaki yönelime ise tutku (thymos) adı verilir.¹⁶³ Söz konusu yönelimlerden *boulesis*, amacı koyan akli arzuyu temsil ederken *proairesis* (tercih) bu amaca giden araçları ifade eder.¹⁶⁴ İster akli olsun ister akıl dışı olsun bu yönelimlerin her biri farklı bir irade türünü yansıtır.

Yukarıda Aristoteles'in zikrettiği isteme yetisi ile ilgili hususlar Müslüman filozoflar tarafından daha sistematik bir tarzda işlenmiştir. Nitekim Fârâbî isteme yetisini insanın kendisi ile bir şeyi istediği ya da ondan kaçındığı güç olarak niteler.¹⁶⁵ O, hayvanın bir şeye karşı istek veya nefret duymasını sağlayan bu yetinin; isteme, kaçma, tercih, öfke, korku, cesaret, merhamet, sevgi, nefret, hırs, şehvet ve nefsin diğer arazlarının meydana gelmesine zemin teşkil ettiğini iddia eder. Diğer taraftan bu yetinin vasıtaları hem organların hem de genel olarak bedenin hareketlerini kolaylaştırır.¹⁶⁶ Anlaşıldığı üzere Fârâbî'nin düşüncesinde hem eylemler hem de eylemleri kolaylaştıran etkilenimler (infial) bu yeti vasıtası ile ortaya çıkar.

Fârâbî'nin düşüncesinde bir şeyin arzu edilmesi ya da bir şeyden kaçınılması işlevini gören isteme yetisi, iradeyi meydana getiren kuvvetti temsil eder. O bu hususu şöyle ifade eder: “Çünkü irade, duyusal algı, tahayyül ve akılsal kuvvetle idrak edilen bir şeyden doğan ve ona yönelen arzu ve bu şeyin kabul veya reddedilmesi gerektiği üzerinde bir karar vermedir.”¹⁶⁷ Daha açık bir ifade ile irade bir şeyi bilmeye veya yapmaya yöneldiğinde bu

¹⁶¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.199.

¹⁶² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.198.

¹⁶³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.202; Aristoteles, *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, s.41-43.

¹⁶⁴ Tufan Çötök, *Aristoteles'te Tercih-Mutluluk ilişkisi ve Kehneman'cı Bir Değerlendirme*, The Journal of Happiness & Well Being, 2017,5(1), 113-121.

¹⁶⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.39.

¹⁶⁶ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.52.

¹⁶⁷ Fârâbî, *Kitâbu arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s.66.

yönelmeyi amir irade kuvveti olan isteme yetisi gerçekleştirir. Buna göre irade, idrak edilen şeye arzu ile yönelmez.

Genel olarak idrak edilen şeye karşı duyulan eğilimi arzu olarak nitelendiren Fârâbî, söz konusu eğilim duyusunun ve duyudan kaynaklanan tahayyülün ürünü ise buna genel olarak “irade” adını verirken düşünüp taşınmanın ürünü ise “seçme” (ihtiyar) adını verir. Buna göre irade bütün hayvanlarda ortak iken, seçme sadece insana özgüdür.¹⁶⁸

Buraya kadar Aristoteles’e benzer hususlara temas eden Fârâbî, ondan farklı olarak, faal akıl tarafından verilen ilk bilgilerin insana duyum gücünün ve ondan kaynaklanan arzu gücünün gelişmesinin ardından verildiğini; bu iki gücün aletlerinin bedeninin organları olduğunu ve onların iradeyi meydana getirdiğini söyler.¹⁶⁹ O, bu hususu *es-Siyasetü'l-Medeniyye*’de şöyle ifade eder:

Çünkü irade başlangıçta ancak duyumdan gelen bir istek (ıştah) tir. İştah nefsin arzu gücünde, duyum da duyum gücünde olur. Sonra nefsin hayal gücü ve ona bağlı olan istek gelişir ve böylece ikinci bir irade gelişir. Bu irade hayal etmeden doğan bir istektir. Bu iki iradenin oluşmasından sonra, faal akıldan, nefsin düşünen gücüne akan ilk bilgiler ortaya çıkar. İşte bu anda insanda üçüncü bir irade türü doğar ki, bu da düşünme fiilinden gelen bir istek olup, seçme (ihtiyar) adını alır. Bu seçme, yalnızca insana özgü olup, öteki canlılarda bulunmaz. Bu sayede insanın övüleni, kınananı, güzel ve çirkini yapmaya gücü yeter. Ödül ve ceza da bundan ileri gelir. İlk iki irade düşünmeyen hayvanlarda da bulunur. İnsanda bu irade gelişince, mutluluğu arayıp aramamaya ve iyiliği, kötülüğü, güzeli ve çirkini yapmaya gücü yeter.¹⁷⁰

Metin bize duyumdan, tahayyülden ve düşünmeden kaynaklanan üç tür irade olduğunu, düşünmeden kaynaklanan iradenin tercih adını aldığını ve sadece insana özgü olan bu irade sayesinde insanın eylemlerinin ahlaki bir nitelik kazandığını işaret eder.

Tüm bunları toparlayacak olursak her iki filozofa göre de insan ve hayvanların ürettiği hareketin nedeninin isteme yetisi olduğunu; bu yetinin duyusal, tahayyüli ve akli idrakden gelen formlardan etkilenerek idrak edilen şeye doğru bir yönelimi başlattığını söyleyebiliriz. Buna göre duyum ve duyuma dayalı imgelem akıl dışı isteği tetiklerken düşünme ve düşünmeye dayalı imgelem akli isteği harekete geçirir. Zira duyulan, tahayyül edilen ya da istenen bir şeye arzu eşlik etmedikçe hareket üretilemez. Bu noktada sadece akla sahip olan insanların hareketlerinin eylem adını alacağını fark etmek gerekir. Başka bir ifadeyle insanın, duyudan, tahayyülden ve düşünmeden kaynaklanan davranışları eylem adını alırken düşünme yetisine sahip olmayan hayvanların hareketlerine eylem diyemeyiz. Bu çerçevede Aristoteles

¹⁶⁸ Fârâbî, *Kitâbu arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s.82.

¹⁶⁹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.84.

¹⁷⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.84.

ve Fârâbî'nin düşüncesinde düşünülmüş isteğe dayanan eylemlerin nasıl açıklandığını daha detaylı incelemek gerekir.

1.3.3. Arzu Gücünün Akıl ile İlişkisi

Hatırlanacağı üzere Aristoteles'in düşüncesinde aklın teorik ve pratik kullanımının birbirinden ayrıldığını ve eylemlerin değişmeyen şeyler alanındaki düşünmeyi yansıtan pratik kısım ile ilgili olduğunu belirtmiştik. Ancak Aristoteles, aklın da diğer idrak yetileri gibi tek başına bir eylemi üretmeyeceğini, zira yerel hareketin, bir amaç tasarladığı için her zaman bir şeyi takip eden ya da bir şeyden kaçınan isteme yetisine ait olduğunu beyan eder. Bu çerçevede bir şeyin bilgisinin zorunlu olarak eyleme sebep olmayacağı fark edilebilir. Söz gelimi kafesten beş aslanın kaçtığını bilmek hayvan bakıcısını harekete geçirmek için yeterli değildir. Bu bilgiye isteğin eşlik etmesi gerekir.¹⁷¹ Buradan hareketle şunu sorabiliriz: bir akli idrake istek eşlik ettiği zaman zaman eylem nasıl gerçekleşir? Başka bir ifade ile bilgiye uygun eylem nasıl gerçekleşir?

Anlaşıldığı üzere düşünülmüş isteğe göre yapılan eylemlerde iki etken söz konusudur: istek ve pratik akıl. Aristoteles bu hususu şöyle ifade eder: “Her istek bir amacın aracıdır, çünkü isteğin nesnesi olan şey, pratik zekânın ilkesidir ve ayrımın son terimi eylemin hareket noktasıdır.”¹⁷² Daha açık ifade ile istek amacı verir, bu amaç pratik akla hareket noktası görevi görür; pratik aklın işi amaçlanan şeye ulaşmak için gereken araçları keşfetmektir. Bu araçları keşfedince pratik aklın görevi biter ve bundan sonra praxis (eylem) başlar.¹⁷³ Bu noktada pratik aklın görevinin araçsal olduğu görülür.

Bu çerçevede Aristoteles'in gerçek amaç ve görünen amacı birbirinden ayırdığı fark edilmelidir. Zira gerçek amaç olması gerekeni, görünen amaç ise istemenin yöneldiği amacı ifade eder. Bu noktada pratik akıl, amaca ulaştıran araçları keşfeder. Onun işlemi pratik kıyas şeklinde ifade edilir. Buna göre pratik kıyas bir taraftan konusu evrensel olan yargıyı ya da önermeyi, diğer taraftan konusu bireysel olan yargıyı verir. Birincisi, belli bir niteliğe sahip olan kişinin belli bir eylemi gerçekleştirmesi gerektiğini ifade ederken; ikincisi böyle bir eylemin böyle nitelikte olduğunu ve benim söz konusu niteliğe sahip olduğumu ifade eder. Söz gelimi et yeme eylemini düşündüğümüzde kıyas şöyledir:

Hafif etler sağlığa faydalıdır.

Bu et hafif bir ettir.

¹⁷¹ Diana Mertz Hsieh, *Desire, Reason and Action*

¹⁷² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.197.

¹⁷³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.197. (Dipnottan alıntı)

(Et yeme eylemi)

Aristoteles'in düşüncesinde hareketin nedeni, konusu genel olan yargı değil, bireysel yargıdır.¹⁷⁴ Başka bir ifade ile eylem için hareket ettiren, somut ve bireysel şeylerle ilgili olan küçük önermedir. Büyük önerme, ancak ikincil anlamda eyleme etki edebilir. Bu noktada akla şu soru gelir: "Neden düşünce bazı durumlarda eylem üretirken bazı durumlarda üretmez?" Çünkü teorik düşünce eylemlerle ilişkili değilken pratik düşünce bizzat eylemle ilişkilidir. Bu husus değişmeyen şeyler üzerine düşünmek ile çıkarım yapmak arasındaki fark tekabül eder. Teorik düşüncede amaç görülen hakikattir, çünkü bir kimse iki öncülü kavradığı zaman, hemen sonucu idrak eder. Oysa pratik düşüncede iki öncül, kendisi bir eylem olan sonucu doğurur. Söz gelimi "bir kimse insanın yürümesi gerektiğini düşündüğünde kendisi de bir insan olduğundan hemen yürür. Başka birisi ise insanın yürümemesi gerektiğini düşündüğünde kendisi de bir insan olduğundan yürümeyi durdurur. İnsanı engelleyen ya da zorlayan bir şey olmadığı için, insan ikisini de yapabilir."¹⁷⁵

İnsan eylemlerini gerçekleştirirken neden pratik akıl yürütmeye hareket ettiğini fark etmez? Söz gelimi tepsideki bardağa uzanıp içecekler arasından bir bardak meyve suyu seçen birisi bunu hemen yapar. Bu hususta Aristoteles pratik kıyasta aklın küçük öncülü düşünmek için akıl yürütmeye ara vermediğini, söz gelimi yürümek insan için iyi ise aklın "ben insanım" önermesi üzerinde yoğunlaşıp zaman kaybetmediğini bu nedenle yaptığımız bütün eylemleri derhal yaptığımızı iddia eder. Buna göre bir insan, duyum imgelem ve düşünme yolu ile sahip olduğu amacı gerçekleştirmek istediğinde arzu ettiği şeyi hemen yapar. O bu durumu, *Hayvanların Hareketleri Üzerine* adlı eserinde şöyle açıklar:

İştahım "içmek istiyorum" der, duyum hayal gücü ya da düşünce "bu içecektir" der ve bende hemen içerim hayvanlar işte bu şekilde hareket etmeye ve eylemde bulunmaya yöneltirler. Hareketin son ya da dolaylımsız nedeni arzudur ve arzu duyum, hayal gücü ve düşünceden sonra ortaya çıkar. Eylemde bulunma arzusu duyan canlılar iştahın veya itkilerin ya da arzunun veya isteğin etkisi altında bazen yaratır, bazen eylemde bulunurlar.¹⁷⁶

Açıktır ki metin bize Aristoteles'in düşüncesinde eylemin zihinsel sürecini verir. Bu aşamadan sonra organların hareketleri başlar ve ardından eylem gerçekleşir. Ancak ondan önce Fârâbî'nin düşüncesinde düşünülmüş isteğe dayalı bir eylemin nasıl gerçekleştiğini görmek gerekir.

Fârâbî isteme yetisi olmadan aklın tek başına eylemi üretemeyeceğini belirtir. Nitekim ona göre irâde, arzu gücü ile idrak edilene yönelmedir. Ona göre insan düşünme gücünü

¹⁷⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.203-204.

¹⁷⁵ Aristoteles, *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, s.44.

¹⁷⁶ Aristoteles, *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, s.45.

kullanarak akli bir istemede bulunabilir. Bu durumda düşünme gücü, akli arzuya yol açmak sureti ile iştah ve tutkuları kontrol edebilir. Bu noktada insan, bilgi ile eylemini yönlendirerek duyudan ve tahayyülden kaynaklanan iştahı akıl ile yönetebilir.¹⁷⁷ Fârâbî'nin düşüncesinde eylemler üzerinde etkili olan akıl, pratik akılın fikri kısmıdır. Bu kısmının akıl yürütme biçimi ise pratik kıyas veya ameli akıl yürütme olarak adlandırılır.¹⁷⁸ Onun düşüncesinde pratik akıl yürütme gayeye ulaştıracak olan vasıtalar üzerinde düşünme ve bir karara varma sürecini yansıtır. Aydın'ın ifadesi ile pratik akıl yürütme bilgiye dayalı, gayeye yönelik ve eyleme kılavuzluk eden bir akıl yürütmedir.¹⁷⁹

Fârâbî'nin düşüncesinde Pratik kıyas bir tümel öncül ile bir tikel öncülden sonuç çıkarılan işlemi ifade eder. Bir eylemi meydana getirmek için verilen hüküm, yani kıyasın sonucu eylemle eş zamanlı olarak gerçekleşir. Tümel öncül tecrübelerin çokluğu ve duyu verilerinin uzun süre gözlemlenmesiyle, tercih ve kaçınmayı gerektirir. Tümel öncüllerin tikellere uygulanması meselesi ameli hikmetin yetkisi altındadır.¹⁸⁰ Bu çerçevede bir eylem pratik bir kıyastan kaynaklanıyorsa, bu kıyas, eylemde bulunan kişinin kabul ettiği büyük öncül ile bir inancını ifade eden küçük öncül ve sonuçtan oluşur. Kıyasın sonucu eylemin başlangıç noktasını temsil eder. Öncüllerde çıkan sonuca göre eyleyen eylemi ister ya da ondan kaçınır.¹⁸¹

Mehmet Aydın, “*Fârâbî’de Pratik Akıl Yürütme*” adlı makalesinde bir eylemin kıyas formunda açıklamasını yapmanın eyleyenin inancını ve arzusunu ifade etmesi bakımından eylemi rasyonelleştirdiğini ifade eder. Eyleyen kıyasın sonucu olan eylemi yapmayı arzulamazsa sonuç kabul edilmemiş olur ve akıl dışı istek akla uygun isteğe egemen olur. Fârâbî'nin sisteminde kıyastaki büyük öncülden çok küçük öncül eylemi üretir. Zira küçük öncül tecrübe ve inançlarımıza tekabül eder.¹⁸² Tecrübenin tümevarım ile elde edildiği ve tümevarımın ise vakıayı her zaman kuşatmadığı dikkate alınırsa tecrübeden elde edilen tümel öncüllerin kesin bilgi vermediği görülür.

Buraya kadar çizilen resimde duyusal, tahayyüli ve akli idrakin ve bunlara yönelen isteme yetisinin eylemin zihinsel içeriğini oluşturduğunu, insan söz konusu olduğu zaman eylemin bir pratik kıyas formunda gerçekleştiğini ifade ettik. Bu aşamadan sonra bedensel hareketlerin devreye girmesi ve eylemin başlaması gelir.

¹⁷⁷ Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak, Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlakın Kaynağı*, ss.43-44.

¹⁷⁸ Mehmet Aydın, *Fârâbî’de Pratik Akıl Yürütme*, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi, sayı xxı, İzmir, 2005, s.149-174

¹⁷⁹ Mehmet Aydın, *Fârâbî’de Pratik Akıl Yürütme*, s.149-174

¹⁸⁰ Mehmet Aydın, *Fârâbî’de Pratik Akıl Yürütme*, s.149-174

¹⁸¹ Mehmet Aydın, *Fârâbî’de Pratik Akıl Yürütme*, s.149-174

¹⁸² Mehmet Aydın, *Fârâbî’de Pratik Akıl Yürütme*, s.149-174

1.3.4. Bedensel Hareketin Başlaması

Aristoteles, bedensel hareketleri, hayvanların ürettiği “her hareketin ve hareket etmenin ortak nedenini” araştırdığı “*Hayvanların Hareketleri Üzerine*” adlı eserinde inceler. Bu başlık altında “Eylem sürecinde istek bir idrake yöneldiğinde bedende hangi değişiklikler gerçekleşir? Zihinsel süreç tamamlandığında bedende neler meydana gelir?” gibi soruların peşine düşeceğiz.

Aristoteles, hayvanların dışında onlardan daha üstün ve ilkesel bir varlığın onların hareketine olan etkisinin kesin olmadığını zikreder.¹⁸³ O, daha ziyade hayvanların hareketlerini kuklaların hareketleri gibi olduğunu; onların küçük bir etki tarafından hareket ettirildiğini ileri sürer. Daha açık bir ifade ile hayvanlar organlarda meydana gelen değişim sayesinde bedensel hareketi başlatır. Bu değişim, ısınma ve soğumanın neticesinde gelişen genleşme ve kasılma şeklinde meydana gelir. Bu değişime neden olan şeyin daha önce zikrettiğimiz duyu algıları, imgeler ve düşünme olduğunu fark etmek gerekir. Hareketin kaynağında meydana gelen bu küçük değişimler daha uzakta büyük değişimlere neden olurlar. Nitekim Aristoteles, bu hususu “geminin dümeninde meydana gelen küçük bir değişimin geminin yönünde büyük bir değişime sebep olmasına” benzeterek sıcaklık ve soğukluğun kalp bölgesinde algılanamayacak kadar küçük değişimlere sebep olduğunu, ancak bu değişimlerin beden üzerindeki etkilerinin oldukça büyük olduğunu ifade ederek, bu duruma yüzün kızarması, ürpermesi ve titremesini örnek verir.¹⁸⁴

Hatırlanacağı üzere Aristoteles’in düşüncesinde hareketin nedeni peşine düştüğümüz amaç ya da kendisinden sakındığımız şeydir. Ona göre söz konusu amaç idrak edildiğinde zorunlu olarak bedenin ısısında bir değişim meydana gelir. Zira isteme yetisi acı verenden sakınmaya ve güzel olana yaklaşımaya yönlendirir. Bu durumun duygularda daha açık olduğunu görülür. Söz gelimi güven, korku, cinsellik vb. bedene ait duygular bedendeki sıcaklık ya da soğuklukla birlikte ortaya çıkar. Bunların doğrudan algılanması kadar hatıraları ve imgeleri de değişikliğe sebep olur.¹⁸⁵

Aristoteles, bedenin organlarında ısının gerçekleştiği yerlerde doğanın işleyişinin mevcut olduğunu belirtir. Buna göre varlıkta aktif ve pasif olan; her olayda etki eden ve etkilenen iki öge bulunur. O, bu durumun hayvanların hareketinde ki yansımaları şöyle açıklar:

¹⁸³ Aristoteles, *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, s.39.

¹⁸⁴ Aristoteles, *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, s.46.

¹⁸⁵ Aristoteles, *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, s.47.

Bir insan bir engel olmadığı takdirde gitmek istiyorsa gider. Çünkü duygu, ilgili parçayı hazırlar, iştah¹⁸⁶[isteme yetisi]¹⁸⁷ duyguyu, hayal gücü de iştahı ortaya çıkarır. Hayal gücü ise düşünce ya da duyu algısı aracılığı ile ortaya çıkar. Sürecin meydana gelmesindeki hız ve zaman paralelliği aktif ve pasif olanın doğal olarak yakın bağlantıda olmalarından kaynaklanır.¹⁸⁸

Anlaşıldığı üzere Aristoteles duygulanımların organları harekete hazırladığını; arzunun duygulanımlara, duyumlama ya da düşünmeden meydana gelen imgelemin ise arzuya yol açtığını ileri sürer. Buna göre eylem süreci imgelem, arzu ve bedensel hareketin meydana gelmesinden ibarettir. Bu noktada Aristoteles'in *Hayvanların Hareketleri Üzerine* adlı eserinde imgelemin eylem üzerindeki rolünü genişlettiği görülür. Buna göre hem duyusal hem de akli olabilen imgelem arzuyu, arzuda bedensel hareketi meydan getirir.

Bedensel hareketin organlardaki ısı ile meydana gelen genişleme ve kasılmalara dayandığını söyleyen Aristoteles, organlarda ısınma ve soğumaya sebep olan *pneuma*¹⁸⁹ adını verdiği bir şeyden söz eder. O, tüm hayvanların *pneumaya* sahip olduklarını ve bu sayede hareket edebildiklerini *pneumanın* “yaşamsal faaliyet ilkelerine yönelik bir bağlantıya sahip olduğunu” ileri sürer. Yaşamsal faaliyet ilkesi tıpkı eklem yeri gibi hareketi sağlayarak hareket ettirilir. Ona göre kalpte ya da kalbe yakın bir bölgede bulunan *pneuma*, organlardaki genişleme ve kasılma hareketini sağlar.¹⁹⁰ Kanaatimizce *Pneumanın* işlevi, eylem açısından düşündüğümüzde ise zihinsel süreçler ile bedensel hareketler arasındaki bağı sağlamaktır.

Toparlayacak olursak Aristoteles'in bedende gerçekleşen tüm hareketleri; fizyolojik süreçleri, duygulanımları, davranış ve eylemleri ısınma ve soğuma, genişleme ve kasılma faaliyeti ile açıkladığını söyleyebiliriz. Bedensel hareketlerden önce gerçekleşen zihinsel süreçler olmasaydı, gerçekten Aristoteles'in düşüncesinde insan eylemlerinin otomatlar gibi gerçekleştiğini düşünürdük. Ancak Aristoteles iradi hareketle istem dışı hareketleri birbirinden ayırdığını görüyoruz. Kalbin atması, uyku, nefes alma gibi hareketler iradeli değilken. İmgelem ve iştaha dayalı hareketler iradeli hareketleri temsil eder.¹⁹¹

Fârâbî ise bedensel hareketlerin amir irade kuvvetinin (isteme yetisi) hizmetkârı olan kuvvetler tarafından gerçekleştirildiğini, bu kuvvetlerin gerekli fiileri gerçekleştirmek için

¹⁸⁶ Furkan Akderin oreksis kelimesini Türkçeye iştah olarak çevirmiştir.

¹⁸⁷ Köşeli parantez bize aittir.

¹⁸⁸ Aristoteles, *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, s.44

¹⁸⁹“Pneuma, hava, soluk, nefes anlamına gelmektedir. Aristoteles, pneumayı bu anlamıyla kullanmakla birlikte, burada olduğu gibi, ondan doğuştan gelen, sıcak, köpüklü bir töz türü olarak söz eder. Söz konusu pneuma yürekten başlayarak yürür. Onun fonksiyonu fiziksel organlar ile ruh arasındaki duyum ve hareket bağıını temin etmektir. Söz konusu pneuma spermada hazır bulunur ve döl verenden onun döllerine beslenme ve duyum ruhunu aktarır.” Bkz. Peters, E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 306-307. (Aristoteles, *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, s.52 dipnottan alınmıştır.)

¹⁹⁰ Aristoteles, *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, s.52-53.

¹⁹¹ Aristoteles, *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, s.54.

bedenin ilgili kısımlarına dağıldığını ileri sürer. Bu kuvvetler, bedende bulunan ve organlara dağılmış olan sinir ve kasları temsil eder. Eller, ayaklar ve vücudun irade ile hareket ettirilen organları bu kuvvetler sayesinde hareket eder. İnsan ve hayvanlar, arzu ettikleri şeyleri bu organlar vasıtası ile gerçekleştirdiği açık bir olgudur. Bedenin bu tür organlarına yayılmış olan kuvvetlerin her biri amir irade kuvvetinin bedensel aletleri ve hizmetçileri konumundadır.¹⁹²

Fârâbî'nin sisteminde bir şey duysal tahayyüli ya da akli olarak idrak edildiği zaman bu idrak arzu gücünü harekete geçirir ve arzu gücü ilgili idraklerin nesnesine yönelmek üzere organları devreye sokar. Söz gelimi duysal algı ile kavranma özelliğine sahip olan bir şeyin bilinmesi arzu edildiğinde onun elde edilmesi beden ile ruhun ortak bir fiilidir. Somut bir örnek vermek gerekirse görme olayı gözümüzü açıp bakışımızı görmek istediğimiz şeye çevirmekle gerçekleşir. Eğer o şey uzaksa, ona yaklaşıyoruz veya bir engel varsa kaldırırız. Tüm bu yaptıklarımız bedenin fiili olmasına karşılık, duysal algının kendisi ruhun bir fiilidir.¹⁹³

Görüleceği üzere Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde eylemin ortaya çıkması bir süreci yansıtır. Söz konusu süreç ruh ve bedende gerçekleşen olaylardan oluşur. Üç aşamadan oluşan bu sürecin ilk aşaması idrak işlemidir. Bu işlemim maddede bulunan formun açığa çıkarılması ve zihinsel içerik haline gelmesini temsil eder. Bu formlar ruhun isteme yetisini aktif hale getirerek ilgili nesneye doğru bir yönelimi başlatır. Söz konusu yönelimin başlaması ile bedende bir takım maddi değişimler meydana gelir. Isınma ve soğumadan ibaret olan bu değişim bu değişim vücudun organlarında bir takım kasılma ve gerilme hareketini üretir. Bütün bunlardan sonra nihayet hareket ve eylem meydana gelir. Söz konusu hareketin öznesi insan olduğu zaman bu hareketlere eylem adı verilir. Her iki filozofun düşüncesinde de insan ve hayvan yeme, içme, koşma gibi iradeli hareketlere ve uyuma, esneme, hapsirme gibi irade dışı hareketlere sahiptir. Ancak sadece akıl sahibi olan insanın iradeli hareketleri eylem adını alır ve ahlaka konu olabilir. Şimdi insanın eylemlerinin iyi ve kötü olarak değerlendirilmesini incelemek gerekir.

¹⁹² Fârâbî, *Kitâbu arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s.67.

¹⁹³ Fârâbî, *Kitâbu arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s.68.

İKİNCİ BÖLÜM

ARİSTOTELES VE FÂRÂBÎ'DE AHLAKİ EYLEM

Bu bölümde insanın iyi ve kötü olarak nitelenebilen yani ahlaka konu olan eylemlerinin üretilmesini ele alacağız. Bu noktada peşine düştüğümüz sorular şunlardır: Ne tür eylemler ahlaki eylemlerdir? Ahlaki eylemlerin amacı ve bu amaca götüren araçlar nelerdir? Ahlaki eyleme etki eden unsurlar nelerdir? Bu sorulara cevap vermek öncelikle ahlaktan ne anlaşıldığını ortaya koymayı gerektirir.

Celal Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka* adlı eserinde ahlakın “genel olarak nasıl yaşamamız gerektiğini bildiren ilkeleri, en yüksek değere sahip olan şeylerin neler olduğunu ve adaletli bir toplumun hangi unsurları içermesi gerektiğini” ihtiva ettiğini belirtir. Bütün bunlar hangi eylemleri üretmemiz ve hangi eylemlerden kaçınmamız gerektiğini seslendirir.¹⁹⁴ Bu çerçevede sadece insana özgü davranışlara “eylem” adı verebileceğimizi vurgulayan Doğan Özlem, eylemin bir ilkeye, norma, inanca ve değere bağlı olduğunu vurgular.¹⁹⁵ Buradan hareketle insanın iradeli olarak yaptığı bütün eylemlerin aynı zamanda ahlaki bir eylem olduğunu; ancak bazılarının bu ilke, norm ve değer açısından iyi ve övülen, bazılarının ise aynı açıdan kötü ve yerilen olduğu fark edilir.

İnsanlar bir arada yaşamamanın kaçınılmaz sonucu olarak eylemlerini başkalarını gözetken bir kaygı ile yönlendirirler. Bu yönlendirme, birtakım kurallar ve normlar çerçevesinde gerçekleşir. Bu noktada eylemler söz konusu ilkelere ve kurallara uygunluğu bakımından iyi, kötü veya doğru, yanlış gibi niteliklerle değerlendirilir. Söz konusu değerlendirmeler her insan topluluğunda görebileceğimiz bir takım duygusal eğilimlere, inançlara, törelere, alışkanlıklara geleneklere vb. unsurlara dayanarak ortaya çıkar. Her toplumda ve dönemde bulunan bu buyurucu nitelikler bir olması gerekeni ifade etmektedir.¹⁹⁶

Ahlaki felsefi bir disiplin olarak ortaya koyan ilk filozof olan Aristoteles, “Nasıl yaşamalıyız?” “Hangi eylemler ahlaki olarak iyi eylemlerdir” gibi etik sorulara sistemli ve tutarlı bir şekilde cevap üretmeye çalışmıştır. O, bilimleri teorik, pratik ve üretken olarak üçe ayırarak ahlaki, pratik bilimler içerisinde bir bilim olarak konumlandırır. Ona göre ahlak, bağımsız bir bilim değil, en yüce pratik bilim olan politikanın bir bölümünü temsil eder.¹⁹⁷ Buradan hareketle onun etik teorisinin modern etik teorilerinin aksine bireysel değil,

¹⁹⁴ Celal Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka*, Dergâh Yay. İstanbul 2017, s.92.

¹⁹⁵ Doğan Özlem, *Etik- Ahlak Felsefesi*, Notos Kitap yay. İstanbul 2017, s.17-18.

¹⁹⁶ Doğan Özlem, *Etik- Ahlak Felsefesi*, s.19.

¹⁹⁷ David Ross, *Aristoteles*, s.293.

toplumsal olduğunu fark etmek gerekir. Bu husus onun insanı toplumsal bir varlık olarak kabul etmesinin doğal bir sonucudur.

Politikanın matematik gibi kesin kanıtlamalara değil, tahmine dayandığını ve hakikati kabaca ve yaklaşık olarak ifade ettiğini belirten Aristoteles, ahlaki eylemlerin matematik işlemler gibi kesin olarak belirlenemeyeceğini vurgular. Zira ona göre ahlaki eylemler deneyimle tespit edildiği için yaklaşıklık ve olumsuzluk kaçınılmazdır.¹⁹⁸ Ross'un ifade ettiği gibi onun etiğinde “akıl yürütme ilk ilkelere hareket etmez, aksine ilk ilkelere gitmeye çalışır.”¹⁹⁹ Nitekim Aristoteles politikanın ereğinin bilgi değil etkinlik olduğunu; gençlerin politikadaki başarısızlıklarının bilgisizlikten değil, tutkularına göre yaşamalarından kaynaklandığını ifade eder.²⁰⁰

MacIntyre'a göre onun etiği, “mutluluk için hangi hayat formunun ve tarzının zorunlu olduğunu gösterirken politikası bu hayat formunu mümkün kılmak ve muhafaza etmek için ne tür yapılanmaların zorunlu olduğunu” gösterir. Ancak politika günümüzdeki anlamından daha geniş bir içeriğe gönderimde bulunur. O, aynı zamanda bugün sosyal olandan anladığımız şeyi de kapsar. Bu yüzden politika hem yönetim ile ilgili şeylerde hem de günlük hayatta, yüz yüze ilişkilerde açığa çıkar.²⁰¹

Aristoteles'in ahlak anlayışı hem kavramsal hem de içerik olarak Müslüman filozofları etkilemiştir. Nitekim İslam dünyasında felsefenin diğer alanlarında olduğu gibi ahlak alanında da ilk sistemleşmeyi gerçekleştiren Fârâbî, Aristoteles'in bilimler tasnifinden yola çıkarak felsefeyi ameli ve nazari olarak ikiye ayırır. Buna göre nazari felsefe özelliği sadece bilinmek olan insan iradesine konu olmayan şeyleri incelerken ameli felsefe özelliği hem bilinmek hem de yapılmak olan ve insan iradesine konu olan şeyleri inceler. Birincisi matematik, fizik ve metafizik ile ilgili ilimleri ikincisi ise ahlak ve siyaset ilmini içerir.²⁰² Aristoteles'in yaptığı gibi ahlak ve siyaseti birbirinden ayırmayan Fârâbî, siyaset ilminin, iradi eylemleri, davranışları, yetileri vb. inceleyip bunlarla ilgili temel kanunları ve bu kanunların farklı yer ve zamana göre özel uygulamalarını ele aldığını ifade eder.²⁰³ Fârâbî, *Kitâbü'l-mille* adlı eserinde

¹⁹⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.45.

¹⁹⁹ David Ross, *Aristoteles*, s.296-297.

²⁰⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.45.

²⁰¹ Alasdair MacIntyre, *Etik'in Kısa Tarihi*, Çev. Hakkı Hünler ve Solamaz Z. Hünler, Paradigma Yay. İstanbul 2001, s.67.

²⁰² Yaşar Aydın, *Fârâbî*, s.49; Mustakim Arıcı, “*Ahlak Neyi bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlak*” İslam Ahlak Literatürü Ekoller ve Problemler içinde, Nobel yay, Ankara, 2016.

²⁰³ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulum*, s.103.

ise siyaset ilminin mutluluğa götüren meleke, ahlak ve davranışları böyle olmayanlardan ayırt ettiğini ifade eder.²⁰⁴

Aristoteles ve Fârâbî'nin etik görüşleri doğru eylemden ziyade ahlaki failin doğasına ve karakterine vurgu yapması bakımından modern etik teorilerinden ayrıldığı görülür. Bunun yanında bazı modern etik teorileri arzu ve duyguyu ahlaki sahadan dışlarken Aristoteles ve Fârâbî, arzu ve duyguların kontrol edildiği sürece makul miktarını ahlaki eylemler için gerekli görürler.

Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde psikolojiyi ahlaktan, ahlaki siyasetten ve bunların bütününe metafizikten ayrı düşünmek oldukça zordur. Bu bakımdan ahlaki eylemlerin bir yandan psikoloji ve fiziğin, diğer yandan, ahlak ve metafiziğin konusu olduğu görülür. Bu noktada insan davranışlarını inceleyen psikolojinin mevcut durumları tahlil ederken olması gereken davranışları konu edinen ahlakın iyi, erdem, mutluluk gibi kavramları ele aldığını fark etmek gerekir.²⁰⁵ Birinci bölümde eylemin psikolojik unsurlarını analiz edildi. Bu bölümde söz konusu eylemlerin ahlaka konu oluşu incelenecektir. Burada amaçlanan filozofların ahlak felsefesi görüşlerini tüm yönleri ile ortaya koymak değil, onların ahlaki eylemleri nasıl ele aldıklarını resmetmektir. Bunun için öncelikle yapmamız gereken iki bölüm arasındaki bağlantıyı kurmak olacaktır.

2.1. Psikoloji'den Ahlak'a Geçiş

Aristoteles, *Ruh Üzerine*'de ruhu bizatihi ele alıp beslenme, büyüme, duyumlama, düşünme ve hareket ettirme gibi işlevini incelerken *Nikomakhos'a Etik*'de onu ahlak ile ilişkisi bakımından ele alır. O, ruhla ilgili önceki açıklamalarına dayanarak ruhta irrasyonel bir bölüm ile rasyonel bir bölüm olduğunu ileri sürer. Bunun yanında irrasyonel bölümü tamamen irrasyonel bölüm ile irrasyonel olmakla beraber akıldan bir şekilde pay alan bölüm şeklinde tekrar ikiye ayırır.²⁰⁶ Bu tasnifte irrasyonel olan bölümün *Ruh Üzerine*'deki bitkisel yetiye, irrasyonel olmakla beraber akıldan pay alan bölümün ise *Ruh Üzerine*'deki isteme yetisine tekabül ettiği söyleyebilir. Nitekim Aristoteles, irrasyonel olmakla birlikte akıldan pay alan kısmı “istek duyan ya da genel olarak isteyen yan” olarak ifade eder. O, istek duyan kısmın akıldan pay alışı tarzını bir kişinin babasının öğütlerini dinlemesine benzetir.²⁰⁷ Buna göre rasyonel kısım buyurmayı isteyen kısım ise söz dinlemeyi temsil eder.

²⁰⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-mille*, çev. Fatih Toktaş, Divan Dergisi, sayı 12, 2002, ss.247-273

²⁰⁵ İlhan Kutluer, *İslam Felsefesinde Ahlak ilminin Teşekkülü*, Doktora Tezi, İstanbul 1989, s. 30.

²⁰⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.88.

²⁰⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.91.

Anlaşıldığı üzere ahlaki eylemlerin üretilmesi ile ilişkisi bakımından bu çalışmayı en çok ilgilendiren akıldan bir şekilde pay alan kısım olacaktır. Zira bu kısım hiçbir surette akıldan pay almıyor olsaydı, insanın ahlaki davranışından söz etmenin imkanı kalmayacak; onun kötülük ve şehvet karşısında kendine hâkim olması söz konusu olamayacaktı. Yine bu kısım olmasaydı herkes doğal olarak ahlaklı olacak ancak bu durumda ahlak anlamsız hale gelecekti.²⁰⁸ O halde bu kısmın ahlakın imkanını ortaya koyduğu söylenebilir. Buna göre insan bir taraftan iradesini iştah yönünde göstererek ahlaki zaafa düşme imkanına diğer taraftan iradesini akıl yönünde göstererek ahlaken doğru eylemde bulunma imkanına sahiptir. Nitekim Aristoteles ilk durumdaki kişiyi nefsine hâkim olamayan olarak adlandırılırken ikinci durumdakini nefsine hâkim olan olarak adlandırır.²⁰⁹ Zira bu yeti nefsine hâkim olan insanın eylemle ilgili doğru kurala tabi olmasını sağlarken, nefsine hâkim olamayan insanın akıl dışı unsurlara boyun eğmesine neden olur.²¹⁰

Aristoteles ve Fârâbî'ye göre ruhun rasyonel bölümü rasyonel olmayan bölümden üstündür ve kişinin rasyonel olanı takip ederek rasyonel olmayan bölümleri kontrol altına alması gerekir. Nitekim Aristoteles ruhun rasyonel bölümünü yönetene, rasyonel olmayan bölümünü ise yönetilene benzetir. Yönetilen bölüm yöneten bölüme uymadığı takdirde adaletsizlik ortaya çıkar. Bu anlamda ahlaksızlık bir tür adaletsizliği yansıtır.²¹¹

Bütün bunlardan hareketle Aristoteles ve Fârâbî'nin ahlaki alanı aklın yasaları ile sınırlandıran Kant ve Platon'un aksine akıl ile arzu arasında zorunlu bir çatışma varsaymadığı zira istek duyan kısmın hem akıldan hem de iştaktan pay aldığı söylenebilir. Nitekim çatışma akıl ile isteme yetisi arasında değil, isteme yetisinin kendi içindedir; o hem akla hem iştaha yönelebilir. Başka bir ifade ile Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde ahlaki alanda akıl, iştah ve hazların diyalaktığı görülür.

2.2. Ahlaki Eylemlerin Tasnifi

Hangi eylemlerin ahlaki olduğunu ortaya koymak için ne tür eylemlerin var olduğunu tespit etmek gerekir. Bu hususta Aristoteles'in, eylemleri isteyerek yapılan eylemler ve istemeyerek yapılan eylemler olmak üzere ikiye ayırdığı görülür. Aynı şekilde istemeyerek yapılan eylemleri (a) zorla yapılan eylemler, (b) bilmeden yapılan eylemler ve (c) bilerek

²⁰⁸ Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak, Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı*, s.47.

²⁰⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.90.

²¹⁰ David Ross, *Aristoteles*, s.301.

²¹¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.273.

yapılmakla beraber bize bağı olmayan eylemler veya farkında olmadan yapılan eylemler. Olarak üç kısma ayırır.²¹²

Aristoteles kişinin hiç katılmadığı, başlangıcı onun dışında bulunan eylemleri zorla yapılan eylemler olarak adlandırır. Söz gelimi insanın başka bir kuvvet tarafından bir yere sürüklenmesi zorla yapılan eylemdir. Bu doğrultuda o, zorla yapılan eylemleri şöyle açıklar:

Bizim dışımızdaki bir ilkeden yani faile ya da maruz kalana bağı olmayan bir ilkeden kaynaklanan her şey, zorla yapılmıştır; zorla yapılanın ilkesinde failin ya da maruz kalanın etkisi yoktur. Örneğin rüzgâr ya da sizi güçleri ile yöneten insanlar tarafından herhangi bir yere götürülmenizde olduğu gibi.²¹³

Bu noktada akla şu soru gelir: İstek ve iştahların kişi üzerindeki etkisi bir zorlama sayılır mı? Aristoteles, haz ve iştahın eylem üzerindeki etkisini zorlama olarak kabul etmez. O, “hoş ve güzel şeylerin bize dışardan etki ettikleri için zorlayıcı bir güce sahip olduğunu söylemenin bütün eylemlerin zorunlulukla yapıldığını iddia etmek” anlamına geldiğini belirtir. Zira eylemlerimizi her zaman bu şeylerin verdiği tatmin ile yapmaktayız. Diğer taraftan zorla ve istemsizce yapılan eylemlerin ardından üzüntü gelirken hoş giden bir eylem zevkle yapılır. Aristoteles dış nesnelerin bizi kolayca cezbedtiğini iddia edip eylemlerin sorumluluğunu hazzın zorlayıcı gücüne yıkarak kendimizi sadece iyi eylemlerin nedeni olarak düşünmenin gülünç olduğunu ifade eder. Benzer şekilde iştah ve tutkunun etkisi ile yapılan eylemlere istemsiz diyemeyiz. Zira öyle olsaydı hayvanların ve çocukların kendi isteği ile hareket ettiği söylenemezdi. Oysa onlar asla rastgele hareket etmezler ancak onlar her zaman irrasyonel isteğin etkisi ile hareket eder. Kısacası ona göre zorla yapılan eylem, “ilkesi bizim dışımızda olan ve zorlamaya maruz kalan failin hiçbir katkısı bulunmayan eylemdir.”²¹⁴

İstemeyerek yapılan eylemlerin ikinci türü bilmeden ya da bilgi eksikliğinden dolayı yapılan eylemlerdir. Aristoteles bilgisizlikten dolayı yapılan eylem ile bilerek yapılan eylemi ayırarak şu örneği verir: “Bir kişi bir başkasını döver, dövdüğü kişi babasıdır, dövdüğü kişinin babası olduğunu bilmez ama birini dövdüğünü bilir.” Bu durumda yapılan eylem zorla yapılmış bir eylem olmadığı gibi bilerek yapılmış bir eylem de değildir. Zikredilen durum bilmeden yapılan bir eylemi yansıtır.²¹⁵

Aristoteles’e göre bilgisizlikle yapılan eylemlerin istemeyerek yapılan eylemler grubuna girmesinin ölçüsü eylemden sonra gelen pişmanlıktır. Eyleyen yaptığı bir eylemden pişmanlık duyarsa, o eylemin bilmeden yapıldığını söylenebilir. Aksine o eyleminden

²¹² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.255.

²¹³ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.123.

²¹⁴ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.126.

²¹⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.255.

pişmanlık duymuyorsa bunun istemsiz olduğunu söylemez ancak ona başka bir isim vermek gerekir.²¹⁶ Söz gelimi bir kişi bilmeden ters yola girer ve trafiği tıkarsa ardından o yolun ters yol olduğunu öğrendiği zaman pişman olursa istemeyerek yapılan bir eylem kabul edilir. Aksi halde pişman değilse onun yolu kısaltmak için bilerek yaptığı düşünülür.

Aristoteles bu tür eylemlerin istemsiz sayılmasının nedeninin düşünülmüş taşınılmış tercihteki bilgisizlik ya da davranışın genel kurallarına ilişkin bilgisizlik değil, eylemin özellikleri hakkındaki bilgisizlik olduğunu, acıma ve bağışlamanın bu durumlar için geçerli olduğunu belirtir.²¹⁷ Ona göre erdem ve erdemsizliği oluşturan şey hakkındaki bilgisizlik affedilebilir değildir; aksine bu erdemsizliği oluşturan şeyin kendisidir. Affedilebilir olan, tikel bir eylemin tikel koşulları hakkındaki bilgisizliktir.²¹⁸ Nitekim yukarıdaki örnek göz önüne alınırsa babasını döven kişide eksik olan şey, “babasını dövmenin erdemsizlik olduğu” bilgisi değil; “dövdüğü kişinin babası olduğu” bilgisidir. Yine diğer örnekte ters yola girmenin yanlış olduğu bilgisi değil o yolun ters yol olduğu bilgisi eksiktir. Bu bağlamda onun eylemin özelliklerinden kastettiği şeyin, eylemin konusu, eylemin gerçekleştirilmesini sağlayan aracı, eylemden beklenen sonucu ve gerçekleştirilme biçimi olduğu fark edilir. Bu nedenle aklı başında olan hiç kimse bu durumlarda bilgisiz değildir. Kısacası bilgisizlik eylem hakkındadır. Söz gelimi “insan konuşurken kelimeler yanlışlıkla ağızından kaçabilir, normal bir taşı sünger taşı gibi görebilir veya hayatını kurtarmak istediği kişiyi, yanlış ilaç verdiği için öldürebilir.”²¹⁹ İstenmeden yapılan bir eylemdeki bilgisizlik durumu budur; fakat tekrar belirtmek gerekir ki bu durumda eylemin, eyleyende üzüntü ve pişmanlığa yol açması gerekir.

İstemeyerek yapılan eylemlerin diğer bir türü de farkında olmadan yapılan eylemlerdir. Aristoteles bilgisizlikten dolayı yapılan eylemle farkında olmadan yapılan eylemi birbirinden ayırır. Farkında olmadan yapılan eylemle kişinin içerisinde bulunduğu koşullardan dolayı farkında olmadan yaptığı eylemler kastedilir. Sarhoşluk ve öfke halinde yapılan edimler bu kısma örnek gösterilmiştir. Sarhoş ya da öfkeli birisinin davranışının sebebi bilgisizlik değil farkında olmamaktır.²²⁰

İsteyerek yapılan eylemler ise iradeli eylemlerdir. Aristoteles isteyerek yapılan eylemleri “ilkesi, eylemin ortaya çıktığı özel durumları bilen failde bulunan eylemler” olarak

²¹⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.127.

²¹⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.128.

²¹⁸ Alasdair MacIntyre, *Etik’in Kısa Tarihi*, s.80.

²¹⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.129.

²²⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.127.

tanımlar.²²¹ Aristoteles'in düşüncesinde isteyerek yapılan eylemler, tercihle yapılan eylemler ve tercihle yapılmayan eylemler olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Öncesinde düşünülüp taşınıldıktan sonra gerçekleştirilen eylemler tercihle yapılan eylemleri ifade ederken öncesinde düşünüp taşınma olmayan eylemler tercihle yapılmayan eylemleri ifade eder.²²²

Aristoteles'in düşüncesinde isteyerek ya da istemeyerek yapılan eylemlerin dışında birde "karma eylemler" olarak adlandırdığı eylemler vardır. Aristoteles, daha büyük kötülüklerin korkusu ile ya da herhangi bir değerli amaç için gerçekleştirdiğimiz eylemleri karma eylemler olarak niteler. Söz gelimi, fırtınada denize eşya atılması bu türden bir eylemdir. Bu tür eylemler için önemli olan onların istemli mi istemsiz mi olduğunu belirlemektir. Aristoteles bu tür eylemleri kimsenin gönüllü olarak yapmayacağını ama yine de daha çok isteyerek yapılan eylemlere benzediğini ifade eder. O, bu tür karma eylemler karşısında zorluklara karşı dayanan insanlardan övgü ile söz edildiğini söyler.²²³ Hâsılı Aristoteles'in düşüncesinde istemli eylem, "ilkesi eylemin ortaya çıktığı özel durumları bilen failde bulunan" eylem iken istemsiz eylem "zorla, bilgisizlikle ve farkında olmadan yapılan" eylemi temsil eder.

İradeli eylemleri doğadaki hareketlerden ayıran²²⁴ Fârâbî'nin incelediğimiz eserlerinde ise sistemli bir eylem tasnifine rastlamadık. Ancak onun Aristoteles'in yukarıdaki tasnifinin farkında olduğu söylenebilir. Nitekim Mehmet Aydın, "*Fârâbî'de Pratik Akıl Yürütme*" adlı makalesinde Fârâbî'nin düşüncesindeki iradi ve gayri iradi eylemlerin, Aristoteles'in sistemindeki isteyerek ve istemeyerek yapılan eylemlere tekabül ettiğini belirtir.²²⁵ Daha önce ifade edildiği gibi Fârâbî'nin düşüncesinde iradi eylemler tercihe dayalı olabileceği gibi iştaha dayalı da olabilir. Dolayısıyla o, iştahı eylemler üzerinde zorlayıcı bir unsur olarak görmez.

Toparlayacak olursak bir eylem zorlama yolu ile veya bilgisizlikten dolayı yapılmadığı sürece iradelidir. Bu yüzden Aristoteles ve Fârâbî daha sonraki filozofların düştüğü özgür irade çıkmazına girmemiştir. Buradan hareketle hem düşünceye hem de iştaha ve tutkuya dayalı eylemlerin iradeyi yansıttığı ve bu nedenle kişinin onlardan sorumlu olduğu ortaya çıkar.²²⁶ Nitekim Fârâbî'nin duyusal, tahayyüli ve akli idrake dayalı eylemlerin her birini farklı bir irade türü olarak gördüğünü ifade etmiştik. O halde ahlaki eylemler insanın isteyerek yaptığı iradeli eylemlerden oluşur.

²²¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.130.

²²² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.255.

²²³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, ss.124-125.

²²⁴ Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, s.122.

²²⁵ Mehmet Aydın, *Fârâbî'de Pratik Akıl Yürütme*, ss. 149-174.

²²⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, ss.130-131.

2.3. Ahlaki Eylemlerin Amacı: Mutluluk

Aristoteles'in felsefesindeki teleolojik karakter pratik alanda da kendini gösterir. Nitekim o, *Nikomakhos'a Etik* adlı esere şöyle başlar: "Her sanat ve her araştırma ve aynı şekilde her eylem ve her tercih, herhangi bir iyiye ve doğruya yönelir. İyi her şeyin yöneldiği şeydir."²²⁷ Buna göre bütün ilimlerin, etkinliklerin, sanatların yöneldikleri iyiler vardır. İnsan için en yüksek iyi ise politikanın inceleme alanına girer.²²⁸ Bu noktada "Politikanın araştırdığı en yüksek iyi nedir?" başka bir ifade ile "İnsan eylemlerinin hedeflediği iyi nedir?" sorusu akla gelir. Aristoteles bu iyunin mutluluk (eudamonia) olduğu konusunda insanların uzlaştığını; ancak mutluluğun doğasının ne olduğu konusunda bir uzlaşma olmadığını ileri sürer. Zira onlar mutluluğu haz, zenginlik ya da onur gibi herhangi bir şeyle özdeşleştirir; hasta için sağlık, fakir için zenginlik mutluluk olarak görülür.²²⁹ Dolayısıyla onlar tasarladıkları hedeflere uygun eylemler sergiler.

İnsan eylemlerinin hedefi olan mutluluk nedir? Aristoteles'e göre mutluluğun en başta gelen özelliği kendi kendine yetmesidir. O, en yüksek erek olan mutluluğu her zaman sadece kendisi için tercih edildiğini; oysa onur, haz, düşünce gibi erdemlerin hem kendileri için hem de mutluluk için tercih edildiğini zira bunlar aracılığı ile mutluluğun hedeflendiğini ileri sürer.²³⁰ "O halde mutluluk yetkin ve kendine yeten bir şeydir ve eylemlerimizin ereğidir."²³¹ Bu çerçevede insanların mutluluktan farklı şeyler anladıklarını belirten Aristoteles, mutluluğun gerçek mahiyetini insanın fonksiyonu ile açıklar. Ona göre insanın özel fonksiyonu "yaşamak" ya da "duyumsama hayatı" olamaz, çünkü bunlardan ilki bitkilerde ikincisi hayvanlarda görülen ortak özelliklerdir. İnsan eylemlerinin hedefi olan mutluluk insana mahsus bir fonksiyon ile açıklanmalıdır. Aristoteles, bu fonksiyonunu şöyle açıklar:

İnsanın fonksiyonu belli bir hayat biçiminden yani ruhun bir etkinliğinden ve akılla bir arada olan eylemlerden ibarettir; erdemli bir insanın fonksiyonu bu görevi yapmaktır ve bu görevi iyi ve başarılı bir biçimde yapmaktır.²³²

Metinden de anlaşıldığı üzere insanın fonksiyonu akla uygun hayat sürmesidir. Buradan hareketle insanın mutluluğunun akla uygun eylemlerde bulunmakla elde edileceği görülür. Başka bir ifade ile insanın mutluluğu akla uygun eylemler sergileyerek iyi yaşamaktır. Bu hususta MacIntyre, *eudaimonia* kavramının bugünkü kullandığımız anlamda mutluluk (happiness) olmadığını, onun hem yerinde davranma nosyonunu hem de rahatça

²²⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.37.

²²⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.41.

²²⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.46.

²³⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.61-62.

²³¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.63.

²³² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.64.

yaşayıp gitme nosyonunu içerdiğini ifade eder.²³³ Zira Aristoteles mutluluğun, mutlu ve başarılı bir hayat biçimi olduğunu; mutlu insanın iyi yaşayan ve başarılı olan kişi olduğunu zikreder. Bu noktada o, mutluluğun erdem ile yakından ilişkili olduğunu ancak mutluluk için erdeme sahip olmanın yeterli olmayıp onu eylemlerde açığa çıkarmanın önem arz ettiğini ifade eder.²³⁴

Aristoteles, mutluluğun bir Tanrı yazgısı ya da lütfu olmayıp bir yetkinliğin sonucu olduğunu ileri sürer. Buna göre mutluluk “ruhun erdeme uygun etkinliğidir, yani belli bir tür etkinliktir.” Başka bir ifade ile mutluluk belli bir tarzda eyleyebilen insanların kazanımlarıdır. Buradan hareketle Aristoteles ne hayvanların ne de çocukların gerçek anlamda mutluluğa sahip olamayacağını, zira mutluluğun “hem yetkin bir erdemi hem de tamamlanmış bir hayatı” gerektirdiğini iddia eder.²³⁵

Eylemlerimizin en yüksek ereğinin mutluluk olduğunu nereden biliyoruz? Aristoteles’e göre eylemlerimizin hareket noktası ve ilkesi olan, davranışlarımızı yöneten erek kanıtlanamaz, sadece rasyonel bir sezgi ile kavranabilir. Zira eylemlerin ilkesi, erek kanıtlayıcı bilimin kapsamı içinde değildir, matematiksel hipotezler gibi temel bir kanıdır, kanıtlamaya temel olan bir yargıdır.²³⁶ Daha açık bir ifade ile eylemlerimizin ereğini akıl yürütme ile belirleyemeyiz. Zira akıl yürütme amaç için değil amaca götüren araçlar için geçerlidir. Aristoteles gayeci olduğu için yapılması planlanan eylemin hedefine bakar ve hangi araçların bu amacı üretebileceğine odaklanır.²³⁷ Bu amaca ulaştıracak eylemlerin tercih edilmesi ise pratik akıl yürütmeyi gerektirir.

Aristoteles’in gayeci ahlak anlayışının Müslüman filozoflar tarafından devam ettirildiği görülür. Nitekim Fârâbî “kendi başına, bizatihi iyi (hayr) olan” şeyin mutluluk (saadet) olduğunu ifade eder. Ona göre insan neyin iyi olduğuna karar verdiği anda, eylemlerini hangi gayeye yöneltmesi gerektiğini anlar. Bu noktada insanın mutluluğu olan en yüksek iyiyi bilmek ve gerçekleştirmenin onun ahlak ve siyaset düşüncesinin merkezi konumunda olduğunu söyleyebiliriz.²³⁸

İnsanın için gerçek mutluluğun ne olduğunu sorgulayan Fârâbî, soruya Aristoteles’in yaptığı gibi, insanı diğer varlıklardan ayıran özelliği ile cevap verir. Buna göre her bir varlığın

²³³ Alasdair MacIntyre, *Etik’in Kısa Tarihi*, s.69.

²³⁴ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.72.

²³⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.76.

²³⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.358, (Dipnottan alıntı)

²³⁷ Muhammed Enes Kala, *Ödev ve Erdem, Batı Ahlak Tarihinin Serancamı*, Kadim Yay, Ankara 2018, s.101.

²³⁸ Fârâbî, *Tahsîlu’s-Sa’âda*, Çev. Ahmet Arslan, (Mutluluğun Kazanılması) Divan yay, Ankara 2015.

yetkinliği onun türsel ayrımında içkindir. İnsanın türsel ayrımı akıl olduğu için insanın yetkinliği de akıl ve düşünme ile alakalıdır. Buradan hareketle Fârâbî'nin akıl ile insanın nihai hedefi olan mutluluk arasında sıkı bir bağ kurduğu anlaşılır.²³⁹ Başka bir ifade ile Fârâbî mutluluğu elde etmenin yolu olarak akla uygun yaşama işaret eder. O halde mutluluk akla dayalı iyi eylemleri yapmakla elde edilir.

Mutluluğun nasıl bilineceği hususunda Fârâbî Aristoteles'i takip ederek akıl yürütme ve kanıtlama yoluna gitmez. Ona göre mutluluk herkes tarafından bilinen bir amaçtır; öyleki bunun böyle olduğunu açıklamaya hacet bile yoktur. Bu noktada o, insanın arzuladığı her amacın ve her yetkinliğin ancak bir iyi (hayr) olduğu için arzulandığını; bu bakımdan her iyinin tercihe şayan olduğunu ve mutluluğun iyi ve tercih edilen amaçlardan biri olduğunu ileri sürer. O bu hususu şöyle ifa eder: “İyi şeyler arasında en iyi olanın, tercih edilen şeyler arasında en çok tercih edilenin ve insanın yöneldiği her amacın en yetkininin mutluluk olduğu açıkça görölmektedir.”²⁴⁰

Fârâbî, mutluluğun belirleyici özelliğinin “kendisinden dolayı tercih edilen olması” olduğunu; mutluluğa götüren araçların ise mutluluktan dolayı tercih edildiğini ve kendilerinden dolayı tercih edilenlerin, başkalarından dolayı tercih edilenlerden daha üstün olduğunu ifade eder.²⁴¹ Ona göre mutluluğun diğer özelliği ise “kendine yeterli” olması elde edildiğinde başka bir şeye ihtiyaç bırakmamasıdır. Ancak insan mutluluğun tek başına yeterli olduğuna inanırken mutluluğun ne olduğu konusunda birbirinden ayrılır. Bazıları zenginliğin, bazıları hazzın, bazıları başkanlığın, bazıları ilmin ve diğerleri başka şeylerin mutluluk olduğunu düşünür. Bu noktada herkes kendi mutluluk kabul ettiği şeyin tercihe şayan ve en yüksek iyi olduğunu düşünür.²⁴²

Toparlayacak olursak Aristoteles ve Fârâbî ahlaki eylemlerin hedefinin mutluluk olduğunu ileri sürerek teleolojik açıklamayı benimsemişlerdir. Bu noktada eylemin mekanik açıklamasını yapan modern dönem eylem teorisyenlerinden ayrıldıklarını fark etmek gerekir. Nitekim eylemin mekanik açıklamasını yapmak onun rasyonel izahını kolaylaştırırken iyi, kötü gibi bir değerle nasıl nitelendiğini açıklamayı zorlaştırır. Söz gelimi yoksullara yardım etme eylemini birtakım güdülerle ya da nöron ateşlemeleriyle açıklarsak bu eylemi iyi diye değerlendirebilir miyiz?

²³⁹ Yaşar Aydın, *Fârâbî*, s.47.

²⁴⁰ Fârâbî, *Tenbîh 'ala Sebili's-Sa'âde*, çev. Hanifi Özcan (Fârâbî'nin İki Eseri), İfav yay, İstanbul 2014, s. 145.

²⁴¹ Fârâbî, *Tenbîh 'ala Sebili's-Sa'âde*, s.145.

²⁴² Fârâbî, *Tenbîh 'ala Sebili's-Sa'âde*, s.146.

2.4. Ahlaki Eylemlerin Değerlenmesi

Eylemin değerlenmesinden kasıt bir eylemin iyi, kötü, adaletli, adaletsiz, haklı haksız, hatalı vb. ahlaki değer bildiren sıfatları almasıdır. Bu noktada Aristoteles bazı eylemlerin övgüyü, bazılarının yergiyi, bazılarının ise ne övgüyü ne de yergiyi gerektirdiğini söyler. Buna göre sadece isteyerek yapılan eylemlerin övgüyü ve yergiyi gerektirdiğini belirtir. Bu çerçevede övgüyü gerektirenlerin iyi eylemleri, yergiyi gerektirenlerin kötü eylemleri ne övgü ne de yergiyi gerektirmeyenlerin ise nötr eylemleri yansıttığı söylenebilir. Bu durumda ahlaka konu olan eylemler isteyerek yaptığımız eylemlerdir. Başka bir ifade ile iyi veya kötü olarak değerlendirebileceğimiz eylemler sadece istemli eylemlerdir. Daha önce zikredildiği üzere bu eylemler tercihle üretilebileceği gibi iştahla da üretilebilir. Nitekim eylemin iyi ya da kötü değerini alması da eylemlerin iştah, tutku ya da tercihten hangisi ile meydana geldiği ile ilişkilidir.

Aristoteles'in eylemin değerlendirilmesi ile eyleyenin değerlendirilmesini birbirinden ayırdığı görülür. Söz gelimi o, adil eylem ile adaletli kişi, haksız eylem ile haksız kişi gibi eylemin niteliği ile eyleyenin niteliğini birbirinden ayırır. Buna göre eylemin değerlendirilmesi ona iyi, kötü gibi sıfatların yüklenmesi iken eyleyenin değerlendirilmesi ona bir erdemin ya da erdemsizliğin yüklenmesidir.

Aristoteles, adil eylemi “yapılan haksızlık ve maruz kalınan haksızlık arasında bir orta” olarak tanımlarken adil insanı “adaletli olan şeyi düşünülmüş tercihle seçen insan” olarak tanımlar.²⁴³ Anlaşıldığı üzere adil bir eylem her zaman düşünülmüş bir tercihin sonucu olmayabilir. Ancak, adaletli olmak mutlaka düşünülmüş bir tercihe dayanır. Söz gelimi Aristoteles'e göre bir erkek bir kadınla zina yaparsa, eğer eyleminin ilkesi düşünülmüş tercih değil de tutku ise ona adaletsiz değil haksızlık yaptı deriz. Aynı şekilde düşünülmüş tercihe dayanmayan bir ahlaki eylemin failine çalsa bile hırsız, zîna etse bile zâni diyemeyiz.²⁴⁴

Aristoteles ahlaki eylemlerde adalet ve adaletsizliğin bazen rastlantısal olarak ortaya çıktığını söyler. Söz gelimi bir insan kendine rağmen ve korkuyla bir emaneti geri verebilir. Aristoteles böyle bir durumda eyleyenin adil bir eylemi gerçekleştirdiğini veya haklı olarak davrandığını söyleyemeyeceğimizi ifade eder.²⁴⁵ Buna göre rastlantısal olarak üretilen eylem adil bir eylem değildir. Bu noktanın Kant'ın ödeve uygun eylemler ile ödevden doğan eylemler ayrımına benzerliğine işaret edilebilir

²⁴³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.247-248

²⁴⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.249.

²⁴⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.255.

Aristoteles, tercih ile rastlantının dışında gelişen eylemleri talihsizlik ve hata ile niteler. Bu durumda eylem bu eylemi yapan kişinin ummadığı yönde gelişir. Düşünüp taşınmadan önce, ama bilerek yapılan eylemlere ise “haksız eylem” adını verir. Bu durumda eylem, öfke gibi tutkulardan kaynaklanır. Aristoteles, bu eylemlerin haksız eylemler olduğunu söyler ancak bunların faillerini haksız kişiler olarak nitelemez. Çünkü bu insanlar haksız ve kötülüğe eğilimleri olmadıkları halde eylemleri haksız ve kötüdür; zira bu eylemler kötü niyetle yapılmamıştır.²⁴⁶

Özetle haksız bir eyleme düşünülmüş bir tercih ve kasıt eşlik ederse o zaman eyleyen de haksız ve kötü niyetli olur. Aynı şekilde insan düşünülmüş bir tercihle haklı bir eylemi gerçekleştirdiğinde adil bir kişidir.²⁴⁷ Buradan hareketle eylemin değer yargısına konu olması için aranan şart isteyerek yapılan bir eylem olması iken, eyleyenin değer yargısına konu olması için aranan şartın eyleyenin eylemi düşünülmüş tercihle yapması olduğunu söylenebilir. Söz gelimi bir insan tutkusundan dolayı aşırı yiyorsa ancak aşırı yemenin kötü olduğunu biliyorsa haksız bir eylem yapmıştır; ancak ona haksız bir kişi diyemeyiz.

Aristoteles’e göre haksız bir eylemi yapmak kolay olsa da haksız bir kişi olmak zordur; zira bu durum kişiliğin belli bir yatkınlığını ve alışkanlığı gerektirir.²⁴⁸ Adil insanın haklı eylemleri gerçekleştirmeye olan yatkınlığı ile adil olmayan insanın yatkınlığı bir değildir. Nasıl ki cerrah olmak neşteri gelişigüzel kullanmak değil, neşteri belli bir tarzda kullanmaksa adaletli ya da adaletsiz davranmak, söz konusu eylemleri rastlantısal olarak yapmak değil; fakat belli bir ruhsal durumdan dolayı yapmaktan ibarettir.²⁴⁹

Araştırmamızın diğer filozofu Fârâbî de ahlaka konu olan iradeli eylemleri iyi (hayr) ve kötü (şerr) olarak değerlendirir. O, varlığı insan iradesine bağlı olmayan hiçbir şeyde kötülük olmadığını; aksine onların hepsinin iyi (hayr) olduğunu ileri sürer. Başka bir ifade ile ona göre kötülük yalnızca irâdeli eylemlerde ortaya çıkarken iyilik ise hem ay üstü âlemin ve tabi düzenin genel seyrini yansıtır hem de irâdi eylemlerde ortaya çıkar. Buna göre iki türlü iyi vardır. Birincisi hiçbir kötülüğün zıddı olmayan iyiyi, diğeri ise kötülüğün zıddı olan iyiyi temsil eder. Buradan hareketle iradeli eylemlerin bazen iyi bazen de kötü olduğu görülür.²⁵⁰

Fârâbî iradeli eylemleri değerlendirirken onların mutluluğa götürüp götürmediklerini esas alır. Ona göre mutluluğa götüren eylemler iyi; mutluluğun zıddı olan bedbahtlığa götüren

²⁴⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.256.

²⁴⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.258.

²⁴⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.265.

²⁴⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.266.

²⁵⁰ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.100-101.

eylemler ise kötüdür. Buradan iradi eylemlerde iki tür kötülük ve iki tür iyilik olduğu anlaşılır. Kötülüklerin ilki, mutluluğun zıddı olan bedbahtlık (eş-şekâ), diğeri ise kendisi ile bedbahtlığa ulaşılan her şeydir. Fârâbî mutluluğun tam aksi olan bedbahtlığın ulaşılabilecek en son kötülüğü temsil ettiğini ifade eder. Benzer şekilde iradi iyiliklerin ilkinin nihai amaç anlamında mutluluk olduğunu, diğerrinin ise mutluluğun elde edilmesinde yararlı olan eylemler olduğunu belirtir.²⁵¹

Anlaşıldığı üzere kötüyü doğal durumlara değil, eylemlere yükleyen Fârâbî, nefsin bütün tutkularının; kıskançlık, zulüm, cimrilik, makam aşkı gibi kendisinde psikolojik arzu ve heyecan bulunan melekelerin de bizatihi kötü olmadığını ileri sürer. Zira bunların hem iyi hem de kötülükte kullanılma imkanları söz konusudur. Bunlar bedbahtlığa götüren eylemlerde kullanılırlarsa kötü, mutluluğa götüren eylemlerde kullanılırlarsa iyiyi yansıtır.²⁵² Bu noktada Fârâbî'nin, arzu ve tutkuları bizatihi kötü gören Platon'dan ayrılarak Aristoteles'i takip ettiğı fark edilir.

Ahlaki eylemlerin iyi veya kötü olarak üretilmesini nefsin durumuna bağlayan Fârâbî, beden gibi nefis içinde sağlık ve hastalık durumları söz konusu olduğunu ileri sürer. Buna göre iyi şeyler ve güzel fiiller nefsin sağlığına; kötü şeyler ve çirkin fiiller ise nefsin hastalığına bağlıdır. Beden ise sadece nefsin fiillerini gerçekleştiren aracı konumundadır.²⁵³ Bu doğrultuda onun nefsin sağlığından veya hastalığından anladığı şeyin onun istenilen durumda olması ya da olmamasıdır. Nefsin istenilen durumda olması ise bazı yetkinlikleri kazanması ile mümkündür.

Bu çerçevede Fârâbî'nin Aristoteles gibi eyleyenin değerlendirilmesini eylemin değerlendirilmesinden ayırdığı görülür. Eyleyen bazı niteliklere sahip olduğunda onun eylemleri iyi olacaktır. Bu bakımdan o, eyleyenin üç durumda övüldüğünü ve kınandığını söyler. Birincisi yürüme, koşma, oturma gibi insanın fiziki organlarını kullanarak yaptığı bilinçli eylemlerdir. İkincisi şehvet, öfke, haz, sevinç, korku, arzu, merhamet gibi nefse arız olan duygusal edimlerdir. Üçüncüsü ise zihin ile ayırt etmedir.²⁵⁴ İnsan bunların her biri ile ya övülür ya da kınanır. Yani insanın fiilleri iyi (cemil) olduğunda övülür; kötü (kabih) olduğunda kınanır. Yine insanın nefesine arız olan şeyler gerektiğı gibi olmadığında kınanır, gerektiğı gibi olduklarında ise övülür. Nihayet onun ayırt etmesi (temyiz) iyi olduğunda

²⁵¹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.100; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.85.

²⁵² Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.101.

²⁵³ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.47.

²⁵⁴ Fârâbî, *Tenbîh 'ala Sebîli's-Sa'âde*, s.146.

övülür, kötü olduğunda kınanır. Kısacası eylemlerin iyi, nefse arız olan şeylerin gerektiği gibi ve ayırt etmenin de sağlam olması ile bir kişi övülür; aksi halde kınanır.²⁵⁵

Fârâbî, *Tenbîh ‘ala Sebili’s-Sa’âde* adlı eserde övülecek durumları elde etmenin yollarını açıklar. O, eylemlerin iyi olması için onların rastlantısal değil, gönüllü ve tercih edilmiş olması gerektiğini, ancak tercih edilmiş iyi eylemlerin insanı mutluluğa götüreceğini ifade eder. Ona göre mutluluk, insanın hayatı boyunca iyiyi tercih etmesi ile ve iyiyi başka bir şeyden dolayı değil, iyi olduğu için tercih etmesi ile gerçekleşir. Aynı şekilde nefse arız olan şeylerin ve iyi ayırt etmenin de tesadüfen değil, insanın niyeti ve fiili ile gerçekleşmesi gerekir.²⁵⁶ Aksine insan söz konusu üç durumda iyiye zıt olur ve bunu bilerek tercih ederse ve bunu bütün hayatına şamil ederse bedbaht olur ve kötü ayrımlar yapar.²⁵⁷

Fârâbî’ye göre insan doğuştan sahip olduğu kapasiteyi kullanarak bu üç durumu uygun hale getirmesi gerekir.²⁵⁸ Bu noktada o, insanın doğuştan sahip olduğu kuvve halindeki durum ile kendi çabası ile kazandığı durumu ayırır. İnsan kendi çabası ile hem eylemleri ve nefse arız olan duyguları hem de ayırt etmeyi iyi hale getirebilir. Daha önce iyi ve kötüyü sadece fiillere yükleyen Fârâbî’nin burada ayırt etme gücüne ve nefse arız olan hallere de yüklediğini görülür. Ancak bunların çaba ile elde edilen kazanılmış kısımları iyi ve kötü olarak değerlendirildiğini fark etmek gerekir.

Başlangıçta güç durumunda olan bu üç durum kişinin eylemlerini ve tercihlerini zorunlu olarak seçmediğini gösterir. Kişinin söz konusu üç durumu aktüel hale getirerek kendisini ahlaki anlamda iyi ya da kötü olarak inşâ ettiği söylenebilir. Bu doğrultuda ahlak kişide ikinci bir doğa olarak tezahür eder. Öyleki kişi iyi ahlakı elde ettiğinde eylemler ve nefse arız olan şeyler, mutluluğa götürebilecek şekilde meydana gelir.²⁵⁹

Anlaşılaçağı üzere Fârâbî’nin düşüncesinde iyi eylemlerin üretilebilmesi için iyi karaktere sahip kişilerin olması gerekir. Başka bir ifade ile eylemlerin daima iyi olması için eyleyenin iyi olması gerekir. Eyleyenin iyi olması için ise hem iyi ahlaka hem de zihin gücüne sahip olması gerekir. Fârâbî bu birlikteliği “beşerî erdem” olarak adlandırır. Bu iki nitelik bir kişide meydana gelirse o kişi kendisinde ve eylemlerinde iyilik ve yetkinliğe ulaşır. Onlar vasıtası ile o kişi erdemli ve asil olur; davranışları övgüye değer hale gelir. Fârâbî ahlakın ve

²⁵⁵ Fârâbî, *Tenbîh ‘ala Sebili’s-Sa’âde*, s.146-147.

²⁵⁶ Fârâbî, *Tenbîh ‘ala Sebili’s-Sa’âde*, s.148.

²⁵⁷ Fârâbî, *Tenbîh ‘ala Sebili’s-Sa’âde*, s.148.

²⁵⁸ Fârâbî, *Tenbîh ‘ala Sebili’s-Sa’âde*, s.148-149.

²⁵⁹ Fârâbî, *Tenbîh ‘ala Sebili’s-Sa’âde*, s.150.

zihin gücünün kişide yerleşik hale gelmesini meleke haline gelme olarak adlandırır. Ona göre meleke ortadan kalkması imkansız ve zor olan bir şeydir.

Toparlayacak olursak Fârâbî, eylemlerin ve nefse arız olan şeylerin iyi ya da kötü olmasına vasıta olan duruma ahlak (hulk) adını verir. İnsanda fiiller ve nefse arız olan şeyler iyi olarak meydana gelirse “iyi ahlak” aksi olursa “kötü ahlak” meydana gelir.²⁶⁰ Bütün bu hususlardan iyi veya kötü gibi bütün ahlaki niteliklerin sonradan kazanıldığı ayrıca bir ahlaka sahip olmayan birinin kendi iradesi ile bir ahlak kazanabileceği ya da kendisinde olan bir ahlakı değiştirebileceği anlaşılır.²⁶¹ Buraya kadar olan bölümde ahlaki eylemlerin isteyerek yapılan eylemler olduğunu, bu eylemlerin bir amacı gözettiğini ve bu amaca ulaştıran eylemlerin iyi ulaştıramayanların ise kötü olarak değerlendirildiğini zikrettik. Şimdi erdemli bir kişinin ürettiği erdemli eylemlerin ilkesi olan tercihi incelemek gerekir

2.5.Ahlaki Eylemlerin İlkesi: Tercih

Yukarıda ifade edildiği üzere Aristoteles ve Fârâbî açısından iradeli eylemlerin bazıları akla dayanırken bazıları iştah ve tutkuya dayanır. Bu bağlamda insanın bilinçli ve düşünerek yaptığı eylemleri ifade eden kavram tercih veya ihtiyar kavramıdır. Nitekim Aristoteles, irade (hairesis) kavramını, tercih (proairesis) kavramına göre daha geniş bir manada kullanır. Ona göre tercih (proairesis), bilinçli bir iradeyi ifade eder. Bu nedenle o, tasarlanmış bir şey olarak düşünüp taşınma sürecini yansıtır. Söz gelimi çocuklar ve hayvanlar istemli eylemlerde bulunurlar ancak onlar için tercih söz konusu değildir. Aynı şekilde düşünülmeden yapılan eylemler de iradelidir; fakat onların tercihin sonucu olduğu söylenemez.²⁶²

Aristoteles’in düşüncesinde tercih, doğrudan erdemi ve mutluluğu ortaya çıkaracak olan eylemlerin üretilmesi ile ilgili olduğu için merkezi bir öneme sahiptir.²⁶³ Nitekim pratik akıl ve istemeye dayanan tercih ahlaki eylemlerin ilkesidir. Bu çerçevede tercih, karar vermemizi sağlayan arzu ile temellenen akıl yürütmedir. Başka bir ifade ile tercih bir istek (oreksis) türüdür; ancak o düşünülmüş isteği temsil eder.²⁶⁴ Aristoteles’e göre tercih kurala uygun davranan erdemli kişinin davranış tarzını yansıtır. O, bu hususu şöyle ifade eder:

²⁶⁰ Fârâbî, *Tenbîh ‘ala Sebili’s-Sa’âde*, s.149.

²⁶¹ Fârâbî, *Tenbîh ‘ala Sebili’s-Sa’âde*, s.150

²⁶² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.132.

²⁶³ Tufan Çötök, *Aristoteles’te Tercih-Mutluluk İlişkisi ve Kahnemancı Bir Değerlendirme*, The Journal of happiness & Well-Being, 2017,58(1), s.113-121.

²⁶⁴ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.278-279.

Sonuç olarak, ahlaki erdem bir seçebilme yatkınlığı olduğundan ve tercihte düşünülmüş taşınılmış istek olduğundan, böylece eğer tercih iyi ise ve kuralın kabul ettiği şey ile isteğin peşinden koştuğu şey arasında özdeşlik varsa hem kuralın hakiki hem de isteğin doğru olması gerekir.²⁶⁵

Yukarıdaki ifadelerden ahlaki erdemın hem bir doğru kuralı hem de doğru isteği gerektirdiği anlaşılır. Bu husus pratik aklın etkinlik alanına girer. Nitekim teorik akıl için iyi ve kötü durum etkinliğin ulaştığı hakikiden ve yanlıştan ibaret iken pratik akıl için iyi durum, doğru isteğe uygun hakikattir.²⁶⁶ Başka bir ifade ile teorik aklın hedefi hakikat iken pratik aklın hedefi doğru arzuyu tatmin etmeye yönelen araçlarla ilgili hakikattir. “Salt düşünce yani teorik akıl hiçbir şeyi hareket ettiremez, ancak doğru arzuyu tatmin etmeye yönelik araçlara yönelen pratik akıl bunu yapar”.²⁶⁷

Böylece ahlaki eylemin ilkesi özgür tercihtir. Buradaki ilke hareketin yöneldiği erek değil, başlangıç noktasıdır ve tercihin ilkesi istek (oreksis) ve herhangi bir amaca yöneltilen kuraldır. Bu nedenle zekâ, düşünce ve ahlaki bir ruhsal durum yoksa, tercihte var olamaz; çünkü ahlaki eylem alanında iyi ya da kötü eylem, düşünce ve karakter olmadan var olamaz.²⁶⁸

Metin erdemli eylemlerin tercih ile üretildiğini bu eylemlerin hem düşünceyi hem de karakteri gerektirdiğini ifade eder. Söz konusu tercih eylem için ereksel neden değil etkin nedendir. Eylem için ereksel neden “istenilen” (orekton) yani görünen iyidir.²⁶⁹ Bu noktada Aristoteles’in tercihi bir yandan isteme yetisine diğer yandan da doğru kurala (orhos logos) yani davranışın genel ilkesine bağladığı görülür. Doğru kural, tercihteki entelektüel öge, istek ise hareket ettirici ögeyi temsil eder.

Erdemli eylemler doğru kuralı ve doğru isteği içeren tercih ile üretilir. Buna göre erdemli hayat bir erektir ve istek bu amaca ulaşmaya çalışır. Bu noktada Aristoteles tercihin “isteyen bir akıl ya da düşünüen bir istek” olduğunu ve bu iki ögenin insanda bir araya geldiğini beyan eder.²⁷⁰ Nitekim iştah ya da itki akıldan yoksun varlıklarda da olmasına karşın, tercih sadece insana özgüdür. Bununla beraber insan hem iştaha hem de tercihe sahip olduğu için nefsine hâkim olamayan insan iştaha göre nefsine hâkim olabilen insan ise tercihe göre davranır. İştahın hazza ve acıya bağlı olması, bunun aksine tercihin bunlara bağlı olmaması iştah ile tercihi birbirinden ayıran bir diğer husustur.²⁷¹

Tercihlerimiz kanılarımız mıdır? Aristoteles, sadece bize bağlı olan şeylerle ilgili olan tercihin bize bağlı olmayan şeyleri de kapsayan kanıdan farklı olduğunu ileri sürer. Benzer

²⁶⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.280.

²⁶⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.280.

²⁶⁷ David Ross, *Aristoteles*, s.336

²⁶⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.280.

²⁶⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.280. (Dipnottan alıntı.)

²⁷⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.281.

²⁷¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.132-133.

şekilde kanının, doğru ve yanlış olabilirken tercihin iyi veya kötü olduğunu belirtir. Buna göre ahlaki kişiliğimizin niteliğini belirleyen, kanılarımız değil; tercihlerimizdir. Bu çerçevede kanı, nesnesine uygunluğundan, tercih ise ödeve uygunluğundan dolayı değerlidir. “Kesin bilgiye dayanarak iyi olduklarını bildiğimiz şeyleri tercih ederiz; oysa sadece tam bilmediğimiz şeye ilişkin kanılarımız vardır.” Özetle iştah ve kanıdan farklı olan tercih, akılla ve çıkarsamacı düşünce ile birlikte bulunur. “Hatta tercih adı (proairesis), bunun diğer şeylerden önce seçilen şey olduğunu gösterir.”²⁷²

Fârâbî’nin düşüncesinde ise tercihin karşılığı ihtiyar kavramıdır. Hatırlanacağı gibi o, isteme yetisine bağlı, duyumdan, tahayyülden ve düşünmeden kaynaklanan üç irade türünden söz eder. İhtiyar, düşünmeden kaynaklan irade türünü temsil eder. Bu bağlamda o, ihtiyar kavramı ile insanın düşünen nefsi vasıtasıyla faal akıldan ilk akılsalları almasını ve tercihin buna göre yapmasını ifade eder.²⁷³

Bu çerçevede Fârâbî, insanın eylemlerinde ahlaken sorumlu kılan şeyin ihtiyarı olduğunu işaret eder. İyi ve kötü niteliği insana bu iradesi neticesinde verilir ve insan mutluluğu onunla arar. Başka bir ifade ile insan, bu iradesi ile övgüyü veya yergiyi hak etmekte, iyi ya da kötü eylemler üretebilmektedir. Öyle ki kişi, ihtiyarı ile dilerse mutluluğa, dilerse başka yollara yönelir.²⁷⁴

Verilen bilgiler ışığında “Düşünüp taşınma veya tercih her konuda geçerli olup olmadığı sorusu akla gelir. Bu hususta Aristoteles her şeyin düşünüp taşınmanın konusu olamayacağını ifade eder. Söz gelimi o, dünyanın düzeni ya da iki artı üçün beş etmesi gibi değişmez şeyler üzerine düşünüp taşınmanın olmayacağını belirtir. Ona göre sadece insanın gücü dahilinde olan olumsal şeyler üzerine düşünüp taşınılabilir. Benzer şekilde Aristoteles, matematik gibi kesin ve tümüyle tamamlanmış bilimlerin de düşünüp taşınmaya yer bırakmadığını, düşünüp taşınmanın sanat gibi kesinliğin olmadığı alanlarda tezahür ettiğini ifade eder.”²⁷⁵

Aristoteles’e göre düşünüp taşınmanın konusu erekler değil; bu ereklere götüren araçlardır. Söz gelimi bir hekim için erek, hastayı iyileştirmektir; o, bu konuda düşünüp taşınmaz. Daha ziyade bunu hangi araçlarla gerçekleştireceğini düşünüp taşınır. Bu açıdan her araştırma bir düşünüp taşınma değildir (matematik gibi); ancak her düşünüp taşınma bir

²⁷² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, ss.134-135.

²⁷³ Fârâbî, *Kitâbu arâi ehli’l-medîneti’l-fâzıla*, s.82.

²⁷⁴ Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak, Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlakın Kaynağı*, s.64-65.

²⁷⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, ss.136-138.

araştırmadır ve analiz düzeninde sonra gelen olgular düzeninde ilktir.²⁷⁶ Daha açık bir ifade ile düşünüp taşınmanın sonucunda eylem başlar. Aristoteles düşünüp taşınmanın konusunu açıkladıktan sonra şu sonuca varmıştır:

Böylece söylediklerimizden şu sonuç ortaya çıkmaktadır: İlk olarak insan kendi eylemlerinin sahibidir. İkincisi düşünüp taşınma bizzat fail tarafından gerçekleştirilebilen şeyler hakkındadır. Üçüncü olarak eylemlerimiz kendilerinde başka ereklere yönelir.²⁷⁷

Metinden anlaşıldığı üzere Aristoteles'in düşüncesinde insan eylemlerinin ilkesidir ve bu husus ahlaki sorumluluğun temelini yansıtır.²⁷⁸ Ahlaki eylemlerde merkezi bir role sahip olan tercih ve kasıt amaçla değil daima araçla ilgilidir. Bu minvalde düşünüp taşınma değiştirebileceğimiz şeyler hakkında olur. Fakat iki alternatif arasında seçim yapmak, şundan ziyade bunun kendisi adına seçildiği şu tikel durumda bir amaç olarak koyulan şeydir. Böyle bir düşünüp taşınma biçimine Aristoteles pratik kıyas adını verir. Pratik kıyasın gayesi, bir eylemi hangi anlamda akıl yürütmenin neticesi olabileceğini yoklamaktır.²⁷⁹

Tercih ve kasıt söz konusu olduğu zaman insan tercihinin ve eylemlerinin sahibi olup olmadığı sorusu akla gelir. İnsanın eyleme dair kararlarını kendisinin alma gücüne sahip bir varlık olduğunu belirten Aristoteles ve Fârâbî, “aklın yönettiği tercih” ile “aklın yönetmediği tercih” arasında bir ayrım yapıp aklın tercih üzerindeki etkisini izah ederler.²⁸⁰ Eğer Aristotelesçi şemada isteme yetisi sadece duyuma ve tahayyüle dayalı isteğe yönelseydi, insanın eylemlerinde özgürlükten söz edilmezdi. Ancak özellikle nefesine hâkim olan insanın, iştahın aksine akla uygun tercih yapması onun eylemlerini yönettiğini gösterir. Nefsine hâkim olamayan kişinin ise yaptıklarından pişmanlık duyması, aksini yapabilme imkanı varken yapmadığını ifşa eder. Aristoteles bu hususu şöyle ifade eder:

Gerçekte davranmak elimizde olan yerde davranmamak da elimizdedir. “Hayır” demenin bize bağlı olduğu yerde “evet” demek de bize bağlıdır.” Yani iyi eylemlerimiz gibi kötü eylemlerimiz de bize bağlıdır. İyi eylemleri ya da utanılacak eylemleri yapmak elimizde olduğu gibi onları yapmamak da elimizdedir. Sonuç olarak erdemli ya da erdemsiz olmak, elimizdedir.²⁸¹

Ahlaki sorumluluktan yola çıkarak, ahlaki eylemlerin özgürlükle ve bilinçli olarak yapılan eylemler olduğunu belirten Aristoteles, “ilkeleri bizde olan eylemlerin bize bağlı ve istemli.” olduğunu zikreder. Zira isteyerek yapılan kötü eylemler kınanırken iyi eylemler övülür. Fakat hiç kimse elinde olmayan şeyleri yapmaya zorlanamaz. Bu doğrultuda

²⁷⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.139.

²⁷⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.140.

²⁷⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.140.

²⁷⁹ Alasdair MacIntyre, *Etik'in Kısa Tarihi*, s.82.

²⁸⁰ Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak, Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı*, s.63.

²⁸¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.143-144.

sarhoşluk ve yasayı bilmeme gibi ihmalden kaynaklanan bilgisizlikler de cezalandırılır; çünkü bu kişilerin bilgilenmek ellerindeyken bilgisiz kaldıklarını düşünülür.²⁸²

Sorumsuz bir hayat süren insanların, başıboş, haksız veya haz düşkünü olmaktan kişisel olarak kendilerinin sorumlu olduğunu belirten Aristoteles, bu tür eylemleri yapan insanların zamanla bu tür eylemlerle aynı özelliği kazandıklarını ileri sürer. Bu noktada kişinin eylemlerini seçerken özgür olduğunu ancak bu eylemlerin tekrarı neticesinde kazanılan karakterin kolay kolay değiştirilemeyeceğini fark etmek gerekir. Söz konusu haksız ve haz düşkünü eylemler birisine bu özellikleri verdikten sonra artık istese de haksız ve haz düşkünü olmaktan vazgeçemeyebilir. Söz gelimi bir hasta hekimin tavsiyesine uymayıp haz düşkünü bir hayat sürmek sürerek hasta olmasına rağmen hasta olduktan sonra artık istese de sağlığına yeniden kazanamaz.²⁸³

İnsan eylemlerinin ereğini seçmede özgür değilse eylemlerini seçmede nasıl özgür olabilir? Aristoteles ereğin kısmen insana bağlı olduğunu da düşünsek, doğa tarafından insana verildiğini de düşünsek erdem ve erdemsizliğin istemli olduğunu belirtir. Çünkü insan, ereğinin nedeni olmasa bile eylemlerinin nedenidir.²⁸⁴

İslam filozofları ahlaktan ve erdemden söz edebilmek için kişinin eylemlerinin faili olması gerektiğini fark etmiştir. Fârâbî'nin düşüncesinde insan, bilgisine sahip olduğu şeyi yapıp yapmamakta özgürdür. İnsan irade hürriyetine sahip olduğu için ahlaki eksiklikleri giderebilir. Başka bir ifade ile insan iyi ve kötünün ne olduğunu bilebilir ve bundan dolayı fazilet öğretilir. Bu mümkün olmasaydı ne pişmanlık ve tövbenin ne emir ve yasakların ne de mükâfat ve cezanın bir anlamı kalmazdı.²⁸⁵

İnsanın mutluluğunu tercihi ve hür istemesi ile ilişkilendiren Fârâbî'ye göre insan iyi ve kötü olanı tespit edip bu ikisi arasında bir tercihte bulunma imkanına sahiptir. Ancak kişi her zaman bu imkânı değerlendirmez; ihtiras ve şehvet onu yanıltıp ahlaki açıdan yanlış eylemlere sürükleyebilir.²⁸⁶ Ne var ki ihtiras ve iştahın ahlaki eylem üzerinde zorunlu bir etkisi yoktur. Nitekim nefesine hâkim olabilen kişide akıl iştahlara üstün gelmektedir.

Fârâbî'nin düşüncesinde diğer canlılarda irade, duyum düzeyinde ortaya çıkarken sadece insanda özgür seçme olarak tezahür eder. Yalnızca seçme hürriyetine sahip olan insan,

²⁸² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.145.

²⁸³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, ss.146-147.

²⁸⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.148.

²⁸⁵ Mehmet Aydın, "AHLAK" TDV İslam Ansiklopedisi, 1989, cilt 2, ss.10-14.

²⁸⁶ Yaşar Aydın, *Fârâbî*, s.19.

iyi ile kötü, doğru ile yanlış arasında gidip gelebilir. Bununla beraber bilgi alanında kesin bilginin, ahlak alanında ise doğru eylemin objektif varlığından söz edilir.²⁸⁷ Daha açık bir ifade ile insan iyi ya da kötü eylemi yapma imkanına sahip olsa da iyi olanı yapması gerekir.

Hâsılı Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde insan eylemlerinin sahibidir ve bu eylemlerinin neticesinde erdemli ya da erdemsiz olur. Erdemli eylemler tercih ile gerçekleştirilir. Bir defa erdemli ya da erdemsiz olduktan sonra kolay kolay kişinin karakteri değişmez. Buraya kadar çizilen resimden ahlaki eylemin nihai amacının mutluluk olduğu ve mutluluğun ise ruhun yetkin bir erdemle uyumlu belli bir etkinliği olduğu anlaşıldı. Şimdi ahlaki bir eylemin üretilme sürecine bakmak gerekir.

2.6.Ahlaki Eylemleri Tezahürü:

Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde ahlaki bir eylemin üretimi birinci bölümde ifade edilen eylemin üretim sürecini takip eder. Bunun yanında ahlaki eylem mutluluğu amaçlar ve ona ulaşmaya çalışır. Bu doğrultuda ahlaki eylemin amacı olan mutluluk bilinir, ardından bu amaca götüren araçların keşfedilmesi ve arzu gücünün yönelimi ile bedensel hareketlerin başlaması meydana gelir. Aristoteles Ruh Üzerine ve Hayvanların Hareketleri Üzerine'de verdiği eylem sürecini Nikomakhos'a Etik'te iyi ve kötü bir eylemin üretilme süreçlerini tekrar vermez. Zira sürecin mekanik yapısı aynıdır; farklı olan eylemin en yüksek mutluluğu hedeflemesidir. Psikoloji ve ahlaka dair eserlerini ayırmayan Fârâbî ise ahlaki bir eylemin sürecini vermiştir.

İnsanın mutluluğunun ya da mutsuzluğunun onun iradi eylemlerine bağlı olduğunu ileri süren Fârâbî, iradi eylemlerin ortaya çıkmasının yolunun nefsin beş gücünden geçtiğini ifade eder. Bunlar; Nazari düşünme, ameli düşünme, arzu, hayal ve duyum güçlerinden meydana gelir. Bunlar daha önce ifade edilen idrak ve hareket yetileridir. Bu noktada Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'de iyi ve kötü olarak nitelenen bir eylemin nasıl üretildiğini bütün aşamaları ile şöyle açıklar.

İnsan, mutluluğu faal akıl tarafından kendisine verilmiş olan ilkeleri ve ilk bilgileri kullanmakla bilir. O, mutluluğu bilir, arzu gücü ile onu ister, ameli güçle onu elde etmek için, gerekeni yapmayı düşünür ve arzu gücünün araçlarını kullanarak düşünme gücü tarafından ortaya çıkarılmış fiilleri gerçekleştirir ve ondaki duyum ve hayal güçleri mutluluğu kazanması için gerekli fiillere doğru atılımında düşünme gücüne yardımcı olur ve boyun eğer ise, bu takdirde, insandan meydana gelen her şey bütünü ile iyi olur. İşte sadece bu yolla iradi iyilik ortaya çıkar.²⁸⁸

²⁸⁷ Yaşar Aydın, *Fârâbî*, s.116.

²⁸⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.86.

Metin bize iyi olarak nitelenen bir eylemin üretilme sürecini verir.²⁸⁹ Başka bir ifade ile bu süreç iradi iyiliğin ortaya çıkış sürecidir. İradi kötülüğün ortaya çıkışında ise duyum gücü ve hayal gücü mutluluğun bilincine varamadığı gibi düşünme gücü de onu idrak edemez. Dolayısıyla eylemler başka amaçlara göre yapılır.²⁹⁰ Daha açık bir ifade ile insan nazari düşünme gücü ile mutluluğun bilincine varıp, ona yönelmezse yarar, zevk ve egemenlik gibi mutluluğun dışında bir şeyi hayatın amacı edinir ve onu arzular. Böylece ameli güçle ona ulaşacak araçları edinir ve bulduğu şeyleri isteme gücü ile yapar. Bu konuda ona hayal ve duyum güçleri yardımcı olur. Böylece ondan ortaya çıkan eylemler kötü olur. Aynı şekilde insan mutluluğu kavrayıp bildiği halde, onu amaç edinmez, arzu etmez veya yeterince istemezse, aksine onun yerine başka şeyleri amaç edinerek bunlara yönelirse, ondan ortaya çıkacak olan her şey yine bütünü ile kötü olur.²⁹¹

Bu hususu somut bir örnekle açıklamak yerinde olacaktır. Bir kişi yoksullara yardım etmenin iyi bir davranış olduğunu ve bu davranışın onu mutluluğa götüreceğini bilir. Bu niteliğe sahip biri ile karşılaştığında pratik akıl ile onu tespit eder ve cebindeki parayı ona vermeyi düşünür. Bu düşünceye arzu gücü eşlik eder ve arzu gücünün organlardaki yardımcıları organlarda kasılma ve gevşeme hareketini meydana getirir. Bu hareket kişinin elini cebine sokup ve parayı çıkarması ve yoksula uzatması ile neticelenir. Sözü edilen eylem yoksullara yardım etmenin iyi olduğu bilgisine uygun olarak tercih ile üretildiği için iyi bir eylem olarak nitelenir. Bu tür iyi eylemlerin sürekli tekrar edilmesi kişide bu davranışı yapmaya yatkınlık kazandırır bu yatkınlık erdem olarak ifade edilir. Bu yatkınlıklardan kaynaklanan eylemler ise kişiyi mutluluğa götüren erdemli eylemlerdir.

2.7.Ahlaki Eylemlerin Erdem ile İlişkisi

Aristoteles, erdemden bedeninin yetkinliğini değil ruhun yetkinliğini anlar.²⁹² Hatırlanacağı üzere onun düşüncesinde ruhta bir yandan irrasyonel olmakla beraber akıldan bir şekilde pay alan, isteyen bölüm, diğer yandan tamamen rasyonel olan bölüm mevcuttur. Aristoteles bu iki bölümün erdemlerini birbirinden ayırarak bunların ilkinde karakter erdemleri

²⁸⁹ Fârâbî, *Kitâbu arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* adlı eserinde iyi ve kötü eylemlerin üretilme sürecini aynı sırayla açıklamaktadır: “Öncelikle mutluluğun nazari akıl ile bilinmesi gerekmektedir. Ardından mutluluğun arzu kuvveti tarafından istenmesi ve bir amaç olarak konulması gerekmektedir. Ardında düşünme kuvvetiyle, tahayyül ve duyu kuvvetlerinin de yardımı ile bu amaca ulaşmak için yapılması gereken şeylerin keşfedilmesi gerekir. Nihayet arzu kuvvetinin aletleri ile bu eylemlerin gerçekleşmesi gerekir. Kötü ve çirkin eylemler içinde tam tersi bir yol gerekmektedir. Yani mutluluk bilinmez, amaç olarak konulmaz veya farklı bir amaç peşine gidilirse kötü ve çirkin fiiller meydana gelir.” (Fârâbî, *Kitâbu arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s.85.)

²⁹⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.86.

²⁹¹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.86-87.

²⁹² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.87.

ya da ahlaki erdemler diğetine ise entelektüel erdemler adını verir.²⁹³ Buna göre cömertlik, dostluk, hazda ölçülülük gibi erdemler ahlaki erdemleri oluştururken teorik bilgelik (sophia), bilim (episteme), sanat (tekhne), sezgisel akıl (nous), pratik bilgelik (phronesis) ise entelektüel erdemleri oluşturur. Bu noktada ahlakiliğin hem karakter ve huylarla hem de akıl ile ilgili olduğu ortaya çıkar.²⁹⁴

Fârâbî ise *Fusûlü'l-Medeni*'de erdemleri önce ahlakî (hulkıyye) ve aklî (nutkıyye) olmak üzere ikiye ayırır. Hikmet, akıl, akıllılık, zekâ, anlayış mükemmelliği (cevdetü'l-fehm) akli kısmın erdemlerini; iffet, şecaat, cömertlik ve benzeri erdemler ise arzu ile ilgili olup ahlaki erdemleri temsil eder. O, ayrıca erdemler gibi erdemsizlikleri de akli ve ahlaki olarak iki kısma ayırır.²⁹⁵

Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda* adlı eserinde ise milletlerin ve şehirlerin kendisi ile dünya ve ahirette mutluluğu elde ettiği erdemleri dört kısma ayırır. Bunlar; nazari erdemler, fikri erdemler, ahlaki erdemler ve ameli sanatlardır. Bunların ilk ikisi akli erdemler ile aynı iken diğer ikisi pratik erdemleri temsil eder.²⁹⁶

2.7.1. Ahlaki Erdemler ve Eylem

Hatırlanacağı üzere birinci bölümde Aristoteles'in düşüncesinde ruhta duygulanımlar, yetiler ve ruhsal durumlar olmak üzere üç fenomenin bulunduğunu belirttik. Duygulanım ve yetilerden birinci bölümde söz ettik şimdi ruhsal durumları incelemek gerekecektir. Aristoteles, ruhsal durumlarla, duygulanımlara bağlı olarak iyi ya da kötü davranışları anlar. Söz gelimi bir duygulanım olan öfke eğer aşırı olursa kötü, ölçülü olursa iyidir. Bu durum diğer eylem ve duygulanımlar için de geçerlidir.²⁹⁷

Aristoteles, erdemin anlamını ruhun söz konusu üç fenomeninden biri ile açığa çıkarmak ister. Bu noktada erdemlerin ya da erdemsizliklerin duygulanımlar olarak düşünülemeyeceğini, zira hissedilen duygulanımlara göre erdemli ya da kötü olunmadığını belirtir. Nitekim duygulanımlarımızdan dolayı değil erdem ya da kötülüklerimizden dolayı övülür ya da yeriliriz. Ayrıca korku ve öfke gibi duygulanımlar düşünülmüş tercihe bağlı değilken erdemler düşünülmüş tercih olmadan ortaya çıkmaz. Diğer taraftan Aristoteles, erdem ve kötülüklerin yetiler ile de tanımlanamayacağını, kişiye sadece onları duyma kapasitesinden dolayı iyi veya kötü denilmeyeceğini ileri sürer. Zira yetiler doğuştan gelirken

²⁹³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.90-91.

²⁹⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.92.

²⁹⁵ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.53.

²⁹⁶ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda*, s.53

²⁹⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.106-107.

kimse iyi ya da kötü olarak doğmaz. Erdemler ve erdemsizlikler, duygulanımlar ve yetiler değilse geriye tek bir seçenek kalır: Erdemler ruhsal durumlardır.²⁹⁸

Aristoteles, erdemin doğasını cins olarak ortaya koyduktan sonra onun ne tür bir ruhsal durum olduğunu şöyle ifade eder: “Erdem hem erdemi olduğu şeyi iyi duruma getirir hem de onun işini iyi yapmasına izin verir.” Söz gelimi gözün erdemi gözü göz yapar ve gözün fonksiyonunu yetkin kılar.²⁹⁹ Diğer taraftan erdemler doğuştan olmayıp insan bu erdemleri zamanla kazanacak bir yapıya sahiptir. Ayrıca bu erdemler etkinlik sonucu elde edilir; dolayısı ile pratikle ilgilidir ve iyi eylemlerin sürekli olarak yapılarak karakter özelliği kazanması ile elde edilir.³⁰⁰

Aristoteles’e göre ahlaki erdeme uygun eylemlerin bazı özellikleri vardır. Söz gelimi erdeme uygun eylemler soyludur ve iyi olduğu için gerçekleştirilir. O halde cömert insan cömertlik iyi olduğu için verecektir. Erdemli eylem hoştur ve acı vermez, bu yüzden erdemli kişi eylemini kolaylıkla yapar.³⁰¹ Bu bağlamda Aristoteles sanat ve erdemlerin durumu arasında bir karşılaştırma yaparak erdemli eylemin bazı özelliklerini şöyle açığa vurmaktadır:

Sanatın ürünlerinin değeri kendilerindedir. Üretilmenin onlara bazı özellikler vermesi yeterlidir. Aksine erdeme göre yapılmış eylemlere gelince; eylemlerin erdeme uygun yapılmış olmalarının nedeni kendilerinde bazı öznlü niteliklerin bulunması değil; failin bu eylemi yaptığında belli bir durumda olma zorunluluğudur. Fail ilkin yaptığı şeyi bilmelidir; sonra söz konusu eyleme özgürce karar vermelidir ve onu eylemden dolayı seçmelidir ve üçüncü olarak eylemi kesin ve sarsılmaz irade durumu ile yapmalıdır.³⁰²

Anlaşıldığı üzere Aristoteles erdemli bir eylemin özelliklerini eyleyenin karakterine bakarak tespit eder. Nitekim o, eylemin doğru formundan ziyade eyleyenin karakterine vurgu yapar. Aristoteles, iyi bir karakter inşa etmeye sebep olan eylemlerle iyi bir karakterden çıkan eylemler arasında bir fark olduğuna işaret eder. Bu doğrultuda erdemi doğuran eylemler, erdemin doğurduğu eylemlere sadece dış görünüşleri itibariyle benzer.³⁰³

Erdem söz konusu olduğundan bilgiden ziyade uygulamaya önem veren Aristoteles, adil ve ölçülü eylemlerin tekrar edilmesinin spekülatif tartışmalara dalarak filozofluk

²⁹⁸ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.107.

²⁹⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.108.

³⁰⁰ Tufan Çötök, *Antik Çağdan Günümüze Phronesis Kavramı*, DEÜ Felsefe Felsefede Bugün ve Yarın Konferansları VIII

³⁰¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.175.

³⁰² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.105.

³⁰³ David Ross, *Aristoteles*, s.303.

taslamaktan daha değerli olduğunu belirtir. Zira ona göre erdemli davranışları hayata geçirmediğçe felsefi spekülasyonla ruh sağlığını elde etmek mümkün değildir.³⁰⁴

Diğer filozof Fârâbî ise benzer şekilde ahlaki erdemleri ruhun faydalıya yönelme ve zararlıdan kaçınma şeklinde tezahür eden isteme yetisine atfeder. Hulk (huy) denilen karakterlerin ne beslenme ne büyüme ve üreme gibi fizyolojik süreçlerle ne de düşünme ile bir ilgisi yoktur.³⁰⁵

Ahlaki erdemlerin ve erdemsizliklerin eylemlerin defalarca tekrar edilmesi sureti ile alışkanlık haline gelmesi sonucunda tezahür ettiğini belirten Fârâbî söz konusu eylemlerin iyi olması durumunda nefste erdemin; kötü olması durumunda ise erdemsizliğin meydana geleceğini iddia eder. Bu çerçevede Fârâbî ahlaki erdemlerin ve erdemsizliklerin doğuştan verilmediğini; zamanla eylemlerin tekrarı neticesinde kazanıldığını ileri sürer. Ona göre her ne kadar insan doğuştan bazı tabî eğilimlere sahip olsa da bu eğilimler erdem veya erdemsizliği temsil etmez; aksine erdem ve erdemsizlik insanın zaman içerisinde kazandığı alışkanlıklar neticesinde açığa çıkar.³⁰⁶ Buradan hareketle onun düşüncesinde erdemi meydana getiren eylemlerle erdemin meydana getirdiği eylemlerin farklı olduğu söylenebilir.

Bazı insanların belli erdem ve sanatlara yatkın olarak dünyaya geldiğini ancak doğuştan bütün erdem ve sanatlara yatkın kimseleri bulmanın zor olduğunu belirten Fârâbî doğuştan bütün erdemlere tabî olarak yatkın olup bunları adet haline getiren birinin “ilahi insanı”, doğuştan bütün erdemsizliklere yatkın olup bunları adet haline getiren birinin ise “vahşi hayvanı” temsil ettiğini ifade eder. Ona göre insani alanın dışında olan bu iki karakterden mertebe olarak bütün insanlardan üstün olan ilki bir yerde mevcutsa yönetici olmalı, diğeri ise toplumdan uzaklaştırılmalıdır.³⁰⁷

Erdem ve erdemsizliği insan nefsinde yerleşmiş huylar olarak gören Fârâbî bu huylara yönelik mevcut olan tabî durum ve istidatların aksi yöndeki eylemleri gerçekleştirmek suretiyle değiştirebileceğini ileri sürer. Söz gelimi kötülüğe tabî olarak meyilli olan bir kişi sürekli iyi eylemler yaparak iyi bir ahlak kazanabilir. Her ne kadar bazı eğilimleri yok etmek çok zor olsa da onlara karşı zıt eylemler yaparak direnilebilir. Buna rağmen bazen tamamen yok edilemedikleri görülür.³⁰⁸

³⁰⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.106.

³⁰⁵ İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, Doktora Tezi, İstanbul, 1989, s.192.

³⁰⁶ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, ss.53-54.

³⁰⁷ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, ss.55-56.

³⁰⁸ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.57.

Bütün bunları göz önüne aldığımızda iki filozof açısından da erdemin, “düşünülmüş taşınılmış bir biçimde davranmaya yönelik bir yatkınlık” olduğu görülür. Bu noktada karşımıza eylemlerin erdemli olduğunu gösteren ölçütün ne olduğu sorusu çıkar. Aristoteles bu ölçütün eylem ve duygulanımların “orta durumda olma” hali olduğunu ileri sürer. Ona göre erdem aşırılığın ve yetersizliğin ayıplandığı ortanın övüldüğü duygulanım ve eylemlerle ilgilidir.³⁰⁹ Bu çerçevede ahlaki eylemin doğru formu olan doğru ortanın erdemli eylemin formel nedenini, uygun zamanda ve yeteri kadar olan duygu ve haz gibi psikolojik motivelerin ise maddi nedenini teşkil ettiği söylenebilir.³¹⁰ Aristoteles’e göre söz konusu orta, pratik bilgeliğe sahip olan insanın belirlediği gibi rasyonel bir biçimde belirlenmiştir. Fakat ona göre kötü niyetlilik ve hırsızlık gibi her eylem ve her duygulanım ortayı kabul etmeyip bazıları bizatihi kötüdür.³¹¹

Ahlaki erdemin hem duygularda hem de eylemlerde orta olanı amaçladığını ileri süren Aristoteles söz konusu ortanın tikeller alanında nasıl belirleneceğinin açık olmadığını; çünkü bu alandaki ayrımın duyumlamaya bağlı olduğu ifade eder. Buna göre onun koyduğu ölçü tek tek somut durumları kuşatmaz. Onun sakinlik erdemi hakkında şu ifadeleri bu hususa örnek olabilir: “Öfkelenmek gereken kişilere öfkeye değer şeyler için ve uygun biçimde öfkeleniriz. Diğer taraftan aşırılık ve eksiklikte miktarına göre yerilir.” Anlaşıldığı üzere öfkelenmek konusunda orta durum açık değildir; aksine o, duruma ve şartlara bağlanmıştır.³¹²

Aristoteles, erdem ve duygulanımlarda aşırıya gidenlerin hepsini bir tutmayıp onların gözettiği amaca bakar. Eğer kişi hiçbir amacı yokken orta olandan uzaklaşıyorsa kınanmaya değerdir. Bununla beraber ün ya da onur gibi belli bir amaç uğruna orta olandan uzaklaşıyorsa daha az kınanır. Ancak amaç para ya da maddi çıkarsa o zaman daha utanç vericidir. Zira amaç olması durumunda aşırılığın nedeni eyleme ahlaki özelliği veren düşünülmüş bir tercihtir.³¹³

Erdemlerin doğru ölçü sayesinde korunduğunu ifade eden Aristoteles, eylem alanının sürekli değiştiğinin farkında olduğu için orta ölçünün ne olduğunu ayrıntılı bir şekilde açıklamaktan kaçınır ve genel açıklamalarla yetinir. Söz gelimi yeme içme konusunda aşırılığa kaçmanın zararlı, orta olanın sağlıklı olduğunu söylemekle iktifa edip ne kadar

³⁰⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.110.

³¹⁰ Sedat Yazıcı, “Erdem Ahlakı Son Dönem Tartışmalara ilişkin Eleştirel Bir Değerlendirme” Fesefe Tartışmaları, cilt 30, Panaroma yay., İstanbul, 2003, ss. 7-29

³¹¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.112.

³¹² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.202.

³¹³ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.206-207.

yenilmesi gerektiğini belirlemez.³¹⁴ Bu noktada MacIntyre ortanın bilgisinin sadece bir formülün bilgisi olmadığını; daha ziyade kuralların seçimlere nasıl uygulanacağını bilgisi olduğunu iddia eder.³¹⁵

Aristoteles, ahlaki erdemi “pratik bilgeliğe sahip bir insanın belirlediği bir kuralla saptanan, bize göre bir ortadan ibaret olan bir seçme eğilimi” olarak tanımlar.³¹⁶ Bu tanım ahlaki eylemin üç özelliğini ifşa eder. Birincisi ahlaki erdem “bize göre bir orta” olarak tanımlanır.³¹⁷ Nitekim Aristoteles, insanın erdemi olan ortayı nesneler ile ilgili olan ortadan ayırır.³¹⁸ İkincisi ahlaki erdemin bir “seçme yatkınlığı” olduğu vurgulanır. Bu husus erdemin doğru seçimlerin alışkanlık haline getirilmesi ile kazanıldığını işaret eder. Sonuncusu ise ahlaki erdem “pratik bilgeliği” gerektirdiği belirtilir. Nitekim Ross bu hususu şöyle açıklar:

Ahlaki erdem kendinde tam değildir. Ahlak bakımından erdemli olmak için ya kendimiz pratik bilgeliğe sahip olmalıyız ya da ona sahip olan birinin örnekliliğini ve öğütlerini izlemeliyiz. Çünkü doğru eylem genel ilkelerin, akıl yürütme yolu ile önümüzde bulunan özel olaya uygulanması ile belirlenir.³¹⁹

Anlaşılan ahlaki erdeme sahip olmanın bir şartı da entelektüel erdeme sahip olmaktan geçer. Nitekim Aristoteles ahlaki erdemden entelektüel erdeme geçerken doğru kural (orhos logos)dan³²⁰ söz eder. Ona göre doğru kural orta olanın ne olduğunu belirlemenin ilkesini yansıtır. Zira orta durum, doğru kuralın ifade ettiği şeye uygundur. Doğru kural, erdemli eylemin formunu ya da biçimini yansıtır.

Diğer durumlarda olduğu gibi sözünü ettiğimiz tüm ahlaki durumlarda belirli bir amaç vardır; doğru kurala sahip insan bakışını bu amaca sabitleyerek çabasını yoğunlaştırır ve gevşetir ve diyoruz ki, fazlalık ve azlık arasında bir ara durumu oluşturan ortaların ne olduklarını belirlemenin belli bir ilkesi vardır; çünkü ortalar doğru kurala uyumludur. Bu hakikate uygulamaksızın sadece sahip olmak bilgimizi hiçbir bakımdan artırmaz.³²¹

Anlaşıldığı üzere Aristoteles orta olanı belirleme hususunda doğru kurala işaret etmiştir. Doğru kuralın bilgisi ise pratik bilgeliği gerektirir. Ancak Aristoteles’e göre doğru eylemin üretilmesi konusunda hiçbir genel kural bize bütün tikel olaylar karşısında yardım

³¹⁴ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.98.

³¹⁵ Alasdair MacIntyre, *Etik’in Kısa Tarihi*, s.77.

³¹⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.112.

³¹⁷ “Tekil durumlarda orta olanın bireye bırakılmış olması, bir tür rölativizme işaret ettiği düşünülmektedir. Burada bireyin tercihi bir alan bırakıldığı doğrudur. Ancak bireye bırakılan bu alanın kural ve ilkelerle doldurulmak istenmesi ahlaki eylemlerin özgürlüğünü tehlikeye düşürecektir. Tikel durumlar sayılamaz ve öngörülemez, dolayısı ile tikel durumların bilimi olmaz. Aristoteles’in tercihe bıraktığı bu alan, onun kurallardan ziyade erdemli insana vurgu yaptığı yolundaki anlayışı doğurmuştur. Modern dönem Aristotelesçileri tarafından savunulan bu yaklaşım, literatürde “erdem ahlakı” olarak bilinmektedir.” (Hümeysra Özturan, *Aristoteles ve Ahlak*, ss.317-332.)

³¹⁸ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.109.

³¹⁹ David Ross, *Aristoteles*, s.305.

³²⁰ Tufan Çötök orhos logos’un aklı selim manasına geldiğini ifade eder. Bknz; Tufan Çötök, *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya, 2011, s.124.

³²¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.275-276.

edemez. O halde tikel olaylar karşısında tecrübe ve deneyimin gösterdiği yolu takip etmemiz gerekir. O bu durumu şöyle dile getirir:

Davranış alanında hakikat, olgulara ve yaşama biçimine göre ayırt edilir; çünkü nihai karar deneyime dayanır. O zaman önceki sonuçları olgularla ve hayatla karşılaştırarak incelemeliyiz: Eğer sonuçlar olgularla uyumlu ise onları kabul etmek gerekir; fakat olgularla uyumlu değilse bu sonuçları zihnin basit düşünceleri gibi kabul etmeliyiz.³²²

Erdemlerin orta durumlar olduğu görüşünü benimseyip bu öğretiyi geliştiren Fârâbî onların aşırılıklar arasında nefsin orta durum ve melekeleri olduğunu ifade eder. Söz gelimi cömertlik, cimrilik ile israfın ortasında bir erdemdir. Bunun gibi ölçülülük, cesaret, dostluk, nezaket, tevazu gibi erdemler iki aşırı uç arasındaki orta durumları yansıtır. Ona göre iyi ve doğru eylemler, iki aşırı uç arasında olan orta eylemlerdir.³²³

Fârâbî, orta olmanın iki anlamına dikkat çeker. Bunlardan ilki kendi zatı ile orta olan, ikincisi ise izafî ortadır. İzafî orta kendisine izafe edilen şeylerin değişmesine bağlı olarak, çeşitli durumlara göre artan ve eksilen ortadır. Söz gelimi yeme içme konusunda orta, yetişkin ve çocuk için farklılık arz eder. Bu noktada Fârâbî ahlaki eylemlerde söz konusu olan ortanın izafî orta olduğunu beyan eder. Bu bakımdan ahlaki eylemlerin kemiyetleri, keyfiyetleri, failleri, objeleri, sebepleri, yerleri ve zamanları bakımında takdir edilmesi gerekir. Yani her eylemde orta eylemin şartları dikkate alınarak takdir edilmektedir.³²⁴ Söz gelimi öfke konusunda orta olan, eyleyenin durumuna, öfkenin sebebine, ilgili zaman ve yere göre takdir edilir. Her hal ve şartta öfke için geçerli olan altın orta mevcut değildir.

Aristoteles, ahlaki eylemlerde izafî ortayı belirleyen kişinin pratik bilgeliğe sahip kişi olduğunu söylemişti. Fârâbî ise nasıl ki her türlü ilaç ve gıdada orta ve uygun olanı doktor belirliyorsa ve bunu tıp sanatını kullanarak yapıyorsa, ahlaki eylemlerde de orta olanı tespit edecek olan kişinin yine pratik bilgeliğe sahip olan şehrin yöneticisi olduğunu ileri sürer. Yöneticinin bunu ortaya koyduğu sanat ise siyaset sanatı ve sultanlık maharetidir.³²⁵ Başka bir ifade ile Fârâbî'ye göre nasıl bazı yiyeceklerin beden için sağlıklı olduğunu tespit eden kişi tıp sanatından faydalaniyorsa bireysel bir eylem için orta olanı tespit eden kişi de siyaset sanatından faydalanır. Bununla beraber ahlaki eylemlerde kendisi için mutedil olanı ortaya çıkarma gücüne sahip bir insanın, eylemlerinde şehrin bütünü de gözetmesi gerekir.³²⁶

³²² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.516.

³²³ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.58-59.

³²⁴ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.60.

³²⁵ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.60.

³²⁶ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.63.

Fârâbî'nin düşüncesinde orta durumda bulunan eylemler iyi ahlakı meydana getirirken orta durumdan uzak olan eylemler kötü ahlakı meydana getirir.³²⁷ Eylemlerde orta olma durumu, onların çok ya da az, şiddetli ya da zayıf, uzun ya da kısa olmaları ile ilgilidir. Fârâbî kendisi ile hangi eylemlerin mutedil sayılacağını belirleyen bir ölçü olması gerektiğini ileri sürer. Söz gelimi sağlıkta orta olmanın ölçüsü sağlıklı olmaları istenen bedenlerin durumudur. Buna göre sağlığa yararlı olmadaki orta ancak bu bedenin durumuna göre belirlenebilir. Eylemde orta olmanın ölçüsü ise “eylemlerle birlikte giden durumlar”dır. Buna göre eylemlerdeki orta durum ancak o eylemlerle birlikte bulunan durumlara bakarak belirlenebilir. Sözü edilen “eylemlerle birlikte durumlar” eylemin yeri, zamanı, faili, nesnesi, aracı (ne ile yapıldığı), yapılış sebebi gibi eylemi kuşatan durumları ifade eder.³²⁸ Bir eylemde orta olanı bilmek için söz konusu durumların göz önünde bulundurulması gerekir. Bu çerçevede eylemlerin her zaman ve her durumda geçerli olan bir ölçüsü olmayıp eylemi kuşatan durumlara göre orta orta olanın değiştiği fark edilmelidir. Daha açık bir ifade ile eylem için doğru ölçü belli bir orta değil, orta olma durumunun kendisidir.

Fârâbî orta erdemler olarak cesaret, cömertlik, iffet, nüktedanlık, sadakat, dostluk örneklerini verir. Söz gelimi cesaret, “korkutucu şeylerin üzerine atılma ile onlardan kaçınma arasında, orta olan bir durumla elde edilen” bir erdemi yansıtır. Bu ahlaki niteliği kazanan kimse cesurca eylemler sergiler.³²⁹ Bu bağlamda kişi aşırılıktan ya da eksiklikten meydana gelen eylemlerini aynı kolaylıkla yapıyor ve onlardan eşit haz alıyorsa onun zaman orta durumda olduğu anlaşılır. Bununla beraber Fârâbî kişinin doğuştan meyilli olduğu durumu orta zannedebileceğini belirtir.³³⁰

2.7.2. Entelektüel Erdemler ve Eylem

Entelektüel erdemler adından da anlaşılacağı üzere ruhun rasyonel bölümünün erdemleridir. Hatırlanacağı üzere Aristoteles, ruhun kuralları formüle eden bölüm olan rasyonel bölümü ikiye ayırır. Bunlardan “bilimsel bölüm” (epistemikon) olarak adlandırılan ilk bölüm, ilkeleri başka türlü olmayan varlıkları temaşa eden bölümü, “hesaplayıcı bölüm” (logistikon) olarak adlandırılan diğer diğer bölüm ise ilkeleri başka türlü olabilen, olumsal şeyleri düşündüğümüz bölümü temsil eder.³³¹ Aklın bu bölümleri daha önce zikrettiğimiz teorik ve pratik akla tekabül eder.

³²⁷ Fârâbî, *Tenbîh 'ala Sebili's-Sa'âde*, s.152.

³²⁸ Fârâbî, *Tenbîh 'ala Sebili's-Sa'âde*, s.153.

³²⁹ Fârâbî, *Tenbîh 'ala Sebili's-Sa'âde*, s.154.

³³⁰ Fârâbî, *Tenbîh 'ala Sebili's-Sa'âde*, s.157.

³³¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, ss.276-278.

Aristoteles'e göre ruhun iki entelektüel bölümünün görevi de hakikati yansıtmaktır. Bu iki bölümün hakikate en iyi şekilde ulaşmalarını sağlayan ruhsal durumlar her iki bölümün karşılıklı erdemlerini oluşturur. Bu noktada hakiki olana götüren beş entelektüel erdem şunlardır: Bilim (episteme), sanat (tekhnê), pratik bilgelik (phronesis), bilgelik (sophia) ve sezgisel akıl (nous).³³² Bunlardan phronesis (pratik bilgelik) hesaplama yetisinin ve sophia (teorik bilgelik) ise bilimsel yetinin temel erdemini temsil eder.

Bilim, olduklarından başka türlü olamayan şeylerin bilgisini,³³³ sezgisel akıl, bilimin kendilerinden hareket ettiği nihai öncülleri kendisi ile kavradığımız şeyi, teorik bilgelik, sezgi ile bilimin en yüce nesnelere yönelmiş birliğini,³³⁴ sanat, doğru kuralla birlikte olan bir üretme yatkınlığını³³⁵ ve nihayet pratik bilgelik, bizim için iyi olan şeylerin nasıl meydana getirilmesi gerektiğine ilişkin iyi ve doğru düşünüp taşınma gücünü temsil eder.³³⁶ Bunlardan teorik bilgelik, bilim ve sezgisel akıl zorunlu bilgi alanına girerken pratik bilgelik ve sanat olumsal bilgi alanına girer. Zorunlu bilgi alanına ait olan entelektüel erdemler teorik bölüme, olumsal bilgi alanına ait olanlar ise pratik bölüme ait erdemler olacaktır. Buradan hareketle olumsal şeyler alanında olan eylemin pratik bölüme ait erdemleri ilgilendirdiği fark edilmelidir.

Fârâbî ise akıl yetisine ait olan erdemleri akli (nutkî) erdemler olarak adlandırır. Ona göre akli erdemlerin hikmet, akıl, zeka gibi çeşitleri mevcuttur.³³⁷ Aristoteles'in teorik akıl ve pratik akıl ayrımına karşılık olarak Fârâbî, nazari ve ameli akıl ayrımı yapar ve ameli kısmı mehni (miheni) ve fikri olarak tekrar ikiye ayırır.³³⁸ Bu noktada onun ameli erdemleri özellikle fikri kısım ile ilişkilendirildiği görülür. Nazari kısmın erdemleri nazari akıl, ilim ve hikmet iken fikri kısmın erdemleri ameli akıl, ameli hikmet (ta'akkul), zihin, fikir mükemmelliği ve görüş (zan) doğruluğudur. Nazari aklın erdemi olan ilim, değişmez şeylerin bilgisi iken hikmet, "diğer bütün varlıkların varlığının ve yakın sebeplerinin varlığına sebep olan uzak sebeplerin" bilgisidir. Biz diğer varlıkların Bir ve Var olandan nasıl varlık, gerçeklik ve birlik kazandığını hikmet vasıtası ile bilmekteyiz.³³⁹

³³² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, ss.281-282.

³³³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.283.

³³⁴ David Ross, *Aristoteles*, ss.338-339.

³³⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.285.

³³⁶ David Ross, *Aristoteles*, s.338.

³³⁷ İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, s.192.

³³⁸ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, ss.52-53

³³⁹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.70-73.

Ross, entelektüel erdemlerin incelenmesinin eylem açısından iki önemli sebebini zikreder. Birincisi erdemli insan doğru kurala uygun olarak eylemde bulunan olarak tanımlanmıştı. Bu doğru kuralın doğası entelektüel erdemlerde açığa çıkar. İkincisi ise mutluluk erdeme uygun etkinlik olduğu için bizim her iki erdem türünün de doğasını bilmemiz gerekir.³⁴⁰

Toparlayacak olursak olumsal ve pratik alana ait bir etkinlik olan eylemin pratik alanla ve bu alanla ilgili erdemlerle ilişkili olacağı açıktır. Bu bakımdan eylem pratik aklın iki erdemi olan pratik bilgelik ve sanatla ilişkilendirilebilir. Ancak Aristoteles, üretim ve eylemi birbirinden ayırır. O, sanatı kuralla birlikte olan üretme yatkınlığı olarak eylemi ise kuralla birlikte olan davranma yatkınlığı olarak ifade eder ve bunların birbirinin bölümü olmadıklarını belirtir. Zira ona göre sanat bir eylem değil bir üretilimdir.³⁴¹ Benzer şekilde Fârâbî de ameli akılda beceri ile ilgili olan mehni kısmı ve eylemle ilgili olan fikri kısmı birbirinden ayırır.³⁴² O halde her iki filozofun nazarında eylemin pratik bilgelikle ilişkili olduğu anlaşılır. Bununla beraber pratik bilgeliği teorik bilgelikle karşılaştırarak incelemek yerinde olacaktır.

2.7.2.1. Pratik Bilgelik

Aristoteles, pratik aklın erdemi olan pratik bilgeliğin ne olduğunu anlamak için ona sahip olan kişilerde (*phronimos*) bu erdemin nasıl tezahür ettiğine bakmak gerektiğini ifade eder. O, bu kişilerin özelliği konusunda yaygın kanıyı dikkate alarak pratik bilgeliğe sahip kişilerin kısmi konular üzerine değil, hangi şeylerin kişiyi mutlu bir hayata götüreceği üzerinde düşündüğünü ve onların iyi düşünüp değerlendirebilen kimseler olduğunu ileri sürer.³⁴³ Aristoteles'e göre pratik bilgeliğe sahip kişi, "kendisi ve başkaları için iyi olan şeyi algılayabilme yeteneğine" sahiptir. Buradan hareketle o, pratik bilgeliğin iyi olanı algılama yetisi olarak anlar.³⁴⁴

Tufan Çötök, pratik bilgeliğin erdeme uygun eylemler üretebilmek adına yerinde düşünebilme yeteneği olduğunu söyler. Buna göre pratik bilgeliğe sahip olan kişinin somut durumda oluşabilecek ahlaki bir probleme uygun bir çözüm getirme gücüne sahip olduğu

³⁴⁰ David Ross, *Aristoteles*, s.335.

³⁴¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.285. Not: Tezimizin başlığında geçen üretim ifadesi Aristoteles'in burada kast ettiği bir ürünü meydana getirme anlamında değil mecazi anlam taşımaktadır. Kastımız eylemin ortaya çıkarılması, yapılmasıdır.

³⁴² Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, ss.53

³⁴³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.286.

³⁴⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.288.

söylenir.³⁴⁵ Söz gelimi bir fırtına anında herkesin iyiliği için gemide bulunan eşyaların atılmasına karar vermek tam da pratik bilgenin yapacağı şeydir.

Aristoteles, pratik bilgeliği şöyle tanımlar: “Phronesis zorunlu olarak kesin bir kuralla birlikte olan, insani iyiler alanında davranmayı sağlayan bir ruhsal durumdur.”³⁴⁶ Pratik bilgeliğin kesin kuralla birlikte olması niteliği onun akılla ilişkisine ışık tutar. Nitekim pratik bilge, akıllı başında kimse olarak tarif edilir. Bu bakımdan pratik bilgelik iyi düşünüp taşınmak olarak görülebilir.³⁴⁷

MacIntyre’a göre pratik bilgelik, genel ilkelerin tikel durumlara nasıl uygulanacağını bilme erdemidir. Bir insan mükemmel ilkelere sahip olabilir, fakat onlara dayanarak eylemeyebilir. Yahut adil ve cesur eylemlerde bulunabilir fakat bunu sahip olduğu ilkeden dolayı değil cezalandırılma korkusu ile yaptığı için adil ve cesur olamaz. Oysa pratik bilgeliğe sahip olmak hem doğru ilkenin bilgisini hem de eylemlerde bu ilkeleri açığa çıkarmayı gerektirir.³⁴⁸

Aristoteles, pratik aklın temel erdemi olan pratik bilgeliği, teorik aklın temel erdemi olan teorik bilgelik (sophia) ile karşılaştırır. Ona göre teorik bilgelik, bilgi biçimlerinin en tam olanıdır. Zira o, bilimi (episteme) ve sezgisel aklı (nous) içerir. Bu nedenle ona sahip olan hem ilkeleri hem de sonuçlara ilişkin hakikati bilir. Başka bir ifade ile teorik bilgelik, en yüksek realitelere ilişkin bilimdir ve bu bakımdan politika, sanat ve pratik bilgelikten üstündür.³⁴⁹ Hekimlik sanatının sağlığa üstünlüğü olmadığı gibi, pratik bilgeliğin de teorik bilgeliğe üstünlüğü yoktur.³⁵⁰

Teorik bilgeliğe konu olan şeyin herkeste aynı iken pratik bilgeliğe konu olan şeyin değişimi yansıttığını belirten Aristoteles bu bakımdan pratik bilgeliğin, insani şeylerle ilgili olduğunu ve düşünüp taşınma alanında söz konusu olduğunu zikreder. Oysa olduklarından başka türlü olamayan şeyler hakkında düşünüp taşınma söz konusu değildir. Nitekim gerçek manada düşünüp taşınan insan, akıl yürütme yoluyla insan için gerçekleştirilebilir iyilerin en iyisine ulaşmaya çalışır.³⁵¹

³⁴⁵ Tufan Çötök, *Antik Çağdan Günümüze Phronesis Kavramı*, DEÜ Felsefe Felsefede Bugün ve Yarın Konferansları VIII.; Bkz. *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis* s.132.

³⁴⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.288.

³⁴⁷ Tufan Çötök, *Antik Çağdan Günümüze Phronesis Kavramı*

³⁴⁸ Alasdair MacIntyre, *Etik’in Kısa Tarihi*, s.85.

³⁴⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, ss.91-293.

³⁵⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.315.

³⁵¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 294.

Aristoteles pratik bilgeliğin konusunun sadece davranışın genel kuralları olan tümelleri bilmek olmadığını, onun ayrıca tikel hadiselerin de bilgisine sahip olmak zorunda olduğunu ifade eder. Zira pratik bilgelik, eylem alanındadır ve bu alan tekil şeylerle ilgilenir. Bundan dolayı eylem alanında deneyimli kişilerin diğerlerinden daha yetkin durumda olduğuna şahit oluruz. Buradan hareketle o, insanın bir taraftan tümelin bilgisine, diğer taraftan özelin bilgisine sahip olması gerektiğine işaret ederek şu örneği verir:

Eğer hafif etlerin sindirimlerinin kolay ve sağlık için iyi olduğunu bildiğimiz halde hangi etlerin hafif olduğunu bilmezsek, bu bilgi sağlık kazandırmaz; ancak kanatlıların etlerinin hafif olduklarını bilirsek, sağlığı kazanabiliriz.³⁵²

Tufan Çötök'a göre “pratik bilgelik, kesinlik olmayan etkinlik alanında eyleme kılavuzluk eden bir erdemdir.” Buna göre ahlaki orta öğretisini kuşatamadığı ve ahlaki bir ilkenin eşlik etmediği durumlarda, nasıl eyleyeceğimiz hususunda bir tür ahlaki bilinç olarak görülebilir. Buna göre pratik bilgeliğe sahip olan kişiler, eylemleri ile ahlak alanında örnek model durumundadır. Öyle ki bir kararsızlık anında doğru bir eylemin nasıl yapılacağı ona bakılarak bilinir.³⁵³

Pratik bilgeliği özellikle siyaset alanında gündeme getiren Aristoteles, pratik bilgeliğe sahip olan kişilerin yönetici olmaları gerektiğini vurgular. Zira politik bilgelik ve pratik bilgelik, benzer ruhsal durumları yansıtır. Buna göre pratik bilgelik, belli bir insanın kişisel iyiliği ile ilgili iken politik bilgeliğin toplumun iyiliğini ile ilgili olduğu görülür. Ancak onun düşüncesinde toplumsal bir varlık olan bireyin iyiliği, ailenin ve toplumun iyiliğinden ayrı düşünülemeyeceği için en yüksek düzeyde gerçekleşmiş pratik bilgeliğin politika ile uyduğu görülür.³⁵⁴ Zira siteye uygulanan pratik bilgeliğin ilk türü yasama ile ilgili diğer türü ise tikel eylemler ve düşünüp taşınma ile ilgilidir.³⁵⁵

Ahlak alanındaki araştırmayı “iyi düşünüp taşınma” olarak isimlendiren Aristoteles “pratik bilgeliğe sahip kimselerin özelliği olan iyi düşünüp taşınmanın bir ereğin gerçekleşmesi için yararlı olan şey konusunda doğruluk” olduğunu ifade eder.³⁵⁶ Bununla birlikte yapmamız ve yapmamamız gereken şeyleri belirlediği için buyruksal olan pratik bilgeliği sadece yargı gücüne sahip olan zekilikten (synesis) ayırır. Buna göre pratik bilgeliğe

³⁵² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.294.

³⁵³ Tufan Çötök, *Antik Çağdan Günümüze Phronesis Kavramı*

³⁵⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.295, (Dipnottan alıntı)

³⁵⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.295.

³⁵⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, ss.299-303.

sahip olan insan aynı zamanda zeki insandır. Ancak her zeki insan pratik bilgeliğe sahip değildir.³⁵⁷

Bütün bunlardan sonra Aristoteles bazı itirazları dile getirir. Söz gelimi ahlaki hakikatleri bilmek için değil erdemli olmak için pratik bilgeliğe sahip olmak gerektiği doğru ise o zaman pratik bilgeliğe ne gerek var? Nasıl hekim olanlardan hekimlik sanatını değil sağlıklı olmayı öğreniyorsak; erdemli olanlardan da erdemli eylemleri öğrenemez miyiz? Pratik bilgeliğin işe yaramadığını ifade eden bu soruya Aristoteles şöyle cevap verir: “Teorik bilgelik ve pratik bilgelik zorunlu olarak kendilerinden dolayı istenir. Onlar hiçbir şey meydana getirmeseler bile, ruhun bu iki bölümünün erdemidir.” Diğer taraftan bu erdemler hekimin sağlığı meydana getirmesi anlamında değil, sağlık durumunun sağlığın nedeni olması anlamında bir şey üretirler. Başka bir ifade ile fail neden değil biçimsel neden olarak iş görür. Buna göre erdemli hayatın formel nedeni olan bu erdemler kendisine sahip olan kişiyi mutlu eder.³⁵⁸

Aristoteles erdemli eylemlerin üretilmesi hususunda ahlaki erdemler ile entelektüel erdemlerin birlikteliğine vurgu yapar. Bu noktada ahlaki erdemler eylemlerin amacını verirken, pratik bilgelik bu amaca ulaştıracak olan araçları sağlar. Bu yüzden onlar birbirinden ayrı düşünülemez. O, ahlaki erdem tercihe doğruluk kazandırdığını belirtir.³⁵⁹ Bu bakımdan ahlaki erdem, sadece iyi insanların gözüne gözüktür, çünkü kötülük davranış ilkeleri konusunda zihni yanılsıza düşürür. Bu yüzden “ahlaki erdem olmadan pratik bilgeliğin var olması imkansızdır.”³⁶⁰ Söz gelimi bir manav ürünlerini eksik tartıyorsa onun ahlaki bir problem karşısında doğru bir çözüm getirmesi de beklenemez.

Diğer taraftan pratik bilgelik olmadan ahlaki erdem var olması da mümkün değildir. Zira pratik bilgelik erdeme yönelik sahip olduğumuz potansiyeli açığa çıkarır.³⁶¹ Söz gelimi adil ve ölçülü olma eğilimine eylemlerin doğurabileceği sonuçların bilgisi eşlik etmezse, o asla gerçek bir ahlaki erdeme dönüşmez.³⁶² Ayrıca eylemler ile sürekli yeniden inşa edilen

³⁵⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.304.

³⁵⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.309.

³⁵⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, ss.311.

³⁶⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.312.

³⁶¹ Aristoteles, ruhun hesaplayan bölümünde beceriklilik ve phronesis birbirinden ayırdığı gibi ahlaki bölümde de (to ethikon=to orektion) doğal erdem ve gerçek erdemi birbirinden ayırmaktadır. Bu doğal durumdan gerçek erdeme geçmek aklın işi içine girmesi ile olmaktadır. Gerçek erdem, phronesisle birlikte olmadığı sürece ortaya çıkmaz. (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.314.)

³⁶² David Ross, *Aristoteles*, s.343.

ahlaki alanda doğal alandaki gibi süreklilik ve düzenlilik söz konusu değildir. Ahlaki erdemlerin ne zaman ve ne şekilde ortaya çıkacağını belirleyen pratik bilgeliktir.³⁶³

Erdemin pratik bilgeliğe ve doğru kurala uygun bir ruhsal durumu yansıttığını ifade eden Aristoteles, erdeme doğru kuralın yanında yatkınlığın da eşlik ettiğini söyler.”³⁶⁴ Buradan hareketle pratik bilgelik olmadan iyi insan olmanın ve ahlaki erdem olmadan da pratik bilgeliğe sahip olmanın mümkün olmadığı söylenebilir. Başka bir ifade ile pratik bilgelik ve ahlaki erdem bir arada olmadan düşünülüp taşınılmış tercih doğru olmayacaktır.

Akli erdemleri nazari erdemler ve fikri erdemler olarak ikiye ayıran Fârâbî ise Aristoteles’in pratik aklın erdemi olarak ifade ettiği pratik bilgeliğe tekabül eden tek bir kavram kullanmayıp bunun yerine fikri erdemleri; ameli akıl, ameli hikmet (et-ta’akkul), zihin, fikir mükemmelliği, görüş doğruluğu gibi kavramlarla ifade eder.³⁶⁵ Bu kavramların pratik bilgeliğin içeriğini yansıttığı görülür. Bu minvalde Fârâbî ameli aklı, “insanın eşyayı tecrübesi neticesinde, bazı öncülleri elde etmesini sağlayan meleke” olarak tanımlar. Ona göre bu öncüller gücümüz dahilinde olan tikel şeylerde tercih ya da kaçınmayı mümkün kılar. O, ameli aklın tecrübe ile açığa çıktığını, tecrübeden önce sadece bilkuve mevcut olduğunu ve edinilen tecrübelerin artmasıyla beraber ameli aklında geliştiğini ifade eder.³⁶⁶

Fârâbî’nin düşüncesinde pratik bilgeliğe en yakın fikri erdemin “ameli hikmet” (ta’akkul) olduğu söylenebilir. O, ameli hikmeti “yüce bir amaç meydana getirmek için yapılan şeyde en iyi olanı ortaya çıkarma gücü, mükemmel düşünme gücü” olarak tanımlar. Ona göre söz konusu amaç mutluluk ya da mutluluğu elde etmek için gerekli olan bir şey olabilir. Bu noktada Aristoteles’in pratik bilgeliği zekilik ve kurnazlıktan ayırdığı gibi Fârâbî’nin de ameli hikmeti zekilik, kurnazlık ve hileden ayırdığı görülür. Ona göre zekilik sıradan iyilikleri elde etme adına; kurnazlık zenginlik ve şeref gibi iyi olduğu zannedilen şeyleri gerçekleştirmek adına; hile ise sinsilik, riyakarlık ve adi kazanç gerçekleştirmek adına en etkili ve en iyi olan şeyi ortaya koyma mükemmelliğini temsil eder. Bütün bunlar amaç olmayıp; sadece amaca götüren şeyleri yansıtır.³⁶⁷ Buradan hareketle Fârâbî’nin sisteminde

³⁶³ Tufan Çötök, *Antik Çağdan Günümüze Phronesis Kavramı*

³⁶⁴ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, ss.313- 314.

³⁶⁵ Fârâbî, *Fusûlü’l-Medeni*, s.70.

³⁶⁶ Fârâbî, *Fusûlü’l-Medeni*, ss.74-75.

³⁶⁷ Fârâbî, *Fusûlü’l-Medeni*, s.74.

ameli hikmeti³⁶⁸ zekilik, kurnazlık ve hileden ayıran şeyin amaçladığı mutluluk olduğu söylenebilir. Zira ona göre bir eyleme değerini veren şey ulaşmak istenilen amaçtır.

Aristoteles'in pratik bilgelikle ahlaki erdemi ayırmadığı gibi Fârâbî de kişinin ameli hikmet ile amacını gerçekleştirmesi için ahlaki erdemlere sahip olması gerektiğini vurgular. Zira ona göre ahlaki erdemlere sahip olan erdemli insan, daima iyi olan amaçlar arzular. “Oysa hasta olan kişinin acı ile tatlıyı ayırt edemediği gibi, nefsinde hastalık olan kötü kimselerde, iyi ile kötüyü ayırt edemez.” Bu yüzden kötü kişi nefsinde bulunan hastalıktan dolayı iyi zannettiği ancak gerçekte kötü olan amaçları arzular. Dolayısıyla erdemli eylemlerin açığa çıkması için ameli hikmet ahlaki erdem ile bir arada olmak zorundadır.³⁶⁹

Fârâbî'nin düşüncesinde ameli hikmetin birçok çeşidi vardır. Bu hususta aile yönetimi ile ilgili ameli hikmet, şehir yönetimi ile ilgili ameli hikmet, istişare ile ilgili ameli hikmet ve mutluluğu elde etmek için gerekli araçlar üzerine düşünme ile ilgili ameli hikmet zikredilebilir. Ameli hikmetin çatısı altına giren bütün bunlar günlük hayatta pratik düşünme yollarını yansıtır. Nitekim Fârâbî, ameli hikmetin halkın akıl olarak adlandırdığı şey olduğunu belirtir.³⁷⁰

Fârâbî, insanın görüşlerinde sürekli doğru olmasını (ez-zannu's-savâb), ihtilaflı konularda doğru hüküm vermesini (cevdetu'l-istinbat) ve mükemmel fikirlere sahip olmasını (cevdetu'r- ra'y) ameli hikmete dahil eder. Bu noktada o, Aristoteles'in “iyi düşünüp taşınma” ile ifade ettiği şeye tekabül eden fikir mükemmelliğini şöyle açıklar: “Fikir mükemmelliği bir insanın mükemmel fikirlere ve erdemli eylemlere sahip olması, fikirleri, sözleri ve istişarelerinde defaatle isabet etmiş olmasından dolayı sözlerinin makbul olmasıdır.”³⁷¹ Nihayet onun insanı iyi ve güzel olana ikna etme olan hitabeti ve insana iyi olanı tahayyül ettirme mükemmelliğini de ameli hikmete dahil ettiği görülür.³⁷²

Ameli hikmetle düşünmenin iki şekilde açığa çıktığını ifade eden Fârâbî ilkinin “çoğunluktan alınmış meşhur şeyler” yoluyla; diğerinin ise “tecrübe ve müşahade ile elde edilen şeyler” yoluyla olduğunu ileri sürer. Bu noktada o, eylemlerinde ve tercihlerinde sadece meşhur şeyleri takip edip tecrübeyi gözetmeyen kişileri basit insan (el-ğumr) olarak

³⁶⁸ Fârâbî, *Kitâbü'l-mille*'de ameli hikmetin(ta'akkul) tikel durumlara göre eylemleri belirleyen yeti olduğunu belirtir. Bu yeti külli bilgilerin neticesinde değil uzun tecrübenin sonucunda oluşur. Toplumdan topluma ve kişiden kişiye değişen şartlara uygun eylemleri tesbit eden takkul yetisi eylemleri uzun süre tekrarı neticesinde tecrübeden elde edilir.(Fârâbî, *Kitâbü'l-mille*, çev. Fatih Toktaş, Divan Dergisi, sayı 12, 2002, ss.247-273)

³⁶⁹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.74-75.

³⁷⁰ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, ss.75-76.

³⁷¹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.76.

³⁷² Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.79.

nitelerken bu hususta daima meşhur olana muhalefet eden kişileri de şaşkın insan (el-hayrân) olarak niteler. Diğer taraftan hem meşhur şeyleri hem de tecrübeyi gözetken; ancak kendisini amaca ulaştırmayan şeyin onu bu amaca ulaştıracağını zanneden kimseyi ise ahmak insan olarak niteler. Ona göre bu insan ilk bakışta zeki gibi görünür, amacı doğru fakat amaca götüren araçları kusurludur.³⁷³ Söz gelimi vücudunda çeşitli yaralar çıkan birinin iyileşmek için şehir dışında bulunan bir kaplıcaya gitmeye karar verdiğini düşünelim; ameli hikmete sahip kişi herkesin kullandığı yolu bırakıp sapa bir yola girmesi beklenemez. Diğer taraftan o daha önce oraya birçok kez gitti ise ve A yolunun kısa olmakla birlikte bozuk ve tehlikeli olduğunu bilirse tecrübesine dayanarak A yolunu değil B yolunu tercih edecektir. Ancak o hangi yoldan gidileceği ile ilgili doğru bilgiye sahip olmakla berber oradaki kaplıcanın hastalığını daha da tetikleyeceğini bilmiyorsa yine onun ameli hikmete sahip olduğu söylenemez.

Ameli hikmetin kişinin akıllı olması ve eylemlerinde aklını kullanması olduğunu ifade eden Fârâbî bir insanda iki şey birleştiğinde aklını kullandığı belirtir. Birincisi tercih edilmesi ya da kaçınılması gereken eylemler hususunda ayırt etme mükemmelliği, ikincisi ise ayırt etme mükemmelliği ile farkına vardığı her şeyin en üstününü kullanmasıdır. Sadece birinci kısma sahip olup ikinciye sahip olmayan onu ayartma ve aldatmada kullanabilir. Fârâbî'ye göre Aristoteles ameli hikmete sahip olan kişinin erdemli eylemleri ortaya çıkarmada düşünce mükemmelliğine sahip olduğunu ve onun aynı zamanda ahlaki erdeme de sahip olduğunu ifade etmiştir.³⁷⁴

Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*'de fikri erdemi “bir kişinin, ortak bir zaruret halinde, bir veya daha fazla millet, ya da bir şehrin ortaklaşa sahip olduğu, erdemli bir amaç için en yararlı olanı, mükemmelce ortaya koyma gücüne sahip olmasına vasıta olan erdem” olarak tanımlar. Ancak kötü bir amaç için en yararlı olan şeyin kendisi ile ortaya çıkarıldığı melekeye fikri erdem değildir.³⁷⁵ O, benzer bir açıklamayı erdemleri nazari, fikri, ahlaki olarak üçe ayırdığı *Tahsîlu's-Sa'âda* adlı eserinde şöyle dile getirir:

Fikri kuvvet tarafından keşfedilen şeyler yalnızca belli bir amaç ve maksadın elde edilmesinde yararlı olmaları bakımından keşfedilirler. Keşfeden önce bu amacını tespit ve tayin eder; daha sonra bu amaç ve hedefini gerçekleştirecek vasıtaları araştırır.³⁷⁶

³⁷³ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.77.

³⁷⁴ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, ss.109-110.

³⁷⁵ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.123.

³⁷⁶ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda*, s.72.

Fârâbî'ye göre fikri kuvvet bir amaca ulaşmak için en iyi vasıtayı keşfettiğinde en mükemmel biçimine ulaşır. Bu amaçlar iyi ya da kötü olabilir. Keşfedilen vasıtalar, erdemli bir amacı gerçekleştirmeye yönelik olmaları durumunda iyi ve güzeldirler. Eğer amaçlar kötü ise fikri kuvvet tarafından keşfedilen araçlarda kötüdür.³⁷⁷ Bu noktada *Fusûlü'l-Medenî*'de sadece iyi amaçları keşfeden fikri kuvvenin *Tahsîlu's-Sa'âda* adlı eserde hem iyi hem de kötü amaçlara yöneldiği görülür. Bunun sebebi ikincide zikredilen fikri kuvvet iyi ve kötüye de yönlendirilebilen yetidir; oysa birincide zikredilen fikri erdem bu yetiye ait olan akla uygun ruhsal durumu ifade eder. Buna göre fikri kuvvetin iyi eylemlerde kullanılabilmesi için fikri erdeme sahip olması gerekir.

Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda* adlı eserinde siyaset alanında fikri erdem, toplum için ortak olan en yararlı ve en güzel şeyi keşfettiğini belirtir. O, uzun dönemde değişen şeylerin keşfi ile ilgili ise kanun koyma gücünü; kısa süreden değişen şeyleri keşfetmeyi sağlıyorsa, bir şehri ya da milleti etkileyen olaylara karşı alınan bireysel tedbirleri yansıtır. Bunun dışında daha küçük gruplarla ilgili erdemli bir amacı gerçekleştiren araçları tespit eden kuvvetler sözü edilen gruplara göre ev yönetimi, askerlik gibi çeşitli adlar alır.³⁷⁸ Bu minvalde fikri erdem her hangi bir özel sanatın amacı ile ilgili en yararlı ve güzel olanı keşfetmeyi sağladığını belirten Fârâbî sanat ve yaşama biçimlerinin sayısı kadar fikri erdem olduğunu ileri sürer.³⁷⁹

Ahlaki erdeme sahip olmaksızın fikri erdeme sahip olunamayacağını belirten Fârâbî,³⁸⁰ benzer şekilde fikri erdeme sahip olmayı da nazari erdeme sahip olmaya bağlar. Ona göre aslen fikri erdem, nazari erdem, hâkim fikri erdem, hâkim ahlaki erdem ve hâkim pratik sanat birbirinden ayrılamaz.³⁸¹ Bu çerçevede onun erdemlerin birliğini benimsediği söylenebilir.

Aristoteles'in doğal erdem ile gerçek erdem arasında ayrım yaptığı gibi Fârâbî'nin de benzer bir ayrım yaptığı görülür. Bu noktada Fârâbî hem ahlaki hem de fikri erdemlerin önce tabii halde bulunduklarını, bu erdemlerin zamanla iradi erdem haline getirildiklerini belirtir.³⁸² Fârâbî, akabinde söz konusu tabi erdemlerin keyfiyetini sorgular. Onların aslında cesaretin, tilkide kurnazlığın bulunması gibi akılsız hayvanlarda bulunan melekelerle benzerliğine dikkat çeker. Fârâbî'ye göre insan doğuştan kendisinde bulunan melekeleri yeterince geliştirerek bu

³⁷⁷Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda*, s.72.

³⁷⁸Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda*, s.73-74.

³⁷⁹ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda*, s.74.

³⁸⁰ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda*, s.75.

³⁸¹ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda*, s.78.

³⁸² Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda*, s.78-79.

tabii melekeleri irâdi hale getirebilir. Ancak en yüksek ahlaki erdeme tekabül eden ve tabii olarak üstün fikri erdemle birlikte bulunan tabii bir ahlaki erdeme doğuştan eğilimli olan ve daha az eğilimli olan insanlar arasından derece farkı olması gerekir. Dolayısıyla her insanın güçlü bir sanata, ahlaki ve fikri erdeme sahip olması beklenemez.³⁸³

Özetleyecek olursak Aristoteles'in pratik bilgelik olarak ifade ettiği erdemi Fârâbî fikri erdem, ve onun çeşitleri olan ameli akıl ameli hikmet, zihin ve fikir mükemmelliği gibi çeşitli kavramlarla ele alır. Bütün bu erdemler esasen pratik bilgeliğin özelliklerini içerir. İyi yaşama ile ilgili bir erdem olan pratik bilgelik hem düşünme hem de eylem alanını da içerir. Zira iyi yaşam sadece teorik bir yaşam kurgusu değil, pratiğe dökülmüş bir yaşamı ifade eder. Bu noktada onun bir tür yaşam bilgeliği olduğu fark edilir. Zira ahlaki karar verme, amaçlanan iyi yaşama ulaşmak için doğru eylemi seçmektir.

2.7.2.2. Teorik Bilgelik

Aristoteles insan eylemlerinin ereksel nedeni olan mutluluğun bir yetenek (heksis) değil kendisi için istenen³⁸⁴ bir etkinlik (energeia) olduğunu belirtir. Ona göre yüce ve erdemli eylemleri gerçekleştirmek kendileri için istenen şeylerdendir.³⁸⁵ Bu çerçevede Aristoteles en yüce erek olan mutluluğun teorik bilgiye uygun etkinlikle elde edileceğini ileri sürer. Başka bir ifade ile hakiki mutluluğu oluşturan şey, bizim en tanrısal bölümümüz olan teorik aklın erdeme uygun etkinliği yani teorik etkinliktir. Ona göre bu bölüm doğası gereği buyruğa, yönetmeye ve ayrıca güzel ve tanrısal realitelerin bilgisine sahiptir.³⁸⁶

Teorik bilgeliğin en yüksek etkinlik olmasının ilk nedenini onun sürekli etkinlik olmasına bağlayan Aristoteles diğer nedenlerin ise bu etkinliğin daha çok hoş gitmesi, daha değerli hazları içermesi ve tam yeterliliğe sahip olması olduğunu ifade eder. Ahlaki erdemin dış iyileri gerektirmesinin yanında teorik bilgelik hiçbir şarta bağlı değildir. Örneğin adil insan adaletli olmak için diğer insanlara ihtiyaç duyar; oysa bilge insan hiç kimse olmasa bile temaşa etkinliğini sürdürebilir. Üstelik teorik etkinlik, kendisinden dolayı sevilen tek etkinliktir. Oysa pratik etkinliklerimizde eylemin dışında az veya çok bazı avantajlar elde

³⁸³ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda*, s.80.

³⁸⁴ Bu noktada akla kendisi için istenen diğer etkinliklerin mutluluktan farklı olup olmadıkları sorusu gelir. Söz gelimi oyun etkinliği de kendisi için istenen bir etkinlik gibi gözükür. Aristoteles oyun ve eğlencenin mutluluk verdiğini ancak mutluluğun oyundan ibaret olmadığını söyler. Zira oyunun bir erek olması düşünülemez. Çünkü mutluluk dışında seçtiğimiz her şeyi başka bir şey için seçeriz sadece mutluluk başlı başına bir erektir. Buna göre oyun sadece bir tür dinlenme biçimini yansıtır; yani bir araçtır. Oysa mutlu bir hayat, erdeme uygun bir hayattır ve böyle bir hayat ciddi bir çaba gerektirir, yani basit bir oyun değildir. (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, ss.502-503)

³⁸⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, ss.500-501.

³⁸⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.504.

ederiz.³⁸⁷ MacIntyre teorik etkinliğin değişmez hakikatlerle ilgili spekülâtif akletmeyi yansıttığını vurgular ve söz konusu akletmeyi sürekli, haz veren, kendine yeten ve pratik sonucu olmayan bir etkinlik olarak niteler. Bu bakımdan o, değişmeyen, zaman dışı ve ilahi olanla ilgili bir boş zaman etkinliğini temsil eder.³⁸⁸

Mutluluğu teorik etkinlikle ilişkilendiren Aristoteles, onun dinginlikten ibaret olduğunu ifade eder. Zira sadece dinginliğe ulaşmak için etkinlikte bulunuyoruz. Nitekim savaş ve mücadeleyle dolu olan politika alanında gerçekleşen pratik erdemlerin etkinliği dinginlikten uzak iken teorik hayat temaşa ve dinginliği temsil eder. O halde teorik etkinlik bir ömür boyu sürdüğünde insan yetkin mutluluğa sahip olacaktır.³⁸⁹ Fakat Aristoteles böyle bir hayatın insani gerçekliği aştığını, sürekli bir dinginliğin tanrısal bir öğeyi gerektirdiğini ifade eder. Buradan hareketle teorik aklın insanda bulunan bu tanrısal öğeyi temsil ettiğini ve ona uygun bir hayatın tanrısal bir hayat olacağını ileri sürer. Bu bölüm insanın kendisi ile özdeşleştirildiği en değerli bölümdür. Sonuçta insanın teorik akla uygun hayatı en mutlu hayat olacaktır.³⁹⁰

Aristoteles, asıl anlamda mutluluğun teorik etkinlikle olduğunu söyledikten sonra ahlaki erdemlere uygun hayatın ise ikinci derecede bir mutluluk sağladığını ifade eder. Buna göre iki tür mutluluktan söz edebiliriz. Birincisi teorik etkinliğe bağlı olan ideal ve hakiki mutluluktur. İkincisi ise ahlaki erdemlere bağlı olan insani mutluluktur. Bu çerçevede Aristoteles, teorik mutluluğun tanrısal bir hayatı gerektirdiği için bileşik bir varlık olan insana oldukça uzak olduğunu belirtip bu hayata uygun etkinlikler tümü ile insani olduğunu zikreder. Zira ona göre ahlaki eylemler birbirimizle ilişkilerimizde açığa çıkar. Her doğadan eylemler ve tutkular sayesinde ilişkilerimizi yürütürüz ve bütün bu görünümeler sadece insani şeylerdir.³⁹¹

İnsani mutluluğu pratik hayata bağlayan Aristoteles onu elde etmenin ilk şartının pratik bilgeliğe sahip olmak olduğunu işaret eder. İnsan bileşik bir varlık olduğu için yani tanrısal olmadığı için ahlaki erdemler, aynı zamanda tutkulara da bağlıdır. Bileşiğin erdemleri sadece insani erdemlerdir ve bu erdemlere uygun hayat ve bu hayattan doğan mutluluk da insani erdemlere bağlıdır. Oysa teorik aklın mutluluğu tanrısal, kendinde tam, cisimsel ya da

³⁸⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 505-506.

³⁸⁸ Alasdair MacIntyre, *Etik'in Kısa Tarihi*, s.94.

³⁸⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.507-508.

³⁹⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.509-510.

³⁹¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.510.

başka her türlü şarttan bağımsız bir mutluluktur.³⁹² Ross'un ifade ettiği gibi, Aristoteles'in ahlaki hayata ve insani mutluluğa resmi kuramının izin verdiğinden daha çok önem verdiği görülür.³⁹³ Bunla beraber Aristoteles teorik etkinlik vasıtası ile mümkün olduğu kadar tanrısal hayattan pay almayı önerir. Ona göre insanların hayatı tanrısal hayata benzediği ölçüde hakiki mutluluktan pay alacaktır. Temaşanın sağladığı mutluluk ilineksel değil, temaşa ile bir bütündür. Kısacası gerçek “mutluluk sadece temaşanın bir biçimini yansıtır.”³⁹⁴

Aristoteles'e göre teorik aklın mutluluğunun dış iyilere olan ihtiyacı ahlaki erdemin dış iyilere olan ihtiyacından daha zayıftır. Gerçekte entelektüel erdemler de ahlaki erdemler de hayat için gerekli iyilere eşit derecede ihtiyaç duyar. Ancak entelektüel ve ahlaki erdemlerin özel etkinlikleri konusunda çok fark görülür. Söz gelimi, cömert insan cömertlik yapabilmek için dış iyilere ihtiyaç duyar.³⁹⁵ Başka bir ifade ile hayatın maddi ihtiyaçlarını karşılamak etkin hayat için olduğu kadar temaşa hayatı içinde zorunludur. Ancak ahlaki erdemlere göre hayat dış iyilere temaşa hayatından daha fazla ihtiyaç duyar. Bu minvalde o, dış iyiler olmaksızın insanın yetkin bir biçimde mutlu olmasının mümkün olmadığını ancak bu dış iyilerin miktarının abartılmaması gerektiğini ileri sürer. Ona göre insanın mutlu olması için çok fazla şeye ihtiyacı yoktur; az sayıda imkânla erdemli eylemleri gerçekleştirmek mümkündür.³⁹⁶

Toparlayacak olursak Aristoteles teorik hayatı tanrısal bir hayat olarak görüp hakiki mutluluğun tanrısal hayata yaklaşarak elde edileceğini ileri sürer. Ona göre insan bileşik bir varlık olması sebebi ile bu tanrısal mutluluğa tam olarak ulaşamaz; ancak ondaki tanrısal öge olan akıl sayesinde ikinci bir mutluluk olan insani mutluluğa ulaşabilir. Buna göre insan için geçerli olan mutluluk pratik hayatta erdemli eylemler neticesinde elde edilecek mutluluktur

Fârâbî, Aristoteles gibi esas manada hikmetin nazari hikmet olduğunu; ameli hikmetin mecazi anlamda hikmet adını aldığını ifade eder. Zira nazari hikmet en mükemmel varlıkların mükemmel bilgisini yansıtırken ameli hikmet beşeri şeyler ile ilgilidir.³⁹⁷ Başka bir ifade ile Fârâbî onun bilhassa en son varlığın en son sebebinin bilgisi olduğunu ve insana gerçek mutluluğu bildiren şey olduğunu ileri sürer.

Hikmet bütün varlıkların erdem ve yetkinliği kendisinden aldıkları İlk ve Bir (el-vahid, el-evvel) olanın bilgisine sahip olduğuna göre, hikmet insanın İlk'ten aldığı en büyük yetkinlik olan mutluluğu da

³⁹² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.511.

³⁹³ David Ross, *Aristoteles*, s.363.

³⁹⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.514-515.

³⁹⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.512.

³⁹⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.515.

³⁹⁷ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.78.

bilir.”³⁹⁸ ...Öyle ise hikmet insana, gerçek mutluluğu, ameli hikmette insana yapılması gereken şeyleri bildirir. O halde bu ikisi insanın yetkinliğe erişmesinde iki temel unsurdur. Öyle ki hikmet, en son amacı, ameli hikmet ise kendisi ile bu amaca ulaşılan şeyi verir.³⁹⁹

Fârâbî’nin ameli hikmeti nazari hikmete sahip olmanın şartı olarak gördüğü söylenebilir. Nitekim o, teorik ve pratik ilimlere sahip olmakla birlikte eylemleri iyi olmayan birine nispeten bu ilimlere sahip olmasa da eylemleri iyi olana uygun olan birinin filozof olmaya daha yakın olduğunu ileri sürer. Zira bilgi eksikliğinin giderilmesi, davranıştaki eksikliğin giderilmesinden daha kolaydır. Bu minvalde felsefeyi nazari ilimlerle beraber iyi eylemlerin üretilmesi olarak da gören Fârâbî, nazari ilimlere sahip olup da eylemleri iyi olmayan kişinin eylemlerinin yerleşik adetlerinden kaynaklandığını ifade eder. Söz konusu adetler eylemlerin gerçek iyi olana uygun olmasını engeller. Oysa eylemleri iyi olana uygun olan kişinin adetleri onun nazari ilimleri öğrenmesine engel olmayacaktır.⁴⁰⁰

Aristoteles’in teorik ve pratik hayat ayırımından yola çıkan Fârâbî insanın iki hayatı olduğunu söyler. Birincisi varlığın devamı için beslenme ve diğer dış şeylere ihtiyaç duyduğumuz hayat iken diğeri özünün devamı için, başka şeylere ihtiyaç duymayan, devamı kendi özüyle olan hayatı temsil eder. Ancak Aristoteles’ten farklı olarak Fârâbî bu ikinci hayatı ahiret hayatı olarak görür. Buna göre insan ilk yetkinliğe bu hayatta, son yetkinliğe ise ahiret hayatında ulaşır. O, ilk yetkinliği insanın erdemli eylemleri bilmesine ve onları yapmasına bağlar. Daha açık bir ifade ile ilk yetkinlik sadece melekeye sahip olmakla değil eylemde bulunmakla açığa çıkar. Bu yetkinlik bizim için son yetkinlik olan gerçek mutluluğu (es-sa’ade el-kusva) getirir.⁴⁰¹

Fârâbî, *Tahsîlu’s-Sa’âda* adlı eserinde insanın bu dünyada mutluluğa ahirette ise en yüce mutluluğa ancak nazari erdemler, fikri erdemleri, ahlaki erdemleri ve ameli sanatları elde etmek yoluyla ulaşılacağını söyler.⁴⁰² Ona göre nazari erdemlerin hedefi, yalnızca varlıkların ve onların içerdiklerinin akıl tarafından kavranılmasıdır. Söz konusu kavrayış nazari ilimler yoluyla gerçekleşir. Bu ilimlerin bir kısmı baştan beri insanda bulunan ilk bilgilerken bir kısmı ise düşünme, araştırma ve çıkarsama sonucunda oluşur. İlk öncüller söz konusu ilk bilgiler ile elde edilir. Araştırma sonucu öğrenilen şeyler bu ilk öncüllere

³⁹⁸ Fârâbî, *Fusûlü’l-Medeni*, s.78.

³⁹⁹ Fârâbî, *Fusûlü’l-Medeni*, s.79.

⁴⁰⁰ Fârâbî, *Fusûlü’l-Medeni*, s.125.

⁴⁰¹ Fârâbî, *Fusûlü’l-Medeni*, s.65.

⁴⁰² Fârâbî, *Tahsîlu’s-Sa’âda*, s.53.

dayanılarak öğrenilir.⁴⁰³ Nazari ilimlerin elde edilmesi ile insan temel ilkeleri, amaçları ve nihai mükemmelliği tanır.

Fârâbî'ye göre nazari ilimleri elde etmek belli bir kabiliyete sahip olmayı gerektirir. Söz konusu kabiliyeti olmadığı halde nazari ilimleri elde etmeye çalışan kimseyi “yalancı filozof”, erdemli ve güzel eylemleri yapma alışkanlığı kazanmadan, kendi arzu ve şehvetine tabi olarak nazari ilimleri öğrenenleri “boş filozof”, tabiatı bakımından istidadı olmadığı halde nazari ilimleri öğrenen kimseyi ise “sahte filozof” olarak niteler.⁴⁰⁴ Bütün bunlar ahlaki erdemlere sahip olmadan nazari ilimlerin elde edilemeyeceğini gösterir.

Buraya kadar olan anlatılanları özetlersek insanın iradeli eylemlerini yansıtan ahlaki eylemler iyi eylemi (kurala uygun) içerdiği gibi kötü eylemi (kurala aykırı) de içerir. Söz konusu iyi eylemlerin elde edilmesi belli erdemlere sahip olmayı gerektirir. Buna göre erdemli eylem kurala uygun olan iyi eylemi temsil eder. Şimdi erdemli eyleme etki eden faktörleri incelemek gerekir.

2.8. Erdemli Eyleme Etki Eden Faktörler

Hatırlanacağı üzere Aristoteles'in düşüncesinde eylemlerin uzun süre tekrarlanması ve alışkanlık haline gelmesiyle insanın karakteri oluşur. Buna göre iyi eylemlerin erdemli karakter oluştururken kötü eylemlerin erdemsiz karakter oluşturduğu görülür. Bu çerçevede Aristoteles ahlak konusunda kaçınılması gereken üç kötü tutum ya da karakterden söz eder. Bunlar; edemsizlik, nefesine hâkim olamama (akrasia) ve vahşiliktir. Erdemsizliğin karşısı erdem, nefesine hâkim olamamanın karşısı nefesine hâkim olma, vahşiliğin karşısı ise insanüstü bir tanrısallık ifade eden bir tür kahramanlıktır.⁴⁰⁵ Bu tutumlara bakıldığında her iki grupta yer alan sonuncu karakterlerin insani sahanın dışında kaldığı görülür. Benzer şekilde haz ile ilgili iki tutum daha vardır: hazda ölçülülük ve haz düşkünlüğü. Bu tutumlar kişinin iştah, tutku ve hazlar karşısındaki durumlarını ifade eder.

Benzer şekilde Fârâbî insanın mükemmelliği elde etmesini sağlayan şeylerin iyilikler, erdemler ve güzel davranışlar olduğunu belirtirken onun bu mükemmelliğe ulaşmasını engelleyen şeylerin kötülükler, erdemsizlikler ve çirkin davranışlar olduğunu zikreder.⁴⁰⁶ Her iki filozofun düşüncesinde de mükemmelliğe ve erdemli bir karaktere ulaşmayı engelleyen veya destekleyen şeylere bakıldığında bazı etkenlerle karşılaşılır. Bunları iç etkenler ve dış etkenler olarak ikiye ayırmak mümkündür. Tahmin edileceği gibi iç etkenler akıl, iştah, tutku

⁴⁰³ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda*, s.53.

⁴⁰⁴ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda*, s.98.

⁴⁰⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.316.

⁴⁰⁶ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda*, s.67.

ve hazdan oluşurken dış etkenler alışkanlık eğitim ve otoriteden meydana gelir. Bu etkenler akla ve doğru kurala uygun olan erdemli bir eylemin üretilmesine etki etmek suretiyle bu eylemlerin neticesi olan erdemli karakterlerin üretilmesine de etki eder.

2.8.1. Aklın Erdemli Eyleme Etkisi

Aristoteles ve Farabi'nin düşüncesinde akıl, erdemli eylemin yöneticisi ve formel nedenidir. Zira erdemli eylemler tercihle üretilir. Başka bir ifade ile erdemli ve iyi eylemlerin üretilmesi aklın, istek ve iştahlar üzerinde yönetim sahibi olmasını gerektirir. Akıl yürütme ve arzunun birleşmesi ile tercih; tercih ile ise erdemli eylemler meydana gelir.

Hatırlanacağı üzere Aristoteles ruhta rasyonel olan bölüm ile irrasyonel olmakla akıldan pay alan bölümün ayırır ve birincisini buyuran kuralları koyan ikincisini ise kurallara itaat eden akıl olarak tasarlar. Bu doğrultuda akıl, bir taraftan ahlak ile ilgili genel önermelere, ilk bilgilere ve ahlaki buyruklara kaynaklık ederken diğer taraftan düşünüp taşınma ve tercih ile eylemleri yönlendirir. Fârâbî, akla bu bilgilerin faal akıldan geldiğini açıkça söylerken Aristoteles, onları bazen toplumun genel bilgeliğine bazen pratik bilgeliğe sahip olan kişilere bazen de doğrudan akla bağlar.⁴⁰⁷

Fârâbî'nin düşüncesinde de akıl erdemli eylemlerin üretilmesinde merkezi bir konuma sahiptir. Bilgisel açıdan baktığımızda ahlaki normların faal akıldan kaynaklandığı görülür. Faal akıldan gelen ilk bilgiler daha sonraki bilgimizin temelini oluşturur. Söz konusu ilk bilgiler arasında iyi ve kötü ile ilgili bilgiler de yer alır. Fârâbî'ye göre insanda ilk akılsallar meydana geldiği zaman, onda tabiatı gereği dikkatle inceleme (teemmül), derin düşünme (reviyye), düşündüklerini birbirine bağlama (fıkr) ve bir sonuca ulaşma (istinbat) arzusu ortaya çıkar.⁴⁰⁸

Nazari ve iradi akılsalları birbirinden ayıran Fârâbî nazarî akılsallara faal akıldan gelen ilk bilgiler vasıtası ile ulaşıldığını; iffet, zenginlik gibi iradi akılsalların ise akıl tarafından kavranandığını belirtir. Nazarî akılsallar değişmez iken tikel olaylarla ilgili olan iradi akılsallar araz ve halleri itibari ile durumdan duruma göre değişim arz eder. İradi akılsalların elde edilmesi nazari akı ile değil fikri kuvvet ile gerçekleşir.⁴⁰⁹

Fârâbî, düşünmeyi gerektiren hususlarda, iyi düşünebilme ve sağlam bir irade gücü (kuvvetu'l-azîme) ne sahip olan kişileri hür insanlar; bunlardan yoksun olanları ise "hayvan

⁴⁰⁷Hümeysra Özturan, "Aristoteles ve Ahlak", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, cilt II, İnsan Yay. İstanbul 2015, s.317-332.

⁴⁰⁸Fârâbî, *Kitâbu arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s.82.

⁴⁰⁹Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda*, s.70.

tabiatlı insanlar” (el-insân el-behîmî) ve “gerçek köleler” olarak niteler. Diğer taraftan iyi düşünme gücüne sahip olup da sağlam bir iradesi olmayanları “doğuştan köle” olarak nitelerken sağlam bir irade gücüne sahip olmakla beraber iyi düşünemeyenleri “kendilerinin yerine başkalarının düşündüğü kimseler” olarak niteler. Bu sonuncular kendi yerine düşünen kimselere boyun eğlerse kölelikten kurtulup hürliğe kavuşur; ancak boyun eğmezse hayvan tabiatlı birisi olur.⁴¹⁰

Aristoteles gibi akli bilfiil kullanmayı akla sadece sahip olmaktan üstün gören Fârâbî, insanın bilmesi mümkün olan şeyleri ikiye ayırır. Birincisi, insanın sadece bilebildiği, fakat yapamadığı şeylerdir. Örneğin evrenin sonradan yaratılması, Tanrının birliği, tabiattaki sebepler. İkincisi insanın bilmekle beraber, aynı zamanda yapabildiği şeylerle ilgilidir. Örneğin anne ve babaya itaat etmenin iyi, ihanet etmenin kötü, adaletin iyi olduğu hususu gibi. Ona göre özelliği bilinmek ve yapılmak olan bu şeylerin yetkinliği yapılmaktır; aksi takdirde faydasız olur.⁴¹¹

Toparlayacak olursak hem Aristoteles hem de Fârâbî’nin düşüncesinde akıl erdemli eylemlerin üretilmesi için önkoşul olarak görülür. Aklı olmayan varlıklar için ahlak söz konusu değilken akıl sahibi olan insanın akla bilkuvve sahip olması yeterli olmayıp onu kullanması gerekir.

2.8.2. İştah ve Tutkuların Erdemli Eyleme Etkisi

Hatırlanacağı üzere Aristoteles’in düşüncesinde iradi eylemler sadece akli tercih ile sınırlı olmayıp iştah ve tutkular çoğu zaman düşünüp taşınmayı engeller. Nitekim Aristoteles’in düşüncesinde iştahın erdemli eylem üzerindeki etkisi nefsine hâkim olamama (akrasia) durumunda açığa çıkar. Zira nefsine hâkim olamamanın ayırt edici özelliği iradenin iştah ve tutkular yönelmesidir. Nefsine hâkim olamayan kişi ahlaken iyi eylemin hangisi olduğunu bilmesine rağmen kötü eylemleri yapar.⁴¹²

İnsan niçin eylemlerini her zaman akli tercih doğrultusunda yapmaz? Nefsine hâkim olamamak bir bilgi eksikliği midir? Başka şekilde soracak olursak kötü ya da erdemsiz eylemler bilgi eksikliğinden mi kaynaklanır? Aristoteles hiç kimsenin bilerek erdemsizlik yapmayacağı yönündeki Sokratesci iddiayı olduğu gibi kabul etmez. O, her şeyden önce nefsine hâkim olamayan kişiyi haz düşkünüde ayırır. Zira hazzın peşinden gitmeyi amaç edinen haz düşkünü kötü eylemlerini düşünülmüş tercihle yaparken nefsine hâkim olamayan

⁴¹⁰ Fârâbî, *Tenbîh ‘ala Sebîlî’s-Sa’âde*, s.159-160.

⁴¹¹ Fârâbî, *Tenbîh ‘ala Sebîlî’s-Sa’âde*, s.162.

⁴¹² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.317.(Dipnottan alıntı)

amacının haz peşinde koşmak olmadığını bildiği halde iştaha boyun eğerek yine de haz peşinden gider.⁴¹³ Daha açık bir ifade ile nefesine hâkim olamayan eyleme ilişkin doğru kuralın bilgisine sahip olmasına rağmen kötü bir eylemde bulur. Buradan hareketle doğru kuralın bilgisine sahip olmanın erdemli eylemler üretmek için yeterli olmadığını fark etmek gerekir.

Nefsine hâkim olamayan kişinin aslında bilimsel bilgiye değil, kanıya dayandığı söylenebilir mi? Bu iddianın yine kurala uygun olmayan eylemin üretilmesini bilgi eksikliğine bağladığı görülür. Aristoteles'e göre kanıya sahip olan kişiler, herhangi bir tereddüt yaşamaz ve doğru bilgi ile hareket ettiğini düşünür.⁴¹⁴ Bu durumda bilim kadar kanı da yüksek bir kesinlik duygusu taşır. Öyleyse ona göre nefesine hâkim olamamayı açıklamak için bilgi eksikliği ya da kanı yeterli bir açıklama değildir.

O halde nefesine hâkim olamayan kişide eksik olan nedir? Aristoteles'in çözümü birden fazla aşamadan oluşur. Öncelikle kuvve ile fiil arasındaki genel ayrımını kullanır. Buna göre bilgiye sahip olmak iki anlamdadır: a) bilgiye sahip olmak ama onu kullanmamak (güç halinde bilgi) ve b) bilgiye sahip olmak ve onu aktüel olarak kullanmak (fiil halinde bilgi). Bu çözümün bilgi ile yanlış davranışı bir arada olamayacağına yönelik Sokratesci iddiayı çürüttüğü söylenebilir. Buna göre insan, yapması gereken şeyleri bilmesine rağmen yanlış davranabilir.⁴¹⁵ Daha açık bir ifade ile iyinin bilgisine kuvve olarak sahip olmamız iyiye yapacağımız anlamına gelmez. Ancak iyinin bilgisine bilfiil sahip olduğumuz zaman kötü bir eylemde bulunamayız.⁴¹⁶ Bu durumda nefesine hâkim olamama konusundaki eksiklik uygulamadaki eksiklik olacaktır.⁴¹⁷

Aristoteles, nefesine hâkim olamama ile ilgili diğer çözümünde onu pratik kıyasın sonucuna uymamak olarak anlar. Buna göre nefesine hâkim olamama durumunda eylem pratik akıl yürütmede doğru kuralı ifade eden büyük önermeye değil algıyı ve tikeli ifade eden küçük önermeye göre gerçekleşir. Bu durumda bilgi eksikliğinin pratik kıyasın küçük öncülünden kaynaklandığı görülür.⁴¹⁸

İştah ve tutkuların kişi üzerindeki etkisinin açık olduğunu belirten Aristoteles öfkelenme, cinsel istekler ve diğer tutkular açıkça bedenin durumunu değiştirebileceğini, hatta

⁴¹³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.327.

⁴¹⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 330.

⁴¹⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.331.

⁴¹⁶ David Ross, *Aristoteles*, s.346.

⁴¹⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.333.

⁴¹⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.335.

bazı durumlarda deliliğe dahi yol açabileceğini ileri sürer.⁴¹⁹ Nitekim Aristoteles'in düşüncesinde iştahlar haz ve acı ile yakından ilişkilidir. Ancak haz ve acının hem nefsine hâkim olabilen kişide hem de nefsine hâkim olamayan kişide mevcut olduğu görülür.⁴²⁰

Bütün kötü eylemler haz ve iştahlardan mı kaynaklanır? Aristoteles eşcinsellik gibi doğadan kaynaklanan ahlak bozukluklarının nefsine hâkim olamamadan kaynaklanmadığını ifade eder. Zira sadece iradi olan şeyler iyi ve kötü olacağı için tabi durumlar ahlaki sahanın dışındadır. Benzer şekilde vahşilik gibi alışkanlıktan kaynaklanan ahlak bozukluklarının da nefsine hâkim olamamadan kaynaklanmadığını belirtir. Zira vahşilik insani alanın dışındadır. Ancak sadece öfkelenildiği zaman bir vahşi gibi davranan kişinin öfkede nefsine hâkim olamayan olduğu söylenebilir. Buradan hareketle asıl anlamda nefsine hâkim olamamanın insani alanla ilgili olduğu ve diğer durumların ahlaki sahanın dışında olduğu olduğunu söylenebilir.⁴²¹ Kısacası gerçek anlamda nefsine hâkim olamama ve ahlaki kötülük iştah konusunda nefsine hâkim olamamadır.⁴²²

Aristoteles'in düşüncesinde nefsine hâkim olamamanın karşıtı "nefsine hâkim olma"dır. Nefsine hâkim olma iştahların kötü olduğunu bilen insanın, kurala boyun eğerek, onlara direnç göstermesidir.⁴²³ Nefsine hâkim olan ve nefsine hâkim olamayan kişilerin özelliklerini karşılaştıran Aristoteles, nefsine hâkim olanın övgüye, nefsine hâkim olamayanın ise yergiye layık olduğunu ifade eder. Zira nefsine hâkim olan kişi akıl yürütmeye sıkı sıkıya bağlıyken, nefsine hâkim olamayan akıl yürütmeden uzaklaşma eğilimindedir. Nefsine hâkim olamayan yaptığı şeylerin kötü olduğunu bilerek tutkusuna kapıldığı için yaparken nefsine hâkim olan isteklerin kötü olduğunu bildiğinden kabul ettiği kurala bağlı kalarak onları reddeder. Buradan hareketle nefsine hâkim olan kişinin iştah tutkulara karşı kendisini frenleyen kişiyi, nefsine hâkim olamayanın ise kendini frenleyemeyen kişiyi temsil ettiği söylenebilir.⁴²⁴

Nefsine hâkim olmanın, inat etmek anlamına gelmediğini ifade eden Aristoteles nefsine hakim olan kişinin tutku karşısında sarsılmaz olmasına rağmen gerektiğinde ikna edilmeye hazır olduğunu, aksine inatçının istek ve hazlar tarafından yönetildiği için akla itaat etmeyi kabul etmediğini belirtir. Bu yönü ile inatcının, nefsine hâkim olandan ziyade nefsine

⁴¹⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.334.

⁴²⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.339.

⁴²¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, ss.344-345.

⁴²² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.346-349.

⁴²³ David Ross, *Aristoteles*, s.345.

⁴²⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.321.

hâkim olamayana benzediği görülür.⁴²⁵ Diğer taraftan Aristoteles'e göre nefesine hâkim olan kişinin iştah ve hazlar karşısında duyarsız olduğu da söylenemez. O, kurala bağlı kalması yönü ile duyarsız insandan ayrılır. Bütün bu özellikler göz önüne alındığında nefesine hâkim olmanın pratik bilgeliğe benzediği fark edilir. Nitekim Aristoteles bir insanın aynı anda hem pratik bilgeliğe sahip hem de nefesine hâkim olamayan olmasını mümkün görmez. Zira her zaman erdemli özelliklerle birlikte olan pratik bilgelik, hem iyiye ilişkin saf teorik bilgiye hem de bu bilgiyi uygulama gücüne sahiptir. Bu noktada nefesine hâkim olamayan kişi de eksik olanın uygulama olduğunu hatırlamak gerekir.⁴²⁶

Aristoteles'e göre nefesine hâkim olamama durumu ya irade zayıflığı ya da taşkınlık olarak tezahür eder. İrade zayıflığı durumunda kişi düşünüp hesaplar, ancak karar verdiği şeyi devam ettiremez; oysa taşkınlık durumunda kişi hiç düşünüp taşınmaz. Özellikle ateşli mizaca sahip olan ve tez kızan insanlar, taşkınlık biçimindeki nefesine hâkim olamama ile karşı karşıya kalırlar. Onlar acelecilikleri ve öfkeleri yüzünden akli değil imgeyi takip ederler.⁴²⁷ Aristoteles'e göre taşkın insanı doğru eyleme sevk etmek daha kolaydır. Zira onlar için güçlü bir tutku yeterlidir.⁴²⁸ Somut bir örnek üzerinden düşünecek olursak Toplu taşıma araçlarında yaşlılara yer vermek erdemli bir davranıştır. Bütün koltukların dolu olduğu bir tren düşünelim. Bu trene yaşlı biri bindiği zaman doğru olanın ona yer vermek olduğunu nefesine hâkim olan insan da nefesine hâkim olamayan insan da bilir. Her ikiside oturarak yolculuk yapmayı ister; ancak nefesine hâkim olan bu isteğine rağmen kurala boyun eğer ve yaşlı adama yerini verir. Diğer taraftan nefesine hâkim olamamak irade zayıflığından kaynaklanıyorsa onun yerini vermesi zordur. Ancak taşkınlıktan kaynaklanıyorsa o ikna edilebilir.

Bütün bunlardan sonra akla şu soru gelir: "Erdemli eylemler üzerinde bozucu etkisi olduğu için iştaha her zaman kötü diyebilir miyiz?" Aristoteles doğal isteğin her zaman kötü olmayıp yalnız aşırıya kaçtığımız zaman kötü olduğunu ileri sürer. Söz gelimi acıkınca doğal olarak yemek isteriz, fakat patlayıncaya kadar yemek doğa tarafından belirlenen miktarı aşmaktır; çünkü doğal olan sadece bir ihtiyacın giderilmesidir.⁴²⁹

Diğer filozof Fârâbî'nin düşüncesinde ise iştah isteme yetisi ile duyumlamadan kaynaklanan bir irade biçimidir. Buna göre duyumlama haz ve acıyı haz ve acı ise iştahı

⁴²⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.360.

⁴²⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.363.

⁴²⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.355; *Nikomakhos'a Etik*, s.364

⁴²⁸ David Ross, *Aristoteles*, s.350-351.

⁴²⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.167.

tetikler. Ancak insan aklın gösterdiğini takip etmekle iştahlara boyun eğdirebilir. Bununla beraber çoğu insanın akli dinlemeyip iştaha uyduğu ve nefesine hâkim olamadığı görülür.

Fârâbî'nin düşüncesinde de nefesine hâkim olamama uygulamadaki bir eksikliği ifade eder. Mehmet Aydın, Fârâbî'nin düşüncesinde pratik kıyasın sonucunun eylemi gerçekleştirme kararı ya da tercihi olduğunu, kıyasın sonucuna göre eylemde bulunmamanın ise Aristotelesci anlamda nefesine hâkim olamama olduğunu zikreder. Başka bir ifade ile nefesine hâkim olamayan pratik kıyasın sonucuna göre eylemeyip iştaha göre eyler. Yani onda eksik olan bilgi değil irade zayıflığıdır. Buna göre nefesine hâkim olamayan kişi nazari düşünme gücüyle düşündüğü ve bilincinde olduğu ahlaki ilkeye ya da mutluluğa aykırı olarak iştahın yönlendirmesi ile hareket eder.⁴³⁰

Özetleyecek olursak Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde iştahlar, tek başlarına irade üzerinde belirleyici değildir. Daha doğrusu iştaha dayanan irade tek irade biçimini yansıtmaz. İştahlardan kaynaklanan irade olduğu gibi akıl yürütmeden kaynaklanan irade de mevcuttur. Nefesine hâkim olan, direnen ve hazda ölçülü olan insanda olduğu gibi eylem iştaha rağmen gerçekleşebilir.

2.8.3. Haz ve Acının Erdemli Eyleme Etkisi

Haz ve acının eylem üzerindeki etkisini anlamak için öncelikle Aristoteles ve Fârâbî'ye göre hazzın ne olduğunu ve ne tür hazların var olduğunu incelemek gerekir. Aristoteles'in düşüncesinde haz (hedone) kendisi ayrı bir etkinlik (energia) olmayıp etkinliklere bağlı olarak tezahür eder. Hatırlanacağı üzeri Aristoteles'in bilgi teorisinde her duyu, uygun duyulur objesi ile ilişki kurarak fiil haline geçer. Bu çerçevede her duyu için en iyi etkinlik, objelerin en mükemmeli ile ilişkisinde açığa çıkar. "Zira duyuların her biri için ona uygun bir haz vardır."⁴³¹ Haz, etkinliği tamamlar ve eşlik ettiği eylemi mükemmelleştirir. Bununla beraber haz iyi etkinliğin ön koşulu değildir.⁴³²

Aristoteles'in düşüncesinde haz eylemi üretmez; zira eylem, haz olmadan da gerçekleşebilir. Ancak haz gençliğin güzelliğinin bedeninin sağlamlığına eklendiği gibi eyleme eklenir; aksi halde eylem yetkin olamaz.⁴³³ Aristoteles hazzın görme eylemi gibi bir bütün ve varoluşunun her anında tam olduğunu ileri sürer. Bu nedenle onun bir hareket ya da süreç

⁴³⁰Mehmet Aydın, Fârâbî'de Pratik Akıl Yürütme, s. 149-174

⁴³¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.491.

⁴³² David Ross, *Aristoteles*, s.356.

⁴³³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.491-492.

olmadığını belirtir.⁴³⁴ Daha açık bir ifade ile haz bir süreci değil kendinden farklı bir ereği olmayan engellenmemiş bir etkinliği yansıtır.⁴³⁵

Hazzın bir eylemin veya etkinliğin ardından geldiğini ileri süren Aristoteles söz konusu eylem ve etkinliğin sona ermesi ile hazzında sona ereceğini belirtir. Bu nedenle bazı şeyler meydana geldiğinde hoşla giderken zamanla bu çekiciliğini kaybeder.⁴³⁶ Söz gelimi bir çiçeği kokladığımızda yeti halinde olan koku duyumuz fiil haline geçer ve bu etkinlik hazzı beraberinde getirir. Ancak koklama eylemini bıraktığımız zaman kısa süre sonra hazda ortadan kalkar. Bununla beraber tüm insanlar hazzı aramaktan geri durmazlar. Aristoteles'e göre onların hazzı istemelerinin sebebi yaşamaya eğilimli olmalarıdır. O, bu hususu şöyle ifade eder:

Hayat belli bir etkinliktir ve her insan kendisinin en çok hoşlandığı alanda yetileri ile etkinlikte bulunur. Söz gelimi bir müzisyen melodiler üzerinde işitme yoluyla, bir araştırmacı bilimsel spekülasyonlar yoluyla düşünme üzerinde etkinlikte bulunur. Haz söz konusu etkinlikleri tamamlar ve akabinde özlediğimiz hayat gelir.⁴³⁷

Metinden anlaşıldığı üzere istenebilir bir şey olan haz, hayatı tamamladığı için doğaldır. Buna göre biz etkinliği hoş olduğu için veya hazzı etkinlikle birlikte olduğu için isteriz.

Aristoteles, ilineksel olarak hoş olan şeylerden kaynaklanan hazları, doğası gereği hoş olan şeylerden kaynaklanan hazzardan ayırır ve ilineksel olarak hoş olan hazları acı ile birlikte bulunan tedavi edici hazzlar olarak niteler. Ona göre doğası gereği hoş olan şeyler belli bir doğanın etkinliğini uyaran şeylerdir. Daha açık bir ifade ile iyileştirilmekte olan değil doğal ve sağlıklı durumdaki bir etkinliği uyaran şeylerdir.⁴³⁸ Bununla beraber doğamız basit olmadığı için her zaman hoş olan şeyler yoktur.⁴³⁹

Hazların etkinliklere bağlı olduğunu belirten Aristoteles, düşünce etkinlikleri duyulur etkinliklerden farklı olduğu için bu etkinlikleri tamamlayan hazların da birbirinden farklı olacağını ifade eder. Bu doğrultuda her etkinlik kendisine özgü haz tarafından tamamlanır. Söz gelimi geometriyi sevenler en iyi geometrici olurlar, çünkü bu işten daha çok haz duyarlar.⁴⁴⁰ Bu çerçevede Aristoteles, hazların etkinliklere isteklerden daha yakın olduğunu ifade eder. Çünkü istekler hem zaman bakımından etkinlikten önce hem de doğaları

⁴³⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.488.

⁴³⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.371.

⁴³⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.493.

⁴³⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.494.

⁴³⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.380.

⁴³⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.381.

⁴⁴⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.495.

bakımından ondan farklı iken hazlar etkinliklere neredeyse özdeş sayılacak kadar yakındır. Bununla beraber haz bir etkinlik değildir.⁴⁴¹

Bu çerçevede Aristoteles hazların ne mutlak anlamda iyi ne de mutlak anlamda kötü olmayıp bağlı oldukları etkinliklere göre değerlendirileceğini belirtir. Buna göre erdemli eylemlerden alınan haz iyi, erdemsiz etkinliklerden alınan haz ise kötü olacaktır.⁴⁴² Bu noktada Aristoteles bazı hazların erdemli eylemin üretilmesinde engelleyici, bazılarının da teşvik edici olduğunu ileri sürer. O, bu hususta şöyle der: ‘Haz ve acı hayat boyu yaşanır ve onlar mutlu bir hayat için dolayısı ile erdem için büyük bir güce sahiptir, çünkü hoş olan şeyi seçeriz ve acı olan şeyden kaçırız.’⁴⁴³ Bu bağlamda Aristoteles hazza yatkınlığın çocukluktan beri herkes de görülen ve söküp atılamayan bir olduğunu ve eylemlerin az veya çok verdikleri haz ve acıya göre düzenlendiğini ileri sürer. Ona göre haz ve acı erdemin ortaya çıkmasını güçlendirir ve onu daha değerli kılar. ‘Haz ve acıları iyi kullanırsak iyi olacağız, kötü kullanırsak kötü olacağız.’⁴⁴⁴

Aristoteles genel olarak hazzın iyi olduğunu kabul etmekle beraber onu en yüksek iyi olarak konumlandırmaz. Zira bedene bağlı hazlar olduğu gibi temaşa öğrenme gibi bedene bağlı olmayan hazlar da vardır. Erdemli eylemi engelleyici olan hazların daha çok bedene bağlı hazlar olduğu görülür. Bununla beraber Aristoteles bedensel hazları da tamamen kötülemeyip onların normal ölçülerinde kaldıkları sürece iyi, fakat aşırıya kaçtıkları zaman kötü olduklarını ifade eder. Ancak acı için bu durum söz konusu değildir, zira her acı kötüdür.⁴⁴⁵ Buradan hareketle hazzın kendisi bakımından iyi ya da kötü olmayıp doğru miktarda, doğru zamanda, doğru bir tarzda ve doğru nesnelerden gelen hazların iyi olduğu söylenebilir.⁴⁴⁶

Hazların zarara yol açmadığı sürece kötü olmadığını belirten Aristoteles, gençlik cazibesine kapılan insanların bedenleri yatkınlıklara bağlı olarak uyarıldığı için sürekli bir tedavi edici haz arar. Zira güçlü bir haz kendisine karşıt başka bir hazzı kovduğu gibi, acıyı da kovar bu ise tahrik edilmeye yatkın insanları haz düşkünü ve sapkın hele getirir.⁴⁴⁷ Anlaşıldığı üzere iyi eylemin üretilmesini engelleme potansiyeli en yüksek olan hazlar ilineksel hazlardır.

⁴⁴¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.497.

⁴⁴² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.497.

⁴⁴³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.474.

⁴⁴⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.103.

⁴⁴⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.476-477.

⁴⁴⁶ David Ross, *Aristoteles*, s.305.

⁴⁴⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.380.

İnsanların hazlarının çeşitli olduğu bilinen bir gerçektir. Nitekim “Aynı şeyler bazı kişileri sevindirirken bazılarını ise üzer.” O halde insana özgü olan bir haz yok mudur? Aristoteles “her hayvan türünün tıpkı kendine özgü bir fonksiyonu olduğu gibi, kendine göre bir hazzı yani etkinliğine uygun hazzı” olduğunu ileri sürer. O, insanların çeşitli hazları olduğunu kabul etmekle beraber insana özgü, onun fonksiyonuna uygun objektif hazzın varlığına da işaret eder. Söz konusu objektif haz, erdemli insan tarafından hissedilen hazlara tekabül eder. Öyleki doğru eylemin ölçüsü olan bu insana hoş görünen şey gerçekten de hoş olanı yansıtır. Ona can sıkıcı olarak görülen şeyler başka birine hoş olarak görülürse bu diğerinin ahlaki bozukluğunu ifşa eder.⁴⁴⁸ Buradan hareketle sarsılmaz mutluluğa sahip yetkin insanın eylemleri ve bu eylemleri tamamlayan hazların mutlak anlamda insanın gerçek (iyi) hazları olduğu, diğerlerinin ise sadece ikincil ve en alt derecede hazlar olduğu söylenebilir.⁴⁴⁹

Bütün insanlar tarafından aranan ve sadece kendisi için istenen haz bu yönü ile mutluluğa benzese de Aristoteles’in düşüncesinde haz ile mutluluk özdeş değildir. Nitekim mutluluk ahlaki eylemin amacı iken haz, amaç olamayıp sadece eylemi tamamlar. Zira bir şeyden alınan haz hedefe vardığımızın ya da durmamız gerektiğinin bir göstergesi değil; aksine etkinliği devam ettirmenin sebebidir. Diğer bir husus haz farklı etkinlik türlerinden şundan ziyade bunu seçmenin bir sebebini vermez.⁴⁵⁰ Kısacası haz erdemli eylemlerin amacı olamaz ancak erdemli eylemleri takip eder. Bütün bunlardan hareketle haz ve acının eyleme etki ederek ahlaka konu olduğu ortaya çıkar:

İnsanlar hazların peşinden koştuklarından ya da onlardan kaçtıklarından dolayı kötü olurlar; kaçınılması gerekenlerin peşinden koştukları ve peşinden koşulması gerekenlerden kaçtıkları için kısacası aklın belirlediğinden bambaşka bir biçimde yaptıkları için kötü olurlar.⁴⁵¹

Anlaşıldığı üzere hazlar ve acılar karşısındaki tutumum ahlaki yansıtır. Hazlar ve acılar karşısında olması gereken erdemli davranış, takip edilmesi gereken hazları takip etmek, kaçınılması gereken hazzardan kaçmaktır. Buradan hareketle Aristoteles haz ve acı karşısında kişinin doğru tutuma sevk edilmesi için küçük yaştan itibaren, uygun bir eğitilmesi gerektiğini belirtir.⁴⁵²

Hazların türleri farklı olduğu gibi insanların onlara karşı ahlaki tutumu da farklıdır. Aristoteles hazlar karşısında iki olumsuz ve iki olumlu tutumdan söz eder. Olumsuz olanları nefsine hâkim olamama ve haz düşkünlüğü, olumlu olanları ise nefsine hâkim olma ve hazda

⁴⁴⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.499.

⁴⁴⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.500.

⁴⁵⁰ Alasdair MacIntyre, *Etik'in Kısa Tarihi*, ss.92-93.

⁴⁵¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.100

⁴⁵² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.100-101.

ölçülülüktür. Nefsine hâkim olma ve nefesine hâkim olamamadan daha önce söz edildi. Şimdi hazda ölçülülük ve haz düşkünlüğünü incelemek gerekir.

Aristoteles hazların peşinden koşup acılardan kaçan ve ölçüyü aşan, bunu da düşünülmüş taşınılmış tercihle yapan ve hazları sırf kendileri için isteyen insanı haz düşkünü olarak nitelerken haz konusunda aşırı olmayan, orta durumdaki insanı hazda ölçülü insan olarak niteler.⁴⁵³ Buna göre haz düşkünü insanlar, aklın emrettiği ve insanların genel olarak kabul ettikleri miktarı aşarak hazlarını meşru olmayan ölçülerde ararken hazda ölçülü kişi hoşlanılacak şeylerden gerektiği yerde, gerektiği kadar ve herkes kadar hoşlanır.⁴⁵⁴

Haz düşkünlüğü ve hazda ölçülülüğün sadece insani alanla ilgili olduğunu belirten Aristoteles, ahlaki alnın dışındaki hayvanlara, delilere ve vahşilere sadece anlam genişlemesi yolu ile haz düşkünü diyebileceğimizi ifade eder. Bu anlamda ona göre “vahşilik, daha korkunç olmasına rağmen, ahlaki kötülükten daha az kötüdür.”⁴⁵⁵ Çünkü onlarda ruhun düşünen bölümü mevcut değildir; oysa eyleminin ilkesi kendinde olan kötü bir insan vahşi bir hayvandan çok daha fazla kötülük yapabilir.⁴⁵⁶

Haz düşkünlüğünün en önemli özelliği eylemlerini düşünülmüş tercihle yapmasıdır. Bu noktada tercihle davranan ile iştahla davranan arasındaki fark açığa çıkar. İştahın etkisi ile davrananın eylemi tercihle yapılan eylemden daha az kınanır. Buradan hareketle haz düşkünlüğünün nefesine hâkim olamamadan daha kötü olduğunu fark edilir.⁴⁵⁷ Bu hususta Aristoteles bir ahlak bozukluğu olan haz düşkünlüğünün tıpkı verem hastalığı gibi iyileştirilemez olduğunu; oysa nefesine hâkim olamamanın sara hastalığı gibi iyileştirilebilir olduğunu ifade eder. Nitekim birincisi sürekli bir kötülüktür ve gizlidir; oysa ikincisi kesintili bir kötülüktür ve gizli değildir.⁴⁵⁸ Bu çerçevede Aristoteles nefesine hâkim olamayanın eylemini, haz düşkünlüğünün karakterini kötülükle nitelenir.⁴⁵⁹ “Nefsine hâkim olamayan insan, haz düşkünü insandan daha iyidir ve gerçek anlamda kötü değildir; çünkü o daha mükemmel olan şeyi yani ilkeyi kendisinde korur.”⁴⁶⁰ Diğer taraftan Aristoteles göre hazda aşırılığın spekülâtif akıl üzerine etkisi yoktur; ancak eylemle ilgili durumları yani pratik bilgeliği

⁴⁵³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.352.

⁴⁵⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.167-169.

⁴⁵⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.349-350.

⁴⁵⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.350.

⁴⁵⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.352.

⁴⁵⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.356.

⁴⁵⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.357.

⁴⁶⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.359.

bozar.⁴⁶¹ Söz gelimi haz düşkünü birisi yaklaşan bir fırtına karşısında çok iyi bir çözüm geliştirebilir; fakat onun çözümü başkalarını zarara uğratabilir.

Gerçekte eylemlerimizin ilkeleri eylemlerimizin yöneldikleri erekten ibarettir; fakat hazzın çekiciliğinin veya acının korkusunun etkisindeki insana ilke (yani erek) doğrudan gözükmeyebilir. Ve bu insan yaptığı her şeyi hangi amaçla ve hangi sebeple seçmesi ve yapması gerektiğini göremez, çünkü ahlaki kötülük ilkeyi ortadan kaldırır.⁴⁶²

Aristoteles'in düşüncesinde hazlar karşısındaki iki olumlu ahlaki tutumu temsil eden nefsine hâkim olma ve hazda ölçülülük durumunda ise eylemler doğru kurala uygun olarak yapılır. Nefsine hâkim olan kötü isteklere sahip olup kötü eylemlerden haz duymasına rağmen kendisini hazza teslim etmeyip kötü eylemler yapmaz. Oysa hazda ölçülü kişi eyleyen kötü isteklere hiç sahip değildir ve kurala aykırı olan hiçbir şeyden haz duymaz.⁴⁶³ Aristoteles'e göre hazda ölçülü olmak erdemli insanın özelliğidir. Onun eylemleri düşünülmüş tercihle yapılır ve doğru kuralı gözetir:

Nasıl ki çocuk, eğiticisinin buyruklarına uygun olarak yaşamak zorundaysa, aynı şekilde ruhun arzulayan bölümünün de akla uygun davranması gerekir. Bu nedenle hazda ölçülü insanın arzulayan yanı akılla uyumlu olmalıdır, çünkü bu iki yeti için iyi, istenen amaçtır ve hazda ölçülü insan, istenmesi gereken şeylerin gerektiği şekilde ve gerektiği anda iştahına sahiptir, bu ise aynı zamanda aklın buyurduğu biçimdir.⁴⁶⁴

Anlaşıldığı üzere çocuklar tensel isteklerin etkisine daha açıktır. Bu nedenle onlar eğitilerek uysallaştırılmalıdır. Zira akıllı olmayan varlıkta hoş olmayı istemek tatmin edilemez ve iştah arttıkça düşünüp taşınmayı engeller. Bu nedenle iştahlar ölçülü ve az sayıda olmalıdır.

Diğer filozof Fârâbî ise haz ve acının eylemlerimiz ya da düşüncelerimizin ardından geldiğini söyler. Ona göre haz bir uçtan diğer uca ya da ortaya cezbedilmemizi kolaylaştıran şeydir. Bu vasıta olmaksızın düşünüp taşınma tek başına yeterli değildir. Çünkü hazzı her eylemde bir amaç olduğunu zanneder ve yaptığımız her şeyde onu ararız. Bundan dolayı kötü bir eylemi yapmak, onu yapmakla ümit ettiğimiz haz sebebi ile iyiden kaçınmak, ancak ondan göreceğimiz zararı düşündüğümüzde, bize kolay gelir.⁴⁶⁵

Farklı haz türlerini birbirinden ayıran Fârâbî beş duyudan alınan hazları duyulur şeye (mahsûs) bağlı olan hazlar olarak, liderlik, hâkimiyet, zafer gibi soyut şeylerden alınan hazları ise akılla anlaşılır şeye (mefhûm) bağlı hazlar olarak niteler.⁴⁶⁶ Bu ayrımın Aristoteles'in

⁴⁶¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.288.

⁴⁶² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.288.

⁴⁶³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.363.

⁴⁶⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.171.

⁴⁶⁵ Fârâbî, *Tenbîh 'ala Sebîlî's-Sa'âde*, s.158.

⁴⁶⁶ Fârâbî, *Tenbîh 'ala Sebîlî's-Sa'âde*, s.158.

duyusal hazlar ve düşünsel hazlar ayırımına benzediği fark edilmelidir. Fârâbî'nin ayrıca haz ve elemi kendilerine sebep olan durumun s reklipliği ve geçiciliği açısından ele aldığı görülür. Buna göre sebebi sürekli olan haz ve elem sürekli olurken sebebi geçici olan haz ve elem geçici olur ve bunlar zıddına dönüşür. Sözgelimi mutlu bir evliliğin eşliğindeki haz ile yanma durumundaki acı sürekli iken zina eden kişinin aldığı haz geçicilik arz eder; zira o biter ve acıya dönüşür.⁴⁶⁷

Fârâbî aynı zamanda hazları kaynağına göre özünde haz veren şeyler ve dolaylı haz veren şeyler olarak ikiye ayırır. Buna göre özünde haz veren şey beden veya ruhun yapısına uygun olan şeye ulaşmasını ifade ederken dolaylı haz veren beden veya ruhun yapısına ters düşen şeylerden uzaklaşması anlamına gelir. Benzer şekilde acı veren şeyler de özünde acı veren şeyler ve dolaylı acı veren şeyler olarak ikiye ayrılır.⁴⁶⁸ Bu ayırımın Aristoteles'in doğal hazlar ve ilineksel veya tedavi edici hazlar ayırımına tekabül ettiği görülür.

Fârâbî'nin düşüncesinde zikredilen maddi, geçici ve dolaylı hazlar ahlaki eylem üzerinde bozucu etki yaparken manevi, sürekli ve özünde haz veren şeylerin, olumlu etkiye sahip olduğu söylenebilir. Bu noktada Fârâbî'nin de hazları mutlak olarak iyi ya da kötü olarak değerlendirmedeği görülür. Buna göre hazlar kendilerine bağlı oldukları eylem ve düşüncelerin türüne göre değerlendirilir. Mutluluğu hedeflemeyen eylem ve düşüncelere bağlı olan hazlar kötüdür. Bu hazların, bizi birçok iyi şeyden uzaklaştırdıkları ve mutluluğa ulaşmaya engel oldukları açıktır.

Fârâbî de insanların hazza meyilli olduklarını düşünür. Buna göre eğer iyiye yapmak duyusal bir haz kaybına sebep oluyorsa ondan uzaklaşırız. Zira varlığımızın başlangıcından beri duyulur olan hazları istediğimiz için, onları hayatın amacı zannederek daima onların peşinden koşarız. Bunlardan bazıları, beslenme gibi, bizim için zorunlu olan şeye bağlı iken bazıları üreme gibi, türün devamı için zorunlu olan şeye bağlıdır. Fârâbî insanın bu hazlardan vazgeebilecek ve onlarda ortayı bulacak bir duruma geldiğinde, övgüye değer bir ahlaka yaklaşacağını ifade eder.⁴⁶⁹

Haz ve acının eylemlere bağlı olduğunu ifade eden Fârâbî onların ya derhal ya da daha sonra gerçekleştiğini söyler. Buna göre yapıldıkları anda derhal acı veren iyi eylemler, daha sonra mutlaka haz verir. Bunun aksine yapıldıkları anda hemen haz veren kötü eylemler, daha sonra mutlaka acı getirir. Bu noktada Fârâbî hazların ahlaki kullanımına dikkat çeker. Buna

⁴⁶⁷ İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, s.199.

⁴⁶⁸ İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, s.199.

⁴⁶⁹ Fârâbî, *Tenbîh 'ala Sebili's-Sa' de*, s.158.

göre gerçekleştiği anda haz elde edeceğimiz bir eylemi, ondan daha sonra gelecek olan bir acıyı düşünerek bastırabilir ve böylece kötü bir eylemi engellemeyi kolaylaştırılabiliriz. Diğer taraftan yapıldığında bize acı vereceğini düşündüğümüz iyi bir eylemi, daha sonra bize haz getireceğini düşünerek kolaylaştırılabiliriz.⁴⁷⁰ Somut bir örnek vermek gerekirse hasta birine ilacın lezzeti haz vermez, hatta acı verebilir; ancak o daha sonra iyileşeceğini düşünerek ilacı içer. Benzer şekilde şeker hastası çok sevdiği tatlıyı daha sonra yaşayacağı acı nedeni ile yemekten vazgeçer. Böylece haz ve acı bir eylemin yapılmasına ya da yapılmamasına sebep olur. Ancak bu zorlayıcı bir sebep (cause) değil bir motivasyon (reason) hükmündedir.

Fârâbî'nin düşüncesinde eylemlere bağlı olan hazlar, düşünceye bağlı olan hazlardan, derhal meydana gelen ve duyulur olandan alınan hazlar ise sonradan meydana gelen ve düşünülür olandan daha iyi bilinir. Bu çerçevede Fârâbî, sağlam bir irade gücüne ve iyi düşünebilme gücüne sahip olan hür insanların, haz ve acıyı bir vasıta olarak kullanarak iyiyi yapıp kötüden kaçmak istedikleri zaman haz ve acının kapalı ya da açık olması ile ilgilenmediklerini, oysa diğer insanların, hazlarını açık bir acı ile bastırmadıkça, onunla yetinmeyeceklerini zikreder.⁴⁷¹

Toparlayacak olursak Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde erdem, eylem ve duygularla ilgilidir ve bütün bunlara haz ve acı eşlik eder. İnsanın doğasına bağlı olan haz ve acı eğilimleri bastırılmamalı; sadece uygun bir yola sokulmalıdır. İnsanın sahip olduğu bu eğilimler bizatihi iyi ya da kötü değildir. Ancak akli doğamızın kavradığı ve kabul ettirmeye çalıştığı doğru kuralla boyun eğmelerine veya ona karşı durmalarına göre iyi ya da kötü olur. Haz ve acı iyi eylemlere de kötü eylemlere de eşlik eder ve onları kolaylaştırır. İyi eylemelere iyi hazlar, kötü eylemlere ise kötü hazlar eşlik eder. Buraya kadar Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde erdemli eylem üzerinde etkili olan eyleyenden kaynaklı iç faktörler zikredildi. Akabinde erdemli eylem üzerinde etkili olan dış faktörleri incelemek yerinde olacaktır. Bu faktörler alışkanlık eğitim ve otorite olarak sıralanabilir.

2.8.4. Alışkanlık, Eğitim ve Otoritenin Erdemli Eyleme Etkisi

Aristoteles ahlaki erdemlerin alışkanlıkla elde edildiğini, entelektüel erdemlerin ise eğitim yolu ile kazanıldığını ve deneyimle geliştiğini ifade eder.⁴⁷² Bu çerçevede o, ahlaki erdemlerin kişide doğal olarak ortaya çıkmadığını, zira doğadan dolayı varılan hiçbir şeyin, alışkanlıkla başka bir şeye dönüştürülemeyeceğini, doğanın sadece bize onları edinme

⁴⁷⁰ Fârâbî, *Tenbîh 'ala Sebîlî's-Sa'âde*, s.159.

⁴⁷¹ Fârâbî, *Tenbîh 'ala Sebîlî's-Sa'âde*, s.160-161.

⁴⁷² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.94.

kapasitesi verdiğini ve bu kapasitenin alışkanlıkla olgunlaştırıldığını ileri sürer. Bu doğrultuda o, erdeme sahip olmanın, bir sanata sahip olmak gibi önceden yapılan egzersizleri gerektirdiğini belirtir. Buna göre nasıl ev yapa yapa mimar olunursa, adil eylemler yaparak adil olunur; ölçülü ve cesur eylemler yaparak ölçülü ve cesur olunur. Bu sebeple Aristoteles, uygun bir ahlak edinmek için etkinliklerimizi belli bir yöne yönlendirmemiz gerektiğini, bu sebeple çocuk yaştan itibaren doğru alışkanlıklar edinilmesi gerektiğini söyler.⁴⁷³ Buradan hareketle erdemli eylemlerin üretilmesinin erdemli alışkanlıkların edinilmesine bağlı olduğu görülür.

Ahlakın edinilmesinde alışkanlığın önemi hususunda Fârâbî de Aristoteles ile hem fikirdir. Kişi edindiği iyi ya da kötü alışkanlıklar vasıtası ile iyi ya da kötü bir ahlak edinir. Kişiye iyi ahlak kazandıran alışkanlıklar iyi ahlak sahiplerinden, ona kötü ahlak kazandıran alışkanlıklar da kötü ahlak sahiplerinden çıkar.⁴⁷⁴ Bu minvalde Fârâbî, iyi ahlak elde etmeyi sanatları elde etmeye benzetir. Söz gelimi yazı yazma hususunda ustalık usta bir yazıcının eylemlerini alışkanlık haline getirerek elde edilir. Söz konusu iyi eylemler, insanda iyi bir ahlak elde edilmeden önce doğuştan sahip olunan güç ile üretilirken, iyi bir ahlak elde edildikten sonra ise bizzat o ahlak ile üretilir.⁴⁷⁵

Ahlaki erdemlerin alışkanlıkla kazanıldığı gibi entelektüel erdemlerde eğitimle kazanılır. Bir toplumda ahlaklı alışkanlıkların üretilmesi eğitim ve yasaları gerektirir. Bu noktada ahlak bireysel alışkanlıklardan ziyade toplumsal alışkanlıkları seslendirir. Buradan hareketle eğitimin toplumsal alışkanlıkların kazanılması olduğu söylenebilir. Toplumsal alışkanlıkların kazandırılması ise siyaset sanatının işidir. Nitekim Aristoteles'in düşüncesinde etik bireysel ahlakı, siyaset toplumsal ahlakı temsil eder. Bu bağlamda Aristoteles toplumsal ahlakın tezahür ettirilmesi için akıl yürütme ve kanıtlama yolunun yetersizliğini dile getirir. Zira ona göre pratik hayatta erek bilgidен ziyade eylem olup ahlak özünde bir deneyim olgusudur.⁴⁷⁶

Halk gerçekte, doğal olarak onur duygusuna değil, korkuya itaat eder ve utanç verici eylemlerden bayağı oldukları için değil; cezadan korktukları için uzak dururlar; çünkü insanlar tutkunun egemenliğinde yaşarlar ve tutkularını tatmin etme peşinden koşup acılardan kaçarlar. Soylu ve hoş olan şeyi hiçbir zaman tatmadıkları için ne olduğunu bilmezler.⁴⁷⁷

⁴⁷³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, ss.94-96

⁴⁷⁴ Fârâbî, *Tenbîh 'ala Sebîlî's-Sa'âde*, s.151.

⁴⁷⁵ Fârâbî, *Tenbîh 'ala Sebîlî's-Sa'âde*, s.151.

⁴⁷⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.518.

⁴⁷⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.519

Metinden anlaşılacağı üzere insanların bütün eylemleri akıl yürütmeye dayanmaz; aksine insan çoğu zaman iştah ve tutkunun etkisi ile hareket eder. Akıl ile hareket edenler erdemli alışkanlıklar kazandıkları gibi tutku ile hareket edenler de kötü alışkanlıklar kazanır. Kişiliğe uzun süreden beri kök salmış olan bu alışkanlıkları, bir akıl yürütmeye söküp atmak neredeyse imkansızdır.⁴⁷⁸ Bu nedenle erdemli eylemlerin üretilmesi için akıl yürütmeye beraber doğanın, alışkanlığın ve uygulamanın bir arada olması gerekir. Ne var ki doğanın bağışları kişiye bağlı olmayıp tanrı vergisidir. Akıl yürütme ve eğitim ise tüm insanlarda eşit derecede etkili değildir. Bu durumda erdemli eylemlerin üretilmesi için insanların ruhuna yapılması ve uzak durulması gereken şeyleri tarlaya tohum eker gibi, alışkanlık kazandırmak ve eğitmek gerekir.⁴⁷⁹ Tam da bu noktada yapılacak şey devlet otoritesi ve yasalara başvurmaktır. Zira “tutkunun itaat ettiği şey akıl yürütme değil, zorlamadır.”⁴⁸⁰ O halde zorlama ve ceza korkusu insanları erdemli eylemlerin üretilmesine yönlendirecektir. Söz gelimi bir insan yere çöp atmanın iyi olduğunu düşünemeyebilir; tabiatı gereği bu hususta duyarlı olmayabilir; ancak yere çöp atmanın yasak olduğunu ve mahkeme tarafından cezalandırılacağını bildiği için yere çöp atmaz.

Aristoteles’e göre erdeme yönelen gerçek bir eğitim sadece doğru yasalar altında yetişmiş insanlar için mümkündür. Nitekim çoğu insanın özellikle gençlik döneminde nefesine hâkim olması kolay değildir. Bu nedenle yasalar vasıtası ile onların hayat biçimlerini zorlanmadan yapacakları alışkanlıklar haline getirmek gerekir. Bu çerçevede erdemli eylemlerin üretilmesi için insanların gençlikleri boyunca eğitim almaları yeterli değildir, çünkü insanlar olgunluk çağına ulaşsa bile öğrendikleri şeyleri uygulamaları ve alışkanlık haline getirmeleri gerekir. Bu sebeple hayatımız boyunca yasalara ihtiyacımız olacaktır.”⁴⁸¹

Bütün bunlardan hareketle Aristoteles iyi bir insan olmanın iyi bir eğitim almış, alışkanlıklar edinmiş, yararlı uğraşlar edinmiş olmayı ve kötü olan şeyden uzak durmayı gerektirdiğini, bunun ise ancak akla uygun bir kurala ve güce sahip yetkin bir otoriteye itaat etmekle mümkün olduğunu ileri sürer. Ona göre baba otoritesi bu güç ve otoriteyi sağlayamaz; bunu sağlayacak olan yasalardır. Zira “yasa, belli bir pratik bilgelikten ve belli bir zekâdan doğan bir kural olduğu için, bir yaptırım gücüne sahiptir.”⁴⁸² Halkın eğitiminin yasalar ile gerçekleşeceğini ve sadece iyi yasaların iyi bir eğitim sağlayacağını zikreden

⁴⁷⁸ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.119.

⁴⁷⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.519.

⁴⁸⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.520.

⁴⁸¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.520.

⁴⁸² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.521.

Aristoteles'e göre sitelerde yasal düzenlemeler ve adaletin yaptırım gücü olduğu gibi ailelerde de babaların müdahalesini söz konusudur.⁴⁸³

Bireyin eğitimi halkın eğitiminden önemli gören Aristoteles eğitimde bireysel özelliklerin dikkate alınması gerektiğini vurgular. Nitekim o bu hususu şöyle dile getirir: “Kuşkusuz boks hocası bütün öğrencilerine aynı şekilde dövüşmeyi öğretmez.” Bununla beraber iyi bir eğitim tümeli görmeyi gerektirir. Söz gelimi bir jimnastik hocasının aynı kategoride olan herkes için uygun olan ortak şeyi bilmesi gerekir. Buradan hareketle Aristoteles insanları eğitimle düzelterek ahlaken iyi bir kişi haline getirmenin rastgele herkesin yapabileceği bir iş olmadığını bunun pratik bilgelige ve bilimsel bilgiye sahip yasa koyucu tarafından gerçekleştirileceğini ileri sürer.⁴⁸⁴

Diğer filozof Fârâbî ise *Tahsîlu's-Sa'âda* adlı eserde insanların kendileri ile bu dünyada mutluluğu ahirette ise en yüce mutluluğu elde ettiği erdemleri milletler ve şehirlerde uygulamanın yolu olarak eğitim ve öğretime işaret eder. Bu doktada o, eğitim ile öğretimi birbirinden ayırır. Ona göre öğretim toplumda nazari erdemleri varlığa getirmeyi, eğitim ise ahlaki erdemleri ve amelî sanatları varlığa getirmeyi temsil eder. Buna göre öğretim sözlü eğitim ise uygulama ve alıştırma ile gerçekleşir. O, eğitimin kişilerdeki amelî melekeleri geliştirdiğini ve bu melekelerin insana davranışta bulunma azmi kazandırdığını ileri sürer.⁴⁸⁵

Uygulama olmaksızın tek başına bilgiyi erdemli eylemler üretmek için yeterli görmeyen Fârâbî, gerçek anlamda mükemmel bir kişinin hem nazari erdemlere hem amelî erdemlere hem de bunları toplumda uygun bir tarzda üretme gücüne sahip olması gerektiğini ve söz konusu erdemlerin toplumda üretilmesinin bazen gönüllü, bazen de iknâî yöntemlerle olabileceğine işaret eder.⁴⁸⁶ Anlaşıldığı üzere iknâî yöntemler yasaları ve otoriteyi gerektirir. Bu noktada Fârâbî'nin de Aristoteles gibi yasayı pratik bilgelikle ilişkilendirdiği görülür. Ona göre “pratik felsefenin sağladığı iradeye bağlı olan şeylerin akılsallarını fiilen varlığa getirmeye çalışan bir insanın onların fiili varlıklarını mümkün kılan şartları tayin etmesi” gerekir. Bu şartları tayin edince iradeye bağlı olan akılsallar kanunlar içinde gerçekleşir. Bu fiili şartların tayini ise fikri erdeme sahip olmayı gerektirir. Bir kanun koyucu ancak iradi

⁴⁸³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.523.

⁴⁸⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.523-524.

⁴⁸⁵ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda*, s.81-82.

⁴⁸⁶ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda*, s.93.

akılsalları idrak ettikten sonra onların şartlarını keşfedebilir. Söz gelimi mutluluğu idrak edemeyen birisi, başkalarının mutluluğunun koşullarını keşfedemez.⁴⁸⁷

Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye* adlı eserde insanın mutluluğu ancak faal akıldan gelen ilk akılsalların verilmesi ile elde edebileceğini ancak her insanın bu akılsalları almaya yatkın olmadığını, zira insanların yaratılışı gereği, eşit olmayan güçlere ve farklı donanımlara sahip olduğunu ileri sürer.⁴⁸⁸ Ona göre tabî yaratılış kişiyi sınırlamaz ve onu bir şey yapmaya zorlamaz; o sadece insanlara tabî olarak yatkın oldukları şeyleri kolaylıkla yapmalarını sağlar. Nitekim bir insan dışarıdan bir zorlamaya maruz kalmadığı sürece kendisinin yatkın olduğu şeye yönelir. Bir yatkınlık üzere yaratılmış kimsenin bu yaratılışı değiştirmesi oldukça güçtür. Bu çerçevede Fârâbî insanın yatkın olduğu şeylere göre eğitilmesi gerektiğini, onun yatkın olduğu şeyi en yüksek derecesine doğru geliştirmese bu yatkınlığın kaybolabileceğini ifade eder. Bütün bunlar kişinin karakterinin eğitim ve öğretimle şekillendiğini gösterir.⁴⁸⁹

İnsanların yaratılışça farklı olduklarını dile getiren Fârâbî her insanın mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda ne yapması gerektiğini bilemeyeceğini, bu nedenle onun bu konuda öğretmen ve kılavuzlara (mürşit) ihtiyaç duyacağını ileri sürer. Bununla beraber bazı insanlara mutluluk ve ona götüren eylemler öğretilse bile yine de dışarıdan bir müdahale olmadan kendisine öğretilen ve gösterilen şeyleri yapmayacaklarını ifade eder. Bu noktada Fârâbî yaratılışça eksik olan ve eğitilmemiş kişilerin, yaratılışça tam olan ve eğitilmiş kimseler tarafından yönetilmesi gerektiğini ileri sürer. Böylece hiyerarşiye dayanan siyaset felsefesinin temellerini atar.⁴⁹⁰ Buraya kadar benzer hususlardan söz eden Fârâbî bu noktada Aristoteles'ten ayrılarak yaratılışça yüksek yatkınlıklara sahip olan kişinin faal akıl ile bağlantı kurarak mutluluğa giden bütün işleri belirleyecek, tanımlatacak ve değerlendirecek güce sahip olduğunu ileri sürer.⁴⁹¹

Fârâbî'ye göre erdemli bir şehrin her yurttaşı ya kendi bilgisi ile ya da yöneticinin kılavuzlaması ile kendisine verilen işi yaparsa eylemleri ona iyi yatkınlıklar kazandırır. Erdemli eylemlerin üretilmesi iyi bir karakterin oluşturulmasına bağlıdır; iyi bir karakterin oluşturulması ise iyi eylemlerin tekrarı ve alışkanlık haline getirilmesi ile mümkündür. Bu

⁴⁸⁷ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda*, s.94-95.

⁴⁸⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.87.

⁴⁸⁹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, ss.89-90.

⁴⁹⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.91-92.

⁴⁹¹ Fârâbî faal akıl ile bağlantı kurmanın ancak kazanılmış aklın elde edilmesi ile mümkün olduğunu, kazanılmış akıl kanalı ile faal akıldan münfail akla gelen bu akışın vahiy olduğunu iddia eder. Faal akıl ilk sebebin varlığından çıktığı için, faal akıl aracılığı ile insana vahyedenin ilk sebep olduğu söylenebilir. (Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, ss.92-93.)

çerçevede iyi karakterin ahlaki eylemi, ahlaki eylemin de iyi karakteri yeniden ürettiği görülür. Ancak iyi eylemlerin üretilmesinin iyi karakterin şekillenmesinden önce gelmesi gerekir. Bu noktada iyi karakter üretilmeden önce iyi eylemlerin taklit, alışkanlık hatta yasa ve otorite vasıtası ile üretildiği görülür. “Mutluluğa yönelik eylemler, nefsin doğuştan mutluluğa yatkın kısmını güçlendirir; onu etkin ve yetkin hale getirir.”⁴⁹²

Buraya kadar çizilen resme bakarak nazari ve ameli yetkinliğe ulaşmamış sıradan insanlara eğitim ve otorite yolu ile erdemin nasıl kazandırılacağı sorulabilir. Fârâbî bu noktada tasavvur ve tahayyül ayırımına gider. Tasavvur, şeylerin özlerinin gerçekte var oldukları gibi insanın nefsinde canlandırılmasını; tahayyül ise onların imajlarının, örneklerinin ve taklitlerinin insan nefsinde canlandırılmasını yansıtır. Bu çerçevede Fârâbî çoğu insanın, “varlıkların ilkelerini, derecelerini, faal aklı, gerçek yönetimi” anlama ve tasavvur etme güçleri olmadığı için onlara söz konusu şeylerin taklitlerinin sunulması yolu ile bunların tahayyül ettirilmesi gerektiğini ileri sürer. Ona göre söz konusu şeylerin anlam ve özleri değişmezken, taklitleri değişebilir. Bu noktada Fârâbî, dinlerin söz konusu şeylerin taklitleri olduğunu ve aslında aynı mutluluğu hedeflemelerine karşın farklı yer ve uluslarda değiştiğini ileri sürer.⁴⁹³ Ona göre “mutluluğu amaç edinen insanların çoğu, onu tasavvur ederek değil, ancak hayal ederek amaç edinir.” Yine insanların çoğu üst ilkeleri ancak tahayyül edilmiş şekli ile kabul eder. Bu minvalde Fârâbî mutluluğu ve üst ilkeleri tasavvur ederek kabul edenleri “bilge”, bunları tahayyül ederek kabul edenleri ise “inanan” (mü’min) diye isimlendirir.⁴⁹⁴

Fârâbî sözünü ettiğimiz toplumsal mutluluğun ilkelerini *İhsâu'l-Ulum* adlı eserde zikreder. Ona göre şehir ve devletlerde mutluluğa götüren şeyleri inceleyen ilim siyaset ilmidir. Bu ilim, mutluluğa götüren şeyin iyi ve güzel davranışlar ile erdemler olduğunu, bu davranışların şehirlerde tertip ve düzene yol açacağını ve bütün bunların ancak bir yönetim (riyasa) ile mümkün olacağını ileri sürer. Fârâbî, söz konusu yönetimin özel bir meslek ve uzmanlık olduğunu ve özel yetenekler gerektirdiğini vurgular. Siyaset de bu mesleğin fiilidir.⁴⁹⁵

Fârâbî, gerçekten mutluluğa götürecek olan iradi eylemleri, hayat tarzlarını ve yetileri destekleyen erdemli yönetim ile aslında mutluluğa götürmediği halde öyle zannedilen eylemleri ve hareketleri destekleyen cahil yönetimleri ayırır. Erdemli yönetim yalnızca bir

⁴⁹² Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, ss.94-95.

⁴⁹³ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.100.

⁴⁹⁴ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.100-101; Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.80.

⁴⁹⁵ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulum*, s.102.

çeşitken cahil yönetim birçok kısma ayrılır ve her biri ulaşmak istediği amaca göre isimlendirilir.⁴⁹⁶ Fârâbî erdemli bir yönetimin hem tümel kanunları bilme kuvvetini hem de şehir ve toplumla ilgili işlerde tecrübeyi gerektirdiğini işaret eder. Başka bir ifade ile erdemli bir yönetimin siyaset için gerekli olan teorik ve pratik yetkinliklerle donanmış olması gerekir.⁴⁹⁷

Sözü edilen erdemli şehrin yöneticileri gibi yurttaşları da erdemli özelliklere sahiptir. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni* adlı eserde erdemli şehir halkından her birinin, varlıkların yüksek ilkelerini, onların mertebelerini, mutluluğu, erdemli şehrin birinci derecede yönetimini ve bu yönetimin mertebelerini bilmeleri gerektiğini; ayrıca onların mutluluğun elde edildiği eylemleri bilmeleri ve bu eylemleri yapmaları gerektiğini ileri sürer.⁴⁹⁸

Fârâbî'nin düşüncesinde erdemli eylemlerin üretilmesi bakımından erdemli şehrin gerçek yöneticisi olan ilk reisin konumu oldukça önemlidir. Zira o, örnek alınması gereken, ideal kişiyi temsil eder. Onun sözleri gibi eylemleri de örnek teşkil eder.⁴⁹⁹ İlk reis yaptığı eylemlerin amacını kendisi koyarken sıradan insanlar onun koyduğu amaca göre eylemlerini düzenler.⁵⁰⁰ Bununla beraber yöneticinin erdemli eylemlerin üretilmesi konusundaki etkinliği sınırlıdır. O, toplumda erdemli eylemlerin üretilmesi için gerekli düzenlemeleri yapar ancak her bireyden mükemmel eylemler çıkmasını sağlayamaz. Fârâbî bu hususu şöyle ifade eder:

Nefsinin tabiat ve cevheri erdemi kabul etmeyen bir kişinin erdemlerini mükemmelleştirmek yöneticinin görevi değildir. Onun görevi mümkün olduğu kadar, nefislerdeki erdemleri o şehir halkının yararı ile örtüşecek seviyeye getirmektir.⁵⁰¹

Anlaşıldığı üzere yöneticinin etkisi bir yere kadardır; o, halkı için mutedil olan eylemleri belirler ve onların ahlaklı bir hayat sürmeleri için gereken eylemleri tespit ederek bu doğrultuda iknai ve cezai yöntemlere başvurur. Bu noktada Hümeýra Özturan erdemli yöneticinin işlevinin, nefsi yetkinliği kazanamayan ya da kazanmakla beraber hata yapma ihtimali olan insanlar için ahlaki bilgiyi sunmak ve teklif edilen ceza ve ödüllerle ona bir yaptırım sağlamak olduğunu zikreder.⁵⁰²

Yukarıda ifade edilenleri kısaca ifade edecek olursak Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde bireysel ve toplumsal planda erdemli eylemlerin üretilmesine etki eden dış

⁴⁹⁶ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulum*, s. 102.

⁴⁹⁷ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulum*, s. 103.

⁴⁹⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.99.

⁴⁹⁹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.83.

⁵⁰⁰ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.86-87.

⁵⁰¹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, s.124.

⁵⁰² Hümeýra Özturan, Fârâbî'nin Felsefesinde Ahlaki Önergelerin Kaynağı, s.148-149

unsurlar alışkanlık, eğitim ve otoritedir. Alışkanlıklar bireysel ahlakı mükemmelleştirirken eğitim ve otorite toplumsal ahlakı düzeltmede etkili olur. Bunu neticesinde hem bireysel planda hem de toplumsal planda erdemli eylemler üretilir. Bu noktada her iki filozofta erdemi bir karakter inşası olarak görüp erdemli eylemlerin erdemli karakterde tezahür edeceğine işaret eder. Bu karakterin inşasında her bir kişi eşit imkanlara sahip olmadığı için eğitim ve yasalar yolu ile eylemlere müdahale edilir.

SONUÇ

Modern dönemde ahlaki ilginin failden eyleme doğru yöneldiği bilinen bir gerçektir. Oysa kadim dünya ahlak meselelerini fail üzerinden anlayarak failin karakterini merkeze almıştır. Bu çalışma Aristoteles ve Fârâbî’de ahlaki eylemin nasıl ortaya çıktığını araştırarak, failden eyleme doğru bir yaklaşım olup-olmadığını araştırmıştır. Bu çerçevede çalışmamız her iki filozofun da pratik felsefelerinin temelinde eylem felsefesinin mevcut olduğu iddiasındadır. Zira ahlaki eylemin ne ifade ettiğini açıklamak için öncelikle eylemin ne ifade ettiğini açıklamak gerekir. Bu minvalde her iki filozofun da ahlak felsefesine temel olan bir insan doğası teorisi ortaya koyduğu görülür. Bu teori filozofların sisteminde bir eylemin hangi süreçler neticesinde üretildiğini gösterir. Başka bir ifade ile filozofların eylem ile ilgili görüşlerine psikoloji ile ilgili açıklamalarında ulaşabildiği görülür.

İnsani eylemlerin nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışan felsefe dalı eylem felsefesi olarak kabul edilir. Eylemin açıklanması eylemi oluşturan unsurların açıklanması ve kavramsal analizini gerektirir. Eylem, niyet, kasıtlı eylem, karar, düşünüp taşınma, tercih, belirlenmiş eylem, özgür eylem vb. kavramlar eylem felsefecilerin tartıştığı kavramlardan bazılarıdır. Bir eylemi üretmeden önce hangi zihinsel ve fiziksel aşamaların gerçekleştiği, hangi koşullar altında eylemlerimizin sahibi olduğumuz ve hangi koşullar altında eylemlerimizin iyi ve kötü olarak yargılanabileceği eylem felsefesinin temel meselelerini oluşturur.

Her ne kadar eylem felsefesi modern dönemde bir disiplin haline gelmiş olsa da kadim dönemde başta Platon ve Aristoteles olmak üzere birçok filozofun eylemi açıklamaya çalıştığı görülür. Buradan hareketle modern eylem teorilerinin izlerini kadim dönem filozoflarında görüldüğü söylenebilir. Nitekim Aristoteles ve Fârâbî, pratik felsefelerine geçmeden önce insanın tabiatı ile ilgili açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu açıklamalar bize onların felsefelerinde eylemin nasıl anlaşılabilirliğini gösterir. Bu doğrultuda Aristoteles ve Fârâbî’nin ortaya koymuş olduğu normatif etiklerin de bir eylem teorisi üzerine inşa edildiğini ileri sürebiliriz.

Eylemin açıklanması öncelikle eyleyenin açıklanmasını gerektirir. Zira insanın nasıl, hangi donanım ve süreçlerle hareket ettiğini bilmek, hangi eylemlerinin iyi, hangilerinin kötü olduğunu bilmeyi dolayısı ile iyi yaşamın neleri gerektirdiğini bilmeyi kolaylaştırır. Bu minvalde kadim dönemde insanın ruh ve bedenden oluşan bir bütün olduğu ve insanın sahip olduğu zihinsel özelliklerin ruha atfedildiği görülür. Bu bakımdan insan ve hayvanların

hareketlerinin ruh ve ruhta gerçekleşen süreçler vasıtası ile gerçekleştiği ortaya çıkar. Eylemin de en temelde bir hareket olduğu gerçeği ruhun eylem açısından önemini ifşa eder.

Aristoteles ve Fârâbî eylem açısından ruhun sahip olduğu üç temel özellikten söz eder. Bunlar duygulanımlar, yetiler ve ruhsal durumlardır. Bunlardan duygulanımlar eylemi hazırlama özelliğine sahiptir. Yetiler ise canlının büyümesini, beslenmesini, duyumlamasını hareket etmesini, düşünmesini sağlayan kapasitelerdir. Ruhsal durumlar ise eylem ve duygulanımları iyi ya da kötü olarak değerlendirdiğimiz huylar ve alışkanlıklardır. Bu çerçevede her iki filozof eylemin ruhtan kaynaklanan bir hareket çeşidi olduğunu zikreder. Buradan hareketle eylem ile ilgili açıklamaların ruh ile ilgili araştırmalarda aranacağı ortaya çıkar. Nitekim kadim düşüncede eylemi önceleyen zihinsel süreçler ruhta gerçekleşir. Öyleyse Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde, insan eylemlerinin açıklanması idrak, iştah, tercih, isteme, arzu ve tutku gibi zihinsel durumların tahlil edilmesini gerektirir.

Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde eylemin ortaya çıkması bir süreci yansıtır. Söz konusu süreç ruh ve bedende gerçekleşen olayları içerir. Bu sürecin ilk aşaması olan idrak işlemi maddede bulunan formun açığa çıkarılması ve zihinsel içerik haline gelmesini temsil eder. Bu formlar ruhun isteme yetisini aktif hale getirerek ilgili nesneye doğru bir yönelimi başlatır. Söz konusu yönelimin başlaması ile bedende bir takım maddi değişimler meydana gelir. Isınma ve soğumadan ibaret olan bu değişim bu değişim vücudun organlarında bir takım kasılma ve gerilme hareketini üretir. Bütün bunlardan sonra nihayet hareket ve eylem meydana gelir. Söz konusu hareketin öznesi insan olduğu zaman bu hareketlere eylem adı verilir. Her iki filozofun düşüncesinde de insan ve hayvan yeme, içme, koşma gibi iradeli hareketlere ve uyuma, esneme, hapşırma gibi irade dışı hareketlere sahiptir.

İdrak ve hareket yetileri bütün hayvanlarda mevcut olmasına rağmen sadece akıl sahibi olan insanların iradeli hareketleri eylem adını alır. Buna göre eylemin bir hareket olması bakımından isteme yetisi ile bilinçli ve kasıtlı olması bakımından ise düşünme yetisi ilişkili olduğu görülür. Buradan hareketle eylemin isteme yetisi ile aklın ortak bir üretimi olduğu fark edilir. İnsan eylemlerini yönlendiren ve isteme yetisini harekete geçiren aklın pratik kısmıdır. Bu akıl bir tümel önerme bir tikel önerme ve eylemden ibaret olan sonucu yansıtan çıkarsamacı işlemlerle çalışır.

Ahlaki alanı aklın yasaları ile sınırlandıran Kant ve Platon'un aksine akıl ile arzu arasında zorunlu bir çatışma varsaymayan Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde istek duyan kısmın hem akıldan hem de iştahtan pay aldığı söylenebilir. Buna göre isteme yetisinin hem

akla hem iştaha yönelebilen diyalektik bir yapıda olduğu söylenebilir. Başka bir ifade ile Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde ahlaki alanda akıl, iştah ve hazların diyalektiği görülür.

Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde bir eylem zorlama yolu ile veya bilgisizlikten dolayı yapılmadığı sürece iradelidir. Bu yüzden Aristoteles ve Fârâbî daha sonraki filozofların dştğ zgr irade çıkmazına girmedikleri söylenebilir. Buradan hareketle hem düşünceye hem de iştaha ve tutkuya dayalı eylemlerin iradeyi yansıttığı ve bu nedenle kişinin onlardan sorumlu olduğu ortaya çıkar. Nitekim akla sahip olmakla diğer canlılardan ayrılan insanın eylemleri bir takım ilke, kural, değer ve norm çerçevesinde gerçekleşir. Bu hususlara uygun olup olmadığına göre eylemler iyi kötü adil haksız gibi değerler kazanır. Bu erevede Aristoteles ve Fârâbî övgüye ve yergiye layık olan eylemleri birbirinden ayır.

Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde ahlaki eylemlerin üretilmesi teleolojik bir tarzda açıklanmıştır. Buna göre her eylem belli bir amaç için yapılır. Eyleme değerini veren gzettığı amacın neliğine bağlıdır. İnsan eylemlerinin en yüksek amacın mutluluk olduğu zikredilir. Zira insan eylemleri salt bedensel hareket olmaktan ziyade ahlaki bir eylem yapan şey failin gzettığı niyet ve amaçtır. Bu noktada Fârâbî amacın bilinmesini faal akıldan gelen ilk bilgilere bağlarken Aristoteles'in düşüncesinde onun toplumun genel bilgeliğinden mi yoksa akıldan mı elde edildiği hususu tartışmalıdır. Diğer taraftan eylemin teleolojik bir izahını yapan Aristoteles ve Fârâbî'nin eylemin mekanik açıklamasını yapan modern dönem eylem teorisyenlerinden ayrıldıklarını fark etmek gerekir. Eylemin mekanik açıklamasını yapmak onun rasyonel izahını kolaylaştırırken nasıl iyi ve kötü gibi bir değer aldığını açıklamayı zorlaştır. Oysa teleolojik açıklamada eylemin değeri ulaşacağı telosa göre belirlenir.

Her iki filozofun düşüncesinde ahlaki eylemler en yüksek iyi olan mutluluğu hedefler ve ona ulaşmak ister. Ancak gerçek mutluluğa ancak kurala ve erdeme uygun eylemler vasıtası ile ulaşılabilir. Ahlaki eylemler içerisinde olması gerekeni ifade eden kurala ve tercihe uygun olan iyi eylemlerdir. İyi eylemler tekrar edilmek sureti ile kişide iyi huy ve karakterin ortaya çıkmasını sağlar bu iyi huylara erdem adı verilir. Aksine kötü eylemler kötü alışkanlıklar ve huylar kazandırır. Bu noktada erdeme uygun olan iyi eylemler gerçek mutluluğu hedefleyen eylemlerdir.

Aristoteles ve Fârâbî erdemi isteme yetisine ait erdemler ile akla ait erdemleri olarak ayırır. İsteme yetisine ait olan erdemler cesaret, cömertlik, yüce gönüllülük gibi ahlaki

erdemleridir. Akli erdemlerin ise akın teorik kısmına ait olanlar ve pratik kısmına ait olanlar vardır. Aristoteles teorik kısma ait olanları teorik bilgelik, bilim ve sezgisel akılken pratik kısma ait olan pratik bilgelik ve sanattır. Fârâbî de nazari ve ameli akıl ayrımı yapar ve ameli kısmı mehni ve fikri olarak tekrar ikiye ayrılır ve fikri kısma ait olan çeşitli erdemleri zikreder. Bunlar içinden eylem ile doğrudan ilgili olan pratik bilgeliktir. Genel kuralları tikel durumlara uygulama melekesidir.

İştah tutku haz, alışkanlık, eğitim ve otoritenin erdemli eylemler üzerinde etkili olan iç ve dış unsurlar olduğu görülür. İştah ve tutku erdemli eylemler üzerinde bozucu bir etkiye sahiptir. Zira erdemli eylem akli tercihi gerektirir. Bu noktada nefesine hâkim olamayıp iştaha uyan kişi kınanır. Bununla birlikte nefesine hâkim olamayan kişi yaptığı eylemin kötü olduğunu bilir ancak nefesine hâkim olamadığı için yine de yapar. Haz ise türüne göre erdemli eylemi destekler ya da engeller. Buna göre haz ahlaki eyleme eşlik eder ve onu tamamlar. İyi eylemlere iyi yazlar; kötü eylemlere ise kötü hazlar takip eder. O halde hazzın başlı başına kötü olmadığı fark edilir. Ancak aşağı hazların bir amaç olarak tasarlanması kınanır.

Erdemli eylemler üzerinde etkili olan dış unsurlar alışkanlık eğitim ve otoritedir. Toplumsal bir canlı olan insanın yetkinleşmesi ancak iyi erdemler edinmesi ile mümkündür. Zira erdemli eylemler erdemli kişilerden sadır olur. Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde ahlak bir karakter kazanma meselesi olduğu görülür. Bu karakter ancak toplum içinde birtakım alışkanlıklar ve eğitim vasıtası ile edinilir. Toplumsal alışkanlıkların edinilmesinde devlet devreye girer. Dolayısı ile devleti yöneten kişilerin her şeyden önce pratik bilgelige sahip olması gerekir. Sonuç olarak iyi yaşamı hedefleyen ahlak ile akıl arasında doğrudan bir ilişki kurulduğu fark edilir. Buna göre sadece akla ve kurala uygun eylemler iyi yaşamı beraberinde getirecektir. İnsanda aklın yanında iştah ve hazların çekiciliği bir gerçektir. Her insan aklın doğrultusunda eyleyecek tabiat ve kudrete sahip değildir. Bu bakımdan erdemli eylemler dışarıdan bir etki ile güçlendirilmelidir. Bu etki bireyler üzerinde otoritesi olan devlet eliyle gerçekleşir.

KAYNAKÇA

Açıkgöz, H. Mustafa, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, Elis Yay., Ankara 2017.

Aguilar, Jesus H. and Buckareff, Anrei A., “The Causal Theory of Action: Origins and Issues” *Causing and human actions*, edited by Jesus H. Aguilar and Anrei A. Buckareff, The MIT Press Cambridge, Massachussetts, London 2010.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Eylem Maddesi, İnkılap yay, İstanbul.

Alvarez, Maria *Kind of Reasons*, Oxford University Press, Published in the United States, 2010

Arıcı, Mustakim “*Ahlak Neyi bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlak*” İslam Ahlak Literatürü Ekoller ve Problemler, ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel yay., Ankara, 2016.

Aristoteles, Eudemos’a Etik, çev. Saffet Babür, Bilgesu yay., Ankara, 2017.

Aristoteles, Hayvanların Hareketleri Üzerine, çev. Furkan Akderin, Say yay., İstanbul, 2018.

Aristoteles, Metafizik, çev. Ahmet Arslan, Sosyal yay., İstanbul, 1996.

Aristoteles, Nikomakhos’a Etik, Çev.Zeki Özcan, Sentez Yay., Ankara, 2014.

Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan (Fransızca’dan), Alfa yay., İstanbul 2001.

Arkan, Atilla , *Psikoloji: Nefs ve Akıl*, İslam Felsefesi Tarihi ve Problemleri,ed. M. Cüneyt Kaya, İsam yay., Ankara, 2016.

Arkan, Atilla. “Psikoloji: Nefs ve Akıl”, Ed. M. Cüneyt Kaya, İslam Felsefesi Tarih ve Problemler, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013.

Arslan, Ahmet, İlk Çağ Felsefe Tarihi Aristoteles, cilt:2, İstanbul bilgi üniversitesi yay., İstanbul, 2016.

Arslan, Ahmet, İlk Çağ Felsefe Tarihi Aristoteles, cilt:3, İstanbul bilgi üniversitesi yay., İstanbul, 2016.

Aydın, Mehmet, *Fârâbî’de Pratik Akıl Yürütme*, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi, sayı xxı, İzmir, 2005.

Aydın, Mehmet, “*Fârâbî’nin Siyasi Düşüncesinde Sa’adet Kavramı*” A.Ü.İ.F Dergisi, Cilt:21, Sayı:1, 1973, ss.303-315.

Aydınlı, Yaşar “*Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu*” İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri, ed. M. Cüneyt Kaya, İsam Yay, Ankara, 2016.

Aydınlı, Yaşar *Fârâbî*, İsam yay., İstanbul 2017.

Bolay, Süleyman Hayri *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yay., Ankara 2009.

Cengiz, Yunus, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi, Kâdî Abdülcebbar Örneği*, s. Düşün yay. İstanbul 2012.

Cengiz, Yunus, *İbni Sînâ'nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci*, A.Ü.İ F. Dergisi, sayı 55, cilt 2, 2014

Cevizci, Ahmet *Etik- Ahlak Felsefesi*, Say yay., İstanbul, 2015

Coope, Ursula “Aristotle” A Companion to the Philosophy of Action, Edited by Timothy O'Connor and Constantine Sandis, Wiley Blackwell, Printed in Singapore, 2010.

Coope, Ursula and Shields, Ursula, *Aristotle on Action*, The Aristotelian Society Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary, Volume LXXXI 109, 2007.

Çağrı, Mustafa ,“AHLAK” TDV İslam Ansiklopedisi, Yıl:1989, cilt: 2, s. 1-9.

Çağrı, Mustafa, “*İRÂDE*” İslâm Ansiklopedisi, Cilt XXII, İstanbul, 2000.

Çetin, Zeynep, *Pre-Sokratiklerden Aristoteles'e Ruh ve Ölümsüzlük Anlayışları*, Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2014.

Çötök, Tufan *Antik Çağdan Günümüze Phronesis Kavramı*, DEÜ Felsefe Felsefede Bugün ve Yarın Konferansları VIII.

Çötök, Tufan *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya, 2011, s.124

Çötök, Tufan, *Aristoteles'te Tercih-Mutluluk İlişkisi ve Kahnemancı Bir Değerlendirme*, The Journal of happiness & Well-Being, 2017,58(1), s.113-121.

Deniz, Gürbüz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera yay., İstanbul, 2017.

Diana Mertz Hsieh, Desire, Reason and Action, Aristotle (Phil 5081, Shields) 13 December 2004 (Fall 2003)

Durak, Nejdet *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2009.

Fahri, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan, Litera yay., İstanbul, 2018.

Fârâbî, *Ârâi ehli'l-Medîneti'l- Fâzıla*, Çev. Ahmet Arslan (İdeal Devlet), Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, 2016.

Fârâbî, *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*, çev. Hüseyin Atay, Fârâbî'nin Üç Eseri içinde, A.Ü.İ.F yay. Ankara, 1974

Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, Çev. Mehmet S. Aydın ve diğerleri, Büyüyen Ay yay., İstanbul 2017.

Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan, (Fârâbî'nin İki Eseri), İfav. Yay., İstanbul 2014

Fârâbî, *İhsâu'l-Ulum*, Çev: Ahmet Arslan, Divan yay., İstanbul 2015.

Fârâbî, *Risâle fî me'ânî'il-akl*, çev., Mahmut Kaya, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri Felsefe metinleri içinde) Klasik yay., İstanbul, 2014

Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âda*, Çev. Ahmet Arslan, (Mutluluğun Kazanılması) Divan yay., Ankara 2015.

Fârâbî, *Tenbih 'ala Sebili's-Sa'âde*, çev. Hanifi Özcan (Fârâbî'nin İki Eseri), İfav yay., İstanbul 2014

Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, çev. Mahmut Kaya (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde)

Gert, Bernart AHLAK, Felsefe Ansiklopedisi 1. Cilt, ed. Ahmet Cevizci, Etik Yay., İstanbul, 2003

Hökelekli, Hayati, *DUYU*, TDV İslam Ansiklopedisi, 1994, İstanbul, cilt 10, s. 8-12

Hökelekli, Hayati, *İDRAK*, TDV İslam Ansiklopedisi, 2000, İstanbul, cilt 21, ss. 477-478

<http://www.tdk.gov.tr>

<https://plato.stanford.edu/entries/action/>

Kala, Muhammed Enes *Ödev ve Erdem, Batı Ahlak Tarihinin Serancamı*, Kadim Yay, Ankara, 2018.

Kaya, Cüneyt, *Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine*, İslâm Araştırmaları Dergisi, sayı 27, 2012, ss.29-67

Ketenci, Taşkır – Topuz, Metin, Aristoteles ve Augustinus'un İnsan Anlayışları Üzerine, Kaygı, 2013/20.

Kindi, *Tarifler Üzerine*, çev. Mahmut Kaya, Felsefi Risaleler içinde, Klasik yay., İstanbul, 2018.

Kutluer, İlhan *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, Doktora Tezi, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Bölümü Kelam ve İslam Felsefesi Ana bilim Dalı)

Lumer, Christoph “*The Action- Theoric Basis of Practical Philosophy*”, İntentionalty, Deliberation and Aoutonomy, Published by Ashgate Publishing Limited, Hampshire, England, 2007.

MacIntyre, Alasdair, *Etik'in Kısa Tarihi*, Çev. Hakkı Hünler ve Solamaz Z. Hünler, Paradigma yay., İstanbul 2001

Melden, A.I., “*Willing*”, The Philosophical Review, Vol. 69, No. 4, Published by: Duke University Press on behalf of Philosophical Review Stable, 1960.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Doğubatu yay. Ankara 2015.

Moya, Carlos J. *The Philosophy of Action*, First published by Polity Press in association with Basil Blackwell, 1990.

Özlem, Doğan *Etik- Ahlak Felsefesi*, Notos Kitap yay., İstanbul, 2017.

Özturan, Hümeysra “*Aristoteles ve Ahlak, Doğudan Batıya*” *Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, cilt II, İnsan Yay. İstanbul 2015, s.317-332.

Özturan, Hümeysra *Akıl ve Ahlak, Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı*, Klasik yay., İstanbul, 2017.

Özturan, Hümeysra, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese*, Nazariyat Dergisi, cilt 5, sayı 1, 2019, ss.1-39.

Özturan, Hümeýra, Fârâbî'nin Felsefesinde Ahlakî Önermelerin Kaynağı, İslam Düşüncesinde Ahlakî Önermelerin Kaynağı, Edit. Eşref Altaş, Mervenur, Yılmaz, Nobel yay., Ankara, 2016.

Peters, Francis E. Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, çev. Hakkı Hünler, Paradigma yay., İstanbul, 2004.

Seyhan, Nagihan *Aristoteles'te ve Fârâbî'de özgür İrade*, Danışman Fatih Toktaş, , Dokuz Eylül Üni. S.B.E. Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir, 2013

Stroll, A.A. ve diğerleri, *Etik Kuramları*, Çev. Mehmet Türkeri, Lotus yay., İstanbul, 2017.

Türer, Celal, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka*, Dergah Yay., İstanbul 2017.

Türker, Ömer, “*NEFİS*” TDV İslam Ansiklopedisi, 2006, Cilt:32. ss.529-531.

Türker, Ömer ve Aksu, İbrahim, “*Fârâbî Felsefesinin Temel Erdemleri*” Edebali İslamiyat Dergisi, Cilt:2, Sayı:4, 2018.

Türkeri, Mehmet “*Aristoteles'in Etiğinde Nefsine Hâkim Olma ve Erdem İlişkisi*” D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı XXI, İzmir, 2005.

Uludağ, Süleyman, “*NEFİS*” TDV İslam Ansiklopedisi,2006, cilt 32, ss.526-529.

Uysal, Enver , “*Kindi ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlakî İçeriği*”, U.Ü.İ.F. Dergisi, cilt 13, sayı 2, 2004, ss.141-156.

Yavuz, Yusuf Şevki, “*RUH*” TDV İslam Ansiklopedisi, 2008 cilt 35. ss.187-192.

Yazıcı, Sedat “*Erdem Ahlakî Son Dönem Tartışmalara ilişkin Eleştirel Bir Değerlendirme*” Fesefe Tartışmaları, cilt 30, panaroma yay., İstanbul, 2003.

ÖZET

Yıldız, Mahmut, Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlaki Eylemin Üretilmesi, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Celal Türer, s. 112

Bu çalışma Aristoteles ve Fârâbî’nin pratik felsefelerinin temelinde bulunan eylem anlayışlarını açığa çıkarmayı hedefler. Bu doğrultuda eylemin ne olduğunu, eyleyenin hangi özelliklere sahip olduğunu ve eylemin hangi süreçleri içerdiğini ortaya koyar.

Eylemin psikolojik, metafizik ve ahlaki temellerini inceleyen bu çalışma her iki filozof açısından eylem süreci boyunca ruhta ve bedende hangi psikolojik ve fiziksel süreçlerin gerçekleştiğini açıklar. Eylemin ahlaki bir değer almasına odaklanan bu çalışma ahlaki eylemin amacını, bu amaca götüren araçları ve erdemli eyleme etki eden unsurları tartışır. Bu çerçevede mutluluk, erdem, haz, iştah, tercih, alışkanlık, eğitim ve otorite gibi ahlaki kavramları inceler.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Fârâbî, eylem, ahlak, ahlaki eylem

ABSTRACT

Yıldız, Mahmut , The production of Moral Action in Atistotle and Al-Fârâbî, Supervisor; Prof. Dr. Celal Türer, 112p.

This study aims to reveal the understanding of action that is at the basis of the practical philosophies of Aristotle and Al-Fârâbî. In this respect, it demonstrates what the action is, what features the agency has, and what processes the action involves.

This study examining the psychological, metaphysical and moral foundations of the action explains the psychological and physical processes in the body and soul during the action process for both philosophers. This work, which focuses on the moral value of action, discusses the purpose of moral action, the means leading to this goal and the factors that influence virtuous action. In this context, it examines moral concepts such as happiness, virtue, pleasure, appetite, choice, habit, education and authority.

Keywords: Aristotle, Al-Fârâbî, action, morality, moral action.