

**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLER ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**İSLAM FELSEFESİ'NDE ADALET KAVRAMI
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

Seda ENSARİOĞLU

BURSA 2008

**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLER ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**İSLAM FELSEFESİ'NDE ADALET KAVRAMI
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

Seda ENSARİOĞLU

Danışman

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

BURSA 2008

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda 600721001 numaralı Seda Ensarioğlu'nun hazırladığı "İslam Felsefesi'nde Adalet Kavramı" konulu Yüksek Lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 08/08/ 2008 günü 15:00- 16:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı (başarılı/başarısız) olduğuna oy birliği (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Prof. Dr. Yaşar Aydınlı,
Uludağ Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Doç. Dr. İsmail Çetin,
Uludağ Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Yard. Doç. Dr. Hidayet Peker,
Uludağ Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

08/08/ 2008

ÖZET

Yazar	: Seda Ensarioğlu
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: İslâm Felsefesi
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: iv + 90
Mezuniyet Tarihi	: /.... / 2008
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Yaşar Aydınli, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi Bilim Dalı

İSLÂM FELSEFESİ'NDE ADALET KAVRAMI

Hem Yunan Medeniyeti'nin hem de İslâm Medeniyeti'nin felsefi öğretilerinde ortak olan evrensel unsurlar vardır. Bununla beraber, bu evrensel unsurların her bir medeniyetin temel esaslarına göre farklı bir şekil aldığı da gözden kaçırmamak gerekir. Bu düşüncenin örnekleri ahlâk ve siyâset felsefesi hakkında günümüze kadar ulaşan eserlerde de görülebilir. Gâyeci ahlâk filozoflarına göre, insan, değişmez kurallarla sınırlandırılmış olmadığı gibi, varlığı herhangi bir gâyeye matuf olmayan, özünde kendine has ilkeleri barındırmayan bir tür de değildir. İnsan, kendine özgü olarak, entellektüel ve ahlâkî erdeme uygun hayatın birleşimiyle mümkün olacak kusursuz 'iyi'ye ulaşma gâyesine sahiptir. Bu gâye, insanın iç dünyasına ait adaletin, itidalin gerçekleşmesinin tek yoludur. Erdemlerden birincisi, tümellerin bilgisine sahip olarak nazarî erdeme ulaştıran 'hikmet'; ikincisi ise tekil hâdiseler hakkında doğru kararlar vermeyi sağlayarak ahlâkî yaşamı mümkün kılan 'amelî hikmet'tir. İslam Felsefesi'deki siyâset öğretisine göre yönetici, bir yönüyle kral ve filozoftur ve bu, Grek etkisini yansıtmaktadır; ama o aynı zamanda toplumda dini çerçeveyi belirleyen bir peygamber özelliğine de sahiptir ki, müslüman filozofları deizmden uzaklaştırıp teizme yaklaştıran bu özellik de İslam dininin etkisini yansıtmaktadır. Müslüman filozofların siyâset öğretilerindeki yasa, toplumsal hiyerarşi ve meşrû savaş gibi konuların sınırları 'adalet' anlayışı çerçevesinde belirlenmektedir. İslâm Felsefesi'nde adalet kavramını önem taşıdığı diğer bir konu da kozmik düzendeki adalet konusudur. Tanrı'nın sıfatları ve âhiret hakkındaki mülâhazalar, filozofların ilâhî adalet konusundaki görüşlerini anlamada yol gösterici olmaktadır.

Anahtar Sözcükler

İtidal, erdem, akıl, hikmet, amelî hikmet, mutluluk, tercih, orta, adalet, yasa, inâyet

ABSTRACT

Author : Seda Ensarioğlu
University : Uludag University
Department : Philosophy and Religious Studies
Branch : Islamic Philosophy
Qualification of Thesis : Master Thesis
Number of Pages : iv + 90
Date of Graduation : /.... / 2008
Supervisor(s) : Yaşar Aydınlı, Ph. D., Professor of Islamic Philosophy

THE CONCEPT OF JUSTICE IN ISLAMIC PHILOSOPHY

The philosophical doctrines of both Greek and Islamic Civilizations include universal elements. However, it should be noticed that these universal elements get a unique form dependent upon the fundamental principals of each civilization. According to teleological ethics, a human being is neither restricted by constant rules nor is a species that his existence is not aimed at an ideal and does not possess peculiar principals in his own. A human being has an aim of reaching the perfect goodness that will be possible with the combination of lives matching the intellectual and ethics virtue. This aim is the only way for human to realize justice and moderation of human inner life. The first virtue is “wisdom” by which contemplation life with knowledge of universals is attained; the second one is “practical wisdom” that makes possible to make proper decisions, and thus, to achieve moral life. For Muslim political philosophers, governor is king, and philosopher. This concept reflects the Greek influence. However, he holds a prophetic characteristic determining the religious frame in the society, also taking away Muslim philosophers from deism and drawing them to theism, reflecting the influence of Islam. The limits of some subjects such as law, social hierarchy and just war are determined by the concept of “justice”. Justice in the cosmic order is another subject concerning justice. Analyzing opinions of the philosophers about attributes of God and hereafter is a sound way to understand their thoughts about divine justice.

Key words

Moderation, virtue, intellect, wisdom, practical wisdom, happiness, choice, mean, justice, rule, providence

ÖNSÖZ

İnsanın bu dünyadaki mutluluğunu etkileyen en önemli iki unsur kendi iç dünyasındaki denge ve dış dünyasını oluşturan toplumsal yapıdaki ahenktir. Tek bir bireyin kişisel dünyası toplumsal yaşamın inşâ edilmesine bir taş eklemektedir. Bu nedenle bireylerin dünya görüşü, o bireylerden oluşan bir toplumun nasıl bir yapı kazanacağını büyük oranda tayin etmektedir. Bununla birlikte, bir toplumu yöneten kişi ve kurumlar da hem kendi toplumlarının hem de başka yönetimlerin altındaki toplumların şekillenmesinde rol almaktadır.

Felsefî sistemler bu bireysel ve toplumsal hayatın şekil kazanmasında daima etkili olmuştur. Aktifliğini ve farklı medeniyetlerin bilgi kaynaklarıyla sürekli etkileşimini daima muhafaza eden İslâm Medeniyeti'nin ahlâk ve siyâset felsefesinde bu konuların ele alınış tarzlarını araştırmak, bu mülâhazaların günümüzdeki yansımalarına açılım getirmek açısından önemlidir. Bu çalışma, tarihteki derin izleri günümüze aktarmada bir hisse sahibi olma gayretiyle hazırlanmıştır.

Bu gâye doğrultusunda hazırlanan bu araştırma esnasında, manevî desteği ile her zaman yanımda olan aileme, yardımını esirgemeyen kıymetli hocam Yrd. Doç. Dr. Hidayet Peker'e ve verdiği destekten dolayı muhterem danışman hocam Prof. Dr. Yaşar Aydın'ya şükranlarımı arz ederim.

Seda ENSARİOĞLU

Bursa-2008

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM: AHLÂKÎ ADALET	3
A. GREK FELSEFESİ	3
1. İnsanın Varlık Amacı.....	4
2. Aklın İki Boyutu	6
a. Kendine Egemen Olma (<i>Egrateia</i>)	10
b. Orta Öğretisi (<i>Mesotes</i>) ve Amelî Hikmet (<i>Phrônêsis</i>)	12
c. Adalet Erdemi (<i>Diké</i>).....	15
3. Erdemin Doğası ve Kendini Gerçekleştirme	17
a. Ahlâkî Erdem ve Eğitim	19
b. İrade ve Zorunluluk	22
c. Gerçek Mutluluk ve Haz	23
B. İSLÂM FELSEFESİ.....	26
1. FÂRÂBÎ	26
a. İtidal ve İzâfî Mutavassıt	27
b. Eğitim ve Alışkanlık	29
c. Mutluluk ve İrade.....	30
d. Taakkul	32
e. Faal Akıl ve Akleden Nefsin Güçleri.....	33
f. Aklî Yetkinliğin Gerçekleştirilmesi	35
g. İnsan Nefsinin Çift yönlülüğü	37

2. İBN SİNÂ	38
a. Gâye Olarak ‘İyi’	39
b. Nefs ve Bedensel Kuvvetler	40
c. Nefsin Erdemleri	42
d. Taakkul	43
e. Aklî Yetkinlikler: Nazarî ve Amelî Akıl	44
f. Nazarî Yetkinlik	45
g. Amelî Yetkinlik	46
h. Dinî İnanç ve Davranışların İnsanî Yetkinlikle İlişkisi	48
1. Mutluluk ve Âhîret İnanıcı	48
II. BÖLÜM: SİYÂSÎ ADALET	51
A. GREK FELSEFESİ	51
a. Ahlâk ve Siyâset İlişkisi	51
b. Siyâsetçinin Nitelikleri	52
c. Devlet Şekilleri	53
c. Yasalar ve Erdem	53
d. Cezâ ve Niyet	54
e. Adalet ve Adaletsizlik	54
f. Hiyerarşik Yapı	55
g. Meşrû Savaş	56
B. İSLÂM FELSEFESİ	57
1. FÂRÂBÎ	57
a. Toplum Modelleri	58
b. Erdem ve Toplumsal Yaşam	59
c. Evrensel Devlet	60
d. Toplumsal Bir Erdem Olarak Adalet	61
e. Toplumsal Hiyerarşi	62
f. Kanun Koyucu ve Hükümdar	64
g. Eğitim ve Adalet	65
h. Âdil Savaş ve Âdil Savaşçı	67
2. İBN SİNÂ	70
a. İctimâî Hayat	70
b. Siyâset ve Nübüvvet	71
c. Erdemler ve Adalet	72
d. Yasalar ve Adalet	73

e. Cezâî Kanunlar	74
f. Şehrin Korunması.....	75
III. BÖLÜM: İLÂHÎ ADALET	76
A. FÂRÂBÎ	76
a. Hayır ve Şerr	76
b. Tanrı'nın Sıfatları ve Adalet İlişkisi	77
c. Ölüm-ötesi Hayat	78
B. İBN SÎNÂ	79
a. Mutlak İyilik ve Mutlak Kötülük	79
b. Tanrı'nın Sıfatları, Sudûr ve Adalet İlişkisi.....	79
c. Âhîret Hayatı ve İnâyet.....	81
SONUÇ.....	83
BİBLİYOGRAFYA.....	85
ÖZGEÇMİŞ	90

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.g.m.	Adı Geçen Makale
a.g.y.	Adı Geçen Yer
Bkz.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
ed.	Editör
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
md.	Madde
s.	Sayfa
S.	Sayı
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
Yay.	Yayınevi

GİRİŞ

‘Adalet’ kavramı, Yunan Felsefesi’nden itibaren ahlâk ve siyâset üzerine yazılan eserlerde temel kavramlardan biri haline gelmiştir. Dokuzuncu yüzyıldan itibaren gelişme gösteren İslam Felsefesi’nde ise nazarî ve amelî hikmetin gerçekleştirilmesi bahsinin merkezinde bu kavramın yer aldığı görülmektedir. Bu nedenle, İslam Felsefesi’nin ana konularından olan fazilet ve hikmet mevzularını iyi bir şekilde anlamayabilmek açısından ‘adalet’ kavramının incelenmesi ehemmiyet arz etmektedir.

Bunların ötesinde, bu çalışma, “adalet ahlâkî bir gereklilik midir, siyâsî bir zorunluluk mudur?” sorusunu, felsefe tarihini dikkate alarak medeniyetler perspektifinden cevaplandırma gâyesinin ilk aşamasını oluşturmaktadır.

Adalet kavramı, genel olarak felsefe tarihinde, özel olarak ise İslam Felsefesi’nde pek çok filozof tarafından farklı cihetleri dikkate alınarak incelenmiştir. Bu çalışmada ele alınacak filozoflar Grek Felsefesi çerçevesinde Platon, Aristoteles, İslam Felsefesi’nde ise Fârâbî ve İbn Sînâ ile sınırlandırılmıştır.

Tezin ilk bölümü ‘ahlâkî adalet’ konusu hakkında olacak ve ilk alt başlıkta, genel anlamda Grek Felsefesi’nde, özel olarak ise Aristoteles ve Platon’da adalet düşüncesi hakkında bilgi verilecektir. Antik Yunan felsefesinde *diké* (adalet) düşüncesi *agethon* (iyi), *areté* (erdem), *eudaimonia* (mutluluk-en iyi), *héksis* (alışkanlık, meleke), *méson* (orta) ve *phronesis* (pratik bilgelik) kavramlarıyla ilişkili olarak incelenecektir.

Birinci bölümün ikinci alt başlığında İslâm Felsefesi’nde, Fârâbî’nin ve İbn Sînâ’nın ahlâkî boyutlarıyla ‘adalet’ kavramına yüklediği anlamlar üzerinde çalışılacaktır. Onlara göre, insanın hem nazarî hem de amelî yönden kemâle ermesini sağlayan kapsayıcı ilke olarak ‘adalet erdemi’dir. Adalet erdemi ile ilgili anlatımlarda Platon ve Aristoteles’te mutluluk ve erdem düşüncesinin Fârâbî ve İbn

Sînâ'nın düşüncelerinde büyük yansımaları olduğu görülmektedir. Adaletin insan nefsindeki yansıması olan itidal ve erdem arasındaki yakın ilişki nedeniyle, ahlâkî ve fikrî erdem ayrımı, erdem ve bilgelik ilişkisi, erdemin fiile dönüşmesinin önemi, erdemin özü ve tanımı bakımından 'orta' ile ilişkisi gibi konular daha ayrıntılı olarak işlenecektir..

Tezin ikinci bölümünde 'siyâsî adalet' konusu işlenecektir. Bu bağlamda, yasa koyucu tanrı, filozof başkan, devlet ve insan türleri, mutluluk ve mutluluğun eşit dağılımı, adaletin gerçekleşmesinin aracı olarak eğitimin irâde üzerindeki etkisi, ölçülülük, haz-acı/mutluluk-mutsuzluk ilişkisi gibi konuların, Aristoteles ve Platon'da, daha sonra da Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sisteminde nasıl işlendiği ele alınacaktır. Zâhirde, bireysel ve toplumsal adaleti gerçekleştirme amacına hizmet eden ancak özde yaratılış gâyesini tahakkuk ettirme peşinde olan metafizik temelli savaş sanatı da mütâlaa edilecektir.

Üçüncü bölümde ise, metafizik-fizik dünya ilişkisinin bir yansıması olan, ilâhî adalet konusu incelenecektir. İlâhî adalet başlığı altında, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın evrendeki düzen, insanla ilişkisi bağlamında, Tanrı'nın sıfatları hakkındaki görüşleri ve 'ilâhî adaletin bir yansıması' olarak âhiret hayatı konusundaki görüşleri hakkında bilgi verilecektir.

Araştırmada, bahsi geçen filozofların kendi eserlerinden ve son dönemde bu filozoflar hakkında yapılan çalışmalarda istifade edilecektir. Araştırma yöntemleri dokümantasyon, kavram taraması, mukâyese ve yorumlama yöntemleridir. Dokümantasyon metodu yardımıyla konuyla ilgili eserler incelenecek ve kavram taraması yapılacaktır. Gerekli görülen yerlerde mukayese metodu uygulanarak tezin konusunu teşkil eden kavramın, tarihsel gelişimi sürecinde sabit kalan ve değişen yönleri müzakere edilecektir.

I. BÖLÜM: AHLÂKÎ ADALET

A. GREK FELSEFESİ

Aristoteles'e göre insana özgü davranışları değerlendiren ve aynı zamanda da davranış kalıpları tayin eden iki ilim, ahlâk ve siyâsettir. Bu iki bilim, (fizik, aritmetik gibi) öteki bilimlerden temel olarak iki açıdan farklılık gösterir. Birincisi, bu iki bilim, bilimsellik bakımından değil sadece kesin bilgi vermek bakımından öteki bilimlerden farklıdır. İkincisi, diğer ilimler gerçek olanı tespit etme amacıyla sınırlıyken, ahlâk ve siyâset tespit yanında, pratiğe yönelik olarak, doğru olanı tayin etmeyi de kapsar.¹

Yunan düşüncesinde etik kimi zaman kozmolojik olarak, kimi zaman ise sosyal bir zemin üzerinde temellendirilir. Etik, ilkelere hareket etmez, ilkelere yükselir.² Buna binâen insan, kendisinin, akıl vasıtasıyla, tayin ettiği bir gâyeyi hedef edinir. Ahlâklı kişi ölçüsünü tecrübeden alır. Fakat bu tecrübeyi geniş bir tümevarımla tamamlar.³

Nikomakhos'a Etik eseri, betimleyici (deskriptif) ve aynı zamanda eleştirel etiğin ilk ve anıtsal örneğidir.⁴ Aristoteles, kendisinden önce ortaya atılmış çeşitli ahlâk görüşlerini eleştirel bir tavırla ele alan, sınıflandıran, bu konudaki araştırmalara ilk kez sistematik bir yapı kazandıran ve kendi görüşlerini de temellendirerek ortaya koyan ilk filozof olmuştur. Bununla birlikte, ahlâk konusundaki başyapıtı olan *Nikomakhos'a Etik*'te geçen etik sözcüğü, o günden beri ahlâk felsefesi karşılığı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu nedenle Aristoteles Etik'in kurucusu olarak kabul edilmektedir.⁵

¹ Bkz. Jones, W. T., *Batı Felsefesi Tarihi-Klasik Düşünce*, [çev.] Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İstanbul 2006, s. 385.

² Bkz. Akarsu, Bedia, *Ahlâk Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, 3. Baskı, s. 99

³ Bkz. Ülken, Hilmi Ziya, *Ahlâk*, Ülken Yay., İstanbul 2001, 2. Baskı, s. 272-273. Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Ülken Yay., İstanbul 2001, 2. Baskı, s. 275. Farklılığı göstermek için söylemek gerekirse, Ortaçağ düşüncesinde etik, teolojik bir düzlemde temellenir. İnsan, yaşamı Tanrı'nın emirlerine uygun düştüğü nisbette yetkinliğe ulaşmış kabul edilir.

⁴ Bkz. Özlem, Doğan, *Etik*, İnkilâp Yay., Ankara, 2004, s. 141; Zeller, Eduard, *Greks Felsefesi Tarihi*, [çev.] Ahmet Aydoğan, İz Yay., İstanbul 2001, s. 234.

⁵ Bkz. Özlem, a.g.e., s. 22; .

Örneğin, o, insanın tüm ahlâkî eylemlerinin bir “en yüksek iyi”ye ulaşmaya yönelik olduğunu belirtirken, her türlü ahlâk araştırması için bir temel kalkış noktası ortaya koymuş oluyordu. Onun *Nikomakhos’a Etik* adlı yapıtı şu cümleyle başlar: “Her sanat, her öğretisi, bunun gibi her eylem ve her istençli karar, herhangi bir iyi’ye ulaşmaya çabalar görünüyor.”⁶ Aristoteles etiğin başat problemini “en yüksek iyi” olarak belirlemişken, birçok filozof ya “doğru eylem” ya da “istenç özgürlüğü” problemini başat problem olarak görecektir.

1. İnsanın Varlık Amacı

Aristoteles ve Platon’da ve onların Ortaçağ’daki izleyicilerinde ahlâki hayat, insanın özünü kuran unsurdur. Aristoteles’in ahlâk öğretisi gâyeci (finalist) ve rasyonalist bir öğretilerdir. Aristoteles ahlâkî ikili bir karakter sergiler. Platon’un transandantal idealizmini reddetmesine rağmen, o, tanrısal bir unsur olan akla dayalı bir sistem kurma çabası içindedir. “Kendimizi hayattaki tutumumuzla ölümsüzleştirmeliyiz”⁷ ilkesi de bu tanrısal kıvılcımın emâresidir.⁸ Aristoteles’in etiği, ‘kendini gerçekleştirme etiği’ olarak isimlendirilebilir. Özlem’e göre, Aristoteles’in insanın ahlâkî yaşamının gâyesinin mutluluk olduğunu ifade etmekle beraber, mutluluğun ne olduğu konusunda bir uzlaşım olmadığını belirtmemesi⁹, etikçi Aristoteles’in ahlâkçi Aristoteles’i uyardığını ve frenlediğini gösterir.¹⁰

Kendini gerçekleştiren, formunu hayata geçiren insan, kendisi için iyi olanı hayata geçiren mutlu insandır.¹¹ Her isteme, doğal olarak iyiye yöneliktir; kötü olan ise doğaya aykırı olarak ve yanlışlık yüzünden istenir.¹² Mutluluk, ruhun akıllı parçasının erdeme uygun faaliyetidir.¹³ Haz, kısa vadeli doyuma verilen isim olmakla beraber hayvanlar için tek doyum yoludur. Ancak insan için, uzun vadeli doyumu gerçekleştirme anlamına gelen ‘mutluluk’ söz konusudur. İnsanî erdem, öncelikli

⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* (Buradan itibaren ‘N. E.’ ile gösterilecektir.), [çev.] Saffet Babür, Kebikeç Yay., Ankara 2005,.

⁷ N. E., 1177b.

⁸ Bkz. Zeller, a.g.e., s. 234.

⁹ N. E., 1096b.

¹⁰ Özlem, a.g.e., s. 59.

¹¹ Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yay., 2. Baskı, İstanbul 2008, s. 2.s. 66.

¹² Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, (Buradan itibaren ‘E. E.’ ile gösterilecektir.), [çev.] Saffet Babür, Dost Kitabevi Yay., İstanbul 1999, 1227a.

¹³ N. E., 1098a, 1102a; E. E., 1219a.

olarak, bedenin değil, ruhun erdemidir; mutluluk da ruhun etkinliğidir.¹⁴ Mutluluk ile ilgili mülâhazalardan insanı mutlu kılan eylemin –ki bu da erdemdir- ise üç temel özelliği ortaya çıkmaktadır: a) kaynağı akıldır; b) bilkuvve olarak düşüncede kalmaz, bilfiildir; c) zaman zaman ortaya çıkmaz, sürekli; mutluluk bir süreçtir ve erdem bu süreci yönetir.

Aristoteles'e göre mutluluk, haz değildir. Erdemi sevenlerin yaşamı, bir takı gibi hazza ayrıca gereksinim duymaz, hazzı kendi içinde taşır.¹⁵ Erdemler, çoğunluğun teveccühü nedeniyle değil, değer olmaları yönüyle ehemmiyet taşırlar.¹⁶ Bu nedenle, *eudamonia*'yı hedef olarak tayin eden Aristoteles, hedonist olarak kabul edilemez.¹⁷ Ayrıca, mutluluk dış iyilerden (sahte iyiler) ibaret değildir. Ancak yaşamak için yeterli bazı destekler olmadan iyi eylemlerde bulunmak olanaksızdır ya da pek kolay değildir.¹⁸ Bu nedenle maddî mutluluklar da erdemli hayatın bir parçası olarak kabul edilmelidir.

Aristoteles, idealar dünyasının varlığını kabul etmemesinin bir sonucu olarak, ahlâk öğretisini de soyut bir insan ideasına değil, metafiziksel ön kabullere dayanmış olsa da, somut insana, dünya ve çevresiyle ilişki içindeki insana dayandırır.¹⁹ Yani Aristoteles'in etiği soyut etik değil, uygulamalı veya özel durum ahlâkıdır.²⁰

Aristoteles'in ahlâk anlayışı, teleolojiktir. Ahlâklılık bir eylemin kendi değerinde, kendi "iç değer"inde bulunmamaktadır.²¹ Ona göre eylem mutluluğa erişirmesi bakımından sahip olduğu rol veya işlev açısından iyi veya kötü diye adlandırılabilir. Bununla birlikte akılda tutulması gerekir ki, bu asla, Machiavelli örneğinde olduğu üzere, "amaçların araçları mübah kıldığı" şeklinde bir görüşe kapı aralamamaktadır.

¹⁴ N. E., 1102a.

¹⁵ N. E., 1099a.

¹⁶ E. E., 1232b.

¹⁷ Bkz. Akarsu, a.g.e., s. 100

¹⁸ N. E., 1099a.

¹⁹ Bkz. Özlem, a.g.e., s. 50. Bkz. Cevizci, a.g.e., s. 66.

²⁰ Bkz. Ross, David, *Aristoteles*, [çev.] Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 2002, s. 222.

²¹ Kant'ın ödev ahlâkından farkı. Bkz. Ross, a.g.e., s. 221; Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2007, s. 246.

Her varlık, form-madde birliği olarak meydana gelen bileşik bir varlıktır. Her varlık, doğasına uygun davrandığı, işlevini gerçekleştirdiği, formunu edimselleştirdiği ölçüde ereğine de ulaşmış olur. Form, fiile dönüştüğü ölçüde, insan mutluluğu elde eder. İnsanın kendine ait bir etkinliğinin ve belli bir işlevinin (*ergon*) olduğu düşüncesi, Aristoteles'in kendi teleolojik metafiziğinin ürünüdür.²² Doğanın teleolojik düzenine koşut olarak ahlâkta da bir erek, bir telos olarak “en yüksek iyi”ye ulaşmaya çalışmak esastır.²³ Varlığın erekselliği ile ilgili bu ilke, canlı veya cansız tüm varlıklar için geçerlidir. Başka bir deyişle, Aristoteles tüm doğal organizmaları ereğe yönelmiş sistemler olarak görür. Nesnelci bir ontolojiye uygun olarak insan, nesnelere arasında bir nesne, var olanlar arasında bir varılan olarak kabul edilmektedir. Aydınlanma düşüncesinde ise öznelci bir ontoloji, insanı varlığın ne olduğunu soran, varlığı kuran konuma yerleştirecektir.²⁴

Aristoteles üç kipsel (modal) önerme türü ayırt etmişti: 1) Apodiktik (zorunlu) önerme (“A'nın B olması zorunludur”). 2) Assertorik (yalın) önerme (“A, B'dir”). 3) Problematik (olanaklı) önerme (“A, B olabilir”). Oysa Aristoteles'in saydığı bu üç kip yanında, bir de, dördüncü kip olarak gereklilik kipi vardır. Aristoteles böyle bir kipe yer veremezdi. Çünkü Grek teolojisi, kozmolojisi ve ontolojisi insana ait bir özerklik tanımıyordu. Gerçi gereklilik kipi de bir zorunluluk kipi türüdür; fakat bu kipte zorunluluk bir doğal zorunluluk değil, insanın kendisine koyduğu bir ödeve göre kendisini belirlemesi anlamında bir zorunluluktur.

2. Aklın İki Boyutu

Peki, insanın formu ve ereği nedir? Bu sorunun cevabı, özel çabayı gerektirir ve bu cevaba ancak bilimle ulaşılabilir. Aristoteles'e göre insan, bilgi yönünden türünün farklılığının bir gereği olarak, ahlâkî düzeyde bazı sorumluluklara sahiptir. İnsan varlığının formu, bedeninin belli bir türde eylemlerde bulunabilme yetisi olarak “ruh”tur. Ruhun üç ayrı düzeyi ve iki ayrı parçası vardır. Birinci düzey, bitkisel ruh; ikinci düzey hayvansal ruh; üçüncü düzey ise insana özgü olan, insanın ayırıcı vasfı

²² Özlem, a.g.e., s. 52. Ayrıca bkz. *N. E.*, 1097b-1098a.

²³ Özlem, a.g.e., s.172.

²⁴ Bkz. Özlem, a.g.e., s. 116.

(fasıl) akılsal ruh düzeyidir.²⁵ Ruhun yalnızca üçüncü düzeyi ise rasyoneldir, ilk iki düzeyi ise rasyonel düzeye tâbi olma yeteneğine sahiptir. Rasyonel parçanın diğer kısımlara yol göstermesiyle insan, inorganik ve organik düzeyden eylemde bulunan ve düşünen varlık özelliğini kazanır. İlk iki kısım, benlik dışı şeyler ve kişiler tarafından etkilenme özelliğine sahip olduğu için bu yönlendirmeye ihtiyacı vardır.²⁶ Bu düşünceyi tersinden ele alırsak, insan rasyonel bir varlık olduğu için sorumlu bir varlıktır ve sorumlu bir varlık olduğu için rasyonel bir varlıktır.

Bitkisel ruh, doğma, büyüme, beslenme ve varlığını sürdürme işlevlerini yerine getirir. İnsanın hayvanlarla paylaştığı duyum, hareket, hissetme, tepki verme, isteme yetileri ise hayvansal ruh ile gerçekleştirilir. Ancak insanda, Aristoteles'in *Ruh Üzerine* isimli eserinde *to logon ekhon* (akla sahip olan şey) diye adlandırdığı, bu yetilerin üstünde, 'bir plana, bir kurala sahip olan' daha yüksek bir yeti vardır. Bunun içinde, planı anlayan ve ona tabi olan bir alt-yeti vardır. İyi olma, bu alt yetinin hayati olmalıdır. İkinci olarak o, yalnızca potansiyel halde değil, etkinlik halinde olmalıdır. Üçüncü olarak, erdem veya birden fazla erdem varsa, onların en iyi ve en mükemmel olanına uygun olmalıdır. Dördüncü olarak o, yalnızca kısa dönemlerde değil, fakat bütün bir hayat boyunca kendini göstermelidir.²⁷

Akıl da teorik ve pratik olmak üzere iki yönlüdür. Teorik yön, değişmeyen bilgisini betimleyici bir tarzda elde etme; pratik yön ise değişebilirlerle ilgili bilgi kazanma yetisidir. Teorik yön hedefi kanıtlama²⁸, pratik yön hedefi ise ikna etmedir.

Aristoteles aklın teorik yanını hikmet, pratik yanını amelî hikmet olarak isimlendirir. Amelî hikmet, teorik aklın kanıtlamaları vasıtasıyla bilinenleri hareket noktası olarak insanlar için iyi ve kötü olan şeylerle ilgili karar verme ve eylemde bulunma yetkinliğidir. Amelî hikmet ahlâkî erdemi, ahlâkî erdem de amelî hikmeti tamamlayıcı özelliktedir. Erdem doğru hedefi, amelî hikmet de doğru araçları seçtirir.²⁹

²⁵ N. E., 1098a.

²⁶ Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, [çev.] Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 2001, 432a.

²⁷ Ross, a.g.e., s. 225.

²⁸ N. E., 1139b.

²⁹ Bkz. Ross, a.g.e., s 257.

Hikmetin konusu, bilimsel doğru olmasına karşılık, amelî hikmetin konusu doğru arzuya karşılık olan doğrudur.³⁰

Ruhun biri akıl sahibi olan ve diğeri akıldan pay almayan olmak üzere iki kısmı vardır. Akıllı olan yanın da aynı şekilde ikiye ayrıldığını söyleyebiliriz: Biri, ilkeleri başka türlü olmayacak nesnelere, öteki de ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız yan. Akıllı olan yanın bu parçalarından ilkinde bilimsel yan, ikincisine de tartan, düşünüp taşınan yan diyebiliriz.³¹

Amelî hikmet insana, tercihlerde bulunma, yaşayışı için amaçlar belirleme, söz konusu tercih ve amaçlara göre eyleme, doğru ve sağlam bir karakter oluşturma imkânı sağlar.³² Tercih (*proairesis*) ‘isteyerek yapma’, ‘arzu’, ‘isteme’ ve ‘kanı’dan farklıdır.³³ İsteyerek yapma, tercihten daha kapsamlıdır, zîrâ çocuklarda ve hayvanlarda da ‘isteyerek eylemde bulunma’ görülür, fakat tercih söz konusu değildir. Tercih ve arzu, zıt durumların belirleyicisi olabilir. Çünkü kendine egemen olamayan kişi arzusuna göre, kendine egemen kişi ise tercihinin göre davranır. Tercih, isteme de değildir. Nitekim tercih sadece mümkün şeyler için olabilir, isteme ise (ölümsüzlük isteği gibi) mümkün olmayan şeylerle ilgili de olabilir. Ayrıca isteme daha çok amaçla, tercih ise amaca götüren şeylerle ilgili olur. Örneğin sağlıklı olmayı isteriz, bizi bu hedefe ulaştıracak araçları ise tercih ederiz. Tercih kanı da olamaz. Kanı, doğru ve yanlışla ilgilidir; tercih ise iyi ve kötü ile ilgilidir. Tercih gereklilik, kanıda ise doğruluk derecesi önemlidir.³⁴

Tercih (seçim), amelî akıl ve arzunun birlikte çalışması sonucu ortaya çıkar. Başka bir deyişle tercih, ya arzu eden akıl ya da akla dayanan arzudur ve eylemin bu türden kaynağı bir insandır.³⁵ Duyum hiçbir eylemin ilkesi değildir, çünkü başka türle (hayvanlarla) ortak bir özelliktir.³⁶

Erdemli ya da erdemsiz bir etkinliği gerçekleştirmek, tercih ve iradenin birlikteliğini gerektirir. Aklın hedefi hakikattir. Ancak salt düşünce hiçbir şeyi hareket ettiremez, ancak gâyeye yönlendirilmiş düşünce, eylemin gerçekleşmesini mümkün kılar.

³⁰ Arslan, a.g.e., s. 234.

³¹ N. E., 1139a.

³² Cevizci, a.g.e., s. 2.

³³ Ahmet Arslan’ın açıklaması için, bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s. 235.

³⁴ N. E., 1111b-1112b; E. E., 1226a-b.

³⁵ Ross, a.g.e., s. 234.

³⁶ N. E., 1139a.

Ruhta eyleme ve doğruluğa özgü üç temel şey vardır: Duyum, us (nous) ve iştah. (...) Karakter erdemi, tercih edilen bir huy ve tercih de düşünülüp taşınılan bir iştahdır. Tercih erdemli ise ve aynı şeyleri akıl uygun bulur iştah izlerse, bunlar aracılığı ile aklın doğru, iştahın sağın olması gerekir.³⁷

‘Her tercihin hedefi, iyidir.’ Ancak bu ilkenin anlaşılması için, buradaki ‘iyi’ kavramına açıklık getirmemiz gerekir. Aristoteles’in ahlâk anlayışında bu ilkeyi doğru anlamamızı sağlayacak ‘*araç-amaç ayrımı*’ vardır. Kimi tercihlerin hedefi, gerçek iyiler ve kimisinin de sahte iyilerdir. Temelde “kendisi için istenen, kendisi uğruna her şeyin yapıldığı ve kendine yeterli olan” amaç, “gerçek iyi”dir. Bu amacın gerçekleşmesi için araç olan hedeflerin, amaç edinilmesi ise bir yanılgıdır, aracın, amaç haline getirilmesiyle ortaya çıkan yeni hedef ise, “sahte iyi”dir.³⁸ Sefih kimse, hazzı amaçsız olarak değil, hatalı da olsa, bir zanna dayanarak takip eder.

İnsanı diğer varlıklardan ayıran, yücelten parçası ruhun akıl parçası olduğuna göre, insanın kendini gerçekleştirmesi, ruhun bu parçasının tam bir etkinlik hali içinde olması, böylece insan için gerçek iyi olan *eudaimonia*’ya ulaşmasıdır.³⁹ Aristoteles’in *eudaimonia* etkinliğini ‘mutluluk’ olarak tercüme etmek *Nikomakhos’a Etik* eserinin anlam bütünlüğüne uygun değildir. Zira ‘mutluluk’, ‘haz’dan sadece süreklilik, derinlik ve dinginlik telkin etmek bakımından ayrılan bir *duygu* durumuna işaret ederken, *eudaimonia*, nihâî *pratik* iyidir. Buna binâen bu terimi ‘iyi olma’ şeklinde tercüme etmek, Aristoteles’in vermek istediği anlam bakımından daha yerinde olur.⁴⁰

“Doğruluk” kelimesi üç farklı alanda, farklı anlamlarda kullanılır. Bilimde doğruluğa, bilimsel doğruluk; sanatta doğruluğa, güzellik; eylemde veya ahlâkta doğruluğa “iyilik” veya “erdem” adı verilir. Doğruluk, bilimde “keşfin”, sanatta “meydana getirmenin/yaratmanın”, ahlâkta ise “gerçekleştirmenin” konusudur.⁴¹

Doğru eylemde bulunmak için bir insanın sahip olması gereken niteliklere *erdem* adı verilir. Erdemin kaynağı ile ilgili çeşitli görüşler vardır. Bazılarına göre bizde, *sezgisel bilinç* olarak isimlendirilen bir *a priori değer bilinci* vardır. Bazılarına

³⁷ N. E., 1139a.

³⁸ Bkz. Arslan, a.g.e., s. 243-244.

³⁹ N. E., 1098a.

⁴⁰ Genel kullanıma uygun olması için, bu çalışma boyunca *eudaimonia* terimi ‘mutluluk’ karşılığında kullanılmıştır. Bkz. Ross, a.g.e., s. 223. Ayrıca bkz. Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, [çev. ve haz.] Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İstanbul 2004, “*eudaimonia*” maddesi.

⁴¹ Bkz. Arslan, a.g.e., s. 235.

göre ise bu ideal değerler evreni görüşü yanlıştır; değerlerin hiçbir idealitesi yoktur. Değerler sadece insanın ihtiyaç ve eğilimlerine göre değişen, insan tarafından oluşturulup geliştirilmiş ilkelerdir. Dolayısıyla doğru eylemde bulunabilme yetisi olarak erdem, otonomi sahibi olmak demektir. Ahlâklılığın kökeni insan aklıdır ve eylemi doğru eylem kılan tek şey, otonomidir. Üçüncü bir görüşe göre ise erdem, insanın doğal ve toplumsal gereksinimlerine yönelik yarar getiren eylemdir.

a. Kendine Egemen Olma (*Egrateia*)

Sokrates ve bazı kişiler, “kendine egemen olamama (*akrasia*)” diye bir şey olamayacağını savunuyordu. Zîrâ onlara göre, bilimin olduğu yerde başka bir şeyin hükmetmesi ve insanı bir köle gibi gütmesi söz konusu olamaz. Onlara göre hiçbir şey bilimden üstün olamaz; kendine egemen olamayan kişi, bilgi değil kanı (*doksa*) taşıdığı için hazlar tarafından yönetilebilmektedir.⁴² Bununla beraber, güçlü arzuları karşısında kanılarında direnmeyen kişi, bu şekilde düşünenlere göre, bağışlanabilir. Platon’a göre ise kötülük için ve başka yerilecek bir şey için bağışlama olamaz. Bu nedenle bu arzulara karşı direnecek olan, amelî hikmettir, bilgi değildir. Amelî hikmet sahibi olan kişi ise kendine egemendir ve kötü olanı yapmaz. Çünkü aşırı ve sefilce arzular taşımak ölçülü birinin işi değildir. Ayrıca eylemler, tikel hâdiselere ilişkin bilgiyi gerektirir, sadece tümel bilgiye sahipken, bu bilgiye aykırı bir eylemde bulunmak mümkündür.⁴³

Hoş şeyler olduğuna inandığı için bunları yapıp izleyen ve tercih eden kişi, akıl yürütme ile değil, kendine egemen olmama yüzünden bunu yapan kişiden daha iyi görünse gerek. Çünkü onun fikri değişince iyileşmesi daha kolay[dır] (...) Nitekim ikna olduğu şeyleri yapıyor olsaydı, fikir değiştiren vazgeçerdi. Oysa şimdiki durumda “başka” şeylere inanmasına karşın, “başka” şeyler yapıyor.⁴⁴

Haz düşkünü, kendine egemen olmayan kişiden farklıdır. Nitekim haz düşkünü her şeye karşı, kendine egemen olmayan ise nelerde haz düşkünü ise ona karşı ölçüsüzdür. İkinci olarak ise, haz düşkünü doğruyu bilmeden; kendine egemen olmayan ise bilerek hazzın peşinde koşar. Üçüncüsü, haz düşkünü olanların eylemlerinde tercih söz konusudur, fakat kendine egemen olamayanda tercihten

⁴² N. E., 1145b.

⁴³ N. E., 1146a-b.

⁴⁴ N. E., 1146b, 1147a.

bahsedilemez. Dördüncüsü, haz düşkünü kişi pişmanlık duymaz, kendine egemen olmayan kişi ise pişmanlık duyar. Beşincisi, kendine egemen olmama ve kötülük farklı bir tür, çünkü kötülük gizli kalır, kendine egemen olmama ise gizli kalmaz. Altıncısı, haz düşkünlüğü vereme benzer, süreklidir; kendine egemen olmama ise sara hastalığına benzer, sürekli değildir. Kendine egemen olamayan kişi, bir tutku yüzünden kendini kaybedebilir, tutku onu öyle güder ki, akla uygun davranamaz, dolayısıyla sakınmadan hazların peşinden koşmak gerektiğine inanabilir. İşte kendine egemen olmayan kişi bu; haz düşkünü olandan daha iyi olduğu için asıl anlamda kötü değildir, çünkü ‘en iyi’, yani ilke korunur.⁴⁵

Kendine egemen olamayan kişiler adaletsiz kişiler değil ama adaletsizlik yapan kişilerdir. Aristoteles’e göre, bu gibi kimseler çabucak ve çoğunluğun olduğundan daha az şarapla sarhoş olan kişilere benzer. Kendine egemen olmamada ilke korunduğu için erdemli bir huy olmaya daha yakındır; haz düşkünlüğü ise kötü bir huydur.⁴⁶

İrade insana özgü olduğu için, “kendine egemen olmama”dan sadece insana ilişkin olarak söz edilebilir. Çünkü muhakeme ve tercih yalnızca insan için söz konusudur.⁴⁷ Bir ilke taşımayan kötülük her zaman daha masumdur. İlke ise, ustur.⁴⁸ Hazlardan hoşlanmayan ve akla bağlı kalmayan kimse ise erdemli addedilmez.

Kendine egemen olma ve olmama, bedensel arzularla ve hazlarla ilgilidir. Bunların kimi gerek cins açısından gerekse büyüklük açısından insanca ve doğal; kimi canavarca, kimi de sapkınlık ve hastalık yüzündendir. Bunlardan ise sadece insanca olanlar için ölçülülük veya haz düşkünlüğü söz konusudur.

Kendine egemen olmayan kişi bilen ve gören biri değildir, uyuyan ya da sarhoş gibidir. Ve isteyerek davranır (nitekim belli bir şekilde yaptığı şeyi ve ereksel nedeni bilir), ne ki kötü değildir, tercih doğru, dolayısıyla yarı kötü. Adaletsiz de değildir, çünkü düzenbaz değil ... Kendine egemen olmayan kişi gereken her şeyi kararlaştıran ve erdemli yasaları olan, ama hiçbirinden yararlanmayan bir devlete benzer (...) Oysa kötü kişi yasalardan yararlanan ama kötü yasalardan yararlanan bir devlete benzer.⁴⁹

⁴⁵ N. E., 1146b-1151a.

⁴⁶ N. E., 1150a-b.

⁴⁷ N. E., 1149a-b.

⁴⁸ E. E., 1123b.

⁴⁹ N. E., 1152a.

Nasıl yenilmemek yenmekten farklıysa, karşı koymak da üstün gelmekten farklıdır. Bunun için kendine egemen olmak sağlam karakterlilikten ve ölçülü olmaktan daha değerlidir. Birincisi kötü arzular taşımaya ve bunlardan hoşlanmasına rağmen kendini bırakmadığı için, diğeri ise kötü arzular taşımadığı ve bunlardan hoşlanmadığı için kötü eylemlerde bulunmaz.⁵⁰

b. Orta Öğretisi (*Mesotes*) ve Amelî Hikmet (*Phrônêsis*)

Aşırılık ve eksiklik değil, orta olan tercih edilmelidir; orta olan da sağ aklın (*orthos logos*) gösterdiği'dir.⁵¹

Aristoteles'in ahlâk öğretisi, büyük ölçüde bir erdemler öğretisidir.⁵² Aristoteles'e göre *erdem*, ruhun akıllı parçasının etkinliğinde insanın işlevlerini en iyi şekillerde yerine getirme halidir.⁵³ Yetkinlik bakımından erdem, hiç kuşkusuz bir uç noktadır, ama 'özü ve tanımı bakımından bir orta'dır.⁵⁴

Erdem, tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve akli başında [amelî hikmete sahip] insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. Bu, biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır; kötülük etkilenimlerde ve eylemlerde gerekenden aşırısı ya da eksikliğidir, erdem ise ortayı bulma ve tercih etmedir. Bunun için varlığı bakımından ve ne olduğunu dile getiren söz bakımından erdem orta değildir; en iyi ile iyi bakımından ise uçta değildir. Ama her eylem ile her etkilenimin orta olması söz konusu değildir; nitekim bunlardan kimi adlarında kötülüğü içerir. ... [Zina hırsızlık] gibi şeylerin aşırılıklarının, eksikliklerinin değil, kendilerinin kötü olduğu söylenir. ... Genel olarak söylenirse, ne aşırılığın, eksikliğin ortası, ne de ortanın eksikliği ya da aşırılığı vardır.⁵⁵

Erdemin bir orta olduğu düşüncesi, bir yenilik değildir. Aristoteles sadece Homeros'ta ve öteki ozanlarda varılan Yunan *sophrosyne* (itidal-ölçülülük) düşüncesini devralmıştır. Bununla beraber, sağlam bir ahlâk teorisinin bütünüyle yeni olması beklenemez ve kendisinden öncekilerin sözlerine eserlerinde yer veren Aristoteles'in de böyle bir iddiası yoktur.

Ölçülü davrananlar istek ve iştahlarına değil, akla itaat ederler. Tercihleri, bilinçli seçimden (*proairesis*) ibârettir.⁵⁶ Ölçülülük (*sophrosyne*), amelî hikmete sahip olmayı gerektirir. Amelî hikmet, ruhun akıldan pay alan iki yanından sanı ile ilgili

⁵⁰ N. E., 1150a- 1152a.

⁵¹ N. E., 1138b.

⁵² Bkz. Özlem, a.g.e, s.172.

⁵³ N. E., 1106a.

⁵⁴ Ross, a.g.e., s. 229.

⁵⁵ N. E., 1107a.

⁵⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 433a.

yanın erdemidir. Çünkü amelî hikmet gibi, sanı da başka türlü olabilecek şeylerle ilgilidir. Bununla beraber, amelî hikmetin akıl dışında başka bir kaynağı da olmalıdır. Zîrâ akıl için unutmaya söz konusudur, amelî hikmette ise unutmaya yoktur.⁵⁷

Eylemlerin ilkeleri, yapılmış şeylerin ereksel nedenidir, ama haz ya da acı yüzünden bozulmuş kişi ilkeyi hemen göremez; her şeyi onun için ve onunla tercih edeceği ve yapacağı ilkeyi de göremez, çünkü kötülük ilkeyi yok eder. Dolayısıyla amelî hikmetin insana ait iyilerle ilgili, akılla giden, doğru, uygulayıcı bir huy olması zorunludur. Üstelik sanatın erdemi var, amelî hikmetin ise yoktur.⁵⁸

Aklı başında (*phronimos*) kişinin işi, sağlıkla, güçle ilgili olanlar gibi ayrıntılarda değil, bütünüyle iyi yaşama ile ilgili olarak nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde düşünebilmektir (...) Akıl başındalık [amelî hikmet/*phrônêsis*] ne bir bilim olabilir ne de bir sanat: Çünkü yapılan şeyin başka türlü olması olası olduğundan bilim değildir.⁵⁹ Eylem ile yaratmanın cinsi farklı bir şey olduğundan ötürü de bir sanat değildir.⁶⁰ O halde onun, insan için iyi ve kötü şeylerle ilgili, akılla giden, uygulayıcı, doğru bir huy olması kalıyor geriye. Nitekim yaratmanın, kendisinden değişik olan bir hedefi vardır, eylemin ise olamaz, çünkü iyi eylemin kendisi hedefdir.⁶¹

Bilim, genel ve zorunlu olarak nesnelere ilgili bir kabuldür; kanıtlanabilir nesnelere ve her bilimin ise ilkeleri vardır, çünkü bilim akılla birliktedir. Hem başka türlü olabilen hem de olamayan şeyler konusunda, onlar aracılığıyla doğruya ulaştığımız ve hiç yanlışa düşmediğimiz erdemler bilim (*episteme*), amelî hikmet (*phrônêsis*), bilgelik (*sophia*) ve ustur (*nous*). Bunlar arasında sadece us, ilkelere özgüdür.⁶²

Amelî hikmet kendisi hakkındaki tek tek şeylere iyi bakmaktır. Bilgelik, mutlak hakkında ve teorik olan bilgilerle ilgilidir. Amelî hikmet ise insanî şeylerle ve üzerinde düşünüp taşınılacak şeylerle ilgilidir: Amelî hikmete sahip kişinin ödevi özellikle iyi düşünüp taşınmaktır. Tartarak insan için gerçekleştirilebilir en iyi şeyi gözetken kişi mutlak anlamda iyi düşünüp taşınandır. Ayrıca amelî hikmete sahip kişi yalnızca geneli değil, ayrıntıları da bilmeli. Çünkü amelî hikmet eylemle ilgilidir, eylem ise tek tek nesnelere ilgilidir. Amelî hikmet uygulamayla ilgilidir. Amelî

⁵⁷ N. E., 1140b.

⁵⁸ Sanat, erdemi ve karşıtı içerir. Amelî hikmet ise erdem kendisidir.

⁵⁹ Amelî hikmet, mutlak bilgi anlamında, bilimle ilişkili değildir.

⁶⁰ Eylem, amacın gerçekleşmesidir; yaratma ise aracı. "Sanat, doğru akılla birlikte giden yaratmayla ilgili bir huydur (N. E., 1140a20).

⁶¹ N. E., 1140a-1140b

⁶² N. E., 1140b-1141a.

hikmet yalnızca deneyimle bilinebilen tek tek şeylerle ilgilidir. Siyâset de siyâset, devlet konusunda temel amelî hikmet olarak yasama sanatının tek tek nesnelere ortak adıdır. Bu nedenle gençler geometrici, matematikçi ya da bu tür bir bilge olabilirler ancak, deneyim uzun zaman gerektirdiği için, amelî hikmeti gerektiren siyâsetçiliği yapamazlar. Çünkü bunlardan biri soyutlama ile ilgilidir, diğeri ise deneyime dayanır.⁶³

Amelî hikmet sezgi, kavrama, iyi düşünme, doğru yargılama ve anlayıştan (*gnome*) farklıdır. Kavrama, bir tür isabetlilik, kısa sürede ortaya çıkar. İsbetlilik, akıl yürütmeden bağımsızdır. İyi düşünme gerçek amelî hikmetin kabul ettiği bir amaçla ilgili olarak yararlı olana uygun bir sağlıktır. Akıl yürütmeden bağımsız değildir. İyi düşünme, bir düşünme sağlığıdır. İyi düşünme amaç, tarz ve zaman bakımından yararlı olma şartlarını taşır. Örneğin, gereken şeyi gerekmeyen yolla ortaya koymak, bir kötülüğü düşünüp taşınarak ortaya koymak, iyi düşünme değildir. Doğru yargılama (*synesis*) da hep varılan ve devinimsiz nesnelere ya da oluşan bir nesneyle ilgili değil, soru konusu olan ve üzerinde düşünülüp taşınabilen nesnelere ilgili. Ancak amelî hikmetle aynı şeylerle ilgili olmasına rağmen ondan farklıdır. Zira amelî hikmet yaptırımsaldır, doğru (tam) yargılama ise yalnızca değerlendircidir. Doğru yargılama, bilimle ilişkili olduğunda ‘kavrama’, amelî hikmetle ilişkili olduğunda ‘değerlendirme’ ismini alır.⁶⁴

Anlayış (*gnome*), us, amelî hikmet, doğru yargılama, bunların hepsi değişken ve tek tek konularla ilgilidir. *Gnome*, *synesis* ve *nous* doğa üzere çıkar; ancak bilgelik keshbîdir.⁶⁵ Amelî hikmet ve bilgelik, ruhun farklı kısımlarının erdemleridir. Bilgelik oluşla ilgili değil, varlıkla ilgilidir. Bu nedenle amelî hikmet, bilgelikten daha aşağıdır, ama daha asıl olan amelî hikmettir. Çünkü ‘yaratıcı erdem yöneticidir ve her şey konusunda yaptırım koyar’. Erdemlerin her biri ruhun her bir parçasına özgüdür. Bilgelik, sahip olmak ve eylemekle mutluluk sağlar. Öte yandan eser, amelî hikmete

⁶³ N. E., 1141b-1142a

⁶⁴ N. E., 1142b- 1143a.

⁶⁵ N. E., 1143b.

ve karakter (*ethos*) erdemine uygun olarak tamamlanır. Erdem, amacı sağın kılar, amelî hikmet de bu amaçla ilgili olan şeyleri.⁶⁶

c. Adalet Erdemi (*Diké*)

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* eserinin bir bölümünü adalet erdemine ayırmış, eserin diğer bölümlerinde de bu erdeme önemli göndermelerde bulunmuştur. Adalet erdemini, “en çok kendine yeten”, amacını kendinde taşıyan ve bütün diğer erdemleri “kapsayan” bir erdem olarak kabul etmektedir. ‘Âdil’ niteliği, ‘iyi’nin nasıllık kategorisindeki yansımasıdır.⁶⁷

Akleden ve duyumsayan ruh arasındaki fark kendine hâkim olmayı açıklamada yardımcı olur. Bu akıl ve duyu yalnızca insanda birleştiği için, kendine hâkim olma insana özgüdür. Uzun vadede gerçekleşecek sürekli mutluluğu kısa vadede gerçekleşecek kısa süreli mutluluğa tercih eden kişi, kendine hâkim olan kişidir. Tanrı akıl ve duyudan müteşekkil bileşik yapı aracılığı ile insana adaleti gerçekleştirme imkânı vermiştir. Aristoteles’in kendi sözleriyle “ne akşam yıldızı, ne sabah yıldızı adalet kadar olağanüstü bir şeydir”.

Adalet, insanlara özgü bir konudur. Adaletli davranmak da adaletsiz davranmak da bazı kişilerin düşündüğü gibi kolay değildir. Bazı kişiler adil kişinin adaletsiz de davranabileceğini, çünkü onun her ikisinin de aynı şekilde yapabileceğini sanıyorlar. Oysa haksızlık yapmak, bunları sırf rastlantısal olarak yapmak değil, belirli bir huya sahip olarak bunları yapmaktır.⁶⁸

Adalet erdemi tam anlamıyla mükemmel bir erdemdir. Adalet erdemini diğer erdemlerden farklı kılan ve onun özel bir öneme sahip olmasını gerektiren özelliği, “başkasının iyiliği”ni temel alan bir erdem olmasıdır. Diğer erdemler, insanın kendi iyisi ile ilgilidir ve “çoğu insan erdemi kendi işinde kullanır, ama başkalarıyla ilgili olarak erdemli davranmaz”. Adalet sahibi olan insan ise erdemi, yalnız kendisinde değil, başka insanlarla ilişkilerinde de bilfiil uygular.⁶⁹

(...) Adalet erdemin bir parçası değil, erdemin bütünüdür; karşıtı olan adaletsizlik ise kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün bütünüdür. Erdem ile bu adaletin arasında ne fark olduğu söylediklerimizden bellidir; bu adalet erdemle aynı şeydir, ama adaletin olduğu

⁶⁶ N. E., 1143b-1144a.

⁶⁷ İyi, varlık, töz kategorisinde doğru ölçü, nasıllık kategorisinde âdil; nicelik kategorisinde doğru ölçü, zaman kategorisinde uygun andır. (E. E., 1217b)

⁶⁸ N. E., 1137a.

⁶⁹ Bkz. Arslan, a.g.e., s. 263-264

şey ile erdemın olduğu şey aynı değildir: Başkasıyla ilişkide söz konusu olduğundan adalettir; kendi başına böyle bir huy söz konusu olduğunda erdemdir.

(...) Eğer biri zina yapıyorsa haz düşkünlüğüyle, eğer silah arkadaşını terk ettiyse korkaklıkla, birine vurduysa öfkelilikle; ama eğer kazanç sağladıysa başka herhangi bir kötülükle değil, adaletsizlikle ilgi kurulur.⁷⁰

Demek ki Aristoteles'e göre adalet toplumsal ve politik bir erdemdir. O, sitenin uyumlu ve istikrarlı bir şekilde tesis edilmesini ve devamını mümkün kılar; politik iyinin kişisel veya bireysel iyiyle ilişkisi neyse, en yüksek politik erdem olan adaletin diğer erdemlerle ilişkisi odur. Politikanın ahlâkla ilişkisi neyse, adaletin diğer erdemlerle ilişkisi odur.⁷¹

Aristoteles'e göre etik, insanın değişen eylemleriyle ilgilidir; bilim ya da sanat değildir. Ahlâk ise isteklerin akla itaatidir, buna bağlı olarak, ahlâk, insana özgü bir fenomendir. Zîrâ akıl, asıl mutluluk kaynağıdır; bununla beraber, akıl mutluluğu değil, ahlâkı edinme gâyesindedir. İnsanın 'eylemlerinin efendisi' olması, sahip olduğu akıl ve irade sayesinde. Aristoteles'in ahlâk öğretilerine göre kişi, aklın teorik yönünün sağladığı bilgi yardımıyla aklın pratik yönünün değerini algılayacak düzeye gelmeli ve bu bilgiyle bütünleşerek erdemi yakalamaya çalışmalıdır.

Ahlâk, sosyal alışkanlık değildir; eğitim ve iradenin birlikteliğini gerektirir. Akıl, düşünce ve etik huydan bağımsız bir eylemde iyi durum ile bunun karşıtı söz konusu olamaz. Dolayısıyla, erdem, özgür alışkanlıktır.

Aristoteles'in ahlâk öğretisi yalnızca akla dayalı erdemli bir şehri mümkün kılmayı değil, aynı zamanda her bir insan için erdemli bir yaşamın ilkelerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Başka bir deyişle, aklın teorik yanına dayanarak karar veren amelî hikmet (*phronêsis*) sayesinde inşa edilen ahlâkî adalet, adaletin bir legalite durumu olduğu kadar, aynı zamanda bir moralite durumu olduğunu ispat eder.

Platon ister bir aracın, ister bir bedenın ya da ister bir ruhun veya herhangi bir canlı yaratığın olsun, her şeyin erdemi bir raslantıyla değil, bir itidal (*sophrosyne*) düzeni ya da her birine özgü sanat aracılığıyla erişilebilen bir şeydir.⁷² Platon'a göre

⁷⁰ N.E., 1130a

⁷¹ Arslan, a.g.e., s 264.

⁷² Cassirer, a.g.e., s. 76.

de adalet, diğer erdemlerde farklı olarak, ortak erdemdir.⁷³ Bu erdemın kılavuzu akıldır.⁷⁴ Mutlu olmak hiçbir kriteri olmayan bir zenginlik değildir, kişi, adaletle ve ölçüyle zengin olmayı hedeflemelidir.⁷⁵ Adalet ve adaletsizlik toplumsal ilişkileri kapsadığı kadar bireyin iç dünyasını da kapsayan bir anlamı hâizdir. Bu nedenle, ister haksızlığa yol açsın ister açmasın, öfke, korku, haz, acı ve tutkunun ruhta egemen olması ‘adaletsizlik’ olarak isimlendirilir.⁷⁶

3. Erdemin Doğası ve Kendini Gerçekleştirme

Erdemlilik, doğru düşünüş ve doğru eylem yanında tekrar gerektiren huylara sahip olmaktır. Erdem tercihin doğru olmasını sağlar, tercihten ötürü doğal olarak gerçekleştirme ise erdemın değil başka bir yetinin işidir. Bu yeti de becerikliliktir. Becerikliliğin hem iyi hem de kötü bir amaca yönelik olması mümkündür. Amelî hikmetin beceriklilikle nasıl bir yakınlığı varsa –aynı şey değil ama bir benzerlik taşıyor- doğal bir erdemın de asıl olan erdemle ilgisi öyle. Doğal huylar, us olmadığı takdirde, kör bir deve benzer. Us taşıdığı takdirde asıl erdem olur.⁷⁷ Dolayısıyla nasıl sanı ile ilgili yanda beceriklilik ve amelî hikmet olmak üzere iki tür varsa, aynı şekilde karakterle ilgili olan yanda da doğal erdem ve asıl erdem olmak üzere iki tür vardır ve bunlardan asıl olanı amelî hikmetten bağımsız olamaz.

Karakter erdemi amelî hikmeti, amelî hikmet da iyi olmayı mümkün kılar. Amelî hikmetten ve erdemden bağımsız doğru tercih olamaz. Nitekim biri amacı, öteki amaçla ilgili şeyleri uygulamayı gösterir. Amelî hikmet erdemın ardından gelir; emredici olan, erdemdir. Tıpkı bunun gibi sağlık hekimlikten önce gelir; hekimlik sağlığa buyurmaz, ‘onun için’ buyurur; siyâsetçi düzeni Tanrı’dan alır, emredici olan Tanrı’dır.⁷⁸

⁷³ Platon, *Devlet*, [çev.] Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1999, 434a ve 433c.

⁷⁴ Platon, , *Yasalar*, [çev.] Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabalcı Yay., İstanbul 1998, 963a.

⁷⁵ A.g.e., 870b.

⁷⁶ A.g.e., 864a.

⁷⁷ N. E., 1144a-b.

⁷⁸ N. E., 1145a.

Aklın teorik ve pratik iki ayrı boyutu olmasına paralel iki tür erdem vardır. Teorik akla uygun düşen erdemler *entellektüel erdemler (dianoetik erdemler)*, pratik akla uygun düşen erdemler *ahlâkî erdemler (eudaimonik erdemler)*dir.⁷⁹

Entellektüel erdemler çoğunlukla “öğretim”le, ahlâkî erdemler ise alışkanlık ve uygulamayla oluşur. Başka bir deyişle ahlâkî erdemler doğuştan var olan erdemler değildir, doğal yapımızda var olan yeteneklerin geliştirilmesi ve mükemmelleştirilmesiyle ulaşılan, kazanılmış erdemlerdir.

Erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlık da onları tam olarak geliştiririz. Bunların olanaklarını daha önce taşıyoruz, daha sonra da etkinlikleri geliştiriyoruz (bu, duyular konusunda açık; biz birçok kez görmekten, birçok kez duymaktan bu duyuları edinmiş değiliz, tersine onları sahip olarak kullandık, kullanarak sahip olmadık). Erdemleri ise, öteki sanatlarda olduğu gibi, daha önce etkinlikte bulunarak ediniriz; çünkü öğrenip yapmamız gereken şeyleri biz yapa yapa öğreniriz, örneğin ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarıcı oluyorlar; bunun gibi adil şeyler yapa yapa adil, ölçülü davranma ölçülü (...) insanlar oluruz.⁸⁰

Dianoetik erdemler teorik bilgelik veya *sophia* ile belirlenen, felsefeyle, bilim ve sanatla uğraşan, kendilerine ezeli-ebedi nesnelere, en yüksek varlıkları, ilk ilkeleri konu edinen ruhun erdemleridir. Aristoteles’e göre, bilmek, en insanî eylemdir. İnsanı en yüksek düzeyde gerçekleştiren, ona en büyük mutluluğu sağlayan, insan varlığını mutlak bir temaşa veya tefekkür içinde olan Tanrı’ya en fazla yaklaştıran bu erdemler, ahlâkî erdemlerden çok daha üstündür.⁸¹ Zîrâ bu erdemler a) maddî hiçbir şeyi içermezler, tefekküre dayanırlar, tam ve kendine yeten etkinliklerdir, b) süreklidirler ve c) nihâi erek olarak mutluluğa hizmet ederler.⁸²

Pratik erdemler teorik hayat için yardımcı oldukları, onu engellemedikleri, onu mümkün kıldıkları için değerlidirler. Mutluluk insandaki en tanrısal şeyin kendine ait erdeme uygun etkilidir.⁸³ İnsanda bulunan en iyi, en tanrısal şey ise akıldır. Buna göre, teorik hayat, insanın varlık amacının temelini teşkil etmektedir.⁸⁴ Mutluluk, akılı gerektirdiğinden dolayı, mutlu olmanın bir şartı da olgunlaşmadır.

⁷⁹ E. E., 1220a.

⁸⁰ N. E., 1130a-1130b.

⁸¹ Özlem, a.g.e., s. 53; ayrıca bkz. Cevizci, a.g.e., s.68-70.

⁸² Bkz. Özlem, a.g.e., s. 53

⁸³ N. E., 1102a.

⁸⁴ Bkz. Arslan, a.g.e., s. 272-274.

Tanrısal olanı temaşa etmeyi mümkün kılacak tercih, iyi tercihtir. Eksiklik veya aşırılık yüzünden bizdeki tanrısal olan şeye özen göstermeyi ve temaşayı engelleyen tercih kötü tercihtir. Ruhun akıldan bağımsız yanına olabildiğince az kulak vermek iyi ve kötü arasında ayırım yapma gâyesini taşıyan ruh için en iyi ölçüttür.⁸⁵

Bununla beraber insanın yaşamı rasyonel bir etkinlikten ibaret değildir. İnsan aynı zamanda ahlâkî fâildir. Ahlâkî erdemler (karakter erdemleri) pratik aklın ürünü olup, ruhun arzu, istek ve iştahla belirlenen akıldışı parçasını veya ruhun hayvansal düzeyini denetim altına alması ve ona yol göstermesi için gereklidirler.⁸⁶ Bu erdemler, insanın sorumlu ve karakter sahibi bir varlık olarak geliştirmesini sağlarlar. Aristoteles'in tanımına göre karakter, "ruhun akıldan pay almayan yanının, ama buyurucu akıl yanına göre aklın peşinde gidebilen yanının bir etkinliğidir."⁸⁷ İnsan teorik akıl vasıtasıyla entellektüel/rasyonel etkinliğini (mükemmelliğini); pratik akıl vasıtasıyla da sorumlu varlık, ahlâkî bir özne olma özelliğini gerçekleştirerek ayırıcı doğasını tamamlamış, formunu gerçekleştirmiş olur.

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* eserinin VI. Kitabının başında bahsettiği 'doğru kural', pratik bakımdan bilge insanın düşünüp taşınma sonucunda ulaştığı ve ona, insan hayatının ereğine, iki uç arasındaki orta noktayı oluşturan belli eylemlerle ulaşılabileceğini söyleyen kuraldır. Bu tür bir kurala uyma ahlâkî bir erdemdir.⁸⁸ Erdemin karşıtı olarak ise "kötülük" ifadesi kullanılmaktadır.

Gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi yapmak orta olandır ve en iyidir, bu da erdeme özgüdür. (...) Demek erdem bir tür orta olmandır. (...) Aşırılık ile eksiklik kötülüğe, orta olma ise erdeme özgüdür.⁸⁹

a. Ahlâkî Erdem ve Eğitim

Erdemler hem eylemde bulunma hem de hissetme istidatları oldukları için, erdemli bir şekilde eylemde bulunmak, eğilimlere karşı eylemek değildir; erdemlerin işlenip geliştirilmesiyle oluşan eğilimden hareketle eylemektir. Ahlâk eğitimi

⁸⁵ *E. E.*, 1249b.

⁸⁶ Özlem, a.g.e., s. 53.

⁸⁷ *E. E.*, 1220b.

⁸⁸ Ross, a.g.e., s. 258.

⁸⁹ *N. E.*, 1106b; *E. E.*, 1120b, 1227b.

‘duygusal bir terbiye’dir.⁹⁰ İnsanların küçük yaştaki eğitimi, ileri yaşlardaki karakterinde belirleyicidir. Erken yaşta uygun bir eğitim verilerek, beden, felsefeye iyi bir hizmetçi olarak yetiştirilmelidir.⁹¹

Platon *Devlet*’te insanın, düşünme gücüyle özde iyi olduğunu ifade etmektedir. Eğitim, ruhun öğrenme gücünü iyi yöne çevirmektir, yoksa ruha görme gücünü vermek değildir. Zîrâ bu tanrısal güce doğuştan sahiptir.⁹² Bununla birlikte, Aristoteles’e göre, ahlâkî erdem, kendinde tam değildir. Ahlâkî erdem, pratik bilgeliğin kazanılması sürecini gerekli kılar. Doğru eylem, bir akıl yürütme süreciyle genel ilkeleri tikel bir durumla ilgili koşullara uygulamak yoluyla belirlendiğine göre, ahlâkî bakımdan erdemli olmak için ona sahip olan birinin öğüdünü veya örneğini izlemek şarttır.⁹³

Köle gibi, zorla verilen eğitim, kısa süre etkili olur. Hür bir insan, ikna edilerek eğitilmelidir. İkna, zorunluluğun karşıtıdır. Nitekim kendine egemen kişi, ikna olduğu şeye yönelir.⁹⁴

“Kim ki her şeyi kendi anlar, en iyi kişidir./Kim ki doğru sözle ikna olur, o da iyidir./Kim ki ne kendi anlar ne de kulak verir başkasına, işe yaramaz bir adamdır o.”⁹⁵

Alışkanlık, özellikle bir çabayı biriktirme ve insanın iç dünyasını şekillendiren irade demektir. Erdem, özgür alışkanlıktır (*héksis*)⁹⁶. Stoacılar, alışkanlığın, erdemde çok yüksek bir rolü olduğuna inanıyorlardı.⁹⁷ Onlar, hikmetli davranan olgun bir kimsenin, doğası sonucu değil iradesinin çabasıyla bu şekilde davrandığını, bu nedenle de hür olduğunu iddia ederler. Aristoteles’e göre de, iyi alışkanlık, erdemin ruhudur. Çünkü bir insan (1) ne yaptığını bilmediği, (2) edimini seçmediği ve edimi, bu edimin kendisi için sevmediği ve (3) sürekli bir istidadın sonucu olarak edimde bulunmadığı sürece, onun erdemli olduğunu ya da erdemli bir biçimde davrandığını ileri

⁹⁰ Hünler, Solmaz Zeylüt, *İki Adalet Arasında*, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 144-145.

⁹¹ Platon, *Devlet*, 425a-c, 491e, 498c.

⁹² A.g.e., 518d, e.

⁹³ Bkz. Ross, a.g.e., s. 228-229.

⁹⁴ Platon, a.g.e., 537a.

⁹⁵ *N. E.*, 1095b.

⁹⁶ Ayrıca bkz. Peters, “héksis” ve “pathé” maddeleri.

⁹⁷ Bertrand, Alexis, *Ahlâk Felsefesi*, [çev.] Salih Zeki, [sad.] Hayrani Altıntaş, Akçağ Yay., 2. Baskı, Ankara 2001, s. 42.

süremeyiz.⁹⁸ Karakter, birikimsel bir bütündür (*éthos*)⁹⁹, kişinin bütün geçmişinin aktüel varlığında birleştirilmesidir.¹⁰⁰ Alışkanlık, insanın fiillerinin özgürlük bağlamında değerini düşüren bir yeti değildir. Aksine, arttırılmış irade veya biriktirilmiş çabadır.

Hakikati korumak için alışkın olduklarımızı bir yana bırakmak daha iyi, hatta gerekli görünüyor, filozof olduğumuza göre; her ikisini de sevsek bile, hakikate öncelik tanımak yerinde olur.¹⁰¹

Alışkanlık sayesinde insan, bitkinin çiçek vermesi gibi kolay bir şekilde erdemli eylemler meydana getiren bir birey hâline gelir.¹⁰² Bu nedenle, yapılması gereken, insanların nelerden haz, nelerden acı duymaları gerektiği hususunda eğitmektir.¹⁰³ Gösteriş için değil, gerçekten filozof olan, istekleri bilimlere ve onlarla ilgili şeylere çevrilmiş kimse, yalnız ruhun zevkini arar, bedene ait zevkleri bir yana bırakır. Artık Tanrı ve insan işlerini bütünüyle kavradığı için ölçüsüzlükle bağdaşmayacak bir yapı kazanmıştır.¹⁰⁴

Her erdem aynı şeylerin yapılmasıyla ve aynı şeyler aracılığıyla hem oluşur hem yok olur, her sanatta aynı şekilde (...) Böyle olmasaydı bunları öğreteceklere gerek kalmazdı, herkes iyi ya da kötü doğardı. [Aynı şekilde bize de adil eylemler yapa yapa adil, ölçülü eylemlerde buluna bulunan ölçülü, cesur işler işleye işleye cesur oluruz]¹⁰⁵ (...) Tek cümleyle söylersek, benzer etkinliklerden huylar [karakterler] oluşur (...) Demek gençlikten beri şöyle ya da böyle alışmak arasında az değil, çok büyük fark oluyor, daha doğrusu her şey buna bağlı.¹⁰⁶

Alışkanlık doğal olandan daha kolay değişir. Kendine egemen olmama biçimleri düşünüp taşınmayla beraber olanları ve düşünüp taşındıkları halde tutarlı olmayanlarıkinden, alışkanlık nedeniyle kendine egemen olamayanlarıkindi de doğal olarak böyle olanlarıkinden daha kolay iyileşebilir.¹⁰⁷

⁹⁸ Ross, a.g.e., s. 227.

⁹⁹ Bkz. Peters, a.g.e., “éthos” maddesi.

¹⁰⁰ Bkz. Ülken, *Bilgi ve Değer*, s. 220.

¹⁰¹ *N. E.*, 1096a.

¹⁰² Bkz. Bertrand, a.g.e., s. 51.

¹⁰³ *N. E.*, 1172a.

¹⁰⁴ Platon, *Devlet*, 485d, e.

¹⁰⁵ Jones, a.g.e., s. 408.

¹⁰⁶ *N. E.*, 1103b.

¹⁰⁷ *N. E.*, 1152a.

b. İrade ve Zorunluluk

Ahlâkî bir eylemin temel koşulu, özgür iradedir. Ahlâk istenci, ahlâk bilgisinden önce gelmelidir. Bundan dolayı da erdem belli bir tinsel olgunluğa erişmeyi gerektirir.¹⁰⁸ Sokrates, entellektülisttir; iradeyi dışlar. Ona göre, insan doğru ve iyi olanı biliyorsa, davranışı bu bilgisine uygun olacaktır. Platon, insan için gâye olarak Sokrates gibi *iyi bir daimoniaya* (talih, kader) sahip olmaya işaret etmekle beraber, ondan farklı olarak, talihin insanı değil insanın talihi yönlendirdiğine işaret eder. İyi yan kötü yanı buyruğu altına alırsa, bu duruma ‘kendine hâkim olma’ denir ve bu bir övgü nedenidir. Tersine, kötü eğitim görme ya da sürekli kötülerle birlikte olma gibi nedenlerden ötürü iyi yan kötü yanın buyruğu altına girerse, bu durum da ‘kendine köle olma’ olarak nitelendirilir ve bu bir yerme ifadesidir.¹⁰⁹ Şu halde, irâde insanın iyi veya kötü bir hayat yaşamasında sorumluluğu insana bağlayan etkidir.

Bir kader perisi sizi seçmeyecek, kader perinizi siz kendiniz seçeceksiniz. Herkes kendine düşen sırayla Kader’in kendini bağlayacağı hayatı seçecek. İyiliğe gelince, onun sahibi yoktur; kim iyiliğe ne kadar verirse, o kadar iyilikten payı olur.¹¹⁰

Aristoteles’e göre ise arzunun varlığı özgürlüğü mümkün kılar; bilginin varlığıyla o bilgiye uygun davranış arasında zorunlu bir neden-sonuç ilişkisi yoktur. Özgürlüğe yapılan bu vurgu, Aristoteles’in ahlâk öğretilerinin *niyet etiği* olarak kabul edilebileceğinin göstergesidir.

Aristoteles fâilin etkinliği bakımından erdemlerin ve sanatların arasında fark olduğunu ifade ederek erdemın temel özelliklerini sıralamaktadır. Ona göre sanat eserlerinin iyiliği bu eserlerde bulunması gereken nesnel özelliklere göre belirlenir. Ancak erdemli davranışların iyiliği, fâilin a) fiili “bilerek yapması, b) “isteyerek”, o fiili tercih etmesi ve c) o fiili “emin ve sarsılmaz bir biçimde” gerçekleştirmesine bağlıdır. Buna bağlı olarak, âdil ve ölçülü olmak, bu eylemleri bilinçli yapmakla mümkün olur.¹¹¹ Fiilin gerçekleştirilmesinde “zorlama (icbar)” olmaması eylemin ahlâkîliğinin ilk şartıdır.¹¹² Bununla beraber, sorumluluk gerektiren fiilde, istemenin

¹⁰⁸ Akarsu, a.g.e., s. 109.

¹⁰⁹ Platon, *Devlet*, 431a.

¹¹⁰ Platon, *Devlet*, 617e.

¹¹¹ *N. E.*, 1105a. Bu görüş, Kant’ın ahlâksal bir fiil için iyi niyeti şart koşan “ödeve uygun olan” ve “ödevden kaynaklanan” fiil ayrımının bir habercisi olarak görülebilir. (Bkz. Arslan, a.g.e., s. 254).

¹¹² Ayrıca bkz. Filiz, Şahin, *Ahlâkın Akli ve İnsani Temeli*, Çizgi Kitabevi, Konya 1998, s. 123-128.

yanında bilinçli oluşun (farkındalığın) önemi vurgulanmalıdır. Çocukların istek sahibi olup bilgisiz olması bu görüşe örnek olarak gösterilebilir.

Erdemin duygulanımlarla ve eylemlerle ilgili olduğuna ve isteyerek yapılanlarda övgüler ile yergiler, istemeyerek yapılanlarda ise bağışlama, hatta kimi kez acıma söz konusu olduğuna bakılırsa, ‘isteyerek’ ve ‘istemeyerek’ yapılanı belirlemek erdem konusunda araştırma yapanlar için herhalde gereklidir; yasa koyanlar için de ödüllendirme ve ceza verme konusunda yararlıdır.¹¹³

Eylemlerimizin ilkesi ve fâili biziz. Erdem de kötülük de bizim elimizdedir. Erdemli bir insanı hangi nedenden ötürü övüyorsak, erdemsiz veya kötü bir insanı aynı nedenden ötürü yermeye ve kınamaya hakkımız vardır.¹¹⁴ Aristoteles’e göre bilmemek de bir seçimdir. Örneğin sarhoşlar için ceza iki kattır; çünkü yaptığının başlangıcı kendisidir. Çünkü çaba, insanın kendi iradesine bağlıdır, bilgisiz insanlar ise suçsuz değil, bilâkis çaba göstermeyen insanlar oldukları için başıboş yaşamayı tercih etmekle suçlu insanlardır. Bunun yanı sıra, erdemsizlik bir huy haline geldikten sonra ondan kurtulmak, bir taşı atanın onu tekrar elde etmesi gibi imkânsızdır.¹¹⁵

c. Gerçek Mutluluk ve Haz

Haz ve acı insan doğasının doğal itkileridir. İnsanlar doğal olarak hazzın peşinde koşar ve acıdan kaçarlar. Aristoteles insanın bu eğilimini övmediği gibi kınamaz da.¹¹⁶ Zîrâ erdem, haz ve acıdan bağımsız değildir. Bununla beraber haz, ‘en iyi’ değildir, çünkü o insan türü için nihâî gâye değil, bir süreçtir.¹¹⁷ İnsanlar için ancak mutluluğun bir yan ürünü olabilir. Mutluluk için önemli olan, erdeme uygun etkinliklerdir, erdeme aykırı etkinlikler ise mutluluğun tersini yaratır.¹¹⁸ Hazzın tek amaç olduğu görüşünde olanlar tamamen köle mizaçlı, insan olmanın ayrıcalığını fark edememiş bir insandır.¹¹⁹ Aynı zamanda, acı, erdemli insanı mutsuz kılamaz. Haz hakkında belirtilmesi gereken ikinci önemli husus, haz ve özgür/irâdî eylem ilişkisidir. Haz, yaşamın nihâî hedefi olmadığı gibi, eylemler için zorlayıcı bir sebep ya da ilke olarak da gösterilemez.

¹¹³ *N. E.*, 1109b.

¹¹⁴ *E. E.*, 1223a, 1228a.

¹¹⁵ *N. E.*, 1113b-1114a; *E. E.*, 1225b.

¹¹⁶ *N. E.*, 1172a-b.

¹¹⁷ *N. E.*, 1152b.

¹¹⁸ *N. E.*, 1100a.

¹¹⁹ *E. E.*, 1215b.

Bir insan tercih ederek zarar verdiği zaman, haksızlık [adaletsizlik] yapıyor demektir; böyle eylemlerle adaletsizlik yapan, orantılı olana ya da eşitliğe aykırı davranan, adaletsiz insandır. Aynı şekilde biri tercih ederek adaletli eylemde bulunduğu zaman da adil insandır; ancak isteyerek davrandığı takdirde adaletli eylemde bulunur; istemeyerek yapılanların kimi bağışlanabilir, kimi ise bağışlanamaz niteliktedir. Yalnız bilmeyerek yapılmayıp aynı zamanda bilgisizlikten ötürü yapılanlar bağışlanabilir; buna karşı bilgisizlikten dolayı değil de doğal ya da insanca olmayan bir tutkudan ötürü bilmeyerek yapılanlar, bağışlanamaz olanlardır.¹²⁰

İnsanın hazza eğilimli doğası yok sayılamaz veya reddedilemez; nitekim haz, bizatihi kötü değildir, akıl (amelî akıl) yoluyla denetim altına alınmalıdır. İnsan, uygun zamanda uygun biçimde haz duymayı öğrenmelidir. Pratik aklın yönlendirmesine tâbi olmayan haz, kötüdür. Arzu, itki ve eğilimlerini bastırmak yerine, bunları eğitip düzene sokmak gerekir. Kişi bunu başaramazsa insanlığından uzaklaşır. Acı, bütünüyle kötüdür; haz ise aşırı olduğunda. Kişi, zorunlu hazları değil, aşırılığı izlediği için kötü olarak kabul edilir.¹²¹ Bu yüzden duygu ve eylemlerdeki ahlâkî erdemler, ifrata ve tefrite düşmeden, iki aşırı uç arasındaki “altın orta”yı bulmakta hizmet eden erdemlerdir. Fakat orta yol herkes için aynı olmadığı gibi, her eylem için de bir orta yol yoktur. Orta hakkında verilen hüküm, hükmü verenin algısına bağlıdır.¹²² “Altın orta”, koşullar değiştiği ölçüde, her insana göreli olur.

Modern çağda kültürel görelilik olarak isimlendirilebilecek görüşe paralel şekilde, Aristoteles sofistler ve Platon’un doğru olan hakkındaki bilginin nesnelliği konusundaki düşünceleri arasında ılımlı bir tutum sergilemiştir. Sofistler, her insanın kendi kendisinin ölçüsü olduğunu savunurken, Platon, matematiksel gerçekler gibi, değişmez ahlâk normları olduğunu iddia ediyordu. Ona göre, normların değişken oluşu, onların değersizliğini ve geçersizliğini ortaya koyar. Aristoteles ise değişmeyen, ortak bir idealin varlığını kabul etmekle beraber, bu idealin farklı kültürlerde farklı yansımalarının olabileceğini, hatta olması gerektiğine işaret etmektedir.¹²³ Fakat bir ahlâk-hakikatinin varlığını kabul eden Aristoteles’e göre, özü gereği kötü olmayan her eylem ve duygu için hep bir “orta” vardır. Bu orta, ‘bana göreli bir doğrunun-şu koşullar kümesi içinde-şimdi-benim için iyi olması anlamını içeren, tikel olgulara bağımlı olan iyidir. Doğaları gereği kötü olan eylemler (kin, hırsızlık, cinayet vd.) için

¹²⁰ N. E., 1136a.

¹²¹ N. E., 1154a.

¹²² N. E., 1109a.

¹²³ Bkz. Jones, a.g.e., s. 402.

ise doğru orta hiçbir şekilde söz konusu olamaz; bunlar kendi başına kötüdürler.¹²⁴
Genel bir ifadeyle söylemek gerekirse, orta, aşırılık ve eksikliğe zıttır ve bu yüzden, bir ortanın aşırılığı veya eksikliği olmadığı gibi, bir aşırılığın veya eksikliğin de bir ortası yoktur.¹²⁵

¹²⁴ Bkz. Ross, a.g.e., s. 226-227; Özlem, a.g.e., s. 54; Cevizci, a.g.e., s. 72; Arslan, a.g.e., s. 249-250 ve s. 260-262.

¹²⁵ *N. E.*, 1107a.

B. İSLÂM FELSEFESİ

1. FÂRÂBÎ

Fârâbî “gerçek, doğru, iyi ve güzel bir ve özdeşirler, çünkü hepsi Tanrı’dan taşıy gelmiştir” görüşüyle, her biri bir medeniyet davası olan din-bilim-felsefe alanları arasındaki çatışmayı uzlaştırmaya dönüştürme yolunda önemli bir adım atmıştır.¹²⁶

İnsan, ‘değer’ alanını meydana getirerek doğada bulunmayan yeni bir varlık alanını oluşturur. İnsan, insan olarak özü gereği başka bir yönle değil, değer alanı oluşturmasıyla tanınır.¹²⁷

Macid Fahri’ye göre, Fârâbî’nin tartışmalarında açıkça öne çıkan iki ahlâkî erdem dostluk (*mehabbet*) ve adalettir.¹²⁸ Fârâbî’nin adalet ile ilgili tartışması kısa olmasına rağmen, onun *Nikomakhos’a Etik’e* ne kadar bağlı olduğu hakkında bir fikir verme açısından yeterlidir. Fârâbî’ye göre adalet, insanın yaygınlaştırmaya çalıştığı erdemlerin en yücesidir ve siyâsî düzenin üzerine bina olduğu temeldir.¹²⁹ Ahlâk planında adalet, hukuk planındaki adaletten farklıdır. Hukuk planında adalet, asgarî düzeyde vazifelerle ilgilidir; oysa ahlâkî adaletin amacı en âli erdemlere tekâbül eden adaleti, en yüksek insânî mertebeyi gerçekleştirmektir.¹³⁰

Fârâbî, *Tahsîl’de* ilimlerle faziletleri özdeşleştirip eserin sonunda kadar mantıktan başlayarak ilimleri belli bir sıra içinde ele almaktadır.¹³¹ Faziletler, ahlâkî (hulkıyye) ve aklî (nutkıyye) olmak üzere iki çeşittir. Nefsin ahlâkî kısmı aklî kısmının altında değerlendirilir. Aklî faziletler hikmet, akıl, akıllılık, zekâ, anlayış mükemmelliği gibi aklî kısmın faziletleridir. Ahlâkî faziletler ise, iffet, şecaat, cömertlik, adalet gibi arzuya ilgili kısmın (cüz’ü-n-nüzûi) faziletleridir. Reziletler de

¹²⁶ Bkz. Türker-Küyel, Mübahat, “Değer ve Fârâbî”, AÜİFD, c. 20 (s. 71-84), Ankara 1975, s. 80-81.

¹²⁷ Bkz. Türker-Küyel, a.g.m., s. 71.

¹²⁸ Bkz. Fahri, Macid, *İslam Ahlâk Teorileri*, [çev.] Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan, Litera Yay., İstanbul 2004, s. 121.

¹²⁹ Hadduri, Macid *İslam’da Adalet Kavramı*, [çev.] Selahattin Ayaz, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s. 119.

¹³⁰ Bkz. Hadduri, a.g.e., s. 145.

¹³¹ Bircan, Hasan Hüseyin, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İz Yay., İstanbul 2001, s. 169.

bunun gibi iki kısma ayrılır. O halde bu kriteri ele alıp değerlendirme gücüne sahip olan beşerî yeti nedir?

a. İtidal ve İzâfî Mutavassıt

Fârâbî, *Fusûl*'de iyi işler olan fiilleri, biri aşırı, diğeri eksik olduğu için her ikisi de kötü olan iki aşırı uç arasındaki orta ve mûtedil fiiller olarak tanımlar ve faziletlerin de buna benzer olduğunu ifade eder.¹³² *Tenbih*'te ise iyi fiillerin, kendilerini yapmayı alışkanlık hâline getirmekle iyi ahlâkı elde edeceğimiz fiiller olduğunu söyler.¹³³

“İnsanın, kendisiyle iyi şeyler ve güzel fiiller yaptığı nefsî durumlar (hey'ât en-nefsâniyye), faziletlerdir; kötülükler ve çirkin fiiller yaptığı nefsî durumlar ise alçaklık, noksanlık ve aşağılıklardır.”¹³⁴

Fârâbî'ye göre fazilet, her ikisi de aşağı olan iki durum arasında nefsin orta (mutavassıt) durum ve melekeleridir. Orta (el-mutavassıt) ve mûtedil kelimeleri iki tarzda söylenir: a) Bizâtihi orta (el-mutavassıt fi-nefsihî), b) Kıyasla ve başkasına izafetle (olan) orta (yani izâfî orta).¹³⁵

Bizâtihi orta, matematiksel anlamda ortadır. On ile iki arasında orta olan altı, kendi zatiyla orta olana bir örnek teşkil eder. On ile iki arasında orta olan (sayı), altı'dan başka bir sayı olmaması gibi, kendi zatiyla orta olan, ne artar, ne de eksilir. Ancak izâfî (relative) orta, kendisine izafe edilen şeylerin değişmesine bağlı olarak, çeşitli zamanlarda artan ve eksilen ortadır. Fârâbî izâfî orta terimini açıklarken, insanın bedensel özellikleriyle ahlâkî nitelikleri ve tıp ilmi ile ahlâk ilmi arasında bir karşılaştırma yapar. Bedenle ahlâk arasındaki benzetmeyi şu şekilde betimler: Bir çocuk ve çalışan yetişkin bedenlerinin durumunun değişmesine bağlı olarak onlar için gerekli gıdanın nitelikleri de değişir. Onların birinde mûtedil olan gıda, miktarı ve adedi, kabalığı, düzgünlüğü, ağırlığı ve hafifliği bakımından, genel olarak ifade edersek, kemiyeti ve keyfiyeti bakımından diğesinde orta olandan farklıdır. Fiillerde

¹³² Fârâbî, *Fusûl al-Madani*, [ed.] D. M. Dunlop, Cambridge University Press, Londra 1961, (çevirisi) *Fârâbî'nin İki Eseri*, [çev.] Hanifi Özcan, İFAV, İstanbul 2005, s. 58.

¹³³ Fârâbî, *Tenbih Alâ Sebîli's-Sa'ade*, *Fârâbî'nin İki Eseri*, [çev.] Hanifi Özcan, s. 168.

¹³⁴ Fârâbî, *Fusûl*, s. 46.

¹³⁵ A.g.e., s. 58.

ve ahlâkta kullanılan işte bu izâfî ortadır. Çünkü fiillerin kemiyetlerinin, sayı ve miktar bakımından; keyfiyetlerinin, şiddet ve zayıflık bakımından fiilin fâili, objesi ve sebebiyle münâsebetine, zaman ve yere göredir.¹³⁶

İyi işler olan fiiller, biri aşırı, diğeri eksik olduğu için her ikisi de kötü olan iki aşırı uç arasındaki orta ve mütedil fiillerdir. Faziletler de buna benzer. Çünkü onlar, biri çok aşırı, diğeri çok eksik olduğu için her ikisi de aşağı olan diğer iki durum arasında nefsin orta (mutavassıt) durum ve melekeleridir. Örneğin (...) cömertlik, cimrilik ve israf arasında orta; cesaret, (düşüncesizce) atılganlık ve korkaklık arasında orta (...) Nezaket, gurur, övünme ve kendini üstün görme ile, kendini alçaltma arasında orta; yumuşak huy (el-hilm), aşırı öfke ve insanın bir şeye hiç kızmama durumu arasında orta; hayâ, utanmazlık ile, sıklılganlık ve şaşkınlık arasında (...) bir orta bir durumdur. Diğerleri de böyledir.¹³⁷

Fârâbî, izâfî ortanın, hangi bilim söz konusu olursa olsun, tespit edilmesinin çok zor olduğunu ifade eder. Bedenlerin sıhhatini sağlayan ilkelerin tıp bilimi ile ortaya konması gibi, insanın ahlâkî yapısını ulaşması gereken noktaya getiren ilkelerin de bir disiplinin altında tayin edilmesi ve geliştirilmesi gerektiğine işaret eder. Bunun gerçekleştirilebilmesi için, kendisiyle fiillerin mütedil sayılacağını bir kriterden söz etmemiz gerekir ki, bu da amelî akıldır.

Aynı hastalığa yakalanmış iki beden için gerekli olan tedavi de farklılık gösterir. İlaçların özellikleri, kendileriyle tedavi edilen bedenlere, hastanın önceki âdetlerine, yılın mevsimine ve bizzat ilacın kuvvetine göre nicelikleri ve nitelikleri bakımından değişirler; hatta bir hastada, bir ilacın miktarı bile, yılın mevsiminin değişmesine bağlı olarak değişir.

Fiillerde orta olma durumu, ancak o fiillerle birlikte bulunan durumlarla karşılaştırılıp değerlendirildiğinde bilinebilir.

Doktorun sağlığa yararlı olan şeydeki mütedil ölçüyü bilmek istediğinde önce sağlığı söz konusu olan bedenin mizacını, zamanı, insanın sanatını ve tıp sanatının belirlediği diğer şeyleri bilmekten başladığı ve sağlığa yararlı olanın ölçüsünü, bedenin mizacının tahammül ettiği ve tedavi zamanına uygun olan ölçüye göre ayarladığı gibi; biz de fiilin zamanını, içinde bulunduğu yeri, fiil yapan kimseyi, fiilin kime yapıldığını, fiilin kimde yapıldığını, ne ile yapıldığını, yapılış sebebini veya fiil, kendisi için yapıyla şeyi bilmekten başlar ve fiili bunlardan her birinin ölçüsüne göre yaparız. İşte o zaman orta fiili elde etmiş oluruz.¹³⁸

Dolayısıyla orta fiillerin ölçüleri de bu kriterlere göre farklılık arz edecektir. Bu nedenle, insanın teorik ilimler hakkındaki bilgisi, erdemli bir hayat sürmenin imkânı

¹³⁶ A.g.e, s. 59.

¹³⁷ A.g.e., s. 58.

¹³⁸ Fârâbî, *Tenbîh*, (çev.) s. 168-169.

için yeterli değildir. Teorik bilgi dışında, tekil durumlarda yargıda bulunacak bir yetiye ihtiyacı vardır. Bu yargı gücü, insanın sürekli farkındalığını temin eder ve böylece denge (itidal), süreklilik kazanır.

Ahlâkî ortaya getirme yolu, sahip olduğumuz ahlâk üzerinde düşünmemizdedir. Eğer o ‘aşırı’(lıktan meydana geliyor) ise, kendimizi, onun zıddından, yani eksiklikten meydana gelen fiillere; ‘eksik’(likten meydana geliyor) ise, kendimizi, onun zıddından, yani aşırıktan meydana gelen fiillere alıştırmalıyız. Onu bir süre devam ettirir; sonra, hangi ahlâkın elde edildiğini anlamak için iyice düşünürüz (...) Kısacası, kendimizi her ne zaman bir tarafa meyletmiş bulduğumuzda, diğer tarafla ilgili fiillere alıştıırırız ve biz, ‘orta’ya ulaşmıncaya kadar veya ona iyice yaklaşmıncaya kadar, o fiilleri yapmaya devam ederiz.”¹³⁹

b. Eğitim ve Alışkanlık

İnsanların temel ilke olarak kabul ettiği pek çok şeyi tartışmak mümkündür, ancak erdemlerin gerekliliği konusu tartışmaya açık değildir, ya da tartışma, sonucu değiştirmeyecektir. Nitekim ana erdemler herkes için, özellikle de yöneticiler için, büyük önem taşımaktadır.

Erdemlerin doğal davranış biçimi olarak kabul görmesi ve yaygınlaşması için onların yeniden bilinç düzeyine aktarılması ve tekrar eden davranış kalıbı hâline gelmesi gerekir. Aynı şekilde “orta” idealinin gerçekleştirilmesinde de kazanım ve süreklilik esastır. Ahlâkî faziletler ve reziletler ancak belirli bir mizaçtan (*hulk*) doğan fiillerin belli bir zamanda defalarca tekrar edilmesi ve ona alışık hâle gelmesiyle nefste meydana gelir ve yerleşir.¹⁴⁰ Şu halde, –iyi olsun, kötü olsun- ahlâkî nitelikler kesbîdir.

İnsan bir te’lifdir. Bu nedenle hiçbir insan doğuştan mükemmelliği hâiz değildir. Fıtrat, zıtların birleşmesiyle meydana geldiği için, bir gerilim (*münâfere*) içindedir. Nefs ve beden arasında sağlanan denge (*itidal*), bu gerilim nedeniyle her an

¹³⁹ Fârâbî, a.g.e., s. 172-173.

¹⁴⁰ Fârâbî, *Fusûl*, (çev.) s. 53; ayrıca bkz. Aristoteles, NE, 1103b. “Biri düşünce erdemi, diğeri ise karakter erdemi olmak üzere iki tür erdem vardır. Bunlardan düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşur ve gelişir, bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir; karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir, adı da bu nedenle küçük bir değişiklikte alışkanlıktan [‘ethos’tan] gelir. Bundan apaçıktır ki karakter erdemlerinden hiçbiri bizde doğa vergisi bulunmaz (...) Erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır.”

bozulma tehlikesiyle karşı karşıyadır.¹⁴¹ İtidal, başarılı bir çaba, fiiliyata geçirilmiş bir kudrettir.

Nefs iyi ve kötü fiillerin hem kaynağı hem de etki alanıdır. Şöyle ki, nefsin yönlendirmesiyle iyi fiiller ortaya çıkar ve tekrarlanırsa bu fiiller alışkanlık haline gelir ve sonuçta nefis iyi bir ahlâk düzeyine ulaşmış olur. Nefsin yönlendirmesiyle kötü fiiller tekrarlanırsa bu, ahlâkî reziletlerin nefse yerleşmesine neden olur.

Beden için sağlık ve hastalık olduğu gibi, nefis (ruh) için de sağlık ve hastalık vardır. Nefsin sağlığı, kendisinin ve kısımlarının (eczâ) durumlarının (hey'ât), ona devamlı iyi şeyler, iyi işler ve güzel fiiller yaptıran durumlar olması; hastalığı ise, yine onların, ona devamlı kötülükler, kötü işler ve çirkin fiiller yaptıran durumlar olmasıdır.¹⁴²

Sağlığın elde edildiğinde, korunması; ondan yoksun kalındığında kazanılması gerektiği gibi, iyi ahlâkın da elde edildiğinde korunması; mevcut olmadığında kazanılması gerekir.¹⁴³

Kötü ahlâk ruhsal (nefsânî) bir hastalıktır. Biz ruh (nefs) hastalıklarını gidermede beden hastalıklarını giderirken doktorun yaptıklarını örnek almalıyız. Sonra kendimizde bulduğumuz kötü ahlâkın aşırıktan mı, yoksa eksiklikten mi kaynaklandığını düşünmeliyiz (...) Kendimizi ahlâkî bakımdan bir fazlalık veya eksiklik içerisinde bulduğumuzda, tanımlanan “orta”ya göre orta bir duruma getiririz.”¹⁴⁴

c. Mutluluk ve İrade

Mutluluk (sa'âdet) salt iyiliktir. Bu mutluluğun başarılması ve elde edilmesi için yararlı olan her şey iyidir; ancak bu iyilik, onların özünden değil, mutluluk için yararlı olmalarındandır. Herhangi bir şekilde mutluluğa giden yolu tıkayan her şey ise salt kötülüktür. Mutluluk elde edilmesinde yararlı olan iyilik ya tabii olarak vardır, ya da irâde ile ortaya çıkar. Mutluluğun yolunu engelleyen kötülük de ya tabii olarak vardır ya da irâde ile ortaya çıkar. Tabii olarak varılan, ona gök cisimlerince verilmiştir. Gök cisimlerinin meydana getirdiği her şey, bazen Faal Aklın amacına uygun, bazen de uygun olmayabilir.¹⁴⁵

¹⁴¹ Fârâbî, *Fusûl*, (çev.) s. 135.

¹⁴² A.g.e., s. 45.

¹⁴³ Fârâbî, *Tenbîh*, s. 168. Platon'da da insanın iyiliği, ruhun sağlığı; kötülüğü ise ruhun hastalığıdır (Platon, *Devlet*, 444e).

¹⁴⁴ A.g.e., s. 172. Ayrıca Bkz. a.g.e., s. 178.

¹⁴⁵ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, [çev.] Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı yayınları, İstanbul 1980, s. 39.

Kötülük (eş-şerr), varlığın özünde mevcut değildir; bu evrendeki herhangi bir şeyde de yoktur; genel olarak ifade edecek olursak, kötülük, varlığı insan irâdesiyle olmayan hiçbir şeyde asla mevcut değildir; bilâkis onların hepsi, iyiliktir. Kötülük iki çeşittir: (a) Birincisi mutluluğun (sa'âde) zıddı olan bedbahtlıktır (eş-şekâ'). (b) İkincisi, kendisiyle bedbahtlığa ulaşılan her şeydir. Bedbahtlık, ulaşılan amaç anlamında, bir kötülülüktür ki, onun ötesinde, onunla ulaşılabilecek daha büyük bir kötülük mevcut değildir. İkinci kötülük, bedbahtlığa sevk eden irâdeli fiillerdir. Bunun gibi, bu iki kötülüğün zıddı, iki iyiliktir. Bunlardan birisi, mutluluktur (a) ki, o, ötesinde, mutlulukla, istenecek başka amaç bulunmayan bir amaç anlamında, iyiliktir. İkinci iyilik, mutluluğun elde edilmesinde, herhangi bir şekilde yararlı olan her şeydir. Bu, kötülüğün zıddı olan iyiliktir ve bu, onlardan her birinin mahiyetidir (tabîa). Bahsettiğimiz bu mahiyetten başka, kötülüğün diğer bir mahiyeti yoktur. O takdirde bu iki kötülük irâdîdir ve o ikisinin zıddı olan iki iyilik de, bunun gibidir.¹⁴⁶

Kelâm'daki 'cebr ve ihtiyâr' tartışması, Fârâbî'de 'cehâlet ve ilim' tartışmasına dönüşmüştür.¹⁴⁷ Nitekim kişi olmak, öz-bilinç sahibi ve rasyonel olmakla mümkündür.¹⁴⁸ Irâdî iyiliğin ortaya çıkmasının bir tek yolu vardır. Yalnız insanın düşüneceği ve bilincinde olacağı mutluluk, başka hiçbir güçle değil, ancak nazarı düşünme gücüyle bilinir. İnsan, mutluluğu, Faal Aklın kendinse vermiş olduğu ilkeleri ve ilk bilgileri kullanmakla bilir. Mutluluğu bilir, arzu gücüyle onu ister, amelî 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, insandan meydana gelen her şey bütünüyle iyi olur. İşte sadece bu yolla irâdî iyilik ortaya çıkar.¹⁴⁹

Irâdî kötülük ise şu şekilde meydana gelir: Ne hayal gücü ne de duyum gücü mutluluğun bilincine varır. Ne de düşünme gücü her şart altında onu kavrar. Düşünme gücü mutluluğun bilincine, ancak onu kavramaya (idrâk) çalıştığı zaman varır. İnsan, *nazarî düşünme gücünün yetkinleşmesinde gevşeklik gösterir*, gerçek mutluluğun

¹⁴⁶ Fârâbî, *Fusûl*, s. 104-105.

¹⁴⁷ El-Câbirî, a.g.e., s. 87.

¹⁴⁸ Filiz, a.g.e., s. 14.

¹⁴⁹ Fârâbî, a.g.e., s. 39-40.

dışındaki bir şeyi hayatında amaç edinir, onu arzu gücüyle ister, ona ulaşmasını sağlayacak şeyleri bulmak için amelî düşünme gücünü kullanır ve bulduğu şeyleri isteme gücüyle yapar, bu konuda kendisine, hayal ve duyum güçleri yardımcı olursa ondan ortaya çıkan her şey tam anlamıyla kötü olur.¹⁵⁰

d. Taakkul

Düşünen canlının nefsi düşünme, arzu etme, hayâl ve duyum güçlerinden oluşur. Düşünme gücü öyle bir güçtür ki, insan, onunla ilim ve sanatları elde eder; fiil ve ahlâkî davranışlardan iyi ve kötü olanları birbirinden ayırt eder.¹⁵¹

Fârâbî'nin bilgi edinme sürecini (ma'rifet) karakterize eden kuvvetler ve dereceler hakkındaki değerlendirmesi, Aristoteles'in *De Anima*'sı hakkında Yunan şârihlerine kadar geri giden bir şerh geleneğine aittir.¹⁵²

Fârâbî'ye göre Aristoteles'in *Nikomakhos'a Ahlâk*'ının altıncı makalesinde bahsettiği akıl, nefsin bir cüz'ü (işlevi) olan ve ömür boyu insanla birlikte gelişip artan akıldır. İlk önermelerin teorik bilgiyi mümkün kılması gibi, tecrübî bilgiler de akleden biri için pratik bilgiye kaynaklık eder. Bu cüzde, herhangi bir işle ilgili bir şeyi sürekli olarak tekrarlayıp uzun zaman tecrübe etmek sûretiyle [o konuda] kesin bilgi oluşur. Bu bilgilerin birikimiyle oluşan pratik akıl tercih etme veya sakınma türünden irâdeye ilişkin işleri ifade eden önermelerde ortaya çıkar.¹⁵³ Buna paralel olarak hikmeti kazanmak ilim, onu meleke hâline getirmek de felsefe olarak isimlendirilmiştir.¹⁵⁴

Akıl teriminin sadece erdemli işler için kullanımı yaygındır:

Halk bir insan hakkında “o akıllıdır” derken “düşünme ve akletme”yi kasteder (...) Halk, dini fazilet saydığı için “akıllı” derken bununla ancak faziletli olanı ve iyinin tercih edilmesi veya kötüden sakınılması gerektiği hususunda iyi düşünen kimseyi kasteder. Dolayısıyla halk, kötü olanı bulup ortaya çıkarmada iyi düşünen kimseye bu adın verilmesini istemez. Aksine, ona zeki, kurnaz ve benzeri isimler verir. Gerçekte iyi olanı yapmak ve kötü olandan sakınılması gerektiğini ortaya koymak üzere iyi düşünmek, akletmek demektir. İşte halk, akıl teriminden genellikle Aristo'nun “düşünmek ve akletmek” ten anlandığı şeyi anlar (...) Aristo'ya göre “düşünen ve akleden”in anlamı,

¹⁵⁰ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 40.

¹⁵¹ A.g.e., s. 2; Fârâbî, *Fusûl*, s. 45

¹⁵² Black, Deborah L., “Fârâbî”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, [ed.] Seyyin Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, [çev.] Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007, 223.

¹⁵³ Bkz. Fârâbî, *Akılın Anlamları*, [çev.] Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 129.

¹⁵⁴ Bircan, a.g.e. s. 162.

yaratılıştan faziletli olup başka bir sebeple değil, faziletli olduğu için faziletli işleri ortaya çıkarmada parlak zekâyâ sahip olan demektir.¹⁵⁵

Fârâbî, nazarî aklın yetkinliğini ön plana almakla birlikte, özelliği bilmek ve yapılmak olan şeyin yetkinliğinin yapılmak olduğunu vurgular. Elde edilen bilgi, fiille birlikte elde edilmediğinde geçersiz ve faydasızdır. Kişi, eylemlerinde akla itaat ettiği oranda özgür, (ruhun akıldan pay almayan yönü) istence itaat ettiği oranda köledir.

e. Faal Akıl ve Akleden Nefsin Güçleri

Düşünme gücü nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılır. Amelî güç de sanatlar ve pratik düşünme (*mürevviye*) ile ilgili olmak üzere iki yönlüdür. Nazarî güç ise, insan, onunla, herhangi bir insanın hiç bilemeyeceği şeyin bilgisini elde eder. Amelî güçle, insan, isteyerek yapacağı şeyi bilir (...) Pratik düşünme gücüyle ise yapılması ya da yapılmaması gereken şeyler üzerinde ayrı ayrı düşünüp taşınır.¹⁵⁶ Duyum gücü, zevk ve acı veren nesnelere algılar, ancak, zararlı ile yararlıyı, iyi ile kötüyü ayırt edemez.¹⁵⁷

İnsanı insan yapan düşünme gücü, özü itibarıyla fiil hâlindeki akıl olmadığı gibi, bilfiil akıl olması kendisine yaratılışla da verilmiş değildir. İnsanın cevherini oluşturan şey, Faal Akla en yakın olan şeydir.¹⁵⁸

İnsan, kendisinde tabî olarak var olan yetkinlikler dışında, sadece kendisine özgü olan ve kendisine Faal Akıl tarafından verilen bazı yetkinliklere sahiptir.

Faal Akıl her türden maddeden ayrık olduğu için, her zaman son yetkinliği üzere bulunmaktadır. Ancak Faal Akıl zorunlu olarak bir nispeten diğerine değişmektedir. Zîrâ Faal Akıl, etkisini gerçekleştirecek maddeye ve etkisine engel olan şeyin giderilmesine muhtaçtır. Öyleyse özünde ve cevherinde bütün eşyaya [sûret] verme hususunda kendi cevherinde bir eksiklik var demektir. Cevherinde eksiklik bulunan şey, başkasının varlığı olmaksızın, kendisiyle var olma konusunda yetersizdir. Bu da faal aklın da bir ilkesi olduğu ve etki ettiği maddeye [sûret] vermesinde ona

¹⁵⁵ Fârâbî, a.g.e., s. 127-128.

¹⁵⁶ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 45

¹⁵⁷ A.g.e, s. 3.

¹⁵⁸ Fârâbî, *Aklın Anlamları*, s. 135.

destek olacak başka bir sebebin bulunması gerektiği anlamına gelmektedir. Faal Akla, etki ettiği madde ve konuları veren de göksel cisimler (felekler)dir.¹⁵⁹

Fala Akıl, maddede sûretleri meydana çıkarma gücüne sahiptir. Bilkuvve akıl, münferit bir insan nefsindeki taakkul hâsîyetini harekete geçiren müessir illet olarak iş gören ve küllü mefhumların hissedilir sûretlerden tecrid olunmasını sağlayan gayri maddî, ezeli cevher olarak görülür.¹⁶⁰

Faal Akıl, öncelikle insana, daha ileri yetkinlikleri kendi başına araştırmak veya onları araştırmaya muktedir kılmak için bir güç ve ilke verir. Bu ilke, ilk bilgilerden ve nefsin düşünen kısmında varılan ilk düşünürlerden (ma'kûl) ibarettir. Faal Akıl, insana bu tür bilgi ve düşünürleri, ancak, onun, nefsin duyumu (ihsâs) sağlayan gücü ile bu güce bağlı olan istek ve nefreti doğuran arzu (nuzû'î) gücünü geliştirmesinden sonra verir. Bu son iki gücün âletleri bedenün parçalarıdır ve bu iki güçle irâde meydana gelir; çünkü irâde, başlangıçta ancak duyumdan gelen bir istektir (şevk) (...) Sonra nefsin hayal gücü ve ona bağlı olan istek (şevk) gelişir ve böylece, birinciden sonra ikinci irâde gelişir. Bu irâde, hayal etmekten doğan bir istektir. Bu iki irâdenin oluşmasından sonra, Faal Akıldan nefsin düşünen gücüne akan ilk bilgiler ortaya çıkar. İşte bu anda, insanda üçüncü bir irâde türü doğar ki, bu da, düşünme fiilinden gelen bir istek olup, seçme (ihtiyâr) adını alır. Bu seçme, yalnızca insana özgü olup, öteki canlılarda bulunmaz. Bu sayede insanın övüleni, kınananı, güzel ve çirkini yapmaya gücü yeter. Ödül (sevâb) ve ceza ('ikâb) da bundan ileri gelir. İlk iki irâde düşünmeyen hayvanlarda da bulunur. İnsanda bu irâde gelişince, mutluluğu arayıp aramamaya ve iyiliği, kötülüğü, güzeli ve çirkini yapmaya gücü yeter.¹⁶¹

“Faal Aklın gördüğü iş, düşünen canlıyı görüp gözetmek ve insan için erişilmesi gereken olgunluk mertebelerinin en yükseğine yani ‘yüce mutluluk’a (essa'âdetü'l-kusvâ) ulaştırmaktır. Böylece insan Faal Akıl düzeyine çıkar.”¹⁶² Ancak Faal Akılla ittisal teorisinin, Faal Akılla birleşme olmadığını akılda tutmak gerekir.¹⁶³ İnsan, bu şekilde kendini cevherleştirerek varlık gâyesi için en son eylemi gerçekleştirmiş olur. İşte âhiret hayatının anlamı da budur.¹⁶⁴

Tabiî yatkınlıkların eğitilmesi ve irâdenin kabulü, eğitilebilirliğin göstergesidir. Duyu, tahayyül ve arzu güçlerinin bir iş birliği içerisinde düşünme yetisine itaat etmeleri ve amacını gerçekleştirmek üzere ona yardımcı olmaları söz konusudur.¹⁶⁵

¹⁵⁹ A.g.e., s. 135-136.

¹⁶⁰ Black, a.g.m., s. 223.

¹⁶¹ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 39.

¹⁶² A.g.e., s. 2.

¹⁶³ Bkz. Aydın, Fârâbî'de *Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2000, s. 103.

¹⁶⁴ Bkz. Fârâbî, *Aklın Anlamları*, s. 133.

¹⁶⁵ Aydın, a.g.e., s. 125.

İnsanın varoluş amacı, son yetkinliği mutluluktur; mutluluk ise, ilk düşünülürlerin Faal Akıl tarafından insana verilmesiyle mümkün olur.¹⁶⁶ Yaratılışları sağlıklı olan insanlar için ortak bir yaratılış vardır. Onların hepsi bu yaratılışla kendileri için ortak düşünülürleri kabul etmeye yatkındır. Kendileri için ortak olan fiil ve işlere gene bununla yönelirler. Bundan sonra artık, insanlar birbirlerinden farklı ve değişik durumlara sahip olurlar (...) İnsanlar birtakım güçlerde birbirlerinden farklı ve üstün olurlar.¹⁶⁷ Aynı düşünülürlerin verildiği iki kişiden, aynı işi yapmaları istendiğinde, biri daha çok, biri daha az; ya da, biri daha üstün, diğeri daha eksik olanı ortaya koyabilir. Bazen her ikisi de aynı şeyi ortaya koysa dahi, bu iki kişiden biri, bulduğu şeyi başkalarına öğretme ve kılavuzluk etme gücü ile diğerdinden üstün olabilir.¹⁶⁸

f. Aklî Yetkinliğin Gerçekleştirilmesi

İnsan ruhunun besleyici kuvvet, duyu kuvveti, tahayyül kuvveti, akılsal kuvvet ve irâde kuvveti olmak üzere beş kuvveti vardır. Bu beş kuvveti yöneten âmir kuvvet kalpte bulunur. Kalp, hiçbir organa hizmet etmeyen âmir kuvvettir. Kalbin hizmetinde en önemli işleri yapan ise beyindir.¹⁶⁹

İnsanın varlığının en eksik olduğu düzey, varlığı için bedeninin bir maddeye, kendisinin de beden veya cisimde sûret olarak gerçekleşmeye muhtaç olduğu düzeydir. En yüksek düzey ise, özü ve fiilinin aynı şeyde gerçekleştiği, insanın, kendi fiillerini icra ederken cisim üzerinde gücünü kullanmasına ve cismânî bir âlet kullanmasına ihtiyaç duymayacağı duruma ulaştığı düzeydir.¹⁷⁰

“İnsanlar, tabîi olarak yatkın oldukları sanat ve bilim türlerinin mertebelerinin farklılığına göre, mertebeye birbirlerinden üstündürler (...) [Aynı zamanda,] yatkınlığın yetkinliği ve eksikliği yönünden de birbirlerinden üstün olurlar. Eşit yaratılışlı olanlar ise, yatkın oldukları şeylerde eğitilmelerindeki üstünlük farklarından dolayı birbirlerinden üstündürler. Eşit biçimde eğitilenler de, buluş (istinbât) güçlerindeki üstünlüklerinden dolayı farklıdır (...) Bununla beraber, kılavuzluk (irşâd) ve öğretimin (ta’lîm) iyilik ya da kötülüğüne göre, eğitimle kazanılmış güçlerinin üstünlüklerine göre birbirlerinden

¹⁶⁶ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 88.

¹⁶⁷ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 41.

¹⁶⁸ Bkz. a.g.e., s. 41-42.

¹⁶⁹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 75-79.

¹⁷⁰ Bkz. Fârâbî, *Aklın Anlamları*, s. 135.

üstündürler (...) Yaratılış yönünden eksik olanlar, bir işte eğitildikleri zaman; üstün yaratılışı olup da, o konuda eğitilmeyenlerden daha üstün olurlar.”¹⁷¹

Tabiî olarak ortaya çıkan yaratılışlar kişiyi sınırlamaz ve onu, bir işi yapmak zorunda bırakmaz. Fakat bu yaratılışlar, insanlara, tabiî olarak yatkın oldukları, kendilerine kolay geleni yapmak üzere verilmiştir. Bir insan, kendi isteğine bırakılır ve dışarıdan bir itici güç onu harekete geçirmezse, o, kendisinin yatkın olduğu şeye yönelir. Bir dış güç, onu yatkınlığının karşıtı olan bir işe doğru harekete getirirse, bu kez de o karşıt şeye doğru hareket eder; fakat bunu, zorlama ve güçlüklerle yapar. Ancak zamanla kazanacağı alışkanlık, onun için bu işi kolaylaştırır.¹⁷²

“Yaratılışların hepsi, hangi amaçla var olmuşsa, ona göre irâdeyle eğitime muhtaçtır. Onlar, yatkın oldukları şeylerle, bu şeylerin en son veya en yakın yetkinliklerini almak üzere eğitilirler.”¹⁷³ Fakat herhangi bir iş konusunda yatkınlığa sahip olan kişi eğitilmez, ihmal edilirse, zamanla sahip olduğu yetenekler yok olur.

İyilik ve kötülük, irâdî bir determinasyon içerisinde varlık kazanır. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'nın bir bölümünde duyusal algı, tahayyül ya da aklî kuvvetle idrâk edilen bir şeyin kabul edilmesi ya da reddedilmesi gerektiği üzerinde karar vermenin irâde olarak isimlendirileceğini söylemektedir.¹⁷⁴ Eserin ilerleyen bölümlerinde ise irâdenin duyusal kuvvet ve tahayyül kuvveti ile ilgili olduğunu, aklî kuvvete ve düşünmenin (fıkr) dâhil olduğu isteğe ise seçme (*ihtiyâr*) denildiğini ifade etmektedir. Şu halde, irâde daha genel bir anlam ifade ederken, ihtiyâr, daha özel bir anlamda, insana has olarak kullanılmaktadır.¹⁷⁵

Aristoteles'in ahlâk öğretisinde olduğu gibi, Fârâbî'de de ahlâkî yetkinlikte hazza ulaşma gibi bir gâye yoktur.¹⁷⁶ Dolayısıyla mutluluk, maddî kazanımların değil, özgür, akla dayalı iyi davranışların bir sonucudur. İyi davranışların karşısında maddî ödül verilenler özgür insanlar değil, kölelerdir.

¹⁷¹ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 42-43.

¹⁷² A.g.e., s. 42.

¹⁷³ A.g.y.

¹⁷⁴ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 77.

¹⁷⁵ A.g.e., s. 90.

¹⁷⁶ N. E., s. 1199a, b.

Mutluluk ve erdemi bağdaştıramamak, Batı felsefesinde inşâ edilen etik anlayışının en temel sorundur. Problem, materyalist bir varlık ve determinist bir insan anlayışında yatmaktadır. İslâm felsefesinde ahlâkî hayat, insanın mevcûdiyetinin gâyesi ve insanın özünü kuran unsur olarak kabul edilirken, modern zamanda insan ontolojik olarak tinsel ve maddî iki dünya arasında bölünmüş, böylelikle ahlâk ve metafizik temelli bir ontoloji arasındaki bağlar dikkate alınmamaya başlanmıştır.

g. İnsan Nefsinin Çift yönlülüğü

Ahlâk, içgüdü yaşamını disiplin altına almaktır. Mutluluk da içgüdünün akılla kontrol altına alınmasıyla mümkün olur. Doğru inançla doğru düşünce arasında hiçbir çatışma olmayacağı görüşü pek çok Müslüman, Hıristiyan ve Yahûdi düşünür tarafından kabul edilmiş ve çeşitli argümanlarla savunulmuştur. Platon bilgi kazanma yollarını duyum yoluyla ve akıl-sezgi vasıtasıyla bilgiye ulaşma olarak sınıflandırırken, Fârâbî duyumcu-maddeci tutum ve akılcı-ruhçu tutum ayrımını yapmıştır. Gazali'nin taklit ve tahkik ayrımı, St. Thomas Aquinas'ta Faal Akıl ve edilgin akıl ayrımı da (*intellectus possibilis* ve *intellectus agens*) bu anlayışa misal teşkil ederler.¹⁷⁷ Aristoteles'te ruhun akıl sahibi ve akıldan pay alma potansiyeline sahip yön ayrımı da aynı düşüncenin devamıdır.

(...) Ruhun akıl sahibi yanını överiz; çünkü o, doğru bir şekilde en iyi şeyleri teşvik eder. Ruhun kısımları arasında bir de doğal olarak akla aykırı olan, akılla çatışan ve akla karşı çıkan bir başka yan da var görünüyor. Tıpkı, nasıl sağa doğru hareket ettirmek istendiğinde, beden felç olmuş öğeleri, tersine sola doğru yönelirse, ruhta da böyle olur. Nitekim kendine egemen olmayan kişilerin itilimleri onları ters yöne doğru yöneltir. Ne var ki bendende bu ters yöne gitmeyi görebiliyoruz, ama ruhla ilgili olarak göremiyoruz. Yine de belki ruhta da akla aykırı olan bir şeyin, akla karşı çıkan ve ona ters yönde giden bir şeyin olduğunu düşünmek gerek (...) Kendine egemen olanınki hiç olmazsa akla boyun eğer, yiğit ya da ölçülü kişininki ise daha çok aklın sözünü dinler belki; çünkü bunlarda her şey akılla uyum içindedir.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Bkz. El-Fârâbî, Ebu Nasr, *İdeal Devlet (El-Medînetü'l-Fâzıla)*, [Açıklamalı Çeviri] Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1990, s. 8-9; Dönmez, Süleyman, *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi*, Karahan Kitabevi, Adana 2004, s. 60-62.

¹⁷⁸ N. E., s. 28-29.

2. İBN SÎNÂ

İbn Sînâ, onuncu yüzyılın sonunda yani İslam dünyasında ortaya konulup sürdürülen felsefî ve bilimsel faaliyetler ile Yunanca-Arapça tercüme hareketinin iki yüzyılı aşkın bir süredir devam ettiği bir dönemde rüşdüne ermiştir. Geliştirdiği sentezci yaklaşımla, Aristotelesçi felsefenin tüm farklı geleneklerini, asırlar boyunca üzerine ilave edilen Eflâtuncu, Proklusçu ve diğer Yeni-Eflâtuncu unsurlarla bir araya getiren, uyumlu ve mantıklı bir sistem kurmuştur. O, antikitenin son, skolastiğin ise ilk filozofudur.¹⁷⁹

İbn Sînâ'nın felsefe tanımı, insan ruhunun olgunlaşmasını hedef olarak gösterir ve bunun için, tasavvura dayalı bilgilerle, gerekli nazarî ve amelî felsefeyi öğrenmesi gerektiğine işaret eder.¹⁸⁰ Nazarî felsefede gâye, bilfiil aklın oluşması ve böylece, nefsin nazarî yönünün görüş ve inançlara ulaşacak yetkinliği kazanmasıdır. Amelî felsefede ise hem nazarî gücün hem de amelî gücün yetkinleşmesi amaçlanır.

İbn Sînâ *Ruh Kasîdesi*'nde insanın yaratılış gâyesini edebî bir dille anlatmıştır. Kasîde'de ruh, özgür bir güvercine, beden de kafese benzetilmiştir. Kasîde'deki anlatıma göre, özünde, ulvî bir âleme ait olan ruh, özgür bir güvercin ana yurdundan ayrılmış bir kafese girince, önce sıkıntı çekip daha sonra ise ona alışması gibi, süflî bedene alışmış, ana yurdunu ve orada Allah'a verdiği vaadini unuttur. Bununla birlikte, bazı zamanlar, yaptığı bu hatayı hatırlayıp üzülmemektedir. Beden harâb olup, anayurda dönüş vakti gelince ruh uyanır. Beden kafesinden kurtulan ruhun artık yüce hakîkâtlere erişmesi önünde engel kalmaz. Ruh, bedendeki yolcuğunun amacının, bedeni aracı kılarak dünyaya ait bilgiye ulaşması ve böylece bilgisini arttırması olduğunu anlar. İşte ruhun bedendeki yolcuğunun kısa olmasının hikmeti bu gerçekte gizlidir ve ruha bahşedilmiş ebedîlik, ruhu itmi'nâna ulaştıracak tek şeydir.¹⁸¹

¹⁷⁹ Bkz. Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, [der. ve çev.] Cüneyt Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2004., s. 32, 35.

¹⁸⁰ Bkz. İbn Sînâ, *Risaleler*, [çev.] Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbasoğlu, Kitâbiyât Yay., s. 93

¹⁸¹ Bkz. İbn Sînâ, *Ruh Kasîdesi* (el-Kasîdetü'l-Ayniyetü'r-Rûhiyye fi'n-Nefs), *Felsefe Metinleri*, [haz. ve çev.] Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 325-334.

İbn Sînâ ahlâk ilmine dair *fi 'İlmi'l-Ahlâk* adlı çok kısa bir eser, bir buçuk sayfadan oluşan ve *Ahlâk ve Psikolojik Duygular* adlı bir diğer eser ve son olarak, bugün çoğu kayıp olan, *İyilik ve Kötülük (fi'l-Birr ve'l-İsm)* adlı bir sayfadan oluşan çok kısa bir eser yazmıştır.¹⁸²

İbn Sînâ'nın bütün öğretisi, ahlâk ve siyaset biliminin geçici olarak değil, özü itibariyle ilâhî bilimden sonraya ait olduğunu göstermektedir. Aslında bu bilimler ilâhî bilimin insanî tezâhürleri, onun pratik delidir.¹⁸³

Ahlâk felsefesi, faziletlerin ve ruhun bu faziletleri edinme ve muhafaza etme yollarını; aynı zamanda, kötülüklerden nasıl korunacağını öğrenmeyi mümkün kılar.¹⁸⁴

a. Gâye Olarak 'İyi'

İnsan, tabiatı gereği, hayra meyyaldir ve ilim arama gayreti içerisinde. Tanrı kendi hikmeti ve güzel tedbîri sebebiyle mevcûdu küllî bir aşka bulmuştur. Bu aşk, insanı küllî kemâlâtın feyzinden (el-feyzü'l-ilâhî) nâil olduğunu muhâfaza etmesini ve bu kemâlâttan uzaklaşmaktan da nefret etmesini sağlar. Bütün insanların tasarrufta bulunduğu her bir şeyi süreçte ya da sonuçta elde edeceği hayır için tercih etmesi, hayrın lizâtihi (yalnız kendisi için) maşûk olduğunun delilidir.¹⁸⁵ İbn Sînâ'ya göre, "Her şey ne için yaratılmışsa, o şey ona kolay gelir." (Müslim, Kader, 1) hadîsi de bu duruma işaret eder.¹⁸⁶

Hakikî (gerçekliği olan) mevcutlar ya kemâlin sonuna ulaşmış yahut tabiatında (zaten var olan, kemâli ile başka bir cihetten kendisine bulaşmış olan noksanlık arasında mütereddid bulunan mevcutlardır. Şu halde her mevcut, kendi kemâline ulaşmaya ve onunla (asla) ayrılmayacak şekilde birleşmeyi arzuladıkça "kemal" ile dolayısıyla sevgi ve nefretle münâsebette olur.¹⁸⁷

İbn Sînâ, mecburî olarak yapılmayan her hareketin arzudan kaynaklanan bir gâyeye yönelik hareket olduğunu belirttikten sonra, tıpkı Aristoteles'i takip ederek

¹⁸² Fahri, a.g.e., s. 125; Gutas, a.g.e., s. 35.

¹⁸³ Butterworth, Charles E., "Ahlak ve Siyaset Felsefesi", *İslam Felsefesine Giriş*, [der.] Peter Adamson-Richard C. Taylor, [çev.] Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2007, s. 310.

¹⁸⁴ İbn Sînâ, *Risaleler*, s. 93.

¹⁸⁵ İbn Sînâ, "Aşk Risâlesi", *Aşk Risâleleri* içinde, [çev.] M. Fatih Birgül, Sır Yay., İstanbul 2000, s. 75.

¹⁸⁶ Durusoy, Ali, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İFAV, 2. Baskı, İstanbul 2008, s. 229.

¹⁸⁷ İbn Sînâ, a.g.e., s. 74.

Fârâbî'nin yaptığı gibi, bu gâyenin yöneldiği iyiliğe dair zannî ve gerçek iyilik ayrımı yapar.

Bir kasıt veya arzu vasıtasıyla başkalaşmaksızın, hareket eden hareket ettiren şey, hareket ettirenin yöneldiği gâye ve amaçtır; o, aşık olunandır (maşuk). Âşık olunan olması bakımından âşık olunan, âşığın katında “iyilik”tir (...) Doğanın arzusu, doğal bir durumdur (...) İrâdenin arzusu da, iradî bir durumdur. İstenilenin (matlubun) irâdesi ise ya lezzet gibi duygusaldır veya yenmek gibi vehmî ve hayalîdir veya zannîdir. Zannî olan, zannedilen iyiliktir. O halde lezzeti isteyen, şehvettir, üstün gelmeyi isteyen, öfkedir, zannî iyiliği isteyen zandır. Gerçek ve sırf iyiliği isteyen ise, akıldır ve bu talep *ihtiyar* diye adlandırılır. Şehvet ve öfke, başkalaşmayan ve etkilenmeyen cismin cevherine uyumlu değildir. Çünkü o uyumlu olmayan bir hale dönüşmez ki tekrar kendisine uyumlu bir hale dönerek lezzet alsın veya ihanet edenden intikam almak için öfkelenin. Ayrıca lezzetliye veya yenmeye yönelik her hareket sonludur. Ayrıca, zannedilenlerin çoğu, sonsuza kadar zannedilir kalmaz.¹⁸⁸

İnsan için iki çeşit kötülük vardır: Bedenî ve nefsî. İbn Sînâ, bedenî eksiklikler anlamında, bedenî kötülüklerin gerçek anlamda kötülük olmadığına, gerçek kötülüğün nefse ait kötülük olduğuna işaret eder. Nefse ait kötülük nazarî (*itikâdî*) ve amelî (*hulkî*) olabilir. Özü itibarıyla nefsin (*en-nefsü'n-nâtika*) akıl gücünün nazarî kısmına haz veren şey, hakk ve cemîl, yani metafizik bilgi ve güzel ahlâktır.¹⁸⁹

b. Nefs ve Bedensel Kuvvetler

Tanrı insanı beden ve ruh olmak üzere iki cevherden yaratmıştır. Bununla birlikte, gerçekte insan bu ruhtan ibarettir. Allah nefsi, gayb âlemine dair şeyleri, onların Tanrı'ya kadar ulaşan iç ilişkilerini algılama temâyülüne sahip bir tabiata sahip olarak yaratmıştır. Fakat gazap, şehvet ve muhayyile kuvveti, (aklî) nefis onları kendine boyun eğdirmedikçe onu bu işlerden alıkoyarlar.

Nefsin, arzu ettiği bilgiye ulaşmasında birinci yol, duyu (*hiss*) yoludur. Beş duyu (*mahsûsât*) yoluyla alınan bilgi, beyindeki ortak duyu (*hiss-i müşterek*) kuvvetine oradan da bilginin kaybolup gitmemesi için bilgiyi muhafaza eden hayal kuvvetine ulaşır. Bilginin anlamlarını kavrayan kuvvet ise, insana has müfekkire¹⁹⁰ kuvvetidir. Vehim kuvveti, müfekkire kuvvetini yanıltmak için bilgiye ait sûret ve anlamları karıştırır. Gazap ve şehvet kuvveti ise nefsi bilgi arayışından alıkoyarak her

¹⁸⁸ İbn Sînâ, *Metafizik II*, [çev.] Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 131, mad. 798.

¹⁸⁹ Durusoy, a.g.e., s. 229-232.

¹⁹⁰ Aristoteles'te birleştirme ve ayırıştırma işlevi yüklenen '*dianoia*'. Geniş bilgi için bkz. Gutas, a.g.e., s. 106, 13. dipnot.

türlü bayağı isteği yaşamın gâyesi haline getirir. Nefs, bu iki kuvveti birbirine kırdırmak ve bu sûretle her ikisini tadil ederek gâyelerinden selâmete eriştirmelidir. Sert başlı olan gazap kuvveti hazzın peşinde koşan şehvet kuvvetini bastırmak için kullanılmalıdır; böylece gazap kuvveti de hayır yolunda tatmin edilmiş ve bastırılmış olur.¹⁹¹ Bedenî güçleri birbiri aracılığı ile dengelemek nefsin bizâtihi yetkinliği ve iyiliği, tersi ise rezîleti ve kötülüğüdür.

Gazap ve şehvet kuvvetlerine ek olarak, nefis, vehim kuvvetinin her fısıldadığına inanmamalı; hayal gücüne de yenik düşmemelidir. Hayal gücü insana, gözüyle gördüğünden başka hiçbir şeye inanmaması gerektiğini, dolayısıyla Tanrı'nın varlığının da bir temelsiz bir düşünceden ibaret olduğunu telkin eder. Bu düşüncenin bir sonucu olarak, nefsi, iyi ve kötü olarak kabul edilen her şeyin başka insanların keyfi kuralları olduğuna ve bunlara itaat etmenin gereksiz olduğuna ikna etmeye çalışır.¹⁹²

Ama şu yalancı ve saçmacıya iyi bak ki, ona meyletmeyesin (...) Bununla birlikte, doğruyu yalanla karıştırmış olsa bile onun sözüne büsbütün kulak vermemezlik de etme.¹⁹³

Aklî nefis, bizâtihi var olan bir cevherdir, maddî hiçbir şeye nakşolmuş (yani maddî hiçbir şeye bağımlı) değildir. Aklî nefis, organlara sahip tabî bir bedenin ilk yetkinliğidir. Allah'ın aklî nefsi beyinde yarattığını söylemekle, onu beyinde düzenlediğini söylemek farklı şeylerdir. İbn Sînâ, *Namaz Hakkındaki Görüşleri*'nde *heyve'e* kelimesini kullanması, aklî nefsin bir amaç doğrultusunda yaratıldığına işaret eder. Bu görev de beden ve duyguların idaresidir (siyâse).¹⁹⁴

İnsanda kötülüğün bulunabilmesinin nedeni, ondaki bilkuvvelîğin ve mürekkep oluşun bir sonucudur.

¹⁹¹ İbn Sînâ, "Risâle-i Hayy ibn Yakzân ve Şerhi", *Hayy ibn Yakzan* içinde, [çev.] Derya Örs, İnsan Yay., 4. Baskı, İstanbul 2006, s. 292- 294. "Bu kötü huylu, dikbaşlı asiye [gazap kuvvetini], o pek zelif olan güzelle [şehvetle] kırar ve başına vurursan ne âlâ." (İbn Sînâ,)

¹⁹² A.g.e., s. 318-319.

¹⁹³ A.g.e., s. 294.

¹⁹⁴ Bkz. Gutas, a.g.e., s. 108-109.

Eğer hazlar yalnızca hissî olsaydı Tanrı ve Gök Akılları için sevinme (ibtihâc) ve haz alma söz konusu olmamalıydı.¹⁹⁵

c. Nefsin Erdemleri

Platon'dan itibaren görüldüğü gibi, temel erdemler, nefsin üç gücü olan şehvet, gazap ve akıl gücüne karşılık gelmek üzere sırasıyla iffet, şecaat ve hikmet olarak sıralanmış, bu erdemlerin her birinin mükemmelliğe ulaşmasıyla da dördüncü erdem olan adalet erdeminin ortaya çıkacağı ifade edilmiştir. İbn Sînâ'ya göre ilk üç erdem her biri türün cinse veya bütünün basit elementlere göre durumunu andıran bir dizi tâli kısımlardan oluşur.

İffetin veya şehvet gücünün faziletinin tâli kısımları cömertlik ve kanaattir; şecaatın veya gazap gücünün faziletinin tâli kısımları sebat, hilm, kerem, müsâmaha, bağışlama, geniş ufukluluk, ahlâkî tahammül, güven verme; hikmetin veya akıl gücünün faziletinin tâli kısımları belâgat, ferâset, hüsnü tedbîr, metânet, doğruluk, vefa, dostluk, merhametlilik, haya, âlicenap, sözünde durma ve alçak gönüllülük olarak verilir.¹⁹⁶ Bu faziletlerin gerçekleşmesi, akıl gücünün emredici konumda olmasıyla ve böylece Yüce Varlık'ı tefekkür edebilir hâle gelen nefsin bu erdemleri yerleşik alışkanlıklar hâline getirmesiyle mümkündür. Zîrâ, nefsin aklî hazlarının hissî hazlarla engellenmesi olasıdır.

İbn Sînâ, akla tâbi olmayan bir bedensel hazların nefse tatmin anlarına dönüşebileceğini ifade eder. Örneğin müzik dinlemek eğlenmek için olduğunda tatmin aracı olarak görülürken, müzik ve semâ, nefsin tabiatını güçlendirmek ve onun dahili güçlerini harekete geçirmek amacıyla olduğunda tasvip edilir vasıtlar haline gelirler.¹⁹⁷

Ahlâk (*hulk*), bir düşüncenin öncelemesi olmaksızın kimi fiillerin nefsten kolaylıkla meydana çıkmasını sağlayan bir melekedir. Ahlâk kitaplarında iki zıt ahlâk (*hulk*) arasında “ortada olma”nın kullanılması emredilir, yoksa “ortada olma melekesi” (tavassut melekesi), hatta “ortada olma” meydana gelmeden “ortada olma”nın fiillerini

¹⁹⁵ Durusoy, a.g.e., s. 233.

¹⁹⁶ Fahri, a.g.e, s. 126.

¹⁹⁷ Bkz. Fahri, a.g.e., s. 126-127.

yapmak değil. “Tavassut melekesi” adeta hem düşünme hem de hayvanî güçler için beraber bulunan bir melekedir.¹⁹⁸

d. Taakkul

Fî ‘İlmi’l-Ahlâk adlı kısa eserde de belirtildiği gibi, teorik tabiatın yetkinleşmesi (*tekmîl*) nihâî gâye olan mutluluğa ulaşılabilmesi için yeterli değildir; nefsi arıtan faziletlerin kazanılması; reziletlerden kaçınma yollarının vasıtlarının bilgisi gereklidir. Bu bilginin kaynağı ise pratik akıldır (*taakkul*).¹⁹⁹

İbn Sînâ hareket ettirici nefsin feleğe nisbetini hayvanî nefsimizin bize nisbeti gibi olduğunu ifade ederken hareket ettirici nefse taakkul arasında bir karşılaştırma yapar. Hem hayvanî nefsimiz hem de hareket ettirici nefis maddeden soyut değildir; bununla beraber akletme gücüne de sahiptir. Bu akletme gücü sayesinde her iki nefis türünün de vehimleri doğru, tahayyülleri de gerçektir.²⁰⁰

İnsan bütün aklî donanımına rağmen, itidal erdemini elde etmekten âcizdir, Allah’ın yardım ve inâyetine muhtaçtır.

Zenginlik nedir bilir misin? Tam zengin, şu üç durum konusunda kendisi dışındaki bir şeyle ilgili olmayandır [başkasına ihtiyaç duymayandır]: Zâtında, zâtında yer etmiş yapılarında ve zâtı için göreceli olan yetkinlik yapılarında. Buna göre (...) ilim ve âlimlik veya kudret ve kâdir olma gibi herhangi bir görelilikle olan hâlinin tamamlanması için ihtiyaç duyan kimse, kazanma ihtiyacı duyan yoksul kimsedir.²⁰¹

Allah, bu dünyada her şeyi bir sebebe ve aracıya bağlamıştır. İnsanın, bir şeyleri görmemizin sebebini ışığa bağladığı gibi, bilme ve kavrama gücünü de, şeriat dilinde Cebrail denilen, Faal Akıl’a bağlamıştır. Faal Akıl, Kerrûbiyân meleklerin, yani asıllarını akletme (taakkul) suretiyle birbirlerinden doğan (sudûr eden) akılların, onuncusudur.²⁰² Faal Akıl, mücerret akıldır; yaratılmıştır; bilgisi vehbîdir ve bu bilgi ona tedricî olarak değil, bir anda verilmiştir; onun asıl âlemi, akıl âlemdir. Dimitri Gutas’a göre, akledilirler insan aklında depolanmazlar ve, Eflatuncu idealara benzer şekilde, bağımsız olarak da var olmazlar. Akledilirleri depolayan, Faal Akıldır ve onun

¹⁹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 134.

¹⁹⁹ Bkz. Fahri, a.g.e., s. 125.

²⁰⁰ Bkz. İbn Sînâ, a.g.e., s. 130, mad. 797.

²⁰¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s 143, mad. 207.

²⁰² İbn Sînâ, *Hayy ibn Yakzân*, s. 285-287.

yegâne görevi akledilirleri depolamaktır; o, insanın akletme sürecinde tamamen durağan bir durumdadır.²⁰³

Nefs bedende olduğu müddetçe bütünüyle Faal Aklın seviyesine ulaşamaz. Bu haliyle nefis hakikat yolunda bir seyyah, vehim ve muhayyile onun yol arkadaşları gibidir.²⁰⁴ Nefs, maddî bağları olan vehim ve muhayyile ile bitişik ve iç içe olduğu ve bedeni yönetmekle meşgul bulunduğu sürece, gerçek ilmi ve öte dünyanın bilgisini tam olarak elde edemez.²⁰⁵ İşaretler ve *Tembihler*'de belirtildiği üzere, düşünüler Faal Akılla ya ayrılma ya da bitişme kabulünde ısrarcıdır. Ancak İbn Sînâ'ya göre, müstefid akıl, nâtık nefis ile Faal Akıl arasında bir 'ittihad'ın ya da 'tecezzü'nün olmadığı delilidir.²⁰⁶ Henry Corbin'in yorumuyla, Akl-i Faal'deki kemal gibi kemali iktisap etmek ve onun gibi bedenî şaibelerden kurtularak mahz-ı akl kesilmek insan hayattayken mümkün değildir. Taakulâtın tamamıyla akliyet ile ittisâfi ve akliyete ittisâli daimi değildir.²⁰⁷

Nefsin yapması gereken, bu nefsin yapması gereken, dünyadaki 'yolculuğu' süresince bu arkadaşlarıyla iyi geçinmektir. Nefsimizde bulunan bu iki kuvvetin (şehvet ve gazap) her birisinin ifrat ve tefrit olmak üzere iki ucu vardır. Beğenilen ve övülen bu iki ucun ortasıdır.²⁰⁸ Ahlâk da orta olanı gerçekleştirmektir.

Her kastın bir maksudu (kastedilene) vardır. Aklî kasıt, kastedilen şeyin kasıt sahibinden varlık kazanması, kasteden açısından varlık kazanmamasından daha uygun olan ve aksi halde anlamsız olan kasıttır.²⁰⁹

e. Aklî Yetkinlikler: Nazarî ve Amelî Akıl

İnsana ait duyularla ilgili kuvveler, hiss-i müşterek (ortak duyu), musavvira, vehim, mütehayyile ve zâkira (hatırlama) olarak sınıflandırılırken, insânî nefsin (aklî nefsin) kuvveleri amelî (pratik) akıl ve nazarî (teorik) akıl olarak kategorilendirilir.²¹⁰

²⁰³ Bkz. *Gutas*, a.g.e., s. 40, 110-111.

²⁰⁴ Nefsin gaybî bilgileri almasını sağlayan Faal Akıl da, *Hayy ibn Yakzân* hikayesinde, yolcunun (nefsin) karşılaştığı Hayy ibn Yakzân (Uyanık oğlu Diri) isimli hikmet sahibi ihtiyardır.

²⁰⁵ İbn Sînâ, a.g.e., s. 284-286, 296.

²⁰⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 163, mad. 257.

²⁰⁷ Bkz. İbn Sînâ, *Hayy b. Yakzân*, s. 333, 25. Dipnot.

²⁰⁸ İbn Sînâ, *Hayy ibn Yakzân*, s. 294-295. Tavassut ve ahlâk ilişkisi

²⁰⁹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 139, mad. 816.

²¹⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, [çev.] Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 111-113, mad. 144-145.

Aklî nefsin neyi, nasıl bildiğinin tahlili, İbn Sînâ'nın epistemolojisine bir çatı sağlamakta, epistemolojisi ise mantık yoluyla kozmolojiyi (veya ontolojiyi) yeniden üretmektedir. Aklî nefsin amelî yönü ile ilgili tahliller ise, filozofun ahlâk anlayışına ve, tıp da dâhil olmak üzere, buna bağlı pratik bilimler hakkındaki düşüncelerine yönlendirmektedir. Bu, âlem ve insanın onun içindeki yerine dair bütüncül bir resmi yansidan son derece güçlü ve çekici bir teorik yapıdır ve tam anlamıyla rasyonel bir nitelikte olması gerçeği de bu teorik yapıyı daha güçlü kılmaktadır.²¹¹

Aklî nefsin iki işlevi vardır: Biri teorik, yani tümelleri (küllîleri) idrâk etmek, diğeri de pratik, yani tümelden (küllîden) tikele (cüz'îye) geçişi sağlayarak fiilleri yönlendiren aklî tercihlerde bulunmak ve düşünceler üretmek. Teorik kısım, ay-üstü âlemdeki metafizik gerçekliği idrâk ederken, pratik kısım tabiatı idare etmektedir. Aklî nefis, beden *içinde* değil aksine küllîleri ve onlardan sudûr eden aklî tercihleri idrâk etmek sûretiyle bedeni idare eden ve işgüdümü sağlayan bir mevkidedir.²¹² Aklî nefis, doğru bilgiyi elde edip, doğru fiillerde bulunmak sûretiyle, Aristotelesçi *eudaimoniaya* paralel olarak, kendini bilfiil gerçekleştirmiş olur.

f. Nazarî Yetkinlik

İbn Sînâ'ya göre, her nefsanî gücün kendisine özgü haz ve iyiliği vardır; bütün güçler bilfiil gerçekleştiğinde yetkinliğe ulaşır. Bu kuvvetler bu anlamda ortak olsalar bile, kuşkusuz, mertebeleri gerçekte farklıdır.²¹³

Nâttık nefsin kendine özgü yetkinliği, her şeyin ilkesinden başlayarak, salt ruhsal üstün cevherlere, sonra bir şekilde bedenlerle ilgili ruhsal cevherlere, sonra yapı ve güçleriyle yüce cisimlere varıncaya ve sonra bütün varlığın yapısı kendisinde toplanıncaya değin her şeyin sûretinin ve her şeydeki akledilir düzenin ve her şeydeki taşmış iyiliğin sûretinin kendisinde resm olmasıyla aklî bir âlem hâline gelmektir. Böylelikle nefis, bütün mevcut âleme denk mutlak güzel, mutlak iyi ve gerçek-mutlak güzelliği müşâhede eden ve onunla birleşen, onun örneğini ve yapısını kendisine nakşeden, onun yoluna katılan ve cevherlerinden sûretlenen akledilir bir âleme dönüşür.²¹⁴

İbn Sînâ'ya göre bu tür aklî yetkinlik diğer yetkinliklerle karşılaştırılmaz. Zîrâ bu yetkinlikte üstünlükten ziyâde 'tamlik' söz konusudur ve bu yetkinlik kendi başına yeterlidir, diğer yetkinliklerle herhangi bir karşılıklı gereklilik ilişkisi yoktur.

²¹¹ Bkz. Gutas, a.g.e., s. 37, 44-45.

²¹² Bkz. a.g.e., s. 36-37

²¹³ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 170, mad. 873-874.

²¹⁴ A.g.e., s. 172, mad. 878

İbn Sînâ iyilik ayrımının yetkinlik kazanımında da bir yansıması olduğuna işaret eder. İyilik gerçek ise yetkinlik de gerçek, zannî ise yetkinlik de zannîdir. Söz gelimi, övgüyü hak etmek, güç göstermek ve benzerleri, zannî yetkinlik; Allah rızası ve ahirette iyi bir son ise gerçek yetkinliktir ve sadece kasıt sahibi vasıtasıyla tamamlanmaz.²¹⁵ İbn Sînâ'nın bu son tespiti, gerçek iyilik ve yetkinliği dinî bir dayanakla sonlandırması cihetiyle, onun felsefe-din ilişkisi yaklaşımına misal teşkil etmesi açısından mühimdir.

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*'de nazarî aklın yetkinleşme sürecini Nûr Sûresi'nin bir âyetiyle²¹⁶ açıklar. Nefsin makûlâta yönelme 'istidâd'ı kandildir. İkinci akledilirleri elde eden 'bi'l-meleke akıl' bunlara ya düşünme ya da sezgi yoluyla ulaşır. Eğer düşünme yoluyla elde ediyorsa zeytin ağacı, sezgiyle elde ediyorsa –ki bu, diğerinden daha güçlüdür- fanustur. Bundan daha üstün mertebede olan ise neredeyse ışıık verecek olan kutsal kuvvedir. Bilfiil makûlâtın zihinde müşâhede edilmesi nur üstüne nurdur. Makûlâtın kesbedilmesi ise aklın bilfiil hâle gelmesidir ki, bu mertebe 'müstefad akıl' mertebesidir. Aklın bu aşamaya gelmesini sağlayan ise, benzetmede ateş ile temsil edilen, 'Faal Akıl'dır.²¹⁷

g. Amelî Yetkinlik

İlimleri bilme ve idrâk güçlerini bilfiil hâle getirme hususunda her insan, kendi irâdesi dâhilinde, farklı bir mertebeye ulaşır. Kimisi söz ettiğimiz hem nazarî hem de amelî akli kullanır. Bu kişi bir taraftan sûretlerin bilgisine ulaşır, bunlar üzerine tefekkür eder; diğer taraftan, bu bilgidan yaptığı çıkarımlarla, nefsin iyilik için neler yapması gerektiği bilgisine ulaşır. Her şeyin biçimi kendisine hâsıl olur, bilir, kavrar, kendisinde bulunan maddesiz ruhânî özleri ve her birisinin ötekiyle bağını algılar. Bu, bilgili kişinin aklını kullanmasıdır.

Nefse hâkimiyet, iffet ve hayâda olduğu gibi, her çeşit faziletin temelidir. Nefse hâkimiyetin kriteri, itidal derecesidir. İtidali gerçekleştirmenin aracı ise sabırdır.

²¹⁵ Bkz. a.g.e., s. 139, mad. 816.

²¹⁶ Nûr Sûresi, 24/35.

²¹⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 113, mad. 145.

Şehvet ve musibete karşı sabır, iffet; harp ve vuruşmaya karşı sabır, şecaat; hiddet ve kine karşı sabır, hilm; zevk veren şeylere karşı sabır, kanaat adını alır.²¹⁸

İnsana mahsus olan nâtık nefis ile ona tâbi olan hayvânî nefis daima, güzel nazm ve te'lif edilmiş, itidalli şeylere âşık olurlar.²¹⁹ Başka bir deyişle, insan hayra âşıktır ve aynı zamanda, ona ulaşma istidadına sahiptir.

İnsanın nefsinde şehvet, gazap ve muhayyile kuvvetleri dışında başka bir kuvvet daha vardır. Bu, 'akıl' kuvvetidir. Akıl kuvveti iki türdür: Birisi nefsin ilmi kendisi aracılığıyla bildiği, doğruyu (hakk) ve yanlış (bâtıl) onunla ayırdığı "nazarî akıl" adı verilen "bilici akıl"dır. Öteki de nefsin kendisi sayesinde iyi işler yaptığı, iyi huylar elde ettiği ve kötü huyları kendisinden uzaklaştırdığı, dolayısıyla bedeni yönettiği "amelî akıl" adı verilen "çalıncı akıl"dır.²²⁰ Amelî akıl, nazarî aklın rehberliğinde tikel olarak insanî durumlarda ilk, yaygın deneysel öncüllerden yola çıkarak yapılması gerekeni tayin eder, ahlâkî yaşamın gerçekleşmesini sağlar.²²¹

İbn Sînâ'nın 'akıl' kavramına verdiği tanıma göre, Fârâbî'de olduğu gibi, İbn Sînâ'nın felsefesinde de mutluluğa sadece teorik bilgeliğin aracılığı ile ulaşamaz. Nitekim nefis en yüce yetkinliği kazanmada yetersizdir, beden aracılığına ihtiyacı vardır. Bu nedenle İbn Sînâ insanın en yüce gâyesi olan âhiret mutluluğunun ancak ölümden önce, yani bedenle birlikten elde edilen yetkinlikle mümkün olacağını vurgular.

Nefis bedenden ayrılıp tam ayrılıştan sonra ulaşacağı şey kendisiyle beraber meydana gelmemişse, bu tür bir ebedî bedbahtlık içine düşer. Çünkü ilmî melekenin ilkeleri (evâil), ancak beden ile elde edilebilirdi, başkasıyla değil ve beden de gitmiştir. Bu insanlar, en yüce yetkinliği kazanmak için uğraşmada eksik veya gerçek düşüncelere aykırı bozuk görüşlere sıkıca bağlı inatçı ve inkârcı kimselerdir. İnkârcılar, yetkinliğe aykırı yapılar kazandıkları için en kötü halde olanlardır.²²²

Beşerî nefisler aklî fiiller ve hayırlı amellerini, âdil ve âkil olma yönleriyle, Tanrı'ya benzeme gâyesiyle işlerler. Bununla birlikte, âdil ve âkil olma hallerinin, bu vasıfların kaynağı (mebde) bakımından O'na benzemediklerinin bilincindedirler. Adalet ilkesinin metafizik boyutu, Tanrı'da zirve noktasına kavuşur. Adalet, Tanrı'dan

²¹⁸ Bkz. Erdem, Hüsameddin, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er Yay., İstanbul 2003, 2. Baskı, s. 124-126.

²¹⁹ İbn Sînâ, "Aşk Risâlesi", s. 83.

²²⁰ İbn Sînâ, *Hayy ibn Yakzân*, s. 320-321.

²²¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 112-113, mad. 145.

²²² İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 175, mad. 885.

insana, insandan Tanrı'ya gidiştir.²²³ İşte ahlâk ile metafizik bütünleşmesi, gerçek anlamını bu şekilde İslâm Felsefesi'nde bulmuştur.

İnsanın hayra (gerçek iyiye) yönelik fiilleri arttıkça, nihâî gâyesi olan hakikate ulaşma hakkı (istihkâk) ve hayra olan aşkı da artar.²²⁴

h. Dinî İnanç ve Davranışların İnsanî Yetkinlikle İlişkisi

İbn Sînâ, felsefenin amelî yönüyle ilgili açıklamalarında dinî inanç ve ibâdetlerle ilgili konuları daha açık bir şekilde ele alır ve bu konulara daha geniş yer verir. İbn Sînâ, adalet kavramını ahlâkî cepheden yorumlarken, dengeli bir akıl-hikmet ilişkisinin insanın ruh düzeyini yükseltmekle beraber, amelî bakımdan da insanın vahye bağlılığını sağladığına işaret etmiştir. Gazâlî'de daha açık bir şekilde görüleceği üzere²²⁵, İbn Sînâ'da da adalet, insana verilen aklî meleke ve vahyî kavrayışların bir bileşkesi olarak, ilâhî adaletin bir yansımasıdır.

Aklî kuvvet ne kadar gelişmiş olursa olsun, tek başına yeterli değildir. Zîrâ her şey akıl yoluyla (aposteriori) bilinebilseydi, vahye ihtiyaç olmazdı.²²⁶ Faal Akılın, aklî yetinin gelişimindeki önemli rolü bu açıdan âşikârdır.

Erdemli davranış, namaz, oruç, hac ve benzeri ibadetlerin hepsi mizâcî dengelemek ve kişiye iyi bir karakter vermek sûretiyle nefsin bedensel güçlerini, yani arzu ve öfke güçlerini, aklî nefsin hizmetine sunmak içindir. Bu şekilde bedensel güçlerin itaat altına alınmasıyla, aklî nefis mutluluk, akletme yani orta terimleri keşfetme veya sezgi yolundaki asıl işi üzerinde yoğunlaşabilir.

1. Mutluluk ve Âhiret İnancı

Akıl sahibi olan insan âhiretle ilgili bilgilerin bir kısmını şeriat ve peygamberliğin haberini tasdikle, bir kısmını ise akıl ve burhânî kıyas yoluyla idrâk eder.²²⁷ Bu bilgi kaynaklarına göre, âhirette nefsler için mutluluk veya bedbahtlık

²²³ Filiz, a.g.e., s. 37.

²²⁴ İbn Sînâ, "Aşk Risâlesi", s. 76.

²²⁵ Gazzâlî ile ilgili mülâhaza için bkz. Hadduri, a.g.e., s. 155-156.

²²⁶ Bkz. Deleuze, Gilles, *Spinoza: Pratik Felsefe*, [çev.] Ulus Baker, Norgunk Yay., İstanbul 2005, s. 82.

²²⁷ İbn Sînâ, *Hayy ibn Yakzân*, s. 327-328.

vardır. İlâhî hakîmlerin âhiret mutluluğuna ulaşma arzuları, bedensel mutluluğa ulaşma arzularından daha büyüktür. Hatta onlar, kendilerine verilmiş olsa bile, neredeyse ötekine iltifat bile etmez ve İlk Gerçek'e yakınlıktan ibaret olan yetkinliğin yanında onu önemsemezler.

Aklî nefis, ebedî bir cevherdir, ölümden sonra da yalnızca aklî nefis varlığını sürdürür. Uçan adam örneği, nefsin özünde gayri maddî olduğunu göstermek amaçlıdır.²²⁸

İnsan her konuda, irâdesi dâhilinde olan eylem ve duygulardan sorumludur. Ölüm, insanın irâdesi dışındadır; bununla birlikte, insanın ölümden sonra karşılaşacağı hayatın niteliği insanın irâdesinin bir sonucudur. İşte bu sebeple, nazarî ve amelî yetkinlikleri edinmiş olan hakîmler için ölümlerle bedenden ayrılmak bir kötülük değil, aksine, yetkinleşme sürecinin bir parçası, kazanılan yetkinliklerin karşılığının alınması itibariyle bir iyiliktir.²²⁹

Bedensel yapı, nefsin cevherine zıttır. Yaratıcı, bir inâyet olarak, insanı bu konuda uyarmıştır.²³⁰ Buna göre, kötü olan, bedenle birlikte var olmak değil, beden arzularına boyun eğmektir. Nefis bu hakikatin bilincinde olarak, aklını diğer kuvvetlerine hâkim kılan bir kişi olarak yaşadıysa, bu kimse bilgili, takvâ sahibi kimsedir. Bu gibi kimseler âhirette en büyük lezzete, özellikle de bilgi yoluyla elde edilen yetkinliklere erişirler ve dünyada sahip oldukları her şeyden büsbütün uzaklaşarak en yüce mertebeye ulaşır ve gerçek hazza dalarlar. Bu mukaddes ruhlarda dünyevî kazanıma bağlamaya dair hiçbir inanç ve ahlâk izi yoktur.

Cennet ve cehennemle ilgili bilgiler, peygamberler vasıtasıyla getirilmiş, aklın tasdik ettiği bilgilerdir. Çünkü akıl her şeyi bilme istidadında yaratılmamıştır.

Nefsin hakîkâtiyle ilgili bilgi ve amel ilişkisine göre insanların âhirette karşılaşacakları üç türlü durumdan söz edilebilir:²³¹

²²⁸ Bkz. Wisnovsky, Robert, "İbn Sînâ ve İbn Sînâcî Gelenek", *İslam Felsefesine Giriş* içinde, s. 116.

²²⁹ Bkz. Durusoy, a.g.e., s. 230.

²³⁰ İbn Sînâ, a.g.e., s. 326.

²³¹ A.g.e., s. 326-328; İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 177-179, mad. 890-893.

Birincisi, yukarıda bahsi geçen takva sahibi insandır, ikincisi, bilinmesi ve yapılması lüzumlu şeylerin gerekliliğini bilen bir kimse, eğer buna rağmen nefsin cevherine dair bu hakikate uygun yaşamadıysa, bu zıtlığı ölüm anında anlar. Bu gibi kişiler bilgilerini fiiliyâta geçirmekte tembellik gösteren, fâsık kimselerdir. Fâsık kişiler bu dünya hayatı sona erdiğinde âhirette büyük bir zevkin bulunduğunu anlarlar; çünkü nefis daha önce de bu gerçeği anlama eğilimindedirler, fakat bedenî arzular nefsin bu eğiliminin unutulmasına neden olurlar. Beden ve dolayısıyla ona bağlı arzular yok olduğunda ise nefis bu hakîkâti hatırlar ve ancak bu mutluluğa ulaşamaz. Kendisinde bulunan ahlâkî eksikliklerin bilincine varan nefis, ateşin yakması ve zemheri soğğunun üşütmesine benzeyen bir mutsuzluk ve ezâ (ukûbet) hisseder.²³² Bununla birlikte, bu eza ve elem, ondan ayrılmayan bir durum değildir. Bu gibi bir kimse, nefesine arazî olarak bitişen kötü huylarından uzaklaştığında ilim bâbından olan şeyler ona belirmeye başlar. Nefste, kendisi yaratılış gâyesine uygun olmayan yapının sabitleşmesine neden olan fiillerin terk edilmesi ile nefis arınır ve kendisine özgü mutluluğa ulaşır.

Bu gerekliliklere meyiletmeyip, aynı zamanda da hiçbir şekilde onları hakîkât olarak kabul etmeyenler ise kâfir ve müşriklerdir. Bu kimseler için ise azaptan kurtulmak hiçbir şekilde mümkün değildir.

Mükâfat ve ukûbât ile ilgili izahata istinâden denilebilir ki, tıpkı dünyada kötülüğün iyiliğe göre az olması gibi, cehennemde ebedî olarak kalacak kimseler de cennette ebedî mutluluğa erişeceklerden daha azdır.

İbn Sînâ'nın bedeninin ölümünden sonra varlığını sürdüren aklî nefsin şekillerine yaptığı vurgu, Halepli Sühreverdî (ö. 1193) tarafında bir İşrâkî felsefenin kurulmasında ve İbn Arabî'nin (ö. 1240) mistik teorilerinin gelişiminde son derece etkili olmuş, bu kanallarla Mîr Dâmâd (ö. 1632) ve talebesi Molla Sadrâ (ö. 1640) gibi İranlı filozofların eserlerine dâhil edilmiştir.²³³

²³² Durusoy, a.g.e., s. 241.

²³³ Gutas, a.g.e., s. 45.

II. BÖLÜM: SİYÂSÎ ADALET

A. GREK FELSEFESİ

a. Ahlâk ve Siyâset İlişkisi

Aristoteles, bir etik-politik araştırmacısının, pratik bilgeliğin ürünü olan kanılardan hareket etmesinin, onları sorgulamasının, birbiriyle karşılaştırmak, kusur ve tutarsızlıklardan arındırmak suretiyle mümkün olduğu kadar genel veya yaklaşık, kanıtlayıcı olmaktan çok ikna edici sonuçlara ulaşmasının mümkün olduğuna ve onun ana işlevinin de bu olduğuna inanmaktadır.²³⁴ Aristoteles, ahlâk görüşünde olduğu gibi, siyaset görüşünde de, yine Platon'dan farklı olarak, çeşitliliği benimser.

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* eserinin ilk sayfalarında asıl anlamda bilimin yanında konusu “her eylem ve tercihin aradığı, her şeyin arzuladığı” iyi veya en iyi olan, “bilgisi yaşam için büyük önem taşıyan” iyi veya en iyi olan “pratik bilim”in örneği olarak etiği değil politikayı verir (1094a).²³⁵ Ona göre en yüksek pratik bilim politikadır; politikanın amacı da erdemdir.

Platon ise *Devlet* eserinde bir düşüncenin etkinliğini daha kapsamlı bir yapıda görmek ve tahlil etmek daha kolay olacağından, adalet ve doğruluğun etkisinin insandansa toplumda daha kolay görülebileceğine işaret ederek²³⁶ toplumsal ahlâk panoramasını incelemenin önemini vurgular.

Aristoteles'e göre mutluluk toplum ve siyasetle mümkündür. Ona göre, toplum ve siyaset, insanın “sadece hayatını sürdürmesi”nin bir aracı değildir, aynı zamanda ve bundan daha önemli olarak onun “iyi ve mutlu bir hayat sürmesi”nin, kendisi için var olduğu veya varlığa geldiği mükemmelliğini gerçekleştirmesinin temel koşuludur.²³⁷

²³⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, s. 237.

²³⁵ A.g.e., s. 238.

²³⁶ Platon, *Devlet*, 369a.

²³⁷ Arslan, a.g.e., s. 238-239.

Nitekim *Nikomakhos'a Etik* eserinde, devletin, insanın arzuları aklına tabi kılınmak istendiği zaman gerek duyulan zorlama ögesini sağlıyormuş iması vardır.²³⁸

Aristoteles'in etiği toplumsal ve politikası ahlâkîdir.²³⁹ Aristoteles'in politikaya bağlı ahlâk görüşünün, toplumu veya kolektif varlığı bireyden hem ontolojik, hem de ahlâkî bakımdan daha önemli gören, hatta toplumun veya onun siyasal örgütlenmesi olan devletin çıkarlarının bireyin çıkarları, hakları, mutluluk taleplerinden önce gelmesi gerektiğini savunan anti-liberal, toplulukçu (kolektivist) veya devletçi öğretilerle karıştırılmaması gerektiği açıktır.²⁴⁰ Zîrâ Aristoteles, 'etiği dışlayan' değil, 'etiği de kapsayan' ve ahlâka tâbi olan bir politika anlayışı ortaya koymaktadır. Politika, ahlâkın zorunlu bir aracıdır; başka bir deyişle, siyasal iyi, bireysel iyiyi mümkün kıldığı için değerlidir.

Aristoteles *Politika* adlı eserinde, erdemli bir devlet hayatının "yurttaşların erdemli hayatlarından ibaret" olduğunu belirtmektedir. İbn Haldun, *Mukaddime*'de geliştirdiği "umran ilmi" ile Grek "politik felsefe geleneği" ve İslâm filozoflarının "medenî siyaset"i arasında karşılaştırma yapar. Bu karşılaştırmada ulaştığı sonuçlardan birinde, Grek ve ilk dönem İslâm felsefe geleneklerine ait ahlâk-siyâset ilişkisinde ahlâkın merkezde olduğuna işaret etmektedir. Ona göre, Grek ve ilk dönem İslâm filozoflarının aradıkları şey, temelde devlet veya onun zora dayanan kuralları değildir, bir toplumun üyelerinin veya bireylerinin başta egemen bir yönetici olmasa bile kendi başlarına mutlu ve uyumlu bir hayat sürdürebilmeleri için sahip olmaları gereken *karakter ve ruh özellikleridir*.²⁴¹ Akıl, delil ister. 'Yalnızca doğru söylemek değil, yanlışın nedenini de göstermek gerekir, ikna için geçerli olan budur.'²⁴²

b. Siyâsetçinin Nitelikleri

Aristoteles'e göre bir kimsenin doğru ve geçerli hüküm verme yetisine sahip olması için doğuştan yetenekli olması, gerekli eğitimi almış olması ve genç olmaması gerekir. Genç insan öğrenmeye çalıştığı bilgileri gerçek hayattaki karşılıkları ile

²³⁸ Ross, a.g.e., s. 220.

²³⁹ A.g.y.

²⁴⁰ Arslan, a.g.e., s. 239.

²⁴¹ A.g.e., s. 242. Ayrıca bkz. Arslan, Ahmet, *İbn-i Haldun*, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 282-3 ve s. 443-5.

²⁴² N. E., 1154a.

temellendirecek deneyime sahip değildir, bu nedenle siyâset için iyi bir dinleyici değildir. Bununla birlikte, yaşça genç olmakla, karakter yönünden gelişmemiş olmak arasında hiçbir fark yoktur; çünkü siyâseti öğrenme yönünden eksiklik zamandan değil, arzulara dayalı yaşayıp yaşamamaktan kaynaklanmaktadır. Buna karşılık, akla uygun eylemlerde bulunanların ise siyâset hakkında bilgi sahibi olması ise toplum için çok faydalıdır.²⁴³

c. Devlet Şekilleri

Platon, devletin teşekkül etmesinin başlıca, hatta tek nedeninin insanın kendi kendisine yetmemesi olduğunu ifade eder.²⁴⁴

Platon *Devlet*'te yasalarının niteliklerine göre devlet çeşitlerinden bahsetmektedir. Ona göre tek bir çeşit erdemli devlet vardır; bununla birlikte, bu devletin yönetimdeki tek bir kişi diğerlerinden üstünse, monarşi; yönetimdekiler birbirine eşitse, aristokrasi adını alır. Kötü yönetimlerin ise sayısı çoktur. Bu yönetimlerden dördü belirgin ve kapsayıcı özellikleri hâzdir:²⁴⁵ Timokrasi, oligarşi, demokrasi ve zorba devlet. Timokrasi, onur düşkünlüğünün; oligarşi, zenginliğe düşkünlüğün; demokrasi, özgürlüğe düşkünlüğün; zorba devlet ise aşırı köleliğin hâkim olmasıyla yapı kazanan devlet modelleridir.²⁴⁶

c. Yasalar ve Erdem

Aristoteles erdemi 'yaratan' fiillerle erdemden 'kaynaklanan' fiiller arasında ayırım yapar. Aristoteles'e göre baba (ve/veya yönetici), erdemi meydana getirir, çocuk (ve/veya yurttaş) bu erdemli fiilleri alışkanlık hâline getirir. Bunlardan birincisi erdemi 'yaratan' fiillere, ikincisi de erdemden 'kaynaklanan' fiillere misal teşkil eder.²⁴⁷

Erdemli davranışın ilkelerinden tikel durumlarla ilgili çıkarımlar yapmak²⁴⁸ için tecrübe gereklidir. Aristoteles, bu yönüyle, tecrübenin, tümel bilgiyi sağlayan sanat

²⁴³ N. E., s. 11.

²⁴⁴ Platon, a.g.e., 369a.

²⁴⁵ A.g.e., 445c-e.

²⁴⁶ A.g.e., 545a-569c.

²⁴⁷ Bkz. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, s. 253-254.

²⁴⁸ Platon'a göre bilginin dört parçası vardır: bilme, çıkarım yapma (*diano*), inanma ve varsayma. İlk iki bölüme *kavrama*, son ikisine ise *sanma* denilebilir (Devlet, 534a). Konumuz açısından, *dianoia*

kadar önemli olduğunu vurgular.²⁴⁹ Zîrâ, bir kimse erdemin ne olduğunu bilse dahi, bunun realitedeki yansımalarının neler olması gerektiğini bilemeyebilir. *Phronesis*'in işlevsel hâle gelmesi bu tümel ve tekil bilginin bir araya gelmesiyle mümkün olur. Şehrin yöneticisi de ancak bu iki bilgiye bir arada sahip olursa ona gerçek yönetici denebilir.²⁵⁰

d. Cezâ ve Niyet

Platon'a göre, yasa, yapılan adaletsizlik, küçük de büyük de olsa, yapanı pişman edecek, hatayı telafi ettirecek ve tekrarını önleyecek nitelikte cezâî yaptırımlar içermelidir. Sözle ya da fiille acı vererek adaletsizlikten nefret etmeyi sağlayacak olan ceza karşısında düzelme eğilimi göstermeyenlere ise adaletsizlikte direnmenin bedeli olarak ölüm cezası verilmelidir.²⁵¹

e. Adalet ve Adaletsizlik

Platon toplumsal düzen araştırmasına adalet kavramının tanımı ve çözümlemesi ile başlar; çünkü ona göre, devletin adaletin yöneticisi olmanın dışında ve bundan daha yüksek bir gâyesi yoktur. Devlette aranan iki değer ölçü ve adalettir.²⁵² Devlet söz konusu olduğunda adalet, değişik sınıflar arasındaki 'geometrik orantı'nın (Fârâbî'deki 'izâfî mutavassıt') gerçekleştirilmesi ile mümkün olur.²⁵³ Adaletin olmadığı bir devlette bölücülük yaygınlaşır.²⁵⁴

Platon *Yasalar*'da, yönetici veya yönetici grubu kastederek, bir devletin ya da bir takım bireylerin, 'en iyi' olduğunu düşündükleri şeyi hâkim kılmak için yaptıkları her şeyin 'adaletli' olduğunu söylemektedir. Bu kuralın geçerli olması için tek şart, 'en iyi'

önemli bir kavramdır. Nous'a (sezgisel bilgiye) karşıt olarak, adım adım giden, kıyasa dayalı akıl yürütme anlamına gelen bu kavram, davranışa uygulanan bilgi anlamında *phronesis* ve İslam Felsefesi'ndeki taakkul ile yakından ilişkilidir. (Bkz. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, "dianoia" maddesi, s. 68-69).

²⁴⁹ Bununla birlikte, bir şeyin hakkında 'niçin' ve 'neden' sorularını cevaplandırabilen 'bilge' (hakîm), sadece tecrübeye dayalı bilgi sahibi olan insandan daha üstündür.

²⁵⁰ Aristoteles, *Metafizik*, [çev.] Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, 981a, b.

²⁵¹ Platon, *Yasalar*, [çev.] Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabalcı Yay., İstanbul 1998, c. 2, 862d, e.

²⁵² Platon, *Devlet*, 430d.

²⁵³ Bkz. Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi*, [çev.] Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 78-79.

²⁵⁴ A.g.e., 423a, b.

diye düşünülen şeyin ruhlara egemen olduğunda her bireyin hayatına düzen kazandırmasıdır.²⁵⁵

Toplumda adaletin egemen olması ortak bir görüş olsa da, bunun ne anlama geldiği konusunda farklı görüşler vardır. Kimilerine göre adalet, devlette bir takım kişilerin egemen olması, kimine göre, hiçbir kritere bağlı olmadan zengin olmak, kimine göre ise özgür olmaktır. Platon'a göre bilge kişi, düzen, zenginlik ve özgürlük değerlerini birbirinden ayırmaz.²⁵⁶

Platon'a göre insanda olduğu gibi, devlet için de iyi veya kötü yanın egemen olması söz konusudur.²⁵⁷ Ölçü, cesaret ve bilgelik erdemlerinin tümünün hayat kaynağı, bireyde olduğu gibi devlet için de, adalettir.

f. Hiyerarşik Yapı

Platon'a göre cesaret ve bilgelik toplumun yalnızca bir kısmında bulunan ve bu hâliyle bütün toplumun cesur ve bilge kabul edilmesini sağlayan erdemlerdir. Ölçülülük (*sophrosyne*) ise toplumun bütününde bulunması gereken bir erdemdir. Ölçü, bütün yurttaşlar arasında tam bir düzen ve ahengin olmasıdır.²⁵⁸

Toplumdaki düzenin amacı olan mutluluk, herkes için olmalıdır. Bununla birlikte, Platon'un idealar kuramının amaçlarından birisi de hiyerarşik yapıyı desteklemektir. Her insan kendisine uygun bir ihtisas alanında olmalıdır.²⁵⁹

Kanunların kaygısı birtakım yurttaşlara ötekilerden üstün bir mutluluk sağlamak değil, yurttaşlara ötekilerden üstün bir mutluluk sağlamak değil, yurttaşlara ötekilerden üstün bir mutluluk sağlamak değil, yurttaşları ya inandırmak, ya zorlayarak birleştirmek, her birine toplum içinde görebileceği iş payını aldırarak, böylece bütün toplumu birden mutluluğa götürmektir. Devlet seçkin yurttaşlar yetiştirmeye uğraşıyorsa, bu onların keyiflerince yaşayıp, dilediklerini yapmaları için değil, devlet düzenini sağlamlaştırmaya yardım etmeleri içindir.²⁶⁰

Platon'da hiyerarşiyi bozmak adaletsizliktir.²⁶¹ Platon'un bir örnekle anlattığına göre, eğer bir heykelin her bir parçasını gereken renkle boyamamak, meselâ, gözü siyah

²⁵⁵ Platon, *Yasalar*, c. 2, 864a, b.

²⁵⁶ A.g.e., 962e.

²⁵⁷ Platon, *Devlet*, 431a.

²⁵⁸ A.g.e., 432a ve 433a.

²⁵⁹ A.g.e., 423d, e.

²⁶⁰ A.g.e., 519e.

²⁶¹ Bkz. Şenel, Alâeddin, Siyâsal Düşünceler Tarihi, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2002, s. 147-150.

yerine, sadece daha güzel bir renk olduğu için erguvan rengine boyamak nasıl yanlışsa toplumda farklı görevlerde olan insanların aynı hayat şartlarında olması da o kadar yanlıştır.²⁶² Toplumsal birliğin her ögesi geometrik orantıya göre kendi hakkını alır ve genel düzeni sağlamada işbirliği yapar.²⁶³

g. Meşrû Savaş

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te siyâsetçinin etkinliğinin, teorik etkinlik gibi dinginlik içinde (*ataraksia*) olmadığını ifade eder. Aristoteles'in ifadesiyle, "dinginliğe ermek için dinginlik feda edilir, barışı sürdürmek için savaşılır".²⁶⁴ Başka bir amaç olmadan, sadece ölüm ve çatışma arzusuyla savaş yapmak tercih edilmez; çünkü bu savaş değil, 'canilik' olur.

Bir devlette verilmesi gereken eğitimlerden biri de askerî eğitimidir. Bu eğitimin üç amacı vardır: a) Başkalarının boyunduruğu altına girmemek; b) kendi şehrini diğer şehirlere nazaran önder konuma getirmek; c) kendilerine köle olarak davranılması gereken kimseler üstünde bir efendinin yönetimini yürütmek.²⁶⁵ Asıl cesaret sahibi olanlar, maddi bir beklentiyle savaşan paralı askerler değil, yurttaş-askerlerdir.

²⁶² Platon, a.g.e., 420c-e.

²⁶³ Cassirer, a.g.e., s. 79.

²⁶⁴ *N. E.*, 1177b.

²⁶⁵ Aristoteles, *Politika*, [çev.] Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 9. Baskı, İstanbul 2006, s. 224.

B. İSLÂM FELSEFESİ

1. FÂRÂBÎ

Siyâset felsefesi, filozofun, filozof olmayan bireylerle paylaştığı yaşam alanını konu edinir. Filozof, toplumsal yaşam ve yönetim hakkındaki ilkeleri, teorik felsefesinin bir açılımı olarak ortaya koyar. Bu sûretle o, felsefî öğretilerini toplum içerisinde uygulanabilir bir şekilde getirmiş ve toplumsal hayat hakkında âdet ve kanılardan ibâret olan düşüncelerin yerine, bu konu hakkında hakîkât bilgisini ortaya koyma imkânı bulmuş olur.²⁶⁶

Fârâbî, gerek Grek felsefesi üzerine yaptığı şerhlerle gerekse kendisine ait tezlerle siyâset felsefesi hakkında eser yazan ilk müslüman filozoftur. Fârâbî'nin bütün felsefesinde görüldüğü gibi, siyâset felsefesinde de akıl-vahiy uzlaşmasına dayalı, Tanrı-evren-insan ilişki zincirini, dolayısıyla, metafizik-kozmoloji-psikoloji ilişkisini dikkate alan eklettik bir sistem geliştirmiştir. Ayrıca, Fârâbî'nin siyâset felsefesinde de Grek felsefesinin, özellikle Platon ve Aristoteles'in izlerini görmek mümkündür. Nitekim kendisi de, *Tahsîl*'de bu iki filozofun, gerçek felsefenin ilkelerini keşfetmede kaynak olarak kabul edilecek inşâcî filozoflar olduklarını ve temelde aynı felsefî anlayışa sahip bulduklarını beyân etmektedir.²⁶⁷

Fârâbî'nin siyâset felsefesi, ahlâk felsefesinin tamamlanmasını sağlayacak bir unsur olarak görülmektedir. Siyâset ilmi (ilmü'l-insânî ve ilmü'l medenî) a) toplumsal bir canlı olan insanın kendisi için varlığa getirilmiş olduğu mükemmelliğe ulaşmasında aracı olacak irâdî fiilleri, b) bu fiillerin kaynağı olan yetileri ve c) bu yetilerin nasıl düzenlenmesi ve korunması gerektiğini araştıran ilimdir.²⁶⁸ Fârâbî'nin, siyâset ilminin tanımını yaparken 'mutluluk zannedilen şeyler' ve 'gerçekten mutluluk olan şeyler' ayrımını yaparak gerçek mutluluğun bu hayattan sonraki hayatta elde edilebileceğini

²⁶⁶ Ayrıca Bkz. Kurtoğlu, Zerrin, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul 2007, s. 93-95.

²⁶⁷ Fârâbî, *Tahsîlü's-Sa'âde*, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1983, s. 97, (çev.) s. 96.

²⁶⁸ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, [çev.] Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999, s. 35, 92, Fârâbî, *Tahsîl*, s. 62-63.

vurgulaması dinî temelli düşünce yapısını yansıtması bakımından oldukça dikkat çekicidir.²⁶⁹

a. Toplum Modelleri

Fârâbî'nin felsefesine göre her toplum, farklı bir amaçla bir araya gelir ve bu amaçlarına göre farklı bir kategoriye dâhil olurlar. Bununla birlikte, temelde iki toplum türünden bahsedilebilir. Bunlardan birincisi erdemli toplumlar, ikincisi câhil toplumlardır. Erdemli toplum (ve erdemli yönetici) belli kriterleri olan tek bir modeldir. Câhil toplum (ve câhil yönetici) ise barındırdığı eksiklik ve hataların çeşitlerine göre türleri kapsayıcı bir kategoridir.

Erdemli şehir, İlk Neden'i ve O'nun gâyesini takip eden bir yöneticinin ve ona tâbi olan bireylerin oluşturduğu topluluktur. Erdemli şehirde yaşayanların, ilk Neden'e ait sıfatları ve O'nun evreni nasıl tanzim ettiğini bilmesi ve bu bilgilere uygun niteliklerle donanmış veya donatılmış olması gerekir.

Erdemli şehrin bireylerini birbirine bağlayan iki unsur sevgi ve adalettir. Adalet, sevgiye tâbidir. Sevgi ise ya fitrî ya da irâdîdir. İrâdî sevgi üç şekilde meydana gelir: a) Fazilete iştirakle, b) menfaat için ve c) zevk için. Erdemli şehirde sevgi, fazilete iştirak nedeniyle ortaya çıkar. Varoluş gâyesi hakkında müşterek bir inanış olmadıkça, erdemli şehir asla inşâ edilemez.

Erdemli şehir dışında olan bütün şehirler câhil şehir sınıflandırması altına girerler. İttisâl'i gerçekleştirmiş ancak bu ittisalden elde ettiği bilgiyi fiiliyâta geçirmeyen kişilerin oluşturduğu topluluğa *fâsık şehir* ismi verilir. Hem ittisale vâkıf olmamış hem de fiilleri bu bilgiye uygun olmayan kişilerin oluşturduğu toplum ise *dalâle* olarak isimlendirilir.

Câhil şehir hedefine göre ihtiyaç (zarûriyye), aşağılık (nezâle), timokrasi (kerâme), tiranlık (tagallüb), demokrasi (cemâiyye), fâsık (fâsıka), değişmiş (mübeddele) ve sapık (dâlle) olmak üzere türlere ayrılır. Fârâbî, Platon'dan farklı olarak, hayat için zorunlu ihtiyaçları karşılamak üzere oluşturulan "bedevî toplum" modelini ilave eder. Bedevî toplum, insanların fiziksel varlıklarını devam ettirmek

²⁶⁹ Fârâbî, a.g.e., s. 93.

amacıyla, zorunlu ihtiyaçlarını elde etmek ve kazanmak üzere, birbirleriyle yardımlaşmak için oluşturdukları toplumdur.²⁷⁰

b. Erdem ve Toplumsal Yaşam

Fârâbî, dşşnsel selefleri, Platon ve Aristoteles'ten mülhem, insanın yaratılış gâyesinin mutluluğu temin etmek olduğu, mutluluğun da erdemlilik olduğu kanaatindedir. Erdem, hem tek tek insanlar hem de toplum/devletler için geçerlidir.²⁷¹

Fârâbî'nin ahlâk ve siyâset öğretisi, yönetim sanatını ahlâk ilmiyle kaynaştırmasında da görüldüğü üzere, birbirini tamamlayan bir nitelik arz eder. Nitekim Fârâbî'nin siyâsete dair eserlerinde gördüğümüz temel özellik, eserlerinde bulunan ahlâkî ilkelerin, siyâsî öğretinin dinamik gücü veya en azından ona istikametini veren unsur olarak göze çarpmasıdır.²⁷²

Fârâbî'nin *Tahsîlü's-Saâde*'deki sınıflandırmasına göre, insana ait dört erdem türü vardır: a) Nazarî Erdemler, b) Fikrî Erdem, c) Ahlâkî Erdem ve d) Amelî Erdemler. Aslında bu dört tür, Aristoteles'in eğitim-öğretimle oluşan ve gelişen, dolayısıyla da tecrübe ve zamanı gerektiren düşünce erdemleri (dianoetik erdemler) ve alışkanlıkla elde edilen ahlâkî erdemleri (etik erdemler) dediği iki türü karşılamaktadır. Zaten, Fârâbî de *Tahsîlü's-Saâde*'nin ilerleyen bölümlerinde, "irade ile teşekkül eden ahlâk erdemleri" ve "keşifle ortaya çıkarılan düşünce erdemleri" birlikte bulunmalıdır, düşüncesini beyân derek, esasta iki türe, bilgi ve eyleme işaret etmektedir.²⁷³

Fârâbî, insanın toplumsal yaşama doğal bir temâyülü olduğunu, Aristoteles'in 'zoon politikon' düşüncesini 'hayevân-ı medenî' şeklinde tekrar ifadelendirmiştir. Toplumsal yaşam insanın yaratılış gâyesi değil, bu gâyenin gerçekleşmesi için bir araçtır ve diğer yandan da, insanı gerçekten mutlu kılacak fiiller bireysel çabaların sonucu olmaktan çok toplumsal ve ortak çabanın ürünüdür.²⁷⁴ Saâdet, sosyal bir başarıdır. Fikrî ve amelî erdemlerle mutluluğa (*saâdet*) ulaşan insan, bu faziletlerin

²⁷⁰ Toku, Neşet, *Siyâset Felsefesine Giriş*, Kaknüs Yay., İstanbul 2005, a.g.e., s. 88.

²⁷¹ Bkz. A.g.e., s. 84.

²⁷² Bkz. Butterworth, a.g.m, s. 306, 309.

²⁷³ Toku, a.g.e., 86.

²⁷⁴ Fârâbî, *Tahsîl*, s. 61-62; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 35.

tespit ve tasnifi demek olan siyâset aracılığı ile mutlu etme (*is'âd*) imkânını da elde etmiş olur.²⁷⁵

Fârâbî'nin siyâset öğretisine göre en üstün iyilik ve en büyük mükemmelliğe şehirden daha eksik olan bir toplulukta ulaşamaz.²⁷⁶ İnsanın nihâi mükemmelliğine ulaşmasında akılsal ilkeler daha önemli bir konumda olsa da, bu mükemmelliğe ulaşması için çok sayıda tabiî varlığı kullanması ve kendisine yararlı olacakları bir biçimde işlemesi gereklidir. Bir insanın bütün tabiî varlıkların tasarrufu konusunda yetkin olması mümkün olmadığına göre, toplumsal hayat hem ferdî hem de kolektif mükemmelliğin inşâ edilmesinin tek yoludur.²⁷⁷

Fârâbî'nin siyâset felsefesinde, Platon'da olduğu gibi, yönetim şeklinin hangi kategori altında sınıflandırıldığı, bu yönetim altındaki bireyin de erdem cihetinden hangi kategoriye dâhil olduğunu büyük oranda belirler. Yetkinliklerin tamamlanması medenî bir hayat tarzı içerisinde gerçekleşeceğinden, sosyal birimin gelişmesi ve genişlemesi, kemâl derecesinin yükselmesine etki eder.

c. Evrensel Devlet

Grek düşüncesinden farklı olarak, Fârâbî'deki evrensel devlet vurgusu, İslâm dinindeki evrensellik düşüncesinin ve Fârâbî'nin yaşadığı dönemin bir imparatorluk dönemi olması da etkilidir.²⁷⁸ Nitekim *Fusûlü'l-Medenî*'de 'el-medenî' yerine 'müdebbiri'l-müdün' ibaresi kullanılmıştır.²⁷⁹ Fârâbî'nin, 'medîne' kelimesinin çoğulu olan 'müdün' kelimesini kullanmış olması, farklı toplulukların bir araya gelmesiyle oluşan, bugünkü ifadesiyle bir 'millet' sistemini çağrıştırmaktadır.²⁸⁰ Üstelik Fârâbî'nin, devlet veya şehirlerden bahsederken bir 'evrensel din devleti'nden değil, milletlerden, toplumlardan bahsetmesi, 'din' paydasında değil, 'ortak –evrensel- değerler' paydasında birleşen bir devlet düşüncesini ön plana alması açısından dikkat çekicidir.

²⁷⁵ Bkz. Aydın, Mehmet S., "Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı", *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, 2. Baskı, İstanbul 2000, s. 9-10.

²⁷⁶ Fârâbî, insanın varlık gâyesine ulaşması için toplumsal yaşamın gerekliliğini vurgulayan bu görüşüyle, Stoacılarla ayrılmaktadır.

²⁷⁷ Fârâbî, a.g.e., s. 63-64, (çev.) 63.

²⁷⁸ Ayrıca Bkz. Toka, a.g.e., s. 85, 89.

²⁷⁹ Bkz. Butterworth, a.g.m., s. 309.

²⁸⁰ Bkz. Mahdi, Muhsin S., *Al-Fârâbî and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Londra 2001, s. 99-100.

Fârâbî'ye göre mükemmel (*kâmil*) toplumlar büyük (*uzmâ*), orta (*vustâ*) ve küçük (*suğrâ*) olmak üzere üç çeşittir. Büyük toplum, dünyanın (*ma'mûra*) bütününde, bütün toplumların bir araya gelmesiyle teşekkül eder. Orta toplum, tek bir milletin, dünyanın bir parçasında bir araya gelmesiyle; küçük toplum, bir şehir halkının bir milletin oturduğu topraklar üzerinde bir araya gelmesiyle oluşur.²⁸¹

d. Toplumsal Bir Erdem Olarak Adalet

Saadet Fârâbî nezdinde somut sosyal bir mânâyâ bürünür. Ona göre saadet ancak, din ile felsefe, akıl ile nakil arasındaki çelişkinin izale edilmesi ile gerçekleşecektir. Bunun yolu ise akla tam, eksiksiz bir egemenliğin verilmesi ile açılır. Fârâbî nezdinde akıl problemi, çözmeye ve irdelemeye çalıştığı en önemli problemdir. Bu mesele Fârâbî sisteminin nirengi noktasıdır. Akıl birlik ve intizamın başlangıcıdır. Evrendeki birlik ve intizamı aklî olarak net bir şekilde idrak etmek saadetin ta kendisidir. İnsanın ve tüm evreninin hedefi işte bu saadettir.²⁸²

Medenî yaşamın nedeni nedir? Bu sorunun cevabı, adalet erdeminin içinde aranabilir. Adalet erdemi, insanın, hiçbir zorunluluk olmadığı ve yaratılıştan böyle bir (bilfiil) yetkinliğe sahip olmadığı halde, öteki insanlara yardım etmesini sağlar. Bu yardım maddî ve manevî ihtiyaçlar bakımından olabilir.

Mümkün şeylerin cinslerinin varlıkta mertebeleri vardır. Onlardan aşağı mertebede olanlar yukarıda olanlara, onlardan her birinin mümkün varlığı için yardımcı (olur) ... Düşünen canlı ise, kendisinden üstün başka bir mümkün varlık cinsi bulunmadığı için, kendinden üstün başka bir şeye hiçbir sûrette yardımcı olamaz. Bu üstünlük düşünmek iledir ki, o da, insanın altındaki ve üstündeki hiçbir şey için asla madde olmadığı gibi başka bir şey için asla araç da olamaz; tabîî olarak başkasına hizmet de edemez. Onun düşünen bir varlık olarak (sûreti gereği²⁸³), kendinden başka mümkün bir varlığa ve birinin ötekine yardımı, yaradılış gereği değil, düşünme ve isteme (irâde) iledir.²⁸⁴

Fârâbî *Fusûl*'de adaleti iki boyutuyla ele alarak tanımlar. Buna göre adalet, (a) “insanın diğer insanlarla olan ilişkisinde erdemli fiiller işlemesi” olarak tanımlanan genel adalet veya (b) ya (1) menfaatlerin dağıtımı veya (2) menfaatlerin korunmasını içeren özel adalet şeklinde ikiye ayrılır.²⁸⁵

²⁸¹ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ' Ehl el-Medîne el-l-Fâzıla*, s. 117; çev., s.100.

²⁸² El-Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, [çev.] Said Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul 2000, s. 128, s. 128.

²⁸³ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 34.

²⁸⁴ A.g.e., s. 33.

²⁸⁵ Fârâbî, *Fusûl al-Madani*, s. 141-142, 144.

Fârâbî'ye göre, geniş anlamıyla 'adalet' terimi, bir insanın her ne fazilet olursa olsun, faziletli fiilleri, başkalarıyla ilgili olarak, kullanmasıdır. Daha çok üzerinde durduğu özel adalet ise, siyâsî bir anlamı hâizdir. Bu anlamda adalet, her insana hak ettiği oranda güven, servet, şeref vb. şeylerden payının verilmesini gerektirir. Hak ettiği paydan daha azının veya daha çoğunun verilmesi, adaletsizliktir (*cevr*). Bir kimseye hak ettiğinden az verilmesi, kişinin kendisine; çok verilmesi ise şehir halkına yapılan bir haksızlıktır.²⁸⁶

Bir şehirde adaletsizlik iki şekilde ortaya çıkar: yapılan bir adaletsizlik ya sadece ferdi etkiler ya da hem ferdi hem de toplumu etkiler. Adaletsizliğin cezalandırılma şekilleri konusunda görüş farklılıkları olsa da, şehir halkına etkisi olan bir adaletsizliğin asla affedilemeyeceği konusunda ittifak vardır. Buna göre, cezalar kötülüğe misliyle karşılık verecek şekilde takdir edilmelidir. Zîrâ, adaletin eşit dağıtılmasında bahsi geçen oranlamada olduğu gibi, adaletsizliğe karşı verilen cezada da, şayet kişiye yaptığından daha fazlasıyla karşılık verilirse kişinin kendisine –hatta belki şehir halkına-, daha azıyla karşılık verilirse şehir halkına adaletsizlik yapılmış olur.²⁸⁷

e. Toplumsal Hiyerarşi

“Yüce mutluluğun elde edilmesi insan varlığının amacı olunca; insan mutluluğun ne olduğunu bilmeye, onu amaç edinmeye ve göz önünde tutmaya ihtiyaç duyar. Ayrıca, mutluluğu elde etmek için yapması gereken şeyleri bilmesi ve onları yapması gerekir. İnsanların yaratılışça farklılıkları üzerine söylenenlerin ışığında denebilir ki, her insan, mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapılması gerektiğini kendi başına bilemez; onun bu amaç için bir öğretmen (mu'allim) ve kılavuza (mürşid) ihtiyacı olur (...) İnsan, mutluluk ve ona götüren fiilleri bilmede kendisine kılavuzluk edilse de, dışarıdan bir dürtü ve itici güç olmaksızın kendisine öğretilen ve gösterilen şeyleri yapmayabilir. İnsanların çoğu bu durumdadır (...) Aynı şekilde, her insanın başkalarına yol gösterme gücü olmadığı gibi, başkalarını bu şeyleri yapmaya sevk etme gücü de yoktur.”²⁸⁸

Toplumdaki her bireyin uzlaşma, dayanışma ve hoşgörü gibi 'yurttaşlık erdemleri'²⁸⁹ diyebileceğimiz erdemlere sahip olması, toplumun devamlılığını sağlar. Fârâbî, her insanın fitrî nitelikler ve eğilimlere sahip olduğunu öne sürer. Kimi insanlar akledilirleri kavrama istidadına sahipken, kimi insanların tayahhül gücü kuvvetlidir; kimi insanlar bedensel işlerde, kimileri ise sanatsal işlerde yetenek sahibidirler; kimi

²⁸⁶ Fârâbî, a.g.e, s. 142-143.

²⁸⁷ A.g.e., s. 143.

²⁸⁸ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 44.

²⁸⁹ Bkz. Schmidt, Helmut, *Toplumda Ahlâk Arayışı*, [çev.] Fatma Artunkal, Sabancı Üniversitesi, İstanbul 2002, s. 162-163

insanlar yönetmeye, kimi insanlar yönetilmeye yatkındırlar. Bununla birlikte, insanların fikrî ve pratik erdemleri de onların toplumda hangi konumda yer alması gerektiğini tayin eder. Bireyler toplumdaki vazifelerden bu istidat ve yatkınlıklarına uygun olarak pay alırlarsa, hem kendileri için kolay olanı gerçekleştirmiş olurlar, hem de toplumun daha uyumlu bir yapı kazanmasına katkı sağlamış olurlar.

İster hizmetçi sınıfından olsun ister efendi (ruesâ), erdemli şehirdeki her insan, kendisine sadece bizzat kendisinin meşgul olduğu bir tek sanat ve uğraştığı tek bir iş tahsis etmeli ve bunun ötesine geçmemelidir. Bunun üç sebebi vardır: a) Her insan, her zaman, her iş ve sanat için uygun değildir (...) b) Bir kimse, çocukluğundan itibaren kendisini bir işe adarsa, o işte daha mükemmel olur (...) c) Her işin belli bir vakti vardır, [aynı vakitte yapılması gereken iki iş olduğunda, bir iş yapılmamış olarak kalacaktır].²⁹⁰

Fârâbî'ye göre, erdemli bir toplum, hiyerarşik bir sisteme göre, sınıfların (el-merâtib), birbirleri üzerinde farklı şekillerde önceliklere sahip olduğu bir yapıya sahiptir.²⁹¹ Platon ve Aristoteles'teki gibi, Fârâbî'nin toplum anlayışında da hiyerarşik bir düzen vardır. İnsanın bedenindeki unsurların birbirleri arasında yaratılıştan gelen üstünlükleri olduğu gibi, erdemli bir toplumun gerçekleşmesi için insanlar arasında da, görev dağılımı cihetinden yorumlanabilecek, bir hiyerarşi vardır. Aynı paralellik varlıkların mertebeleri ile erdemli toplumdaki hiyerarşi arasında vardır. Bu paralelliklerden çıkarılabilecek başka bir sonuç şudur: Varlık hakkındaki teorik bilgi, toplum hakkında pratik bilgiye ulaşmayı sağlar, dolayısıyla nazarî ve amelî saâdet daima birbirine bağımlıdırlar.

Fârâbî'nin toplum sisteminde, bu hiyerarşik yapı bir çıkar çatışması ve karşıtlığın sonucu değildir.²⁹² Aksine, karşılıklı yarar ve toplumsal âhengin bir neticesidir. Şehrin kısımları ve kısımlarının dereceleri (*merâtib*) sevgi bağı ile birbirine bağlanır ve adalet ve âdil fiillerle kontrol ve muhafaza edilir.²⁹³ Şu halde sevgi, birleştirici; adalet ise bu birleşik yapıyı koruyucu niteliktedir.

²⁹⁰ Fârâbî, *Fusûl*, s. 56.

²⁹¹ A.g.e., s. 138.

²⁹² İnsan Hakları Beyannâmesi'nin (1949) 29. maddesinde her insanın topluma karşı görevleri olduğu, insanın kişiliğinin ancak toplumda özgürce ve tam olarak gelişebileceği ifade edilirken bu düşünceyle aynı hedef gözetilmesi dikkate değerdir.

²⁹³ Fârâbî, *Fusûl*, (çev.) s. 93.

f. Kanun Koyucu ve Hükümdar

Fârâbî, siyaset felsefesinin temel problemlerinden, “olması gereken siyasal formasyon hangisidir?” sorusunu, “kim yönetici olmalıdır?” sorusundan hareketle cevaplandırmaktadır.²⁹⁴ Burada da yine ilham kaynağı Platon ve Aristoteles’tir

Fârâbî’nin filozof-hükümdarı Platon’un ideal devlet başkanı ile Müslüman devletin halifesi prototiplerinin basit bir bileşkesi değil, işlevsel bir sentezidir.

Tabip ile hükümdarı, birincisi bedenle ikincisi nefsleri tedavi etmesi oranında yan yana değerlendirmesi Fârâbî’yi, adaleti tesis etme konusunda ferdî düzeyin ötesine geçirmektedir. O, bedenin sağlığını “mizacın dengede olması” olarak tanımlarken, şehrin sağlığını ise farklı bir şekilde “ halkının ahlâkî alışkanlıklarının dengede olması” tarzında tanımlamaktadır.²⁹⁵

Tıpkı tabibin bedenin biyolojik yapısını etkileyen alışkanlıkları dengede tutacak ilkeleri belirlemesi gibi, hükümdarın görevi de şehir halkının alışkanlıklarını dengede tutmaktır. Hükümdar bu “tedbîr” göreviyle ahlâkî bir görev edinmiştir. Bu görev iki aşamadan oluşur: *Temekkün* ve *muhâfaza*. Hükümdarın görevi söz konusu dengeyi sağlayacak nitelikleri şehrin sakinlerinin nefslerine yerleştirmek (*temekkün*) ve bu özelliklerin onlarda korunmasını (*muhâfaza*) sağlamaktır.

Fârâbî’nin gerçek hükümdarın özelliklerine dair açıklaması, gerçek mutluluk hakkındaki düşünceleriyle paralel olarak şekil kazanmıştır. Ona göre erdemli hükümdarlık mesleği iki kuvvetle tamamlanır. Bunlardan birincisi nazarî hikmet denilen küllîleri bilme kuvveti, ikincisi ise amelî hikmet denilen şehirler, toplumlar hakkında uzun tecrübeler sonucunda elde edilen kuvvettir.²⁹⁶ Hükümette hikmet, esastır.

Kanun koyucu, irâdeye bağlı, pratikle ilgili akılsalların şartları konusunda bilgi üstünlüğü, onları keşfetme ve milletler ve şehirlerde var etme kabiliyetine sahip olan kişidir. Çünkü adalet veya iyilikten ya da bunların tersinden bahsederken kastedilen şey, bunların insanî düzeydeki fenomenal yansımalarıdır. Dolayısıyla kanun koyucunun, nazarî şeyleri akılsal kılma boyutuyla teorik yetiyi ve bunlardan irâdî olanlarını da bilfiil

²⁹⁴ Toku, a.g.e., s. 91.

²⁹⁵ Butterworth, a.g.m., s. 307.

²⁹⁶ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 94.

kılma boyutuyla pratik yetiyi kendisinde birleştirmesi gereklidir. Bu kazanımlardan ilki olan nazarî erdem, hâkim sanattır ve bütün diğer erdemlerden önce sahip olunması gereken erdemdir. İkincisini, yani erdemi toplumun kolektif bir uygulaması haline dönüştürmek için ise üç yeti gereklidir: fikrî erdem, amelî erdem ve tahayyül kudreti.²⁹⁷

Fikrî erdem sayesinde, nazarî erdem bilfiil hâle getirileceği durum ve şartlar tespit edilir. Tahayyül kudreti, başkalarını iknâ etme ve onlara şeyleri misallerle gösterme kudretidir.

Nihâî gâyeye ulaşılmasını sağlayan dört tür ilim vardır: a) nazarî ilim (erdem), b) iknâ yöntemlerinden oluşan ilim, c) misalleri içeren ilim ve d) bu üçünün her toplum için farklı oranlarda birleşmesiyle oluşan ilimdir.²⁹⁸

Platon'da olduğu gibi²⁹⁹, Fârâbî'de de hakikî filozof bu bilgi, erdem ve sanatlara sahip olduktan sonra kendisinden istifâde edilmezse, bu, onu dinlemeyenlerin hatasıdır. Üstelik insanlar onu hükümdar olarak kabul etmese de, o, sahip olduğu sanattan dolayı hükümdardır.³⁰⁰

g. Eğitim ve Adalet

İnsanlar, hiçbir zorlama olmadığı takdirde, yaratılıştaki sahip oldukları şeyleri yapmaya eğilimlidirler. Dışarıdan bir zorlama olduğu takdirde ise, yatkınlıklarından farklı, hatta onlara zıt olan şeyleri yapabilirler. Bununla birlikte, yaratılıştan üstün niteliklere sahip olmaya eğilimli kişiler de, bu nitelikler doğrultusunda eğitilmedikleri takdirde, bu üstün mertebeye ulaşamaz.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te öğrenme ve öğretmeyle ilgili Hesiodos'tan bir alıntı yapar:

“Kim ki her şeyi kendi anlar, en iyi kişidir.

Kim ki doğru sözle ikna olur, o da iyidir.

Kim ki ne kendi anlar ne de kulak verir başkasına,

İşe yaramaz bir adamdır o.”

²⁹⁷ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âde*, 48, [çev.] Ahmet Arslan, Mutluluğun Kazanılması, Vadi Yay., Ankara 1999, (çev.) s. 92.

²⁹⁸ A.g.e., s. 84, 89-92; (çev.) s. 85, 90-93.

²⁹⁹ Platon, *Devlet*, 489b, c.

³⁰⁰ Fârâbî, a.g.e., s. 96-97.

Fârâbî'nin eğitimle ilgili anlayışı da bu alıntıdaki düşünceye paraleldir.

Erdemli bir şehrin oluşması için iki aşamalı bir eğitim gereklidir: ta'lîm ve tedfîp. Birincisi sadece sözle kazandırılan nazarî erdemlerin, ikincisi hem sözle hem de örnek olmakla kazandırılan ahlâkî (amelî) erdemlerin ortaya çıkmasını sağlar.³⁰¹

Fârâbî'ye göre milleler (veya şehirlerde yaşayan kişiler seçkinler (hassa) ve avamdan (âmmе) meydana gelen iki sınıftan oluşur. Seçkinler, nazarî bilgileri öncüllere (mukaddemât) ve kesin ispatlara (el-berâhimü'l-yakînîyye) dayanarak edinirler. Âmmе ise, üzerinde mutâbakata varılmış görüşlere bağımlıdırlar.³⁰²

Bu milletlerin (veya şehir insanların) idaresini üstlenen yönetici, gâyesini gerçekleştirebilmek için yönetimi altındaki iki sınıfın eğitiminde iki gruptan istifâde etmelidir. Birincisi, isteyerek eğitime müsait olan kişileri eğitmek için kullanılan grup; ikincisi ise zorlama altında eğitilebilen kişileri eğitmek için kullanılan grup. Bu grupların her biri kendisine ait özel erdemleri ve sanatları vardır.³⁰³

Toplumda, akılsal erdemlere ve sanatlara sahip olan insanlar ikna yöntemi ile eğitilirler ve böylece onlar, amelî erdemlerin ve sanatların fiilleri ile ilgili alışkanlık kazanmış olurlar. [En yüksek] Yöneticinin vazifesi, kendisinin yakînî, burhânî delilleriyle sahip olduğu nazarî bilginin her biri ile ilgili iknâ yöntemini araştırmaktır. İknâ yöntemine istinâden oluşturulan deliller, heyecan uyandıracak ve erdemli fiiller yapma yönünde ruhta istek ve azim meydana getirecek nitelikte olmalıdır. Bunun için yönetici, teker teker her milleti ele almalı, hepsinde ortak olan insani tabiatı ve daha sonra ise, her grubun kendine has özelliklerini araştırmalıdır. Bu araştırma sonucunda elde edeceği bilgi ile, her milleti tanzim edecek ve mutluluğa ulaştıracak fiil ve melekleri o toplumun üyelerinde ortaya çıkarmalıdır.³⁰⁴

Buna ilaveten, bilgiye konu olan aynı şeylerin, bütün milletler için ortak olan misallerini elde etmelidir.

³⁰¹ Bkz. Aydın, a.g.m., s. 18; Rosenthal, Erwin I. J., *Ortaçağ'da İslâm Siyâset Düşüncesi*, [çev.] Ali Çaksu, İz Yay., İstanbul 1996, s. 183.

³⁰² A.g.e., s. 86-88.

³⁰³ A.g.e., s. 80-82.

³⁰⁴ A.g.e., s. 84.

Her öğretim (*ta'lim*) iki aşamadan meydana gelir: tefhîm (*kavratma*) ve tasdîk. Tefhîm iki yolla yapılabilir: öğretilecek şeyin özünün a) akılla algılanmasını; b) bir misal ile tahayyül ettirilmesini sağlama yolu ile. Tasdîk de yakînî burhan ve iknâ olmak üzere iki yolla gerçekleştirilebilir. Tefhîm ve tasdîkin ilk şekliye (taakkul ve burhan) edinilen bilgi, felsefe; ikinci şekliyle (tahayyül ve iknâ) elde edilen bilgi ise popüler, meşhur, zâhiri felsefe adını alır. Fârâbî, *Tahsîl*'de, zâhiri felsefeyi eskilerin din (mille) olarak isimlendirdiklerini ifade etmiş, eserin ilerleyen sayfalarında ise hakîkâtin çoğunluğun ruhunda bulunduğu şeklini 'din' olarak isimlendirmiştir.³⁰⁵ Burada dikkat edilmesi gereken husus, Fârâbî'nin peygamber ile filozofu, ya da vahiy kaynağı ile akli değil, mü'min ile filozofu (ya da hakîmi) karşılaştırdığı gerçeğidir. Nitekim peygamber hem taakkul hem tahayyül gücüne sahipken, hakîm, taakkul gücüne, mü'min ise sadece tahayyül gücüne sahiptir.³⁰⁶

Toplumun mutluluğu için, gerektiğinde insanların belli şeyleri yapmaya zorlanması, Fârâbî'nin siyâset felsefesine göre, olağan hatta yapılması gereken bir uygulamadır. Yönetici (imam, hükümdar, kanun koyucu) kendi amacını gerçekleştirmek için başkalarının kuvvetlerini kullanır.³⁰⁷

h. Âdil Savaş ve Âdil Savaşçı

Fârâbî'nin teleolojisine uygun olarak, yöneticiye ait maharetlerden biri de savaş sanatıdır (*kuvvetü'l-cüyûş*). Platon'un *Devlet*'inde de 'cesaretli olmadan devlet adamı olunmaz' demektedir. Ona göre cesaret, 'korkulacak ve korkulmayacak şeyler üstüne, kanunlara uygun olarak, beslediğimiz inancın sarsılmazlığı'³⁰⁸dır. Fârâbî'nin siyâset felsefesinde hem savunma hem de taarruz savaşı meşrû kabul edilmektedir.³⁰⁹ Nitekim Farabi'nin fâsık şehre karşı taarruz savaşını gerekli görmesi buna misal teşkil eder. İnsan türüne mahsus yaratılış gâyesine uygun fiilleri yapmamakta direnen kişilere karşı savaş aletleri temin etmek ve savaşçıları yönetmek hükümdarlık sanatının en önemli

³⁰⁵ A.g.e., 94.

³⁰⁶ Bkz. Aydın, a.g.m., s. 17. "Gazâlî'deki 'ârifîn (*mukarrebû*) sınıfı ile *mukallidûn* sınıfı da hakîm-mü'min ayrımına tekâbül etmektedir."

³⁰⁷ Fârâbî, *Tahsîl*, s. 93.

³⁰⁸ Platon, *Devlet*, 430b.

³⁰⁹ Aydın, a.g.m., s. 19.

gereklerindedir.³¹⁰ Leo Strauss'un deyişiiyle, bu savaş, 'medenileştirici bir savaş' olur.³¹¹

Bir savaşçılık erdemi ve fikrî erdemin bir arada olması gerekir. Böylece onların her birine her iki metotla eğitime mahareti birleşmiş olacaktır. Bu iki maharetin tek bir kişide birleşmesi mümkün olmadığında, belirli kurumların birlikte çalışması gerekir.³¹²

Fârâbî, câhil Şehir sınıflandırmasında zorunlu ihtiyaçlar nedeniyle bir araya gelen Şehrin bir özelliği olarak da adaletsiz savaşa işaret etmektedir. Adaletsiz savaş ya toplumun tümünün egemenlik düşüncesinden kaynaklanır ya da toplumu zorba olmayıp, bu toplumu kullanan zorba başkanın egemenlik düşüncesinden kaynaklanır.³¹³ Amaçlarına ancak egemenlik ve üstünlük kurma yoluyla ulaşan Şehir halkı, silah kullanma sanatına ve hükmetme yeteneğine sahiptirler.³¹⁴ Zorba kimse, savaştan başka sanatı olmayan, zenginlik düşkünü kimsedir.³¹⁵ Zorba Şehirler (*el-medînetü'l-cebbârîn*) kimi zaman hile ile kimi zaman da açıkça savaşarak toplumları, alt etmek isterler. Onların ortak hedefi alt etme (*kahr*) ve egemen güç olmaktır (*galebe*). Bunu da ya kan dökmek için ya bu toplumların mallarına el koymak ya da diğer toplumları köle olarak kullanmak için yaparlar. Ortak hedef

Câhil Őehirlerin bu tutumları hakkında Fârâbî'nin "egemenlik ve alt etme tutkusunu olan kişi, bir Şeyi elde etmek istese ve onu da başkasını egemenliği altına almaksızın elde etse, bunu pek önemsemez"³¹⁶ ifadesi sosyo-psikolojik açıdan dikkat çekici bir husustur. Ona göre, kan dökmek için başkalarını alt edenler uyuyan bir kimseyi uyandırmadan öldürmez ve malını da almaz, karşısındaki direniş gösterebilirler. Egemenlik için iki vasıta vardır: eldeki silah ve zihindeki tahakküm düşüncesi.³¹⁷ Bu Şehir insanları, ihtiyaçlarını karşılamak için birbirlerine zarar vermezler; ancak kendilerinin dışına kalan bütün insanlar onlar için düşman niteliği altındadır³¹⁸ ve her

³¹⁰ Fârâbî, a.g.e., 48, (çev.), s. 82.

³¹¹ Aydın, a.g.y.

³¹² Fârâbî, a.g.e., s. 86.

³¹³ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 60-61.

³¹⁴ A.g.e., s. 66-67.

³¹⁵ A.g.e., s. 63.

³¹⁶ A.g.e., s. 59.

³¹⁷ A.g.e., s. 60.

³¹⁸ Machiavelli'deki "kendi ülkenden bir kimseyi öldürmek cinayet, başka bir ülkeden birini öldürmek ise kahramanlıktır" düşüncesi bu anlatılan anlayışa paraleldir.

şey ve herkes hâkimiyet altına alınmalıdır. Hâkimiyetin nasıl kurulacağına dair bir ölçüt yoktur. Bu toplumların kendileri hakkındaki yanlış kanıları, diğer şehirleri küçümsemeğe, değersiz görmeğe sürükler. Örneğin kendileri yetenekli ve medenî, başkaları ise barbar yaratılışlı kimselerdir.

Her insan, ait olduğu insan türüne mahsus olan en yüksek mutluluğa sahip olma gâyesiyle yaratılmıştır. İşte bu amacın peşinde koşan savaştı âdil savaştı, doğru savaştı, bu amacın peşinde koşan savaş sanatı da doğru ve erdemli savaş sanatıdır.³¹⁹ Erdemli savaştı (*el-mücâhid el-fâzıl*), şehrin düzeninin devamını temin etmek için başka bir yol kalmadığında, ölümü göze alır ve kendisini tehlikeye atar. Bu cesareti gösterirken düşündüğü şey, ölürse şehir halkı için istenen şeyin kazanılmasında bir katkısının olacağı ve bu katkıdan dolayı, erdemli bir insan olarak kendisinin de mutluluğa ulaşacağı; yaşarsa da kendisinin de bu kazanımı onlarla paylaşacağıdır. Yoksa öleceğinden emin olarak ve sonuçlarını düşünmeden tehlikeye atılmak atılganlık (*tehevvür*), kesinlikle ölümle sonuçlanmayacağı düşüncesiyle mücadeleye girişmek ise ahmaklıktır (*humk*).³²⁰

Fârâbî'ye göre, ölümden ancak câhil ve fâsıklar korkar; ölümü isteyenler ise ahmak ve atılgan olanlardır. Faziletli insan ise ölümden acele etmez, şehir halkına olan faydasını mümkün kıldığı için hayatta kalmayı tercih eder. Şu halde hayatta kalma isteğinin (ve sevgisinin) tek nedeni mutluluğa vesile olacak fiillerin sayısını arttırmaktır.³²¹

Erdemli savaştı, öldüğünde ya da öldürüldüğünde, bizzat onun için değil, onun şehirdeki gerekliliği ölçüsüne göre, elde ettiği durum için ona gıpta edilmeli ve övülmelidir. Ölümünden dolayı övülmek de yalnızca savaşta öldürülen savaştıya (mücâhid) özgüdür.³²²

³¹⁹ Fârâbî, *Tahsîl*, s. 82.

³²⁰ Fârâbî, *Fusûl*, s. 154.

³²¹ Fârâbî, a.g.e., (çev.) s. 109-112.

³²² A.g.y.; Fârâbî'de âdil savaş düşüncesi için bkz. Parens, Joshua, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions –Introducing Al-Fârâbî*, State University of New York Press, New York 2006, s. 58-76.

2. İBN SİNÂ

İbn Sînâ, Fârâbî'nin düşünce sisteminde yaptığı bazı küçük değişiklikler vasıtasıyla kendi meşrikî felsefesini inşâ etmiştir. Bu değişiklikler üç başlık altında sıralanabilir³²³:

- a) Fârâbî'nin sistemi birlik, İbn Sînâ'nın sistemi ise düalizm üzerine inşâ edilmiştir. Fârâbî'ye göre kâinata hiyerarşiye dayanan piramitsel bir sistem vardır; ancak bu hiyerarşi, tür farklılığından değil mertebe farklılığından ileri gelir. İbn Sînâ'ya göre ise ulvî ve süflî âlem arasında türe özgü farklılığa dayalı derin bir ayrılık (başka bir deyişle, düalizm) vardır.
- b) İbn Sînâ'ya göre kâinatın her cüz'ünün kendi zâtında nefs-i nâtika ve tahhayül edici nefis bir arada bulunur.
- c) Fârâbî akla ehemmiyet vermiş bir “akıl filozofu” olarak tanınmıştır; İbn Sînâ ise tüm ilgisini ruha yönlendirmiş bir “ruh filozofu”dur. Fârâbî'nin sistemindeki akıl temelli ontolojinin asıl hedefi yine akli merkeze koyan bir epistemolojinin temellerini kurmaya yöneliktir.

a. İctimâî Hayat

Şifâ, *Necât* ve *İşârât*'ta geçtiği üzere, insan diğer varlıklardan tek başına yaşamaması ile ve hemcinslerine ihtiyacı ile ayrılır. Bundan dolayı insan, cemiyet ve medeniyet kurmuştur. İctimâî hayat ise ancak geleneğe uymak ve adaletle mümkündür. Fakat adalet ve zulmün ne olduğu hususunda insanlar arasında ihtilaf vardır. Birinin adalet dediğine öteki zulüm diyebilir. Bundan dolayı sosyal bir düzenin içinde yaşayan insanların iki şeye ihtiyaçları vardır: a) onların reylerini birleştirecek ve adalet fikrinde onlara birlik verecek bir ilâhi haberci (nebî); b) kendilerine, iyiliğe ve kötülüğe adaletle mukâbele edecek el-Kadîr ve el-Habîr Ma'bûd'u hatırlatan farz ibadetler. Bu habercinin

³²³ Geniş bilgi için bkz. Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 128-136

getirdiği ilâhî hakîkâti halkın kabul etmesi için, münakaşa edilmez bir kudreti olduğunun gösterilmesi lâzımdır ki, bundan dolayı peygamberlere mucize verilmiştir.³²⁴

b. Siyâset ve Nübüvvet

İbn Sînâ, Platon'un *Yasalar* eserini nübüvvete dair bir eser olarak tasvir etmekte ve kendisi de *Şifâ*'da nübüvvetin ve ilâhî hukukun siyâsî vechelerine dikkatle eğilmektedir. Ayrıca, hukukun tabiatı, siyâsî topluluğun amacı ve âdil savaşın şartları gibi konulardan bahsetmektedir. İbn Sînâ bu bölümlerde, "putperest Grek filozofları ile nebevî özellikler elde ederek felsefî erdemi geride bırakan istisnâî kişinin ortaya koyduğu siyâsî hayata bakış arasındaki güçlü ilişki hakkında dikkatli bir şekilde düşünme gereği konusunda uyarılmaktadır."³²⁵ Onun 'peygamberlik tanımı' da bu düşüncesini yansıtır:

Vahiy denilen akışın (*ifâdâ*), maddî âlemin ilim ve siyâset bakımından salâhı için uygun görülen herhangi bir ifade şeklinde ('ibâre) alınmasına 'peygamberlik' (*risâlet*) denir. Kendisinin görüşleri sâyesinde duyular dünyasının salâhının siyâset ile; akıl âleminin salâhının da ilim ile gerçekleşmesi için uygun görülen herhangi bir ifade şekliyle, vahiy adı verilen bu akışı tebliğ edip [insanlara] ulaştırana da 'peygamber' (*rasûl*) denir.³²⁶

İbn Sînâ, adaletin sosyal boyutuna vurgu yapmak için *Şifâ*'nın metafizik bölümünde, ahlâkî disiplini uygulamasının kendisine bağlı olduğu bir halifenin varlığını, bu erdemi gerçekleştirmenin ön koşulu olarak öne sürer.³²⁷ Ona göre halife ya yasa koyucunun kendisi tarafından ya da ileri gelenlerin (ehl es-sâbikûn) görüş birliği ile belirlenmelidir.³²⁸

İleri gelenler, halifenin³²⁹ a) siyâsî düşüncesiyle gelecek vaat eden, b) doğru hükümler verebilen akıl kuvvetine sahip, d) şecaat, iffet ve iyi yönetim (hüsn et-tedbîr) gibi üstün ahlâkî nitelikleri (yani adalet erdemini) taşıyan ve e) şeriati başka bir

³²⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 183, mad. 298; bkz. Ülken, Hilmi Ziya, "İbn Sina'nın Din Felsefesi", *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara, c. 4, S. 1-2, 1955, s. 92.

³²⁵ Butterworth, a.g.m., s. 311.

³²⁶ İbn Sînâ, "[Peygamberlerin] Peygamberliklerin[in] İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risâle", *Risâleler*, [çev.] Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaoğlu, Kitâbiyât, İstanbul 2004, s. 38.

³²⁷ Fahri, a.g.e., s. 127

³²⁸ İbn Sînâ, *Metafizik II*, [çev.] Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 200, mad. 935.

³²⁹ İbn Sînâ *Metafizik*'te, yöneticiyi ifade etmek için halife ve imam kelimelerini aynı mânâda kullanmaktadır.

kimsenin bilemeyeceği kadar iyi bilen bir kişi olduğunu ittifak içinde cumhura duyurmalıdırlar.

Halife atama konusunun (*istihlâf*) nass ile belirlenmesi -toplumda ayrılık ve kargaşanın çıkmasını engelleyeceğinden dolayı- daha doğrudur.³³⁰ Bu nedenle yasa koyucunun, halife ile ilgili bazı hükümler getirerek, hilâfetin meşruiyetini ve sürekliliğini güvence altına alması gerekir. Bunu gerçekleştirmek için, yasa koyucu a) hilâfetin liyâkat sahibine verilmesinin gerekliliğini, halkın, mal üstünlüğü ile hâkimiyet kurmaya çalışan kişiyle savaşıması ve onu öldürmesi gerektiğini yasa haline getirmelidir. Hilâfete ehil olmayan zorbanın öldürülmesinin, Allah katında, Peygamber'e imandan sonra en büyük sevap, böyle bir kimseye itaatin ise Allah'a isyan ve onu inkâr etmek olduğunu beyân etmelidir. b) Bayram namazları gibi, cemaat bilinci oluşturan ve ancak halifeyle tamamlanan ibâdetler tayin etmelidir. c) Bununla birlikte, muâmelâtta, evlilik ve genel ortaklıklar (*el-müşârekât el-küllîye*) gibi şehrin temel unsurlarının kurulmasında yöneticinin iştirâk ettiği işler belirlemelidir.³³¹

Yöneticinin en önemli özellikleri akıl ve iyi ahlâkta önde olması, diğer özelliklerde ise mutedil olmasıdır. Eğer akıl ve bilgi farklı kişilerde ön plana çıkarsa, bilgili olan akıllı olana destek olmalı, akıllı olana bir nevi danışmanlık yapmalıdır. İbn Sînâ bu düşüncesinin en büyük örneği olarak Hz. Ömer'in Hz. Ali'ye verdiği desteğe işaret eder.³³²

c. Erdemler ve Adalet

Dürtüler şehvanî, gazabî ve tedbirî kısımlardan ibaret olduğundan erdemler de üçtür: iffet, şecaat ve hikmet. Burada kastedilen hikmet erdemi nazarî hikmet değil, dünyevî fiiller ve tasarruflarda iradenin yönünü belirleyen amelî hikmettir (el-hikmet el-ameliyye).³³³ Bu, Aristoteles'in *phronesis*, Fârâbî'nin ise *taakkul* dediği hikmet türüdür.

Selefi Fârâbî'de olduğu gibi, İbn Sînâ'ya göre de adalet, orta olmak demektir. Adalet iffet, (amelî) hikmet ve şecaatin toplamıdır ve nazarî erdemin dışındadır. Bu

³³⁰ A.g.y.

³³¹ A.g.e., s. 200-201, mad. 934-936.

³³² A.g.e., s. 201, mad. 936.

³³³ A.g.e, s. 204, mad. 945-946.

erdemlerle birlikte nazârî erdeme sahip olan kimse ise, şüphesiz, mutlu olmuştur. Bunların yanı sıra nebevî özellikleri de kazanan kimse, neredeyse insanî rab hâline gelir ve neredeyse Allah'tan sonra ona ibâdet helal olur. O, yer âleminin sultanı, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir.³³⁴

d. Yasalar ve Adalet

İbn Sînâ'ya göre, yasa koyucu, ahlâk ve âdetlerde adaletle sevk eden yasalar koymalıdır.³³⁵ Zincirlerinden boşanmış bir özgürlük, vahşete ve suça yol açar. Her toplumun bağlara ihtiyacı vardır. Kurallar olmadan, gelenek olmadan, ortak kabul gören davranış normları olmadan hiçbir topluluk varlığını sürdüremez.³³⁶ İbn Sînâ'nın yasaların nasıl olması gerektiği konusundaki kriterleri onun ahlâkî söylemlerini hatırlatmaktadır. Başka bir deyişle, yasalar bir çeşit 'toplumsal ahlâk yasaları'dır.

Ahlâk ve âdetlerde adaletle uygun olmak iki şekilde istenilir: a) Güçlerin baskınlığının kırıldığı yasalar, özellikle nefsin arınması, (hayvanî güçlere) egemen bir yapı kazanması ve duru bir şekilde bedenden kurtulması içindir. b) Bu güçlerin kullanımının yer aldığı yasalar ise, dünyevî maslahatlar için; hazların kullanımı, beden ve neslin bekâsı için; şecaat ise, şehrin bekâsı içindir.³³⁷

Adalette esas olan, ruhunda dengeyi (itidal) tesis etmiş kişilerin, aynı şekilde, akıl yoluyla toplumsal yasaların gerekliliğini de kavramasıdır. Fakat bu algılama gerçekleşmediği takdirde itaat(e zorlama) kaçınılmaz olur. Başka bir deyişle, en iyi durumda, yasa, bilgi için hazırlıktır ve onu mümkün kılar; bunun gerçekleşmediği durumda ise yasa, bilginin yerini alır. Yasa, iyi ve kötü fiilleri belirleyen dışsal bir etkendir; bilgi ise daima iyi-kötü varoluş tarzlarının niteliksel farklılıklarını belirleyen içkin durumdur.³³⁸

Yasa koyucu, alış-verişi sağlayan muamelelerde hile ve aldatmayı engelleyen yasalar koymalıdır. Ayrıca toplumda huzurun ve âhengin devamını temin etmek için,

³³⁴ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 204, mad. 947.

³³⁵ A.g.e., s. 203, mad. 944.

³³⁶ Schmidt, a.g.e., s. 160.

³³⁷ İbn Sînâ, a.g.e., s. 160.

³³⁸ Bkz. Deleuze, Gilles, *Spinoza: Pratik Felsefe*, [çev.] Ulus Baker, Norgunk Yay., İstanbul 2005, s. 31-32. Deleuze, Spinoza'nın bilginin itaatle karıştırılmasının tarihi bir hata olduğunu belirttiğini nakletmektedir.

her bir kişinin, kendisini zarara sokmaksızın, başkalarına yardım etmesini, onların sıkıntısını giderip, mallarını ve canlarını koruması esasının yasa hâline getirilmesi gerekir.³³⁹

e. Cezâî Kanunlar

Bütün insanlar dinî inanışlarının gereklerini fiilî olarak yerine getirmezler. Bu nedenle dinî kaynaklarda, yapılan kötülöklere bu dünyadaki hayattan sonra verilecek cezalara işaret edilmesine rağmen bu kötölükleri yapmaya devam edenler olacaktır. Şu halde, şeriata karşı günahı engellemek için kimi cezaların, hadlerin ve caydırıcı cezaların zorunlu kılınması gerekir.³⁴⁰

Şehrin düzeninin bozulmasına neden olan ve insanın kendisine zarar veren fiillere verilen cezaların dereceleri arasında farklılık olmalıdır. İbâdetlerin terki gibi, insanın kendisine zarar veren günahlara karşılık tedip edici, mutedil cezalar verilmelidir. Muâmelâtla ilgili konuların büyük bir kısmı, değişkenlik özelliği nedeniyle, sabit yasalarla sınırlandırılmamalı, ictihad yoluyla hükme bağlanmalıdır.³⁴¹

Yeni bir yasanın gelmesiyle iki tür karşı grup oluşur. Birincisi yasalara düşman olan, kendilerine ait, şehri düzenleyici hiçbir yasaları olmamakla birlikte yeni yasayı da kabul etmeyen grup; ikincisi ise, eski yasaya bağlılıkta ısrar eden gruptur. Şehrin yönetimini sağlayan yasalara düşman ve muhalif olanların maddî olarak sahip oldukları her şey, maslahata uygun kullanılması için, erdemli şehrin yönetiminin tasarrufuna alınmalıdır. Ayrıca yasaya karşı olan kimseler âdil şehrin halkına (ehl el-medîne el-âdil) hizmete zorlanmalıdır.³⁴²

İbn Sînâ'nın, yeni yasanın meşrûluğunu kabul etmeyenlerle ilgili tasviri, yeni bir kutsal kitabın nâzil olmasını kabullenmeyenlerle ilgili bir açıklamaya benzemektedir. Ona göre, yeni, ıslah edici bir yasa geldiğinde eski yasanın geçerliliğinde ısrarcı olup, yenisini kabul etmeyenler olabilir. Bu kişiler yeni yasayı kabul etmemekle "yasanın bütün şehirlere indiği" hükmünü yalanlamış olduklarından dolayı, yasanın

³³⁹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 201, mad. 939.

³⁴⁰ A.g.e, s. 203, mad. 942.

³⁴¹ A.g.y.

³⁴² A.g.e., s. 202-203.

yaygınlaşmasında zafiyete sebebiyet verirler. Yasanın bağlayıcılığını temin etmek için, bazen bütün âlemin zorlanması gerekir. Bu nedenle eski yasaya uyanların tedip edilmesi, onlarla, sapkınlık içinde olanlarla yapılan mücadele gibi olmasa da, mücadele edilmesi gerekir. Yeni yasanın geçerliliğini kabul etmemekle birlikte, bir bedel veya cizye karşılığında müsamaha talep edenlere ise bu yönde yasal hak verilmelidir.³⁴³

f. Şehrin Korunması

Savaş için evrensel (külli) hükümler konulmalıdır. Zîrâ, tikel hükümler zamanla değişen şartlar nazar-ı dikkate alınmadan hazırlandıkları için, önceden hazırlanmış cüz'î hükümler bu hükümlerin konulduğu şartlardan farklı şartların olduğu durumlarda fesada neden olabilir. Ancak fesattan bütünüyle uzak hükümler koymak mümkün olmadığı için, şehrin korunması ve savunulması ile ilgili her tür kararın mercî'i olma sorumluluğunu istişâre ehlinin (*ehl el-meşûra*) üstlenmesi gerekir.³⁴⁴

İbn Sînâ insanların eğilimlerinin ve kazanımlarının haz aldıkları şeyi etkilediğini, sıradan insanların vehmettiği gibi her insanın istilâ edici bedensel hazları müreccih olmadığını ifade ederken, yüce ruhlu (*kebîr en-nefs*) savaşıyı misal gösterir. Yüce ruhlu kimse, onurunu korumada açlığı ve susuzluğu küçümser, ölüm korkusu ve mahvolma ihtimalinin düşüncesine bile sahip olmaktan uzak durur.³⁴⁵

³⁴³ A.g.y.

³⁴⁴ A.g.e., s. 203, mad. 943.

³⁴⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 173, mad. 276.

III. BÖLÜM: İLÂHÎ ADALET

A. FÂRÂBÎ

a. Hayır ve Şerr

Fârâbî'ye göre, evrende mutlak anlamda kötülük (şerr) yoktur. Varlığı insan iradesiyle olmayan her şey iyidir (hayr). İki tür iyi ve kötü vardır. Mutluluk ve mutluluğa götüren şeyler iyi; bedbahtlık ve bedbahtlığa götüren şeyler kötüdür. Bunların tümü ancak insan iradesinin olduğu şeyde mevcuttur. Evrendeki iyiliğin kaynağı, her şey kendisine bağlı olan İlk Sebep'tir. Bütün mevcûdât bir nizam ve adalete göre düzenlenmiştir. Ruhânî âlemlerden farklı olarak, bu düzende liyâkat (isti'hâl), kriter olarak kabul edilir. Ruhânî âlemlerde herhangi bir şeyin liyâkate zıt olarak vuku bulması imkânsızdır. Mevcûdâtta aranan liyâkat ise irâdî liyâkattir. Bazı kimseler varlığın iyi, yokluğun ise kötü olduğunu iddia ederler. Aslında varlık, liyâkatiyle birlikte bulunduğu iyi, yokluk liyâkatten yoksun olduğunda kötüdür.³⁴⁶

Macid Fahri, *Nikomakhos'a Etik*'te ele alınmayan, ancak Fârâbî'nin *Fusûl*'unda önce çıkan ahlâkî bir konu da kötülük olduğunu ifade etmiştir. Fârâbî'nin, bu konuyu Yeni Eflatuncu bir tutumla ele almış olduğunu ve İbn Sina'dan, İbn Miskeveyh, Tûsî ve Sühreverdî'ye kadar haleflerinin bu konuda yaptığı tartışmaların tonunu belirlediğini ifade etmektedir. Fârâbî'ye göre 'kozmetik' bir şey olarak kötülük, mevcut olmayan bir şeydir.³⁴⁷ "Hiçbir şey, şans ve tesadüf eseri olarak var olamaz; bir bütün olarak dünya da tesadüfî değildir. Birinden diğerine, dünyanın cüzlerinde var olan en güzel düzen (*en-nizâm el-bedî*) bunun kanıtıdır."³⁴⁸ Fârâbî, Çünkü biz, İlk Sebep ve bir düzen içerisinde ondan kaynaklanan bir dizi varlıklar varsayınca, bu serinin her bir parçası kendisiyle ilgili "düzen ve ehliyetin (*isti'hâl*) gereğince uygun olarak" var olacaktır ki,

³⁴⁶ Fârâbî, *Fusûl al-Madanî*, s. 150-151.

³⁴⁷ Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, s. 124

³⁴⁸ Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu-Teodise*, Kitâbiyât Yay., İstanbul 2001, s. 189. Fârâbî burada, evrensel düzeni, dinî bir anlatımla, 'bedî' olarak nitelendirmiştir.

bu da iyiliğin esasıdır. Eşitlik insanlar arasında değil, hak edilenler arasındadır.³⁴⁹ Âlemde mevcut olan tek kötülük türü, ya bedbahtlık (*şekâ*) olarak isimlendirilen mutluluk veya nihâî iyinin olmayışı veya bu bedbahtlığa götüren iradi fillerin işlenmesinden kaynaklanan ‘iradi kötülük’tür. Çünkü “kaynağı iradi fiil olan her tabii şey, iyi de kötü de olabilir.” İrade dışlandığı anda kötülük de dışlanmış olur.³⁵⁰

b. Tanrı’nın Sıfatları ve Adalet İlişkisi

Fârâbî’de Tanrı daha çok, hayat, yücelik ve sevgi sahibi özellikleri ile tanıtılmaktadır. “Cisimlerle arazların varlığını oluşturan ilkeler altı sınıf olup bunların da belli başlı altı mertebesi vardır. Bu mertebelerden her biri o sınıflardan her biri o sınıflardan birini içine alır: Birinci mertebede İlk Sebep, ikinci mertebede ikinci derecede sebepler, üçüncü mertebede de madde bulunmaktadır. Birinci mertebede bulunan İlk Sebep’in birden fazla olması mümkün olmayıp O yalnızca birdir, tekdir.”³⁵¹

“Onun adlandırılması gereken isimler, çevremizdeki var olanların yetkinlik ve varlık erdemini gösteren isimlerdir.”³⁵² Adalet ve cömertlik gibi isimlerin O’nunla ilişkisi zorunludur, cevheri gereğidir; bu isimler O’nun parçası değildir; bu isimler O’na, başkasına nispetle verilmez.

Bu isimlerle, mahiyetçe, ilk adlandırılanın O olduğunu biliriz. “İlk Sebep’in cevherini ve varlığını gösteren ortak isimlerin çoğu, O’ndan başkasının varlığını gösterdiğinde, İlk Sebep’in Varlık’da hayal edilen bir benzerliği gösterir (...) Bu isimler İlk Sebep’e tam bir öncelikle ve gerçek anlamda verildiği halde, O’ndan başkasına ikinci derecede verilmektedir (...)”³⁵³

İlk Sebep’in zorunluluğu, beşerî zorunluluğa benzemez. O tek bir cevherdir; yetkinlik ve erdemi, cevherindedir.

O’ndan başkasının varlık kazanması, O’nun varlığının taşması (feyz) ve başkasının varlığının O’nun varlığından çıkması iledir. Buna göre, bizimle ilgili şeylerin çoğundaki

³⁴⁹ Fârâbî, *Fusûl*, [çev.] s. 95.

³⁵⁰ Fahri, a.g.y.

³⁵¹ Fârâbî, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, s. 1.

³⁵² A.g.e., s. 16.

³⁵³ A.g.e., s. 18, 19.

durumun tersine, O'ndan varlığını alan bir şey, hiçbir şekilde O'nun için sebep değildir; O'nun varlığının gayesi de değildir; O'na bir yetkinlik de kazandırmaz.³⁵⁴

İlk göğü hareket ettiren ne maddedir ne de maddedendir, zorunlu olarak özü itibariyle onun akıl olması gerekir. Bu akıl hem kendi varlığını hem de varlığının ilkesi olan şeyi akleder. Açıkça anlaşılmaktadır ki, kendi varlığının ilkesini akleden şey, daha mükemmel bir tabiata sahiptir. Onun bu iki özelliğe sahip olması dışında, başka bir şeye ihtiyacı yoktur.³⁵⁵

O'nda asla ve hiçbir şekilde bir eksiklik bulunmaz. O'nun varlığından daha yetkin ve erdemli bir varlığın bulunması mümkün değildir. Gene, O'nun varlığından önce olan (akdem) bir varlık bulunmadığı gibi, O'nun varlığının derecesinde, kuşatamadığı bir varlık da yoktur (...) O, cevheri ile, kendinden başka her şeyden tamamıyla farklıdır.³⁵⁶

İlk, zorunlu olarak kendi özüne âşık olup, O'nu sever ve O'na hayranlık duyar. O'nun bu aşkının kendi özümüzün erdemliliğinden doğan zevke bağlı aşkıma nispeti, O'nun erdemliliğinin ve yetkinliğinin, bizim kendi erdemlilik ve hayran olduğumuz yetkinliğimize nispeti gibidir. Şu kadar ki, İlk'de seven sevilenin aynı ve hayran olan hayran olunanın aynıdır; dolayısıyla O, ilk sevilen (mahbûb) ve ilk âşık olunandır (ma'şûk).³⁵⁷

c. Ölüm-ötesi Hayat

Farabi'de Faal Aklın insanı korumak gibi bir fonksiyonu da ifade edilmiştir. "Faal aklın gördüğü iş, düşünen canlıyı görüp gözetmek ve insan için erişilmesi gereken olgunluk mertebelerinin en yükseğine, yani Yüce Mutluluk'a (es-Saadet ul-Kusva) ulaştırmaktır."³⁵⁸ Bununla beraber insan kelimenin tam anlamıyla seçme hürriyetine sahip bir irade varlığıdır. İlk yetkinlik, yani güç halindeki akıl insan verilmiştir, bu yetkinliğin üzerine kurulacak olan son yetkinlik ise, tamamen insani kazanımla ilgilidir. Bu çerçevede, ölümsüzlük bile, Farabi'de, insan tarafından elde edilen, kazanılan, 'başarılmış' bir durum olarak gösterilmiştir.³⁵⁹ Ölüm insanı nihâî yetkinliğe ulaşmasındaki son ve en büyük adımın gerçekleştirilmesi anlamına gelir.

³⁵⁴ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 15.

³⁵⁵ Fârâbî, *Aklın Anlamları*, s. 137.

³⁵⁶ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 11.

³⁵⁷ A.g.y.; ayrıca bkz. a.g.e. s. 20.

³⁵⁸ A.g.e., s.2

³⁵⁹ Aydın, a.g.m., s. 25 vd.; ayrıca bkz. Bircan, Hasan Hüseyin, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İz Yay., İstanbul, 2001, s. 84-87.

B. İBN SİNÂ

a. Mutlak İyilik ve Mutlak Kötülük

İbn Sînâ'ya göre, mutlak kötü ve mutlak kötülük diye bir şey yoktur. “Eşyadaki kötülüğün varlığı, iyiliğe olan ihtiyaca tâbi bir zorunluluktur.”³⁶⁰ Dolayısıyla, iyiliğin ortaya çıkması (*ifâza el-hayr*) kötülüğün vukuu ile mümkündür. Az sayıda kötülüğün meydana gelmesi, iyiliğin var olmamasından daha iyidir.

Kötülük herhangi bir türün bütün fertlerini kapsayan aslî bir nitelik olamaz.³⁶¹

Kötülük, en uzak yetkinliğine (*kemal el-aksâ*) ulaşmış ve kendisinde bilkuvveliğin bulunmadığı hiçbir şeyde yoktur ve onlara sonradan da eklenmez. Nitekim o, bilkuvve mükemmelliği içinde taşıyan ay feleğinin altındaki varlıklar için söz konusudur. Kötülük ancak, maddeye ilk başta ârız olan bazı dış sebeplerin eklenmesi ile potansiyel olarak yapı kazanır. Bu yapı, maddenin kemâl için sahip olduğu özel istidâtları eşit derecede kötülük ile engellenmesine neden olur.³⁶²

İbn Sina'nın kötülük problemine cevabı, adem-i şer değil, şerrin hayırdan azlığı temeli üzerinde yükselir. Bizâtihi kötülük, bir türün kendi doğasına ait yetkinliğin o şeyde bulunmamasıdır. Bi'l-araz kötülük ise, kemâli hak eden bir kimsede kemâlin bulunmaması ya da o kimsenin bu kemâle sahip olmaktan alıkonmasıdır.³⁶³

b. Tanrı'nın Sıfatları, Sudûr ve Adalet İlişkisi

Tanrı hakkında açıklama yapılmasından ümit kesen kimse O'nun varlığını kabul edemez.³⁶⁴ Bundan dolayı, iman sahibi kimsenin, Tanrı'nın sıfatlarını araştıran metafizik

³⁶⁰ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 163, mad. 862; ayrıca bkz. Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Kitaplığı, İstanbul 2001, s. 27-28.

³⁶¹ A.g.e., s. 163, m. 860.

³⁶² A.g.e., 162, mad. 857-859.

³⁶³ A.g.e., s. 162, mad. 856.

³⁶⁴ İbn Sina, *Metafizik I*, s. 4

ilminin meşrûluğunu kabul etmesi gerekir. Aynı zamanda, bu ilmin incelediği konu İlk Sebep olduğundan dolayı, bu ilim, en değerli ilimdir, mutlak hikmettir.³⁶⁵

Tanrı hakkındaki araştırma iki yönlüdür. Birincisi varlığının ikincisi sıfatlarının araştırılmasıdır. Metafizik, Tanrı'nın varlığını değil sıfatlarını araştırır.³⁶⁶

Yaratıcı, herkesin mekânından müstağnîdir, yer kaplamaktan uzak ve berîdir. O'nu kimse algılayamaz; bunun nedeni onun zâhir olmaması değil, insanın âcizliğidir. O, hiçbir şeye benzetilemez. Bütün güzellikler O'nun yüzünün ve elinin cömertliğidir.³⁶⁷

İbn Sînâ'ya göre mevcûdâtta görülen mükemmelliğin, bir tesadüf olması mümkün olmadığına göre bir yönetimin varlığı inkâr edilemez. El-Evvel, zâtı gereği iyilik düzenini (*tedbîr el-hayr*) bilir; bu yolla, O'ndan, aklettiği bu iyilik düzeni taşar. İnâyetin anlamı budur. İyilik ve yetkinlik (*el-hayr ve'l-kemâl*) O'nun zâtı gereği illetidir.³⁶⁸

İbn Sînâ, Felâk Sûresi'nin tefsirinde ilâhî kazâ ve kader arasındaki ayrıma dayanarak şöyle bir açıklamada bulunur: “Zâtı gereği Vâcibu'l-Vücûd olan İlk İlke (el-Mebdeu'l-Evvel) ilk kasdla kastedilen hüviyetinden taşır mutlak iyiliğinin gereği olarak yokluk karanlığını varlık nuruyla yırttı. Ondan ortaya çıkan varlıkların ilki kazâsıydı ve onda asla kötülük (*şerr*) yoktu. Bununla birlikte, bu *İlk Nûr*'u örtüsü altında gizli olarak bulunan birtakım şeyler vardı. Bunlar O'nun hüviyetinde doğan mâhiyetinin gereği bulanık halde bulunmaktaydı. İşte kötülükler (*şurûr*) O'nun kazâsından sonra, bu bulanıklığın ardından ortaya çıkan sebeplerin çatışmasından kaynaklanır. Sebeplerin çatışmasını doğuran ilk sebep ise O'nun takdiri ve yaratmasıdır. Bu yüzden O, ‘yaratıkların şerrinden’ buyurarak şerrin yaratma ve takdirden kaynaklandığını ortaya koydu. Bu açıdan kötülükler, O'nun kazâsından değil, sadece kaderinden kaynaklanan cisimlerden ortaya çıkar. O halde kötülüğün kaynağı maddenin yalnızca orada ortaya çıkabildiği takdir kapsamındaki bu cisimlerdir ve zaten O da, kötülüğü mutlak sûrette yaratıklarıyla ilentilendirmiştir.”³⁶⁹

³⁶⁵ A.g.e., s. 4-5

³⁶⁶ A.g.e., s. 4.

³⁶⁷ İbn Sina, *Hayy ibn Yakzân*, s. 325.

³⁶⁸ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 160, mad. 853.

³⁶⁹ Özdemir, a.g.e., s. 23-24.

İlk Yönetici'nin (*el-Müdebbir el-Evvel*), insanlara sadece bedensel özellikler yönünden faydalı olan verip, insan türünün kendine has özelliklerini geliştirebileceği bir düzen ve bu düzenle ilgili yasalar bildirmemesi mümkün değildir. İşte vahiy, Tanrı'nın, inâyetinin bir sonucu olarak, toplumsal düzenin, adalet çerçevesinde sağlanması için bir vasıta³⁷⁰.

c. Âhîret Hayatı ve İnâyet

İbn Sînâ, ölümün, Tanrı'nın adalet ve inâyetinin bir yansıması olduğuna işaret eder. Ona göre, ölüm korkusu yersizdir ve cehâletten kaynaklanır. Bir kimse, ölümden, yok olma cihetiyle korkuyorsa, bu kimsenin korktuğu şey ölüm değil, cehâlettir. “Ölümden korkan, Allah'ın adalet ve hikmetinden korkan, belki de ihsanından korkan bir kimse demektir.”³⁷¹ Çünkü korkunun sebebi budur.³⁷² Ölüm, ruhun bozulup dağılması değil, bedenden ayrılmasıdır. İbn Sînâ, eğer kişi nefsindeki yetkinliği bilip âkil bir şekilde hayatını sürdürmüşse, ölümün bir ihsân kapısı olduğunu ifade eder. Bu bahiste, tabîî ve iradî hayat ayrımını Platon'un “iradenle öl ki, tabiatınla dirilesin” sözü ile özetler.³⁷³

Toplumsal düzenin devamlılığının sağlanması için, nebinin varlığı da şarttır. Vahiy yoluyla aktarılan ibadetler ise insanın bu düzeni devam ettirme yetkinliğini ve gayretini artırır.

İnsanların öte dünyada mutluluğa erişmesi için dünya meşguliyetlerinin geçiciliğini peygamberleri aracılığı ile bildirmesi, Tanrı'nın inâyetinin çok mühim bir göstergesidir.³⁷⁴

İnsanlardan bir kimsenin O'na yakınlaşması mümkündür. İnsana o denli çok iyilikte bulunur ki kişi O'nun bağışlamaları karşısında yük altında kalır. Onları bu dünyanın aşağılık halleri konusunda uyarır. Onun yakınından geri dönünce birçok ikramlar gelir.³⁷⁵

³⁷⁰ Bkz., Peker, Hidayet, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, Arasta Yay., Bursa 2000, s. 134-136.

³⁷¹ İbn Sînâ, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş*, [çev.] M. Hazmi Tura, Bürhaneddin Matbaası, İstanbul, 1942, s. 15.

³⁷² A.g.e., s. 8-16.

³⁷³ A.g.e., s. 10.

³⁷⁴ İbn Sina, *Hayy ibn Yakzân*, s. 328.

³⁷⁵ A.g.e., s. 326.

İbn Sînâ, nâtık ve hayvânî nefis ayrımına bağlı olarak âhirette saadet ya da şekâvetle karşılaşmanın, nâtık nefsin gâlip ya da mağlup olmasına bağlı olduğunu ifade eder.³⁷⁶ Şu halde, İbn Sînâ'nın, âhiret ile ilgili bahislerinde, metafizik, ahlâk ve siyâset düşüncesinin belirgin yansımaları ve uyumlu bir terkibi dikkat çekmektedir.

³⁷⁶ İbn Sînâ, *-İbn Sînâ'nın Namaz Hakkındaki Görüşleri*, [çev.] M. Hazmi Tura, Bürhaneddin Matbaası, İstanbul, 1942, s. 14.

SONUÇ

Bilim birikimsel bir niteliğe sahiptir. Bu nedenle müslüman filozofların felsefe alanında sistematik çalışmalar ortaya koymaya başladığı 10 ve 11. yüzyıllara ait eserlerde Grek etkisini görmek, medeniyetler arası etkileşim sürecinin doğal, hatta gerekli bir sonucudur. Bununla birlikte, müslüman filozofların yaptığı şey, Grek dünyasına ait kavramları ve görüşleri İslâm medeniyetine aktarmak değildir. Zîrâ, İslam Felsefesi'nin doğuşu döneminde İslâm topraklarında hâl-i hazırda büyük bir medeniyet vardı ve ilmî ve siyâsî teşekkül, taklit sürecini gerektirmeyecek ya da böyle bir süreci kabul etmeyecek derecede aktif ve gelişmişti.

İslâm Felsefesi'nde kendilerinden sonra gelen düşünörlere öncölük etmiş olan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ahlâk öğretilerinde Grek düşüncesinin izleri görölmekle birlikte, bütünüyle bir intikal değil, gelişmiş bir medeniyetten istifadenin söz konusu olduğu açıktır. Ahlâk düşüncesi bakımından her iki medeniyetin düşünce geleneğinde de 'erdem' konusu dikkat çekmektedir. Bütün erdemleri kapsayan erdem olarak ise 'adalet erdemi' gösterilmektedir. İnsan, varlık olarak, bir te'liftir, farklı, hatta bütünüyle zıt kabiliyetleri kazanabilecek bir yaratılışa sahiptir. Böyle kompleks bir varlığa sahip insanın içsel ahenge, itidale ulaşmasının yolları aranmalıdır.

Bir eylemin ahlâk bakımından değerlendirilebilmesi için, eylem bireyden kaynaklanmalı, niyetli, yani bilinçli, maksatlı ve iradî olmalıdır. Eylemlerin gâyesi adalet ve dengenin hâkim olmasını sağlamak olduğuna göre, hangi eylemin yapılması gerektiğini belirleyen kriter eylemin özünde değil sonucunda gizlidir. Şu halde bir fiil kendi özünde iyi ya da kötü (adaletli ya da adalete aykırı) değildir. Tikel durumlarla ilgili değerlendirmeyi yapacak olan amelî hikmettir.

Nihâî gâyesine ulaşması için insanın, sınırlandırmalara ihtiyacı vardır. Bu sınırlandırmalar insanın hem iç hem de dış dünyasıyla ilgili olmalıdır. İnsanın doğuştan sahip olduğu bilinç düzeyi, bir potansiyel olarak değer taşımakla birlikte, insanın bireysel ve toplumsal yönden olgunlaşmasını sağlayan kuralların sorumluluk düzeyinde algılanması da gereklidir. Buna göre, sorumluluk, öğrenilen bir şeydir. Özgürlük, akıl

sahibi olan insanın fitrî eğilimlerinin başında gelir. Bununla birlikte, önemli olan, özgürlüğü, toplumsal bir vazife olan sorumlulukla yan yana koyabilmektir.

İnsanı sınırlandıran yasaların ana kaynağı insanın ötesinde olmalıdır. Nitekim sorumlu olan insanın aynı zamanda bu sorumluluğun kaynağı olması mümkün değildir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefelerinde bu kaynak Faal Akıl olarak isimlendirilmiştir.

Adalet ilkesi, her bir insan için erdemli bir yaşamın ilkelerini ortaya koymayı, aynı zamanda da akla dayalı erdemli bir şehri mümkün kılmayı amaçlamaktadır. Yetkinliğine ancak toplumsal bir ortamda ulaşabilecek olan insanın, başkalarıyla olan ilişkilerinde en etkili kriter adalettir. Toplumdaki tabakalaşmanın yapısı, eğitim tarzı ve farklı toplumlarla ilişkilerin niteliği adalet ölçüsü dikkate alınarak tayin edilmelidir. Bu unsurlardaki ölçülülüğün, bütün insanların mutâbakatıyla gerçekleşmesi asıl amaçtır.

Hedeflenen adalet, sosyal alışkanlık değildir; eğitim ve iradenin birlikteliğini gerektirir. Akıl, düşünce ve etik huydan bağımsız bir eylemde iyi durum ile bunun karşıtı söz konusu olamaz. Dolayısıyla, erdem, özgür alışkanlıktır. İnsanın 'eylemlerinin efendisi' olması, sahip olduğu akıl ve irade sayesinde. Kişi, aklın teorik yönünün sağladığı bilgi yardımıyla aklın pratik yönünün değerini algılayacak düzeye gelmeli ve bu bilgiyle bütünleşerek itidal hedefine ulaşmaya çalışmalıdır. Bu hedefi gerçekleştirirken örnek alacağı model, evrendeki düzen ve bu düzeni varlığa getirip devam ettiren Tanrı'dır.

Aklın teorik yanına dayanarak karar veren amelî hikmet sayesinde inşa edilen ahlâkî adalet, adaletin siyâsî bir zorunluluk olduğu kadar, aynı zamanda ahlâkî bir gereklilik olduğunu ispat eder. İslâm Felsefesi'nde görülen genel bir özellik aklın hâkim olduğu inanç ile inancın hâkim olduğu akıl arasında bir çatışma olmamasıdır. Dindarlık, rasyonaliteyi dışarıda bırakan bir nitelik değildir. Hem ahlâkî hem de siyâsî adaletin gerçekleştirilmesinde de bu iki unsur (inanç ve akıl) karşılıklı olarak birbirini gerektirir.

BİBLİYOGRAFYA

- Akarsu, Bedia, *Ahlâk Öğretileri*, Remzi Kitabevi, 3. Baskı, İstanbul 1982
- Aristoteles, *Eudemos'a Etik (E. E.)*, [çev.] Saffet Babür, Dost Kitabevi Yay., İstanbul 1999
- *Metafizik*, [çev.] Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996.
- *Nikomakhos'a Etik (N. E.)*, [çev.] Saffet Babür, Kebikeç Yay., Ankara 2005
- *Politika*, [çev.] Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 9. Baskı, İstanbul 2006
- *Ruh Üzerine*, [çev.] Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 2000
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2007
- *İbn-i Haldun*, Vadi Yay., Ankara 1997
- Aydın, Mehmet S., “Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı”, *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, 2. Baskı, İstanbul 2000
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2000
- Bertrand, Alexis, *Ahlâk Felsefesi*, [çev.] Salih Zeki, [sad.] Hayrani Altıntaş, Akçağ Yay., 2. Baskı, Ankara 2001
- Black, Deborah L., “Fârâbî”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, [ed.] Seyyin Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, [çev.] Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007
- Bircan, Hasan Hüseyin, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İz Yay., İstanbul, 2001
- Butterworth, Charles E., “Ahlak ve Siyaset Felsefesi”, *İslam Felsefesine Giriş*, [der.] Peter Adamson-Richard C. Taylor, [çev.] Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2007

- Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi*, [çev.] Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984
- Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yay., 2. Baskı, İstanbul 2008
- Black, Deborah L., “Fârâbî”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, [ed.] Seyyin Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, [çev.] Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007
- Deleuze, Gilles, *Spinoza: Pratik Felsefe*, [çev.] Ulus Baker, Norgunk Yay., İstanbul 2005
- Dönmez, Süleyman, *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi*, Karahan Kitabevi, Adana 2004
- Durusoy, Ali, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İFAV, 2. Baskı, İstanbul 2008
- El-Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, [çev.] Said Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul 2000
- Erdem, Hüsameddin, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er Yay., İstanbul 2003, 2. Baskı
- Fahri, Macid, *İslam Ahlâk Teorileri*, [çev.] Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan, Litera Yay., İstanbul 2004 Bircan, Hasan Hüseyin, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İz Yay., İstanbul 2001
- Fârâbî, Ebu Nasr, *Akıl Anlamları*, [çev.] Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., İstanbul 2003
- *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, [çev.] Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı yayınları, İstanbul 1980
- *Fusûl al-Madanî*, [ed.] D. M. Dunlop, Cambridge University Press, Londra 1961, Türkçe çeviri, *Fârâbî'nin İki Eseri*, [çev.] Hanifi Özcan, İFAV, İstanbul 2005
- *İlimlerin Sayımı*, [çev.] Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999

- *Kitâbu Ârâ' Ehl el-Medîne el-l-Fâzıla*, Beyrut 2002; Türkçe çeviri, [Açıklamalı Çeviri], *İdeal Devlet (El-Medînetü'l-Fâzıla)*, Ahmet Arslan, *İdeal Devlet*, Vadi Yay, Ankara 1990
- *Tahsîlu's-Sa'âde*, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1983, Türkçe çeviri, [çev.] Ahmet Arslan, *Mutluluğun Kazanılması*, Vadi Yay., Ankara 1999
- Filiz, Şahin, *Ahlâkın Aklî ve İnsanî Temeli*, Çizgi Kitabevi, Konya 1998
- Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, [der. ve çev.] Cüneyt Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2004
- Hadduri, Macid *İslam'da Adalet Kavramı*, [çev.] Selahattin Ayaz, Yöneliş Yay., İstanbul 1991
- Hünler, Solmaz Zeylüt, *İki Adalet Arasında*, Vadi Yay., Ankara 1997
- İbn Sînâ, "Aşk Risâlesi", *Aşk Risâleleri içinde*, [çev.] M. Fatih Birgül, Sır Yay., İstanbul 2000
- İbn Sînâ, *-İbn Sînâ'nın Namaz Hakkındaki Görüşleri*, [çev.] M. Hazmi Tura, Bürhaneddin Matbaası, İstanbul, 1942
- *İşaretler ve Tembihler*, [çev.] Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005
- "Risâle-i Hayy ibn Yakzân ve Şerhi", *Hayy ibn Yakzan içinde*, [çev.] Derya Örs, İnsan Yay., 4. Baskı, İstanbul 2006
- *Metafizik I-II*, [çev.] Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005
- *Ölüm Korkusundan Kurtuluş*, [çev.] M. Hazmi Tura, Bürhaneddin Matbaası, İstanbul, 1942
- *Risaleler*, [çev.] Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbaçoğlu, Kitâbiyât Yay., Ankara 2004
- "Ruh Kasîdesi" (el-Kasîdetü'l-Ayniyyetü'r-Rûhiyye fi'n-Nefs), *Felsefe Metinleri*, [haz. ve çev.] Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003

- Jones, W. T., *Batı Felsefesi Tarihi-Klasik Düşünce*, [çev.] Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İstanbul 2006
- Kurtoğlu, Zerrin, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul 2007
- Mahdi, Muhsin S., *Al-Fârâbî and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Londra 2001
- Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu-Teodise*, [çev.] Metin Özdemir, Kitâbiyât Yay., İstanbul 2001
- Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Kitaplığı, İstanbul 2001
- Özlem, Doğan, *Etik*, İnkilâp Yay., Ankara, 2004
- Parens, Joshua, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions –Introducing Al-Fârâbî*, State University of New York Press, New York 2006.
- Peker, Hidayet, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, Arasta Yay., Bursa 2000
- Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, [çev. ve haz.] Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İstanbul 2004
- Platon, *Devlet*, [çev.] Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1999.
- *Yasalar (1-2)*, [çev.] Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabalcı Yay., İstanbul 1998
- Rosenthal, Erwin I. J., *Ortaçağ'da İslâm Siyâset Düşüncesi*, [çev.] Ali Çaksu, İz Yay., İstanbul 1996
- Ross, David, *Aristoteles*, [çev.] Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 2002
- Schmidt, Helmut, *Toplumda Ahlâk Arayışı*, [çev.] Fatma Artunkal, Sabancı Üniversitesi, İstanbul 2002
- Şenel, Alâeddin, *Siyâsal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2002

Toku, Neşet, *Siyâset Felsefesine Giriş*, Kaknüs Yay., İstanbul 2005

Ülken, Hilmi Ziya, “İbn Sina’nın Din Felsefesi”, *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara, c. 4, S. 1-2, 1955

----- *Ahlâk*, Ülken Yay., 2. Baskı, İstanbul 2001

----- *Bilgi ve Değer*, Ülken Yay., 2. Baskı, İstanbul 2001

Wisnovsky, Robert, “İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek”, *İslam Felsefesine Giriş*, [der.] Peter Adamson-Richard C. Taylor, [çev.] Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2007

Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, [çev.] Ahmet Aydoğan, İz Yay., İstanbul 2001

ÖZGEÇMİŞ

Doğum Yeri ve Yılı : BURSA-1983

Öğr.Gördüğü Kurumlar : **Başlama Yılı** **Bitirme Yılı** **Kurum Adı**
Lise : 1997 2000 Bursa Nilüfer İmam Hatip Lisesi

Lisans : 2000 2004 U. Ü. İlahiyat Fakültesi

Yüksek Lisans : 2006 U.Ü. S.B.E.

Doktora :

Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi : İngilizce (iyi), Arapça (iyi),
Osmanlıca (orta), Almanca
(Başlangıç)

Çalıştığı Kurum (lar) : **Başlama ve Ayrılma Tarihleri** **Çalışılan Kurumun Adı**

1.

...

Yurtdışı Görevleri :

Kullandığı Burslar : İSAM

Aldığı Ödüller : U. Ü. İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Bölümü Lisans Birinciliği

Üye Okduğu Bilimsel ve Mesleki Topluluklar : İSAM

Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri :

Yurt İçi ve Yurt Dışında katıldığı Projeler : ERASMUS/JAFARE-I

Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel Toplantılar:

Yayımlanan Çalışmalar : Makale: Aristoteles'in Ahlak Öğretisinde Erdem-Akıl İlişkisi, *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, S. 1, 2009
Tercüme: "Tasvir Açıklama Değildir", *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 12, S. 1, 2003, s. 427-442
"Hadisçiliğin İslâmî Geleneğin Oluşmasındaki Rolü", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c 1, S. 2, 2003, s. 145-165

Diğer :

28. 07. 2008
Seda Ensarioğlu