

İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
MEDENİYETLER İTTİFAKI ENSTİTÜSÜ
MEDENİYET ARAŞTIRMALARI ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**ARİSTOTELES VE İCİ'NİN AHLÂK DÜŞÜCESİNDE DEĞİŞİM
DOĞA FELSEFESİNDE HAREKETİN GAYESİ VE DEĞİŞİMİN
İMKÂNI AÇISINDAN BİR İNCELEME**

BERAT MEHANI

ARALIK 2018

ONAY SAYFASI

Bu tez/proje tarafımızca okunmuş olup kapsam ve nitelik açısından, alanında Yüksek Lisans/Doktora Derecesini alabilmek için yeterli olduğuna karar verilmiştir.

Tez Jürisi Üyeleri:

	KANAATİ	İMZA
(Unvanı Adı ve Soyadı)		
(Tez Danışmanı)	_____	_____
(Unvanı Adı ve Soyadı)	_____	_____
(Unvanı Adı ve Soyadı)	_____	_____
(Unvanı Adı ve Soyadı)	_____	_____
(Unvanı Adı ve Soyadı)	_____	_____

Bu tezin/projenin İbn Haldun Üniversitesi Enstitüsü tarafından konulan tüm standartlara uygun şekilde yazıldığı teyit edilmiştir.

Tarih

Mühür/İmza

AKADEMİK DÜRÜSTLÜK BEYANI

Bu çalışmada yer alan tüm bilgilerin akademik kurallara ve etik ilkelere uygun olarak toplanıp sunulduğunu, söz konusu kurallar ve ilkelerin zorunlu kıldığı çerçevede, çalışmada özgün olmayan tüm bilgi ve belgelere, alıntılama standartlarına uygun olarak referans verilmiş olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı:

İmza:

ÖZ

HAREKETİN GAYESİ VE DEĞİŞİMİN İMKÂNI: ARİSTOTELES VE İCÎ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Mehani, Berat

Yüksek Lisans

Tez/Proje Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Önder KÜÇÜKURAL

İkinci Tez Danışmanı: Prof. Dr. Alparslan AÇIKGENÇ

Aralık 2018, 162 sayfa

Bu çalışmamızda amaç, Aristoteles ve İcî'nin düşünce sistemlerinden yola çıkarak, hareket ve değişim kavramlarını ahlak üzerinde incelemektir. Çalışmamızın temel sorusu, insanın hareket ve değişimlerini alırken, insanın tüm güçleri ve yetilerini tutarlı bir şekilde açıklamak, ardından iki müellif arasındaki ortaklık ve farklılıkları ortaya koymaktır. İncelememizin ilk aşaması, hareket ve değişimi ontolojik ve doğa anlayışı çerçevesinde ele almak olacaktır. Bu aşamada ortaya çıkan sonuçlardan yola çıkarak insani hareketin gayesi, engelleri ve değişme imkânını ele alacağız. Son olarak, insanın en yüksek etkinliğini esas alarak iki müellifimizin görüşlerini karşılaştıracacağız.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, İcî, hareket, etkinlik, değişim, imkân

ABSTRACT

AN INVESTIGATION ON CHANGE IN MORAL THOUGHT, AIM OF CHANGE AND POSSIBILITY OF CHANGES IN NATURAL PHILOSOPHY ACCORDING TO ARISTOTLE AND İCİ

Mehani, Berat

MA/LL.M.

Thesis/Project Advisor: Dr. Öğr. Üyesi Önder KÜÇÜKURAL

Thesis Co-Advisor: Assoc. Prof. Dr. Alparslan AÇIKGENÇ

December 2018, 162 Pages

In this study, we will investigate the concept of moving and the possibility of change on ethics by having in considering Aristotle's and İcî's system of thoughts. The basic main issue in this work is to explain human moving and change, it focuses on human abilities and capabilities as a whole in a coherent way and at the same time, it shows the differences and agreements between the two thinkers. The first part of the investigation will deal with the concept of moving and change and their ontological and physical grounds. Considering the first conclusion of this part, we will focus on the aim of human moving, inability, and the possibility of change. In the last part, based on the higher human activity we will try to compare the opinions of the two thinkers.

Keywords: Aristotle, İcî, moving, activity, change, possibility

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	i
ABSTRACT.....	ii
SEMBOLLER VE KISALTMALAR.....	v
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1.....	7
Aristoteles ve İcî'nin Ahlâkî Değişim Temelinde.....	7
Hareket, Değişim ve İmkân Anlayışı.....	7
1.1. Aristoteles'in Doğa Anlayışında Hareket, Değişim ve İmkân.....	8
1.1.1. Hareketin Tanımı.....	9
1.1.2. Hareket, İmkân ve Etkinlik.....	11
1.1.3. Bir İlk Hareket Ettirici Olarak Tanrı ve Energeia Faaliyeti.....	16
1.1.4. İmkân: Madde-Form İlişkisi.....	20
1.1.5. Bir Süreç Olarak Değişim ve Değişimin İmkânı.....	22
1.2.1. İcî'nin Fizik Anlayışında Temel Kavramlar ve Ahlâk Kavramlarına Yakınlığı.....	25
1.2.2. İcî'ye Göre Tanrı Evren İlişkisi: Yaratma ve Hareket.....	28
1.2.3. Ahlâkî Değişim İmkânı Açısından Cevher-i Ferd Anlayışında İmkân.....	30
1.2.4. İcî'de Hareket, Zaman ve Değişim: Âdet Anlayışı ve Ahlaki Alışkanlıklar.....	32
BÖLÜM 2.....	39
Ruhun Etkinliği ve Mutluluk Anlayışının.....	39
Aristoteles ve İcî'nin Doğa Felsefesi Açısından Tahlili.....	39
2.1. İnsan Ruhunun Etkinliği ve Yaşamın Amacı.....	39
2.2. Tek Bir Amaç Olarak Mutluluk.....	43
2.3. Ruhun Yetileri Üzerine.....	47
2.4. Ruhun Yetileri ve Beden.....	48
2.5. Ruh-Beden İlişkisi ve Etkileşim.....	53
2.6. İnsan Nefsinin Temel Yetisi Olarak Akıl: Etkin ve Edilgin Akıl.....	57
BÖLÜM 3.....	61
AHLAKİ ERDEMLER: HAREKET VE DEĞİŞİM.....	61
3.1. Pasif Ahlak: Erdem ve Duygular.....	61
3.2. Erdem Öğretilebilirliği Üzerine.....	66

3.3. Bilgi-Davranış İlişkisi: Bilgi Türleri ve Ahlâkî Davranışlarda Değişime Katkısı	70
3.4. Ahlâk Davranışlarının Değişiminde Eğitim ve Terbiye Süreci	73
3.4.1. Gençlik Döneminde Terbiye	75
3.5. Orta yol	80
3.6. Erdeme Karşı Bir Engel Olarak Nefse Hâkim Olmama	86
3.6.1. Nefsine Hâkim Olmama: Nedenleri ve Kaynağı	87
3.6.2. Arzulama ve İstemli Davranışın Nedenleri	91
3.6.3. Haz Türleri: Ahlaki Erdemler Üzerine Etkisi	96
3.6.4. Sonuç: Hareket ve Haz İlişkisi	98
3.6.5. Erdeme Engel Olan Durumlar ve Bilgi İle İlişkisi	99
3.7. Değişme İmkânı: Nefsine Hâkim Olmama ve Haz Düşkünü Arasındaki Farklar	102
3.8. Zamanda Hareket ve Ahlaki Değişim	105
3.9. Sonuç: Zaman, Değişim ve Ahlâk	108
BÖLÜM 4	110
Ahlaki Değişim Metafiziği	110
Aklın Etkinliği, Başkası, Düzen ve Arındırma	110
4.1. Ahlaki Erdemlerden Düşünme Erdemlerine Geçiş	110
4.1.1. Düşünme Etkinliği: Türleri, Nesnesi ve Ahlak Davranışlarına İlgisi	113
4.1.2. En Yüksek Mutluluk Olarak Aklın Etkinliği	117
4.1.3. Tanrı'yı Düşünmek: Benzerlik ve Yakınlık	120
4.2. Ahlaki Değişimde Başkası, Siyasi Yapı ve Sanatın Etkisi	123
4.2.1. Dostluk Türleri ve Önemi	123
4.2.3. Hareketin Dışsal İmkânı Olarak Siyasi Yapı	131
4.2.4. Değişimin İmkânı Olarak Arınma	135
SONUÇ	141
KAYNAKÇA	147
ÖZGEÇMİŞ	153

SEMBOLLER VE KISALTMALAR

DA	De Anima (Ruh Üzerine)	402--435
EE	Eudemian Ethik	1214--1249
Eng.	English	
NE	Nikomakhos'a Ethik	1094--1181
Pol	Politics	1252--1342
Post	Posteriori Analytics	71--100
Vs.	Vesaire	
Yun.	Yunanca	

GİRİŞ

Doğada varolan her şey hareket ederek, bir oluştan başka oluşa, bir halden başka bir hale değişmektedir. Hareketin oluşu, doğada olanların sürekli eksiklerini tamamlaması çabasıdır. Hareket; eksikliğin, tam olmayışın göstergesi ve aynı zamanda tamlığa yöneliştir. Değişim ise, bir halden başka bir hale geçiş olarak hareketin sonucudur. Hareketten yola çıkarak, hareket eden varlıkların anlaması, doğalarını ve amaçlarını açıklaması temel bir ilkedir. İnsan, doğanın bir parçası olarak, sürekli hareket içinde yaşamını sürdürürken, aynı zamanda bir oluştan başka bir oluşa geçerek değişmektedir. Doğada hareket, bir şeyin doğası gereği ilkesine göre meydana gelirken; insan akli bir varlık olarak kendi hareketleri üzerine karar verme ve iradeli davranma imkânına ve sorumluluğuna sahiptir. İnsani davranışlar bir tercih ve tavır alma imkânına tabi iken, zorunlu olarak doğru davranışta bulunma ve yanlış davranışta bulunma ayrımı ortaya çıkmaktadır. Bu sorun insani fiillerin kaynağı ile insanın bir varlık olarak yetilerinin ve gayesinin araştırılmasını gerekli kılmaktadır. Bugün insani fiillerin çoğunun formel ve normatif bir ortamda vuku bulması, fiillerin/hareketlerin içselliğini ve insan aklının etkinlik imkanını gittikçe daraltmaktadır. Bu aynı zamanda, insanı anlama çabasını, insanın mekanik bir düzende kullanılabilirliğinin ve işlevinin indirgeyici bir yöntemle nasıl daha da artırılabilirliği meselesine dönüşmektedir. Kopernik devriminden sonra Galileo'nun ifadesiyle doğayı "doğa, geometrik harflerle yazılmış bir kitap"¹ olarak okumak, insanlık tarihinde geri dönülemez bir andır. Bu an'dan itibaren, doğa bir bütün olarak amaç içeren bir varlıktan, sadece geometrik niceliklere sahip olan bir varlığa dönüşmüştür. Bu devrim, hareket (devrim/motion) kavramı üzerine gerçekleşirken, hareketin amaca doğru bu değişiminden yalnız kendinde bir "durum" olduğu görüşü ortaya koyuldu. Descartes'in, geometrik yöntemin uygulama alanını genişleterek tüm uzamlı nesnelere uygulanması görüşü ve onun düalizmin varlığını *res cogitance* ve *res extance* olarak bölmesi² insanı hem doğadan hem de bedeninden temyiz ederek yalnız akıl üzerine tanımlamıştır. Bu ayrım, insana doğayı yeniden

¹ Roger Ariew, "Descartes ve Skolastizm: Descartes'in Düşüncesinin Anlık Arka Planı" *Cogito Öylese Descartes* 10, (1997): s.52.

² Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın (İstanbul: Say Yayınları, 1989), s.50,52-53.

tamamlama ve kurma imkânı verirken, bununla beraber, kendini, akli merkeze alarak ideal bir mutlak varlık olarak ortaya koymasını da mümkün kılmaktadır. Kant'ın akla sınır çizme teşebbüsü, metafiziğin kapısına kilit vurulmasıyla sonuçlanmıştır. Bu durumda insan ne doğanın yasalarına tabi hareket etme, ne de metafiziğin bilgisine dayanarak gayesini belirleyebilme durumundadır. Kant'ın insana özgürlük alanı açma girişimi, insanı mekanik fiziğin oluşturduğu nedenselliğin dışına doğru uzaklaştırırken, etiği dış dünyadan ve beden yetilerinden bağımsız, tamamen rasyonel/ideal olarak oluşan bir iyi'yi istemenin zeminine yerleştirmektedir.³ Bu teşebbüs, iyi'yi isteme yasasının çerçevesinde oluşan insani fiillere evrensellik ve zorunluluk kazandırırken normatif bir ahlakın oluşmasına yol açmaktadır. Aynı zamanda, beden yetileri ve duygularının göz ardı edilmesiyle, insan bir cihetten bedenle dış dünyanın içinde yaşarken, ideal zeminde oluşmuş iyi ödevleri yerine getirebilmek neredeyse imkânsızdır. Ahlakın normatif oluşu, formel bir yapı içinde ahlaktan daha çok hukuk yasalarına dönüşmektedir. Bu idealizm ve mutlaklık sorununu aşmak maksadıyla, sonradan meydana gelen diğer teşebbüsler, her seferinde insanı yalnız bir cihetten ele alarak durumun üstesinden gelinmeye çalışılmıştır. Bunun en bariz örneği psikanaliz kuramının, insanda aklın etkisini bir kenara bırakarak, davranışları yalnız arzu ve öfke güçlerini merkeze alarak tamamen rasyonel olmayan bilinçaltı alanından hareketle anlamaya ve açıklamaya girişmesidir. İnsan, beden ve akıldan müteşekkil olmasıyla hem dış dünyada tecrübe ve duygular ile hem de düşünerek kendine özgür bir faaliyet gerçekleştirerek yaşamaktadır, dolayısıyla insanı ve insani hareketleri anlamak ancak bu iki unsurun birlikte ele alınmasıyla mümkündür. İnsanda bulunan canlılık (beden) ve düşünme (akıl) kavramlarını, tek bir tanım içinde ele alan Aristoteles ve İcî'nin düşünme sistemlerinin tekrar okunması ve yeniden yorumlanması önemli bir imkândır. Bu yeniden okuma, ne devredilen kozmolojik/fizik anlayışa tekrar dönmeyi, ne kapatılan metafizik kapısını açmayı, ne de modern dönemden beri bilimsel keşiflerle eşzamanlı olarak gelişen değişik etik kuramlara karşı diyalektik bir tartışma açmayı hedeflemektedir.

³ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçaradi (Ankara:Türkiye Felsefe Kurumu, 2013), s.17-19.

Bu çalışmanın iki temel amacı vardır; birincisi, insanın “canlı düşünen bir varlık” tanımından yola çıkıp hareket ve değişim kavramlarını esas alarak, insanda bulunan iki yönün -beden ve akıl- tek yüce bir mutluluğa ulaşma çabasında etkisini incelemektir. İkincisi; bu anlayışın temellerini koyan Aristoteles, İslam düşüncesinde Meşşâî gelenek üzerinde büyük bir tesir yaratarak belirleyici bir konuma gelmiştir. Bu noktada İcî, İslam düşüncesinde yeni bir dönüşümün başında durarak Meşşâî geleneği üzerine gelen Aristoteles’in mirasını bir taraftan tevaruz ederek öbür taraftan yenileyerek kurucu bir konuma sahip olmuştur. İlk sorunumuzu merkeze alarak cevabı açığa çıkarmaya çalışırken, Aristoteles ve İcî arasında mukayeseli bir çalışmanın sonucu olarak, aralarında müşterek ve muhtelif noktaları tespit edeceğiz. Bu şekilde bir taraftan hareketin gayesi ve değişimin imkânını ontolojik/fizik, etik/pratik ve yüksek bir mutluluk olarak akıl etkinliği cihetlerinden inceleyerek, insani eylemlerini bu bütünlük içinde açıklamak, öbür taraftan ise İslam düşüncesinde vuku bulan yenilenme döneminin Aristoteles’in anlayışından farkını muayyen bir şekilde ortaya koymak amacındayız.

İslam düşüncesinde XII-XVI. yüzyıllar arasında vuku bulan yeni bir gelişme yenilenme dönemi olarak isimlendirilmektedir. Bu dönemin özelliği dini bilimler (kelam, tasavvuf) ile felsefe arasında bir buluşma sağlayarak “insan kuvvelerini bir bütün olarak işlevselleştiren” yeni bir yöntem ortaya koymasındır.⁴ Burada İcî’nin önemi bu dönemde kaleme aldığı kurucu eserlerdir. İcî, yeni yöntemiyle (tahkiki yöntemiyle beraber, nazar ve müşahede) Meşşâî dönemden sonra, erken yenilenme döneminde oluşan yeni yöntem ve metafiziki/ontolojik yapı üzerine durarak, tamamlayıcı ve kurucu eserleriyle bu yenilemenin sonuçlarını göstermektedir. Dolayısıyla, meşşâî/klasik dönemi parantez içinde alıp tekrar Aristoteles’e dönerek İslam düşüncesinde oluşan yeni ve özgün dönemi tespit etmek bakımından İcî’nin konumu yeni bir dönemin temsilcisi olarak oldukça belirleyicidir.

Bu çalışma, hareket ve değişim kavramları üzerine, insanı ve insanın insani fiilleri ile gayesini, Aristoteles ve İcî’nin görüşlerini esas alarak yapılacak bir incelemeyi kapsamaktadır. Çalışmamızı yürütürken tespit edilen sorunlar üzerine odaklanarak iki müellifin cevapları ortaya konulacaktır. Dolayısıyla, iki müellif

⁴ Ömer Türker, “Yenilenme Dönemi” *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer, (Konya : Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 2: s.499.

arasındaki ortak ve farklı görüşler, sonuçlar arasında kıyas yapılarak açığa çıkarılacaktır. (aslında bunları yapmış olduğunu varsayarak baştan böyle yazmamış olman beklenir, yani acak ecek değil de yapıldı edildi olmalı) Bu şekilde bir yol benimsememizin nedeni; iki farklı ontolojik sistem arasında açık bir uzaklık mevcut iken, öbür taraftan insanı incelemek açısından isemüşterek bir bakışa sahip olmalarıdır. Bu çalışma dört farklı bölümden müteşekkildir. İlk bölümün amacı, Aristoteles ve İcî'nin ontolojik anlayışlarında (madde-form ile cevher-i fert) hareket ve değişim kavramlarının yerini ve temel unsurlarını tespit etmektir; bunun yanında hareketin gayesi ve değişimin imkânını, dayandığı ontolojik zemin içinde araştırmaktır. Hareket ve değişim doğrudan fiziğin konusu içinde yer aldığından dolayı bölümün amacı, hareketin ontolojiden doğaya ve sonra doğadan insana geçişlerini incelemektir. İnsan da bedensel cihetiyle doğanın bir parçası olarak doğda mevcut olan ilkeler onun için de tabii olacaktır. Bölümün son kısmı ise fiziği anlamak için, onun dışında olan mutlak bir ilke olarak Tanrı ve âlem (hareket etmeyen hareket ettirici ile fâil-i muhtar) ilişkisi üzerinedir. Bu bölümde iki müellifin görüşlerini ayrı ayrı inceleyerek, son kısımda karşılıklı bir şekilde sonuçları üzerinde duracağız. İkinci bölümün amacı; insan üzerinde hareketin gayesini tespit etmek ve aynı zamanda insanda bulunan bedensel ve ruhani yetilerin işlevlerini tespit etmek olacaktır. Bu şekilde ahlakın nazari yönü üzerine hareketi ve hareketin değişimini ele alacağız. Üçüncü bölümde ise amacımız, insan hareketlerinin gayesinden yola çıkarak, hareketleri yönlendiren unsurları beden ve düşünme gücü üzerine incelemektir. Temel konu, tecrübe ile oluşan duyguların hareket üzerine etkisini ve insanın en yüce amaca göre konumunu belirlemek olacaktır. İnsanda oluşan huylar kalıcı bir unsur olarak, hareketleri tahakküm altında alan bir unsurdur; huylar aşırı duygular üzerine oluştuğunda, tekrar değişime tabii olmak imkânı insanın iyi bir hayat yaşaması söz konusu olduğunda temel bir etkidir. Bu çerçevede insanda bulunan bedensel yetiler üzerinde hem hareket hem de değişime açık olma imkânı üzerinde duran bir araştırma olacaktır. Bu bölüm, ahlaki erdemlerin oluşumu ve huyların değişimi üzerine gelişirken; duygular, terbiye, arzu gücü, orta yol, nefsine hâkim olmak ve bilgi-eylem ilişkisi konuları etrafında durulacaktır. İnsanın hareketlerinin duygu ve beden üzerinde incelenmesinden sonra insanın en yüksek etkinliği olan akıl gücünün işlevi ve sonuçları ele alınacaktır. Bu şekilde dördüncü bölüm aklın etkinliği üzerine olacaktır; bu bölümde bir önceki bölümün sonuçları esas alınarak insan hareketlerinin gayesi bütün cihetleriyle açıklanmaya

çalışılacaktır. İnsana mahsus olan aklın etkinliği en yüksek yeti olarak, hareketin gayesini kendinde gerçekleştirmektedir. Bu etkinliğin sürekliliğini sağlayan şey, üzerine düşünülen en salt nesnedir; dolayısıyla Tanrı-âlem ilişkisinden yola çıkılarak, aklın etkinliğinin nihai sonucu olan Tanrı'ya benzerlik ve yakınlık derecesine ulaşma imkânı araştırılacaktır. Bu bölümün son kısmında ise, insanın değişme ve hareket etme faaliyetinde dışsal olanın (başkası, düzen ve sanat/zanaat) kendisi üzerine etkisi ele alınacaktır

Çalışmamızın temel kaynakları iki müellifin kendi temel eserleri olacaktır. Bu noktada, çalışmamızın ilk aşaması olarak, iki müellifimizin ontolojik ve fizik görüşleri de ele alınırken sistemlerinin kurucu kavramları kullanılacaktır. Bu çerçevede, Aristoteles'in *Metafizik* ve *Fizik* eserleri hareket ve değişim esas alınarak incelenecektir. İcî, ontolojik ve fizik anlayışını dönemin kurucu ve tesiri büyük olan el-Mevâkıf *fi ilmi'l-kelam* eserinde ortaya koymuştur; bu eser henüz Türkçe'ye çevrilmediği için ve asıl dilinde okunma imkânı olmadığı için, ikincil kaynaklara başvurmak mecburiyetindeydik. İcî'nin bu eserine en yakın kaynaklardan olan Seyyid Şerî el-Cürcâni'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* eserinden kısmen ve *İslam İlmi ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*'nin İslam Araştırmalar Merkezi'nden (İSAM) editörlü bir çalışma olarak yakın zamanlarda yayınlanan eserinden istifade edeceğiz. Bu temel eserlerde hareketin ve değişimin tanımından yola çıkarak, müelliflerimizin yöntem ve düşünme sistemlerini ortaya koyarak bir sonraki çalışmamıza zemin hazırlamıştık. Bu çalışmanın temel sorunu olan insani hareketlerin gayesi ve değişme imkânı Aristoteles'in temel eserlerinden olan *Ruh Üzerine (De Anima)* ve *Nikomakhos'a Etik* üzerinde araştırılmış, bunun yanında müellifin diğer eserleri olan *Eudamonia Etik*, *Poetika* ve *Politika* eserleri ise yardımcı eserler olarak araştırmaya dâhil edilmiştir. İcî'nin ahlak üzerine görüşleri özet halinde yazılmış olan *Ahlâk-ı Adudiyye* eserinde kaleme alınmıştır. Bu eser kısa bir risale olmasına rağmen zengin bir muhtevaya sahiptir; bu eserin önemini en açık bir şekilde gösteren, eser üzerine yedi farklı şerh yazılması durumudur. Bu çalışmada en önemli şerhlerden olan Taşköprizâde'nin *Şerh'l-Ahlâki'l-Adudiyye* ve İsmâil Müfid el-İstânbûlî'nin *Şerh'l-Ahlâki'l-Adudiyye* eserlerini dikkate alarak konuya dâhil edeceğiz. Temel kaynaklardan sonra, ikincil kaynaklar olarak konu üzerine yazılmış farklı çalışmaları da incelenmeye çalıştık. Ancak çalışma süresince konudan

uzaklaşmamak maksadıyla yalnız müelliflerimizin görüşleri etrafında tartışmayı yürüteceğiz.

BÖLÜM 1

Aristoteles ve İcî'nin Ahlâkî Değişim Temelinde

Hareket, Değişim ve İmkân Anlayışı

Her düşünce sisteminin üzerinde yükseldiği ontolojik bir zemin mevcuttur; bu ontolojik zemin üzerine inşa edilen diğer alanlar ve onların sonuçları bu zeminden kaynaklanan ilkeler üzerine şekillenmektedir. Bu bakımdan, çalışmamızın temel konusu olan ahlak üzerine insani hareketleri ve değişimleri anlamak ve açıklamak ancak mevzu bahis olan düşünürlerin varlık anlayışlarını inceleyerek mümkün olacaktır. İnsanı anlamak için onu doğanın içinde yer alan, doğanın bir parçası olan bir varlık olarak durumunu esas alacak bir teşebbüste bulunmak zaruridir. Bu sebeple çalışmamızın ilke aşamasında Aristoteles ve İcî'nin varlık anlayışlarına dayanan doğa bilimini (fiziği) inceleyeceğiz. Bununla amaçlanan, doğada mevcut temel unsurlardan olan hareket ve değişimin temel ilkelerini ve dayandıkları ontolojiyi ön plana çıkarmaktır. Bu çerçevede anlamaya çalıştığımız husus fiziksel değişim ile ahlaki değişim arasındaki ilişkiyi kurmaya çarılımdır. Elbette burada bu iki değişim arasında hiçbir ilişki olmadığı sonucu da çıkabilir. Ancak bunu doğrulamak için bu ikği filozofun doğa anlayışlarında hareket, değişim ve imkân olgularının ayrıntılı olarak ele alınıp incelenmesine ihtiyaç vardır.

Doğada vuku bulan tüm oluşumların ve değişimlerin nedeni hareketin mevcut olması olduğundan, doğayı ve insanı onun bir parçası olarak anlamak, hareketi araştırmayı gerektirmektedir. İnsan da, doğal bir varlık olarak sürekli hareket içindedir; bu hareket onun doğada olan diğer her şeyle ortak olan bir özelliğidir. Bu bakımdan insanın yaşam boyunca, neden ve nasıl hareket ettiğini anlamak için öncelikle hareketin kendisini -doğada bir ilke olarak- araştırmak gerekmektedir. Hareketin doğadaki mahiyetini ortaya koyduktan sonra onun canlılar ve daha özel olarak insan üzerine olan etkisini görebilmek mümkün olacaktır. Bu bölümde ilk olarak Aristoteles ve İcî'ye göre varlık-fizik anlayışları ve yöntemlerinin açıklandığı bir giriş yer alacaktır. Sonra, iki düşünürün sistemlerine göre hareket ve değişim kavramları açıklanmaya çalışılacaktır. Tanrı-âlem ilişkisi, madde-form teorisi,

atomculuk, imkân, değişim ve zaman gibi meseler üzerine durarak bir bütünlük içine açıklama getireceğiz. Aristoteles ve İcî'nin varlık anlayışlarında temel farklılıklar mevcut olduğundan dolayı, ilk olarak Aristoteles'in sonra da İcî'nin üzerine duracağız. Bu bakımdan üçüncü bir başlık olarak doğrudan kıyas yöntemiyle değil iki anlayışı ortaya koyduktan sonra yapılacak bir değerlendirme ile müşterek ve muhtelif noktaları tespit edeceğiz.

1.1. Aristoteles'in Doğa Anlayışında Hareket, Değişim ve İmkân

“Öyle görünüyor ki, her sanat (tekhne) ve her araştırma (methodos) ve aynı şekilde her eylem ve her tercih/arzu, herhangi bir iyiye doğru yönelir. Bu nedenle haklı olarak “iyi, her şeyin yöneldiği şeydir”, diye açıklanır.”⁵

Aristoteles'e göre doğada yer alan her hareket, değişim, oluş ve yok oluş bir amaca göre gerçekleşir. Bu bakımdan doğada derin bir teleolojik yapı mevcut iken, bu yapının açıklaması ontolojik zemine dayanmaktadır. Aristoteles, doğayı inşa ettiği ontolojik anlayışıyla uyumlu bir şekilde açıklamaya çalışır; bu bakımdan yöntem olarak gözlem ve deneyi seçerken –matematik ve geometriyi devre dışı bırakarak-, bir taraftan olgunun oluşunu neden-etki üzerine anlamaya çalışırken, öbür taraftan deney verilerinden yola çıkarak metafizik ilkelere varılmaktadır. Deney ve gözlemler elde edilen bilgiler bir nevi tümevarımsal akıl yürütmeler üzerinde kurulmuşsa da, elde edilen bilgilerin sağlamlılığının arkasında tekrar ve tekrar vuku bulan olayları tündengelim yöntemi ile açıklamak ve bunları tutarlı bir sistem içinde yerleştirmek bulunur. Ancak dönemin imkânları kısıtlı olduğundan için, deney ve gözlemlerle araştırmanın mümkün olmadığı şeyler mevcut olduğunda Aristoteles doğayı bir bütün içinde açıklamakta zorlanmıştır. Bundan kaçmak için açık olan gözlemlerin bilgisinden yola çıkarak, ulaşılmaması mümkün olmayan şeyleri kıyas yöntemiyle anlamayı bir çözüm olarak sunmuştur.⁶ Aristoteles doğa bilimi içinde fiziki cisimlerin hareket ve değişimlerini ele alırken aynı zamanda doğanın bir parçası olarak canlıları da aynı şekilde ele almaktadır. Dolayısıyla doğa bilimi fiziki

⁵ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014. 1094 a 1-3. (Bu çalışmanın tamamında bu kaynak kullanıldı. Bunun yanında, Aristotle. *Nicomachean Ethics*. ed. Roger Crisp. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004. Baskısına da karşılaştırma için başvuruldu.)

⁶Zekeriya Hayır, “Aristoteles ve Doğanın Mekanik Yöntemle İncelenmesi Sorunu” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), s. 54.

cisimlerin olguları yanında, astronomi, psikoloji, biyoloji gibi tüm olguları kapsamaktadır.⁷ Bu bakımdan ahlak araştırmalarında, insanın eylemleri ve doğal hareketleri arasında mevcut olan benzerlikleri ortaya çıkarmak ilk adımdır. Burada ilk olarak, Aristoteles'in fizik anlayışına hareket kavramı üzerinden bir giriş; ikinci sorun olarak hareket ve etkinlik/amaç arasındaki ilişki; üçüncü konu Tanrı-doğa ilişkisi ve ilk hareket ettirici olarak Tanrı ele alınacaktır.. Dördüncü konu olarak ise madde-form ilişkisi üzerine imkân ve hareketin gayesini inceleyeceğiz. Son olarak da değişim ve zaman kavramları üzerinde duracağız. Sonuç olarak değerlendirmemiz gereken husus ise böyle bir doğa anlayışının getirdiği hareket ve değişimin ahlak anlayışına olan etkisi ve ahlaken değişme olgusu ile olan ilişkisini ortaya koymaya çalışmaktır.

1.1.1. Hareketin Tanımı

Aristoteles, hareket (*motion/kinesis*)⁸ nedir sorusuna şu şekilde cevap vermektedir: "İmkân halinde olanın, böyle bir şey olduğu için, tamamlanma haline geçmesi (yani gerçekleşmesi), devinimidir/harektir."⁹ Metafizik kitabında da tanım şu şekildedir: "Devinimin imkân (*ability/dünamis*)¹⁰ halinde olanın etkinliğe geçiş süreci olduğunu söylüyorum. ... Öyleyse açık ki, devinim/hareket tamamlanmanın kendisi mevcut olduğu zaman ortaya çıkar, ne önce, ne de sonra."¹¹ Buna göre hareket bir şeyin kendini gerçekleştirme sürecidir ancak kendisi bir oluş değildir. Doğadaki hareketin olması, bir şeyin bir yerden başka bir yere gitmesi yahut başkalaşması, değişmesinin nedeni her zaman bir noksanlığın göstergesidir. Bu noksanlık, tamamlanmamışlığın giderilmesi için oluşan bir çaba anlamında hareketi gerektiriyor. Aristoteles'e göre: "Zira her devinim (hareket) noksandır, zayıflama, öğrenme, yürüme, inşa etme;

⁷ Richard McKeon, ed., *Introduction to Aristotle*, (New York : The Modern Library, 1947), s.112.

⁸ Antik Yunanca kinesis terimi, hareket ve bazen devinim olarak tercüme edilmiştir. Hareket ve devinim arasında niteliksel bakımdan bir fark olup olmadığına bakmak gerekir aksi takdirde bir tercih meselesi olup olmadığı belli değildir.

⁹ Aristoteles. *Fizik*. ev. Saffet Babür. İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 2014, 201a 10. (Bu çalışmanın tamamında alıntılar için bu kaynak kullanıldı.)

¹⁰ *Dünamis* (ing. potentiality, ability) kavramın ilk anlama etkin ve edilgin güç, kuvve, gizli güç manaları vardır; dünamia fiili olarak olabilme, alabilme, yapabilme imkânını işaret etmektedir. Aristoteles bu kavramla, bir şeyde altta duran gizli güç ve bu gücün açığa çıkma imkânını kastetmektedir. (Antik Yunan Sözlüğü, s.77-78).

¹¹ "Aristoteles, *Metafizik*, ev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016. 1065b 15, 1066a 4. (Bu çalışmanın tamamında alıntılar için bu kaynak kullanıldı.)

bunlar devinimlerdir/hareketlerdir ve nokсандırlar kesinlikle.”¹² Hareket etmek her zaman bir şeyin yetkin hale gelme çabası olduğundan, zorunlu olarak yetkin olmak bir amaca/gayeye göredir. Buna göre, bir şey olma ancak henüz olmamış olan (noksan) bir şeyin imkânıdır (*ability*) ve bu şeyin etkin (*activity*) olmak için bir süreç (hareket/*motion*) içinde gerçekleştiği açıktır. Buradan çıkan temel kavramlar imkân (*dunamis*), etkin (*energeia*) ve hareket (*kinesis*); Aristoteles’in doğa ve metafizik anlayışının temel kavramlarını oluşturmaktadır. Hareketi açıklamak, zorunlu olarak imkân ve etkin olmak (gaye olarak) kavramları üzerinde bir araştırma yaparak mümkündür. Aristoteles’in ilk olarak doğada hareketi anlamak için kullandığı yöntem duyu algılama üzerinedir; bu bakımdan nicelik içeren matematiksel yöntemi doğaya uygulamaya karşıdır.¹³ Bu yaklaşım doğrudan hareketi anlamak açısından temel bir rol oynamaktadır. Hareket, bir şeyin kendi doğasına göre ne ise o olma “olmasında geçen bir süreç olmasından dolayı bir değişimdir” şeklinde bir süreç olduğu için değişimdir. Bu bakımdan hareket eden nesnelerin doğası (özü) farklıdır. Fiziksel nesnelere için hareket demek -burada ay üstü dairesel hareketlerin üzerinde durmayacağız- nesnenin yer değiştirmesidir. Bu hareket iki türdür; yere ait (doğası gereği/ereği) olan şeyler için yere doğru (taş), göğe ait olan şeyler için ona doğru (ateş).¹⁴ Bir yerden başka yere hareket ederken -amaca/ereğe göre-, yani yer değiştirirken bu basit manada hareket ederek bir yer değiştirme değildir; hareket eden nesne bir amaç (*telos*) içinde hareket ettiği için bir başka nesneye göre uzaklaşmak veya yaklaşmak bakımından hareket etmiş değildir. Amaca göre hareket ettiği için amaca (doğası gereği) ulaşıncaya bir değişim (*metabole*) gerçekleşmiş olacaktır. Buna göre değişim bir durum değil, amaca doğru bir değişimdir. Aristoteles’in teleolojik anlayışı doğayı anlama Kopernik devrimiyle birlikte bir yöntem olarak terk edildi. Buna göre hareket/devinim bir amaca doğru değişim değil bir durumdur; bu hareket bir durum olarak, hareket eden nesnenin bulunduğu yeri ve hareket ettiği yere doğru herhangi bir anlam taşımaktadır. Galileo, devinimi açıklarken şu iki mühim tespiti dile getirir; bir cismin devinimi ancak durgun halinde başka bir cisme göre fark edilebilir ve tersine, ikincisi ise devinimi bir durum olarak görür. Böylece devinimin ilk yasası ortaya çıkar: “eylemsizlik yasası, kendi başına bırakılmış bir cismin devinim ya da durgunluk durumunu sonsuza dek sürdürdüğünü, bir devinim

¹² Aristoteles, *Metafizik*. 1048b 27.

¹³ Alexandre Koyre, *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, (Ankara: TÜBİTAK, 2000), s.195.

¹⁴ Martin Heidegger, “Modern Science, Metaphysics and Mathematics” *Martin Heidegger Basic Writings* ed. David Farrell Krell (New York: Harper Collins Publishers, 1993), s.283.

durumunu durgunluk durumuna -ve vice versa- dönüştürmek için bir güç uygulamamız gerektiğini”¹⁵ vurgular. Bu yeni anlayışın temelleri Galileo tarafından ortaya koyulduktan sonra Newton ile son halini alarak doğayı anlama açısından büyük bir değişimi gerçekleştirmektedir. Buna göre bir nesnenin doğa gereği bir ‘yer/mekân’ ilişkisi kalmaz.. Her nesne ancak başka bir yere göre nicelik olarak bir ilişki içindedir, aynı zamanda hareket ve durağan arasında bir fark mevcut değildir. İkisi bir nesnenin durumudur.¹⁶ Devinimin/hareketin bir değişimden bir durum olarak değişmesi, tamamen kozmolojik anlayışın da değişmesi anlamına gelmiştir. Hareketin bir yere (doğa gereği) doğru gitmesi ancak sonlu bir evren anlayışında anlamlıdır; çünkü sonsuz bir evrende doğal yer ve bir yere doğru gitmek anlamsızlaşır.¹⁷ Bu devrim ile beraber doğada canlı olan varlıkları anlamak açısından nicelik hesaplama (matematik ve geometri) bir çerçeve içinde mümkündür. Bu konuya burada değinmekle bir taraftan Aristoteles’in anlayışının modern bilime kıyasla daha açık hale gelmesi, öbür taraftan ise hem ahlakı hem de siyaseti etkileyen hareket/devinim anlayışının temel ilkesinin değiştiği gösterilmektedir. Sonuç olarak; doğayı tutarlı bir sistem içinde anlamamızın; ancak en basit ve temel olan hareket kavramı ile mümkün olacağı açıktır. Hareket; hem doğada açık bir şekilde oluşan değişimleri anlamlandırma hem de varlığın ve oluşumun temel amacını anlamak için bir anahtar ilkedir.

1.1.2. Hareket, İmkân ve Etkinlik

Hareket (*kinesis*) bir şeyin kendisini etkin hale getirme etkinliğidir. Buna göre etkin kavramının (*energeia/activity*) ne olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz ki, ahlaken de nefsin bir kötü arzusundan kurtulmaya çalışmak ruhun kendini etkinleştirilmesi ve kendisinde Bilkuvve bulunan bu değişikliği imkân olarak gerçekleştirmesi demektir. Bir şeyin kendisini gerçekleştirmesi, kendisinde olan imkâna göre gerçekleşir; buna göre etkin olmak öncesi etkin olabilme imkânı gelmektedir. Aristoteles’e göre imkân (*dunamis*):

¹⁵ Alexandre Koyre, “Bilim Tarihi Yazıları”, s.174.

¹⁶ Martin Heidegger, “Modern Science, Metaphysics and Mathematics”, s.286-287.

¹⁷ R.J. Hankinson, “Science”, *Aristotle: the Cambridge Companion to* ed. Jonathan Barnes (Cambridge: Cambridge University, 1996), s.43.

... değişimden etkilenmenin bir başkası aracılığıyla ya da bir başkası olmak bakımından aynı varolandaki ilkesi. Bir değeri ise değişimin ilkesi tarafından daha sağlıklı bir duruma ve bozuluşa itilmeye karşı edilgin olmama tutumudur, bir başkası aracılığıyla ya da bir başkası olmak bakımından.¹⁸ İmkândan kastettiğim, yalnızca değişimin bir başkasından yahut bir başkası olmak bakımından aynı varolanda ilkesi olarak tanımlamış olduğumuz değil, fakat tüm devinim/hareket ya da durağanlık ilkeleridir.¹⁹

İmkânı anlamak için madde-form kavramlarını açıklamak şarttır: Madde olmadan değişim mümkün değildir; değişim hareketin bir sonucu olarak kendisinin olmadığı bir yerde hareket de yoktur. Maddeden kaynaklanan durumlar yani; eksiklikler her zaman hareketlerin/devinimlerin var olacağıının bir göstergesidir. Madde her zaman bir form kazanmak için, kendinde olan yoksunluğu yok etmeye çalışan bir sürecin içindedir. Buna göre “değişimin üç ilkesinden söz edebiliriz: madde, yoksunluk ve form.”²⁰

Hareket ve etkinlik arasında bir ayrım yapacak olursak hareket; imkân halinde olan bir şeyin gerçekleşmesidir.²¹ Buna göre hareket her zaman eksik olanı tamamlama eylemidir; buna karşı etkinlik (*energeia*) bir sonuç, tamamlanmış (*complite*) bir şeydir. Bunu açıklamak için Aristoteles bina inşa etme eylemini örnek alıyor; bina inşa ediyor olmak bir hareket ve sonrasında ortaya çıkan nesne olmuş bir evdir.²² Etkinlik olarak eylemin nesnesi her zaman eylemle eşzamanlı olarak gerçekleşir. Buna göre etkinlik tamamlanmış/gerçekleşmiş (*perfection/complite*) hali ile eşzamanlı olarak ortaya çıkmaktadır. Harekette ise, kendisi ve yetkin olmak arasında her zaman bir ayrım var; inşa etme sürecinde bina ortaya çıkmaz, bina bir sonuç olarak hareket bittiğinde ortaya çıkmaktadır.²³ Aristoteles’e göre bazı eylemlerin (hareket olarak) nesnesi eylemin kendisini yok ettiği zaman ortaya çıkar; bu harekettir. Ancak bazı eylemler var ki, etkinlik ve nesnesi eşzamanlı ortaya çıkar; bu tür eylemlerin kendisi bir etkinliktir. Çünkü etkinliği sırasında, nesnesinin ortaya çıkması için -inşa etmenin bitmesi- hareketin sona ermesi gerekmemektedir. Aristoteles bu durumu şu şekilde açıklar:

¹⁸ Aristoteles, *Metafizik*. 1046a 11.

¹⁹ a.g.e. 1049 b 4-12.

²⁰ Kaan H. Ökten, ed. *Aristoteles* (İstanbul : Say Yayınları, 2011), s.64.

²¹ Aristoteles. *Fizik*, 201a 27-29.

²² Aryeh Kosman, *The Activity of Being: an Essay on Aristotle's Ontology* , s.40.

²³ a.g.e., s.44.

Çünkü aynı zamanda he hem yürüyor hem de yürümüş, ne hem inşa ediyor hem inşa etmiş, ... ne de hem devindiriyor hem devindirilmiş olabilir; fakat devindirenle devindiriliş olan başkadır. Aynı şey aynı zamanda hem görmüştür hem görmektedir, hem düşünüyor hem düşünmüştür. Bu yüzden bu gibi bir şeye etkinlik diyorum, öncekilere ise devinim.²⁴

Etkin olmak (*energeia*) etkinlik içinde eşzamanlı ortaya çıkarken, o şeyin kendinde olan işlevini (*ergon*) işler hale getirmek anlamına gelmektedir. Etkinlik (*activity*) içinde olan şey aynı zamanda kendisi de eser/sonuçtur; bir şeyin etkinlik içinde olduğunu, onda olan işlevine (*ergon*)²⁵ bakarak tespit etmek mümkündür. Bu bakımdan bir etkinliğe, kendi işlevine göre -iyi olmak yönünden- gerçekleştiğini neye göre söyleriz? Bu sorunun cevabında ilk aşama, tekrar hareketin ne olduğunu daha teferruatlı bir şekilde açıklamaktan geçmektedir. Hareketin tanımında (*herosmosis*) -“olanak halinde olan şeyin aslında böyle bir şey olduğu için kendini tamamlaması”²⁶ - olanak/imkân (*dunamis*) halde olan bir şeyin etkin olması için zorunlu olarak maddeye ihtiyacı vardır. Bir evin formunun gerçekleşmesi, taş (malzeme) ile mümkündür. Ancak önce doğal olan ve doğasının değişmesi bakımından içsel olarak onu taşıyan şeylere (canlılar, cisimler) bakmak gerekmektedir. Aristoteles’e göre, doğal olarak varolanların değişimi kendi doğasından kaynaklanan nedenlerden dolayı gerçekleşirler.²⁷ Bu ayırım ile bir taşın yere doğru hareketi kendi doğasından (dört neden içerisinde düşünürsek) kaynaklanır; ancak aynı taşın bir heykele dönüşmesi -hareket olarak- başka bir nedenden dolayı gerçekleşmektedir. Doğal şeyler, hareket ve değişme ilkesini kendinde barındırırlar; bu bakımdan bir nesneyi o nesne yapan şey, olanak halinden çok o nesne etkin hale geldiği zaman kendini göstermektedir.²⁸ Buna göre madde (*hule*) bir bakımdan kendinde olanın işler hale gelmesi açısından bir imkândır; bir şeyin formu (tözün/salt varlığın) dışsal yapıdan ziyade form (*eidos*) dur; insan, bedensel olarak değişmesine rağmen (on yıl sonra beden) kendinde olan işlevini/formunu her zaman taşımaktadır.²⁹ Buna göre değişmez olan varlıklar özdür (taşıyıcı), değişim ise bu

²⁴ Aristoteles, *Metafizik*. 1048 b 29-33.

²⁵ a.g.e. 1050 a 24.

Yun. *ergon* (ing. function) kavramının ilk anlamı iş, çalışma, uğraş vb.; Aristoteles bu kavramı işlev anlamında kullanır; bir şeyin işlevi/ergonu o şeyin doğruluğunu belirler; ona göre insanın *ergon*’u “ruhun logos’a uygun *energeia*’sı”dır. (Antik Yunan Sözlüğü, 112-114-115).

²⁶ Aristoteles. *Fizik*, 201 a 10.

²⁷ a.g.e.192 b 8-10.

²⁸ a.g.e. 193a 28, 193b 5-10.

²⁹ T.H. Irwin, "The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics.", *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amelie Oksenberg Rorty (Berkeley: University of California Press, 1997), s.38.

özün kendini gerçekleştirmesidir (bilkuvveden fiile geçme).³⁰ Dolayısıyla bir hareketin sonucu olarak ortaya çıkan değişim, kendi de olan töz/cevher ve öze göre, doğru değişim ve amaca aykırı değişim olarak bilme imkânını ortaya çıkarmaktadır. Hareketin imkânı nereden geliyor sorusunun o şeyin formundan (işlevi ve özden) geldiği açıktır. Bir şeyin kendinde olan imkânın dışında olması mümkün değildir. Ancak hareket, bir nesnenin olanak halini gerçekleştirme durumu değil, bir nesnenin hareket ediyor olmak sürecidir. Aristoteles'e göre:

... bronz olanak halinde heykeldir ama yine de bronz olarak bronzun gerçekliği devinim değil, çünkü bronz olmak ile olanak halinde -yani devinebilir- olmak aynı şey değil.³¹

Buna göre hareket/devinim bir şeyin kendisini gerçekleştirmesinin ortaya çıkarttığı bir durumdur, sonucu ve öncesinden farklıdır. Bronz, imkân halinde bir heykel olma özelliğine sahip ancak onun hareketi bronz olmak bakımından bronz olma değildir. Aristoteles'e göre "devinim/hareket, devinebilir olarak bir nesnenin etkin halidir."³² Dolayısıyla, hareket imkân olarak olanın kendisi olmak bakımından değil, kendisi olmada/gerçekleşmede etkin (*energeia*) halinde olmaktır. Buna göre, taşların ev olma imkânının yönü değil, inşaat olmak hali bir etkinliktir. Ancak burada –insanı anlamak bakımdan- etkin olmak açısından bazı ayrımları yapmak zaruridir. İlk olarak bronz bir imkân olarak heykel olmak ve bronzun heykel tıraşı olabiliyor olma imkânı (hareket) arasında bir ayrım vardır. Bu durumu canlı varlıkların üzerinde düşünmek daha doğrudur; yürümek, insanın da bir imkân olarak kendini etkin hale getirdiğinde, yürüyor olmak halidir, yürüyüş olmak değildir. Buna göre hareket bittiğinde, o nesnenin olduğu şey bakımından etkin olmak durumu da bitmiş olacaktır. Yürümüş olmak onun sonucudur, ancak organın etkin olması yürüyor olmaktır. Bu bakımdan eyleme ve düşünme eyleminin farklı olarak nesnesiyle eşzamanlı bir şekilde ortaya çıktığı için etkinlik (*energeia*) içinde olduğunu evvelden dile getirmiştik. Buna göre bazı imkânlar vardır ki nesnesine ulaşıncaya kendisi de -hareket ediyor olmak- bitmiş olacaktır ancak bazı şeyler vardır ki imkân ve etkinlik arasına hareket girmemektedir; kendisi ve nesnesi eşzamanlı olarak etkinlik halindedir. İlkinde hareket, bir şeyin imkânı olarak kendini gerçekleştirme halinde (*activity*) olma durumuna ve ardından

³⁰ Ş. Teoman Durallı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2011), s.90.

³¹ Aristoteles. *Fizik*, 201a 30.

³² a.g.e. 251a 10.

onun önceki durumdan sonuç olarak başka bir duruma geçer (bronz, hareketin sonucu olarak, heykeldir; bronz olmak bakımından değil), ancak bazı şeylerin sonradan çıkan bir sonucu yoktur; etkinliğin kendisiyle zorunlu olarak beraber ortaya çıkar.³³ Bu ayrımın ahlak bakımından önemi, doğrudan insanın arzuları ve haz alma hareketlerini ilgilendirmesidir. Genel anlamda haz, bedensel bir şey olduğundan dolayı duyu organlarından çıkan arzular üzerine kurulur; bu açıdan duyu organı bir imkân olarak (tadı almak) hareket halinde olduğunda (tadı alıyor olmak) etkindir, ancak hareket bittiğinde (tadı almış olmak) kendisi de yok olmaktadır. Bu bakımdan, haz geçicidir ancak organın imkân bakımından olmak ne ise onu etkin haline getirme sürecidir; bu bakımdan kendini gerçekleştirdiğinde doğru bir etkinlik içinde olmuş olacak -kendisini gerçekleştirmiş olma hali- ancak aşırıya gittiğinde (defalarca aynı zaman içinde bir tadı tatmak) kendi özünden/formundan aykırı hareket etmiş olacaktır. Bu ahlakın temel sorunlarından biridir; çünkü bedensel hazlar ruhta olan temel yetinin -düşünme faaliyeti- ortaya çıkması için bir engeldir.

Aristoteles, hareketi ilk olarak kendinde bir etkinlik olarak açıklar, doğa ve insanın elinden çıkan hareketlerin sürekliliğinin hareketin kendisi olarak bu oluşum olduğunu ifade eder. Bu bakımdan hareket kendinde bir sonuç/üründür; evi inşa ediyor olmak ustalık etkinliğinin (bitkinin büyüyor olma büyüme vb.) kendisi bir amaçtır. Ancak aynı zamanda evin inşaatı bittiğinde form almış bir ev ortaya çıkıyor; bu evin nihayete ermesi sürecinde –inşa ediyor olma amacı- oluşan hareketin kendisi bir süreçtir (araçtır).³⁴ Hareket bir etkinlik (*energeia*) olarak her zaman kendinde olan formun (*eidōs*) gerçekleşmesi olduğundan sürekli bir hareket olduğu için zorunlu olarak –inşa ediyor olma etkin ve mükemmel ise- tam formuna ve amaca ulaşmış değildir. Aristoteles, bir formun tam etkin halde varlığa gelmesini *entelekheia*³⁵ kavramıyla açıklamaktadır. Bu bakımdan *energeia* bir kavram olarak

³³ Aryeh Kosman, *The Activity of Being: an Essay on Aristotle's Ontology* (Cambridge : Harvard University Press, 2013), s.68.

³⁴ a.g.e. s.52

³⁵ Yun. *entelekheia* (İng. *state of completion or perfection*, actuality): İlk olarak tamamlanma, mükemmellik durumu, edimsellik anlamına gelmektedir. Bu kavramın büyük bir ihtimalde Aristoteles kendisi belli bir durumu işaret etmek türetilmiştir; bu bakımdan bu kavram *energeia* ile eş anlamlı olarak gözükmektedir. Ancak kendisi özel durumlara –ruhun tamamlanmasında gibi- kullandığı için farklıdır. (Antik Yunan Felsefe Sözlüğü, s.104-105).

bazen hareketi (bir etkinlik ve tamamlanmamış olanı) işaret ederek, bazen tamamlanmış olan bir *entelekheia* anlamına gelmektedir.³⁶

1.1.3. Bir İlk Hareket Ettirici Olarak Tanrı ve Energeia Faaliyeti

Tanrı, kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici, salt, ezeli, zorunlu olarak iyi olan, yalnız etkinlik (*energeia*) halinde bulunan, kendisi hem etkinlik olarak düşünen ve arzu nesnesini kendinde taşıyan her şeyin ilkesidir. İlk hareket ettirici varlık olması bakımından Tanrı, doğrudan ahlaktaki hareketi ve gayesini etkileyen bir unsurdur. Dolayısıyla, ilerde ele alacağımız konuları doğru bir şekilde açıklayabilmesi için, Tanrı-doğa arasındaki ilişkiyi ve doğrudan -bir ilke olmak bakımından- Tanrı'nın etkinliğinin insan etkinliği ile (temaşa) olan konumunu tespit etmek zaruridir. Bu açıdan ilk olarak Tanrı'nın ilk hareket ettirici özelliğini hareketin nedeni -ilk anlamda- olarak ele alacağız; ikinci olarak Tanrı'nın etkinliği ve insanın etkinliği (düşünme/temaşa) arasındaki ilişkiyi inceleyeceğiz.

Doğada mevcut olan şeyler her zaman bir hareket içinde (oluş-bozuluş, başkalaşma vs.) bulunmaktadır; bunun nedeni doğadaki cisimlerin ve canlıların madde-form'dan (imkân-etkinlik) müteşekkil olmasıdır. Aristoteles'e göre, imkân (*dunamis/ability*) halinde olmayan varlık (*ousia*) oluşa-bozuluşa tabi değildir; imkân halinde olan şey tamamlanmamış bir şey olarak hem var olmayı hem de olmamayı içinde taşımaktadır.³⁷ İmkân halinde olanlar, kendilerinin gerçekleştirilmesi için sürekli hareket içindedir. Buna göre imkân/kuvve halinde etkin hale geçiş süreci ancak hareket ile mümkündür; ancak imkân halinde olan şey, kendisi tamamlanmış bir şey olduğundan dolayı, kendi kendinin hareketin nedeni olamadığı için başka bir şey tarafından hareket ettirilmiş olması gerekmektedir.³⁸ Doğadaki şeyler (cisimler ve canlılar) hepsi zamansal bir yöne ve imkâna sahip oldukları için bazı bakımlardan birbirinin hareket nedeni -aynı zamanda ruhu da beden hareket ilkesi olarak düşünerek- olsalar da, bu nedenselliğin sonunda zamana tabi olmayan, kendisi salt ve hareket etmeyen bir şeyin var olması zaruridir. Buna göre hareket eden her nesnenin

³⁶ Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler* (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011), s.129-131.

³⁷ Aristoteles, *Metafizik*. 1050b 5.

³⁸ H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları : Etik ve Politika Üzerine* (Bursa : Sentez Yayıncılık, 2012), s.137.

bir şey tarafından hareket ettirilmiş olması zorunlu ise, o halde hiçbir şey tarafından hareket ettirilmeyen (devinmeyen) bir ilk hareket ettirici olması zorunludur.³⁹ Bu salt ve mutlak anlamda etkinlik içinde olan Tanrı'dır; ancak Aristoteles'in Tanrı anlayışı dini bir mahiyet içermemektedir. Tanrı kendisi basit/salt olmak bakımından zamansal cisimlerle ilişki içinde olmamakla beraber müdahale eden bir Tanrı değildir.⁴⁰ İlk hareket ettirici olduğundan dolayı işlevi, kendisi salt bir etkinlik olması yönüyle mutlak etkinliğin gerçekleşmiş halidir. Aristoteles'in tabiriyle "Dahası, bu tür *ousiaların*⁴¹ maddesiz olması şarttır... bunların ezeli olmaları lazım gelir. O halde aslolan etkinlik."⁴² Etkinlik (*energeia/acitvity*) bir başka anlamda iyi olandır; iyi olmak açısından hareket, şeyin kendinde olan imkânını gerçekleştirmek olduğundan her şeyin (cisimler ve canlılar) gayesidir. Bu açıdan tanrı mutlak etkinlik olarak hem varlığın hem de hareketin ilkesidir. Bir mutlak etkinlik olarak Tanrı, sonsuz (zaman dışı) bir etkinliğin içindedir; bu durum aynı zamanda madde içeren tüm varlıklarda hareketin sonsuz olmasını sağlayan unsudur.⁴³ Ancak Tanrı'nın etkinliği (*energeia*'sı) nedir? Kendisi zamanın dışında, imkân içermeyen, maddeden uzak bir varlık olarak, kendi etkinliği ile başka bir şeyin üzerinde olması yahut başka bir deyişle nesnesinin ve arzusunun kendi dışında olmaması zaruridir. Dolayısıyla Tanrı'nın etkinliği salt bir düşünce etkinliğidir; o nesnesini ve arzusunu kendinde taşır. Bu düşünme etkinliği düşünme üzerine bir düşünmedir (*noesis noeseos*). Aristoteles'in ifadesiyle: "O halde -eğer en muhteşemse- kendini düşünür ve onun düşünmesi düşünce üzerine düşünme etkinliğidir."⁴⁴ Ancak böyle bir düşünme etkinliği insan için mümkün müdür?

İnsanda, en yüksek ruh yetisi olan düşünme yetisi bir imkân olarak bulunmaktadır; insanın kendini gerçekleştirmesi (etkin olmak) bu imkânın etkinliğe dönüştürülmesiyle mümkündür. Düşünme kavramı, Tanrı'nın düşünme etkinliği ile müşterek bir kavram olarak gözükmektedir. İnsanın düşünme etkinliğinde -ahlakın en yüksek gayesi olarak- ulaştığı sonuç Tanrı'nınki ile aynı mıdır? Aristoteles'in şu

³⁹ Aristoteles, *Fizik*. 256a 10-15.

⁴⁰ Kaan H. Ökten, ed. *Aristoteles* (İstanbul : Say Yayınları, 2011), s.60.

⁴¹ Yun. *ousia* (ing. substance, existance) kavramın ilk anlamı töz/cevher, öz, varlık, varoluş var-olandır. Aristoteles bu kavramı şu şekilde açıklar "töz/*ousia*, bir konu hakkında söylemeyen veya bir konu içerisinde var-olmayan şey olarak betimler." Buna göre *ousia* olan şeyler asıl varlıktır, her şeyden önce var olandır. (Antik Yunan Felsefesi Sözlüğü, s.274-275).

⁴² Aristoteles, *Metafizik*. 1071b 20-21.

⁴³ Aryeh Kosman, *The Activity of Being: an Essay on Aristotle's Ontology*, s.190 .

⁴⁴ Aristoteles, *Metafizik*. 1074b 43.

ifadesiyle konuya bir giriş yapmak uygundur: “Bizim kısa bir vakit için yaşayabileceğimizin en iyisi onun ömrü gibidir. O zira daima bu şekildedir (ama bizim için imkânsız), ki onun etkinliği hazdır (bu yüzden uyanıklık, duyumsama, düşünme en çok haz verenlerdir.”⁴⁵

Aristoteles, ilk olarak yaşanabilecek en iyi hayatın Tanrı etkinliği gibi bir etkinlik olduğunu ortaya koyar; buna göre en iyi (haz verici) olan şey, maddi ve bedensel bir etkinlik değil aklın etkinliği olduğu açıktır. Ancak burada düşünme, aklın bir faaliyeti olarak ortaya çıkıyor; akıl bir imkân/kuvve olmak açısından insana bağlı bir yetidir. Tanrı bu bakımdan salt bir varlık olduğundan, O’nun düşünme etkinliği ve nesnesi tamamen farklıdır. Aristoteles’e göre; “us (akıl) düşünebilir şeyler tarafından devindirilir, kendi gereği düşünülebilen ise farklı bir kavram dizisi; ve bundan *ousia* aslolandır, yalın ve etkinliğe göredir.”⁴⁶ Buna göre akıl bir yeti olarak etkinliğe geçmesi için zorunlu olarak dışsal malzemeye (onu hareket ettirecek) ihtiyaç duyar. Tanrı salt bir varlık olarak salt bir etkinlik olduğundan dolayı düşünme nesnesini kendinde taşımaktadır. Buna göre “düşünülen ile düşünen” ve “etkinliği ile düşünülen bir” olacaktır.⁴⁷ İnsan bir varlık olarak, hareket ve zaman içinde olduğu için aklın etkinliğinin bu çerçevede gerçekleşebileceği açıktır; Tanrı ise hareketsiz salt bir varlık olarak, etkinliğinde herhangi bir noksanlık mevcut değildir. Tanrı kendi kendini düşünür ve düşünme nesnesi basit/mutlak olan kendisidir.⁴⁸ Dolayısıyla, Tanrı gibi olmak ve O’na benzer bir yaşam sürmek, düşünme etkinliğinin kendisinde etkin olmaktır; çünkü aynı etkinlikten bahsetmek mümkün değildir. İnsanın aklı ne kadar çok etkin hale gelirse de zaman içinde olduğundan tekrar yeni şeyler öğrenme sürecinin içindedir. Öğrenme sürecinde bir taraftan düşünme etkinliği devam ederken, her zaman bir tarafından imkân/kuvve olacaktır ki bu düşünme nesnesine sürekli yeni şeyler ekleneceği anlamına gelmektedir.⁴⁹ Bu şekilde, aklın düşünme faaliyeti kendi nesnesini dışarıdan temasla almakta ve kendi etkililiğini onun üzerine inşa etmektedir. Bazı etkinliklerin sonucu -etkinlik kendisi de duruyor- etkinliğin kendisi dışında bir nesnenin vuku bulmasıyla nihayete ermektedir. Ancak bazıları etkinlik ve nesnesi hem eşzamanlı olarak ve hem de

⁴⁵ Aristoteles, *Metafizik*. 1072b 14-16.

⁴⁶ a.g.e. 1072a 30.

⁴⁷ a.g.e. 1074b s.35 - 1075a 5.

⁴⁸ H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları : Etik ve Politika Üzerine*, s.122.

⁴⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018. 429b 5-101.

içerek olarak aynıdır. Bu etkinliklerden en önemlisi düşünmedir; ancak aklın malzemesi kendinde olan bir şey olmadığından dolayı, onu her zaman dışarıdan elde etmektedir. Buna göre bir taraftan düşünülen dışarıda olurken, öbür taraftan düşünmede düşünülen olan mevcuttur.⁵⁰ Ancak burada şu soru ortaya çıkıyor; iyi düşünme -düşünmenin nesnesi olarak düşünülen- nedir? Aristoteles'e göre ilk olarak düşünme yetisinin en iyi hali kendisi etkin olmak (düşünüyor olmak) ve ikinci olarak da düşünme faaliyetini/etkinliğini "en iyisi de en iyi olanı" düşündürmektir.⁵¹ Düşünülebilene, en iyi olan şey kendinde mutlak etkin olan Tanrı'dır, ancak akıl için O'nu düşünmek ne anlamda mümkündür? Öz itibarıyla -düşünülen ve onun varlığı/ousia'sı- farklı olduğu için Tanrı'nın salt bir varlık olarak aklın düşünülen nesnesi olması mümkün değildir. İnsanın düşünme etkinliği -en yüksek etkinlik olarak- ancak kendi kendini (düşüncesini de) ve aynı zamanda toplumsal bağlarını düşünme nesnesi haline getirerek kendisi en etkin hale gelmektedir.⁵² Bu şekilde, düşünme etkinliğinde etkin olan kişi (imkân içerdiği için bu sonsuz değil) Tanrı'nın sürekli ve değişmeyen bir salt etkinliğe sahip olduğunda düşünebilir -özünü bilmese de-, bu da düşünene en büyük hazzı verecektir.

Sonuç olarak, Aristoteles'in sisteminde Tanrı, salt ve mutlak bir etkinlik olarak madde içeren (imkân) tüm varlıkların ilk hareket ettiricisidir. Buna göre, hareket zincirinin son aşaması olarak, kendisi hareketsiz olan (maddesiz bir varlık) bir varlığa ihtiyacı vardır; başka bir şekilde hareketin açıklanması -döngüsellığe düşmeden- mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı, hem varlığın hem de hareketin ilkesidir. Ancak Tanrı, yaratıcı ve müdahale edici -İcî'den farklı bir anlayış olarak- bir konuma sahip değildir. İkinci husus Tanrı, tam bir etkinlik olmak bakımından en yüksek iyidir; bu açıdan her varlığın ona benzemesi, onun gibi bir yaşam yaşaması açısından bir gaye (*telos*) olarak durmaktadır. Özellikle düşünme yetisine sahip olan insan için -düşünme bir faaliyet olarak en yüce olduğundan- en iyi olanı temaşa etmek ve ona göre yaşamak temel bir ilkedir. Çünkü en iyi Tanrı'nın yaşamı en iyisi, en yüce ve en sonsuz haz içeren bir yaşamdır.⁵³ Ahlakta Tanrı'nın yerini, O'nu

⁵⁰ Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s.110.

⁵¹ Aristoteles, *Metafizik*. 1072b 17-18.

⁵² İnsanın düşünme faaliyeti erdemin en yüksek seviyesi ve onun ulaşmak istediği amaç ikinci bölümün son kısmında teferruatlı bir şekilde ele alınacaktır. Burada ancak bazı temel ilkeleri ortaya koymak bakımından ele alınmıştır.

⁵³ Aylin Çankaya, "Aristoteles'te Nous ve Noesis Kavramları Üzerine Belirlemeler" *Cogito Aristoteles Özel Sayısı 77* (Yaz 2014): s.141.

düşünmek, sevmek, rızasını kazanmak vs. gibi konuları bir sonraki bölümün sonlarına doğru tekrar ele alacağız.

1.1.4. İmkân: Madde-Form İlişkisi

Aristoteles'e göre imkân (*dunamis*), bir şeyin kendi olmak veya olmamak bakımından değişimin sağlandığı durumdur; imkânın temel unsurları madde ve formdur. Aristoteles'in düşüncesinde, tamamlanmamış olan (madde ve zamanda yer alanlar) ve değişime tabi olmayan asıl varlıklar (*ousia*/töz/cevher) arasında kabaca bir ayırım yapmak mümkündür. Bütün şeylerin (cisimler ve canlılar) hareketleri bir amaca doğru yönelerek bir değişme içinde olduklarına göre asıl olan bir durum olduğu açıktır ve hareketin mevcut olduğu sürede, asıl olana varılmadığı muayyendir. Buna göre hareketle değişen şeyler hareket etikleri müddetçe kendilerinde -etkin olmak bakımından- imkân taşımaktadırlar. Buna göre "imkân ve tamamlanma"⁵⁴ (etkin olan) üzerine olan ayırmadan yola çıkarak bu incelemeyi yapmak uygundur. Ancak imkân, bir şeyin olması veya olmamasının imkânı olarak doğrudan madde ve form anlayışına dayanmaktadır. Bir şeyin imkânını olmasının onu mümkün kılan bir maddesi ve formu/biçimi olması zaruridir. Ancak burada Aristoteles'in anlayışında madde (*hyle*)⁵⁵ iki farklı durumu ifade etmektedir;⁵⁶ ilki salt madde (*proto hyle*) olan şeydir ve ikinci anlamda madde; her zaman bir şeyin maddesidir (ev için taş).⁵⁷ Aristoteles'e göre ilk salt madde, hiçbir özelliği, niteliği olmayan, yüklem kabul etmeyen ve bir anlamda ne var olan ne de yok olan bir şey olmalıdır.⁵⁸ Bu bakımdan olan madde, bir temel ilke olarak varlığı mümkün kılan ancak kendisi ortaya çıkmayan bir şeydir. Böyle bir maddenin nasıl bir şey olduğu ile ilgili -gerçekte olmayan bir şey- Aristoteles bunu bir taraftan mantıksal olarak ortaya koyar, öbür taraftan ise bunun doğada oluşu ve bozuluşu ve bütün değişimlerde sabit kalan bir şey olduğunu fark eder. İlk madde "ama olanak halinde olma ile ilgili

⁵⁴ Aristoteles, *Metafizik*. 1045b 30.

⁵⁵ Yun. *hûle* (ing. *matter*): ilk olarak malzeme, gereç, madde, özdek anlamını taşımaktadır. Aristoteles'e göre hule/madde; "kökenlerini dolaysız bir şekilde algılanan gerçeklikte bulmaz, fakat değişmeye ilişkin bir çözümlemeden çıkar; madde herhangi bir kategoriye yüklemmez, kategoriler ona yüklenir."

⁵⁶ Bu kavramını açılımını yapmak uzun bir inceleme ile mümkündür, ancak burada imkân kavramıyla ilişkili bazı tespitler yapmak için kabaca üzerine duracağız.

⁵⁷ Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler* (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011), s.52

⁵⁸ Aristoteles, *Metafizik*. 1029a 23.

olarak o kendinde ne oluştur ne yokolustur, zorunlu olarak oluşmayan ve yokolmayan bir şey.”⁵⁹ Buna göre doğada olan tüm cisimler bir halden başka bir hale değişirken her zaman sabit olan bir şey vardır o da ilk maddedir.⁶⁰ Bir tahta eve ve sonra yanarak küle sonra da havaya dönüşebilir ancak buradaki bir maddeden (ikinci anlamda) öbürüne geçerken, maddenin kendisi hiçbir şekilde yok olmaz, sadece hal değiştirerek başka bir şeye dönüşmektedir. Bu doğada oluş-yokoluşu ve bütün hareketleri mümkün kılan bir ilk maddedir.⁶¹ İkinci anlamda madde ise duyumsanabilir olan, var olan bir şeyin maddesidir. Bu madde bir taşıyıcı olarak fiziksel kalıcılık ve nitelikler kabul ederek bir biçim kazanma imkânına sahiptir. Bu madde her zaman bir biçim ile birleşerek gerçekte nesnelere meydana gelmesine neden olmaktadır. Bir tahta, tahta kutuya dönüşürken/değişirken her zaman bir amaca doğru yahut belli bir biçime ve işleve doğru ilerlemektedir.⁶² Meydana gelen şeyin, iki şeyden oluşturduğu açıktır; ancak hem form hem de madde öncelik bakımından biri ötekenden önce gelmez; böyle bir durumda onları var eden bir başka dayanak mecburiyeti de ortaya çıkacaktır. Aristoteles, madde ve formun ezeli olduklarını kabul ederek bu döngüsellikten çıkmaktadır.⁶³ Ancak madde ve form bir nesnenin ortaya çıkmasına nasıl neden olmaktadır? Aristoteles bu durumu şu şekilde dile getirmektedir; bir anlamda madde, bir başka anlamda form, üçüncü olarak da bunlardan çıkan için taşıyıcı denir. Maddeden kastımın tunç gibi bir şey, *formdan* kastımın ise ideaların ‘bunlardan çıkan’ işlevine göre etkin olması imkân olduğunu açıkladık. Bunun yanında imkânını gerçekleştirme bakımından oluşması bakımından olan imkândır. Aristoteles’e göre bu anlamda “imkân halinde olanın, kendisi olmak bakımından değil ama devinebilir bir şey olmak bakımından”⁶⁴ imkândır. Bu aynı zamanda ilk anlamda hareketin kendisinin bir etkinlik olarak durumuyla benzetilmektedir.⁶⁵

⁵⁹ Aristoteles. *Fizik*, 192a 30.

⁶⁰ Bir başka ifade ile hypokeimenon ile adlandırılmaktadır. “Töz, hypokeimenon’dur (*substratum*=taşıyıcı, özne, dayanak), başka bir şeyin yüklemi hakine getirilmeyen şeydir ve töz özü (neliği) bakımından ele alınan bileşik varlık olarak ondan (maddeden ayrılabilir olandır, yani her varlığın şekli veya formudur)” (Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi*, 80).

⁶¹ Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s.53.

⁶² Esra Çağrı Mutlu, “Aristoteles’te Töz (Ousia) Bağlamında Varlığın Çokanlamlılığı ve Maddenin (Hyle) Rolü” *Cogito Aristoteles Özel Sayısı 77* (Yaz 2014): s.123.

⁶³ Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s.54.

⁶⁴ Aristoteles, *Metafizik*. 1066a 3-5.

⁶⁵ Aryeh Kosman, *The Activity of Being: an Essay on Aristotle's Ontology* (Cambridge : Harvard University Press, 2013), s.72.

Sonuç olarak, buna göre maddenin (ilk anlamda *proty hule* ve bir şeyin maddesi olarak) ve formun (*eidos*) varlığı bir şeyin bir şeye gelme imkânını (*dynamis/kuvve*) oluşturan temel unsurlardır; bunun yanında, imkândan etkinliğe olan süreç hareketi ortaya koymaktadır. Aristoteles imkânı “değişimin bir başkasında, ya da bir başkası olmak bakımından aynı varolan ilkesi”⁶⁶ olarak tanımlar.⁶⁷ İmkân bir taraftan bir şeyin var olması imkânı olurken aynı zamanda var olmamayı da içinde taşımaktadır. Daha doğrusu “etkin olma yahut edilgin olma ya da iyi yönden etkin ya da edilgin olma imkânı” mevcuttur.⁶⁸ Bu iki şey arasında olmasaydı imkân olarak değil, zorunlu bir şey olarak (salt *ousia/tanrı*) ortaya çıkacak, herhangi bir değişimin vuku bulması mümkün olmayacaktı. Bir şeyin imkân halinden etkin hale gelmesi için hareket ederek değişmesinin mümkün olduğu açıktır. İmkân kavramı ikinci bölümde insanın ahlak üzerinde etkin olması bağlamında önemli bir zemin oluşturmaktadır. Hareketin yer değiştirmesini, başkalaşmasını, dönüştürmesini bir durum olarak incelemiştik, artık bir şeyin etkin hale gelmesi bakımından hareketin bir durumunu ifade eden değişimin ne olduğunu incelemek gerekmektedir.

1.1.5. Bir Süreç Olarak Değişim ve Değişimin İmkânı

Değişim (*metabole*)⁶⁹ ve hareket kavramları arasında bazen biri ötekinin yerine kullanılsa da aslında bu kavramlar farklı durumlara işaret etmektedirler. Hareket yer değiştirme bakımından bir etkinlik olarak, bir şeyde değişimin vuku bulmasına bir nedendir. Hareket (*kinesis/motion*) her zaman kendisi tamamlanmamış bir şey değildir, aynı zamanda onunla beraber, özellikle hareket devam ederken belli bir anda hareket eden şeyin (cismin/canlıının) durumudur. Bu bakımdan değişimin imkânını sağlayan şey harekettir.⁷⁰ Bu bakımdan hareket bir imkân olarak kendisi de etkin olurken bu etkinlik esnasında oluşan durum bir değişim teşkil etmektedir. Hareket kendi başına bir etkinlik olarak nesnesini yaratmaz -yürüyor olma etkinliği ve istikamete varmak arasındaki fark- her zaman bir şeyin tamamlanmış olma

⁶⁶ Aristoteles, *Metafizik*. 1046a 11.

⁶⁷ Y. Gurur Sev, “Aristoteles’in Ousia Üçlemesi: Zeta: Eta: Theta” *Cogito Aristoteles Özel Sayısı 77* (Yaz 2014): s.77.

⁶⁸ Aristoteles, *Metafizik*. 1046a 18.

⁶⁹ Yun. *metabole* (*İng. change*): değişme, değişim. Aristoteles değişim kavramını geniş bir anlamda kullanarak, “nitelik, nicelik ya da nerelik kategorilerini üçünden birinde” oluşan durumu kasteder. Değişim kavramı *kinesis* ile bazen eş anlamlı olarak kullanılsa da farklıdır. (Antik Yunan Felsefe Sözlüğü, s.219).

⁷⁰ Aryeh Kosman, *The Activity of Being: an Essay on Aristotle's Ontology*, s.73.

halinden ortaya çıkar; değişim ise asıl amacı (töz/işlev) gerçekleştirmesi bakımından ona doğru (etkin olma/*energeia*) ilerlemesidir. Ancak her değişimin amaca yaklaştıran ya da uzaklaştıran bir şey de olması mümkündür (insanın erdemli olmak bakımından uzaklığı). “Şu halde ‘değişme’, bir varoluş’tan, ‘öyleoluş’tan, bir ‘durum’dan, bir ‘konum’dan, ‘özellik’ten, ‘mizaç’tan bir başkasına geçiştir.”⁷¹ Değişimin anlamlı olması için onun karşıtı, değişmez olanların varlığıyla mümkündür; bu bakımdan değişim meydana gelirken, değişmez olan (*eidos/ousia*), onun temel ilkesi olarak faaliyetin zemininde durmaktadır. Burada ahlak açısından önem arz ettiği için değişimin canlılar üzerinde incelemesi daha uygundur. Her canlı için değişme bir süreç ve hareket dizisi içinde farklı durumlarda olmak halidir; değişme ise canlı olanların yaşama faaliyetinin içinde bulunması ile mümkündür.⁷² Buna göre, bir canlının kendinde olan imkânını gerçekleştirmesi yani etkin olması, bir değişim (*metabole/change*) sürecinin içinde farklı aşamalardan geçerek olacaktır. Bu bakımdan değişim, nitelik bakımından bir başkalaşmadır. Nicelik bakımından değişme, doğrudan büyüme küçülmedir; nitelik bakımından değişme ise bir şey öğrenmek gibidir.⁷³ Değişme; bir öncekinden başka bir yüzü ortaya çıkararak bir şeydir, başka bir görünümü sağlar; bir önceki durum ve sonraki durum farkı onun keskinlik derecesidir.⁷⁴ Bu bakımdan hareket de, bir önceki durum ve sonraki durum arasında farkı gözeterek belli olur, ancak değişim etkin olmak veya olmamak bakımından bir nitelik taşımaktadır. Bir başka anlamda, canlılar için değişim bir süreç içinde gerçekleşir; süreç içinde olmak aynı zamanda çevredeki mevcut olan unsurlar ile etkileşimde olmak demektir. Canlı varlıklar doğaları gereği kendinde ne ise ona doğru değişir; bu açıdan çevre ya ona yardım eder ya da imkânının olmaması bakımından bu değişimi engeller ancak neye doğru değişmesi gerektiği konusunda bir şaşırma ortaya çıkmaz. Buna göre: “... doğa, doğal varolanların her birinin kendisinde kendi olmak bakımından ortaya çıkan ilk devinim”dir.⁷⁵ Aristoteles’e göre ruha (*psyche*) sahip olan varlıkların, kendi özünü gerçekleştirme sürecinde bedenle (*organon-alet/instrument* olarak) birleşik olması zaruridir. Beden, bir madde olarak üzerine değişimlerin vuku bulduğu bir vesile/alettir; etkin (*energeia*) olmak yani bir atın at olmak bakımından işlevi/etkinliği beden üzerinde

⁷¹ Ş. Teoman Duralı, *Felsefe-bilimin Doğuşu Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, s.89-90.

⁷² a.g.e., s.88-89.

⁷³ Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s.210.

⁷⁴ Ş. Teoman Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, s.85.

⁷⁵ Aristoteles, *Metafizik*. 1014b 16.

gerçekleşmektedir.⁷⁶ Her canlı⁷⁷ doğası gereği (*ergon*'a/ruha sahip) neyse öyle olması yönünde hareket eder. Aristoteles'e göre: "Doğa öyle bir devinim-durağanlık ilkesi ve nedeni ki kapsadığı nesnede ilk olarak kendi başına, ilineksel olmayan bir anlamda bulunur".⁷⁸ İnsan canlı bir varlık olarak, doğası gereği bir insan olmak ilkesini kendinde taşıyor da diğer canlılardan farklıdır. Aristoteles'e göre, "doğaya göre olan nesnelere hiçbir düzenden bağımsız değildir".⁷⁹ Ancak insandaki farklılık, insan ruhunun düşünen bir varlık olmasından kaynaklanır; kendi özünü/işlevini etkin hale getirmesi bakımından bu sorumluluk ona aittir. Bu açıdan beden ile diğer canlılar müşterek bir yöne sahip iken akıl ve düşünen olmak bakımından farklılık söz konusudur.. Etkin olmak açısından değişme süreci, beden-akıl/düşünme yetisi arasında oluşan bir çatışma meydana getirmektedir. Ancak bu konu bir sonraki bölümde teferruatlı bir şekilde ele alınacaktır.

1.2. İcînin Ahlaki Değişime Temel Olabilecek Fizik Anlayışı ve İlgili Kavramları

İcî, bir düşünür olarak İslam geleneğinde müteahhirin kelim geleneğinde yer almaktadır. İcî, varlık ve fizik anlayışının temel fikirlerini *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keîâm*⁸⁰ eserinde ele almıştır. Bu dönemin temel özelliği; farklı bilimlerin zamanını (öncesi-sonrası) farklı düşünürlerin fikirlerini bir bütünlük içinde anlamasıdır. Ancak her düşünürün fikirleri yakînen incelediğinde birçok cihetten diğerlerinden farklılaştığını tespit etmek mümkündür. Bu bakımdan İcî'nin fizik anlayışında özel olarak -bazı konularda- atomcu anlayışı tesiri bulunmaktadır.⁸¹ İcî'nin kullandığı araştırma yöntemi tahkiktir; bu bakımdan var olan bilgiler üzerine sorgulama yaparak onların doğruluğunu inceleyerek doğru olanı bulmaya çalışmaktadır.⁸² İcî, bu yöntemle, gelenekten (kelam ve felsefe) tevarüs edilen meselleri yeniden (nazari bir yaklaşımla) ele alarak yenilikler ve çözümler üretmeye çalışmıştır. Gazzali ve

⁷⁶ Aryeh Kosman, *The Activity of Being: an Essay on Aristotle's Ontology*, s.102-103.

⁷⁷ Canlı olmayan cisimler (toprak, ateş, hava ve su) de doğa gereği hareket ederler; ancak bunlar kendi doğal yerine doğru bir hareket içindedirler. (Aristoteles. *Fizik*. 192b s.10).

⁷⁸ Aristoteles. *Fizik*. 192b 20-25.

⁷⁹ a.g.e. 252a 10-15.

⁸⁰ Eserin önemini arttıran ve belirleyici bir yerde durmasını sağlayan Seyid Şerif Cürçani tarafından yapılan şerh (Şerhü-l Mevâkıf), sonraki düşünürler için temel bir kaynak haline gelmiştir.

⁸¹ Osman Demir, "İcî Kelamında Fizik", *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), s.340.

⁸² Tahsin Görgün, "İcî", *DİA*, c. 21 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), s.411.

Razi sonrası Eş'arilik felsefesi kendi teşekkülünü tamamlayarak etkili olmuştur. İcî de bu geleneğin bir parçası olarak -bazı felsefi akımlara karşı çıkararak- inancın esaslarını tabiat/doğa ilkelerini felsefi ontolojiyle açıklayarak yaratıcı bir Tanrı anlayışını savunmuştur.⁸³ Bu bölümde amacımız, İcî'nin ahlak anlayışına zemin hazırlayan varlık ve fizik anlayışının temel ilkelerini tespit etmek ve sonraki bölümde bu ilkelerinin tesiri üzerine açıklamalar yapmaktır. Bu şekil, nazari düşüncenin (teorik) ameli düşünce ile arasında bir ilişki kurarak, etkisini ve sonuçlarını açığa çıkacaktır. Bundan dolayı ilk olarak, İcî'nin varlık ve özel anlamda fizik anlayışını ele alırken âlemin yapısının temelleri, unsurları ve İslam felsefesindeki bağlantıları üzerinde durarak konuya giriş yapmak uygundur. İkinci bir araştırma konusu olarak, çalışmamızda temel kavramlardan olan hareket, değişim kavramının açılımını ve imkânını ele alacağız. Bu kavramların açılımı, İcî'nin Tanrı anlayışının ve evren ile olan ilişkisinin ne olduğunu inceleyerek açığa çıkartarak yapılacaktır. Bu bakımdan üçüncü bir mesele Tanrı-âlem ilişkisi olup daha özel olarak Tanrı ve insan özgürlüğü olacaktır. Diğer başlıklar ise imkân bakımından cevher-araz ilişkisi, değişim, imkân ve zaman hareket bağlamında ele alınacaktır.

1.2.1. İcî'nin Fizik Anlayışında Temel Kavramlar ve Ahlâk Kavramlarına Yakınlığı

İcî'nin fizik anlayışı -genelde mütekellimin tabiat görüşü- doğrudan yoktan yaratma ve yaratan bir Tanrı'nın varlığı merkeze alınarak inşa edilmiştir. Bu bakımdan Aristoteles'in fizik anlayışındaki temel ilkelerden muhtelif görüşlere sahiptir. İcî'nin görüşlerini gelenek içerisinde akışı ve değişimleri esas alarak anlamak mümkündür.⁸⁴ Temel ilkelerde bu farklılıklar birçok bakımdan zorunlu olarak farklı sonuçlara da yol açmaktadır. Aristoteles ile olan müşterek görüşünü bu bölümün sonunda ve genel anlamda çalışmamızın sonunda dile getireceğiz. İcî'nin fizik anlayışında “onun Eş'ari kimliğinin bir parçası olan fail-i muhtar⁸⁵ tanrı inancı”⁸⁶ temel ve belirleyici unsurdur. İcî, atomcu bir anlayışa sahip olduğundan hareket, değişim, mekân, zaman ve boşluğa, en basit bölünmez parçacıkların birleşmesiyle oluşan nesnelere görüşüne

⁸³ Osman Demir, “İcî Kelamında Fizik”, s.347.

⁸⁴ a.g.e., 341.

⁸⁵ Fâil-i muhtâr (Lat. *agent libre*) kavramı İslam felsefesinde şu anlamı taşımaktadır: “Kendi iradesi ve seçme hürriyeti ile bir fiili eylem halinde dönüştüren, gerçekleştiren.” (İslam Felsefesi Sözlüğü, s.163)

⁸⁶ Osman Demir, “İcî Kelamında Fizik”, s.341.

dayanarak açıklamalar getirmiştir. İcî, bir cismin heyula ve suretten (madde-form) meydana geldiği görüşüne karşı cevher-i ferd (atomcu) anlayışını benimsemektedir.⁸⁷ Aristoteles'in anlayışında madde-form görüşü cisimlerin oluşmasında iki temel imkân olarak oluşum, doğanın bitmeyen hareketleri ve dengeler sayesinde meydana gelmektedir. Bu bakımdan, cisimlere müdahale eden ve şekil veren, bir üst gücün zorunluluğu yoktur. İcî'nin düşüncesi Aristoteles'in madde-form teorisine karşı çıkacak şekilde, cisimlerin oluşumunda ilahi -kendi inancının gereği- iradenin etkili olabilmesi için yer açacak şekilde kurulmuştur.

İcî, atomcu anlayışın uzam, üç boyutlu mekân ve benzer özelliklerden dolayı Plâtoncu anlayışa yakın olduğunu söylemektedir.⁸⁸ Bu bakımdan Aristoteles'in varlık anlayışından ve birçok bakımdan da Meşai filozoflardan bu bağlamda farklıdır. Ayrıca birçok bakımdan Yunan atomcu anlayışından da (Demokritos) farklıdır; bu açıdan atomların, varlığın meydana gelmesinde mekanik bir yapı içinde -kendi kendinde- işlediğini değil, atomların her türlü özelliklerden yoksun olmakla, bir şeyin varlığa gelmesi söz konusu olduğunda, bir müdahale (Tanrı) olmaksızın gerçekleşmemektedir.⁸⁹ İcî'nin atomcu anlayışında, atomlar (cevher-i ferd); salt, bölünmez, herhangi bir şekle sahip olmayan ve yer kaplayan parça olarak, oluşumun temel parçacıklarıdır.⁹⁰ Bu parçaların birleşimi ve oluşumu boşluğun olduğu bir yerde gerçekleşmesi mümkündür. Boşluk, Demokritoscu atom anlayışında, atom cisimleri oluşumun ve maddenin hareketi için zorunlu bir imkân olarak sunulmuş, bir varlık (*entity*) olarak sayılmaktadır.⁹¹ Bu sebepten dolayı İslam filozofları tarafından reddedilmiştir. Bu muhalefetin en açık örneği İbn Sinâ'dır; ona göre boşluk mutlak bir varlık değil, boşluk ne bir gerçeğe ne de bir varlığa sahiptir.⁹² İcî'nin atomcu anlayışı, baştan Demokritoscu anlayışından farklı olduğu için, boşluk kavramıyla da farklı şeyleri kastetmektedir. İcî'nin anlayışında boşluk ve mekân kavramları birbirleriyle benzer; mekânın "kuşatan şeyin, kuşatılanın dış yüzeyine temas eden içi yüzeyi" bir şey olarak açıklanması, onu bir taraftan "vehmi boyut" veya boşluk

⁸⁷ a.g.e. s.347.

⁸⁸ Shlomo Pines, *Studies in Islamic atomism*, ed. Tzvi Langerman (Jerusalem : The Hebrew University The Magnes Press, 1997), s.84.

⁸⁹ Cafer Karadaş, "Atomcu Düşünceler ve Kelam Atomculuğu" *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2, 1 (2004): s.68.

⁹⁰ a.g.e. s.66.

⁹¹ a.g.e. s.59-60.

⁹² Şaban Haklı, "İslam Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, 6 (2007): s.54.

olarak tanımlar.⁹³ Bu bakımdan boşluk, mutlak bir varlık olmaktan çıkararak başka bir zemine yerleştirilir.

Îcî, tabiat/doğa incelemesini her varlığa yüklem olan külli kavramları (*universals*) tespit ederek mümkün varlıklar meselesine geçmektedir; bu açıdan felsefi ontolojisini kullanarak kelamın temel meselelerini bir sistemde yerleştirmeyi hedeflenmektedir.⁹⁴ Tabiatı temel alan cisimler olduğundan dolayı inceleme bu yönden ilerlemektedir. Îcî, ilk olarak cismin heyula ve suretten (madde-form) oluştuğunu görüşüne karşı çıkmaktadır. Ancak filozofların cisme verdikleri nicelik özelliklerinin dikkat alınması gerekmektedir; bu bakımdan cisim: “tabii cisim, dik açılarla kesişen, üç boyutu farzedilen cevherdir ve onda üç boyutun bilfiil var olması şart değildir.”⁹⁵ Bu tanımda, doğa cisimlerinin matematik nicelik özelliklere sahip olduğu açıktır; ancak madde-form anlayışında farklı atomları için katmaktadır. Dolayısıyla Îcî, cismin tanımını şu şekilde dille getirmektedir; “cevher-i fertlerden oluşan, mekân ve boyutu olan ve bilfiil bölünmeyi kabul eden mahiyete sahip bulunan bir varlıktır.”⁹⁶ Doğanın temel parçası olan cismin tanımını verdikten sonra, ilineksel olarak cisimde bulunan arazları incelemek gerekmektedir. Îcî’ye göre “bir mekânıyla kaim olan mevcut” arazdır.⁹⁷ Arazların varlığı ancak mevcut olan bir şeyle mümkündür; araz kendisi devamlılığa sahip değilken, şekil değiştirerek devamlı şeylerde bulunması anlamında devamlılığını sağlayan şey Tanrı tarafından sürekli yaratılmasıdır. Bu şekilde, Îcî bir taraftan doğada sürekliliğini ve değişimini sağlarken, öbür taraftan Tanrı’nın yaratıcı (kadir-i muhtar) sıfatını güvence altında almaktadır.⁹⁸ Buna göre Îcî, arazların ne iki farklı zamanda bulunacağı ne de iki ayrı mekân görüşünü savunmaktadır.⁹⁹ Cismin müteşekkil olduğu arazların dokuz kategoriden ayrıldığı görüşünü savunur; ancak kabaca nicelik ve zatı sebebiyle nispeti gerektiren” ve zatı sebebiyle nispeti gerektirmeyen” olarak ayrılmaktadır. Ancak temel olarak canlılara ait arazlar ve canlı olmayanlara ait arazlar ayrılmaktadır. Canlılarda bulunan temel arazlar “hayat, bilgi, irade” ve benzeridir.¹⁰⁰

⁹³ Osman Demir, “Îcî Kelamında Fizik”, s.362-363.

⁹⁴ a.g.e. s.347.

⁹⁵ a.g.e. s.348.

⁹⁶ a.g.e. s.350.

⁹⁷ a.g.e. s.351.

⁹⁸ a.g.e. s.351.

⁹⁹ a.g.e. s.352.

¹⁰⁰ a.g.e. s.353.

1.2.2. İcî'ye Göre Tanrı Evren İlişkisi: Yaratma ve Hareket

İcî, kadir-i mutlak tanrı inancı gereği, yoktan yaratma görüşünü savunur; buna göre fail-i muhtar olarak Tanrı evreni ve tüm hareketleri yaratandır. Evrende oluşun ve hareketin temel ilkesi, hem doğal olayları hem de insanın davranışlarını anlamak açısından önemlidir. Bu ilkelerinin açılımı, doğal cisimlerin hareket nedenlerini ve amaçlarını bir bütün içinde nasıl işlediğini açıklamaktır. Aristoteles'in anlayışında Tanrı yaratıcı değildir, âlem de ezeli olmakla beraber O, yalnız bir kere hareket vermiş ve sonra âlemle ilgilenmemektedir.¹⁰¹ Aristoteles'ten farklı olarak, Tanrı-âlem arasında yakından bir ilişki ilk olarak Meşşai filozoflar tarafından sudur teorisiyle kurulmuştur. İbn Sina'da sudur anlayışı; Tanrı, birleşik olmadığından onda ancak bir şey sudur edebilir; ilk sudur eden şey "ilk akıl"dır;¹⁰² ondan sonra bu silsile üzerinde sırayla diğer varlıklar meydana gelmektedir. Ancak sudur teorisinde doğrudan müdahil ve yaratıcı bir anlayış yoktur; bu sebeple sonraki düşünürler farklı teorilere başvurarak bu sorunu çözmeyi denemişlerdir. Bu çerçevede, ilk olarak Razî sonra da Tûsi, Meşşâî felsefe geleneğinde "mucib bi'zat" olan anlayışının karşısında "kadir-i muhtar" anlayışını savunmuşlardır.¹⁰³ İcî bu geleneğin takipçisi olarak kadir-i muhtar anlayışını merkeze alarak doğada oluşumu ve hareketleri bu ilke üzerine inşa etmektedir. Tanrı fâil-i muhtar (*agent autonome*)¹⁰⁴ olarak, bütün eylemleri kendi iradesiyle dönüştürüp şekil veren bir konuma sahiptir.¹⁰⁵ Buna göre ortaya çıkan her fiil O'nun müdahalesiyle gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla, evrendeki tüm cisimlerin bu veya şu şekilde olması ve zorunlu bir nedensellik olması zarureti ortadan kalkmaktadır. Evrendeki varlıkların yaratılmış olması bir taraftan Tanrı'nın ispatı için önemli bir delil işlevi görürken öte yandan Tanrı'nın evren ilişkisini ve konusunu belirlemektedir.¹⁰⁶ Kalam geleneğinin amacı doğada meydana gelen tüm olayların yegâne sebebi Tanrı olacak şekilde bir anlayış geliştirmektir; bunun için bu imkânı vermeyen diğer görüşlere ya karşı çıkararak reddetmek ya da dönüştürerek yaratıcı Tanrı anlayışıyla uyumlu hale getirmektir. Bu bakımdan, âleme müdahil olan

¹⁰¹ Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul : Ekin Yayınları, 1983), s.218.

¹⁰² Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul : Klasik Yayınları, 2003), s.320.

¹⁰³ Agil Şirinov, "Nasirudin Et-Tûsi: İbn Sinacılığın Kelamla Sentezi" *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), s.491.

¹⁰⁴ "Kendi iradesi ve seçme hürriyeti ile bir fiili eylem haline dönüştürüp gerçekleştiren" (İslam Felsefesi Sözlüğü, s.192).

¹⁰⁵ Osman Demir, "İcî Kelamında Fizik", s.366.

¹⁰⁶ a.g.e., s.366.

bir Tanrı anlayışını temellendirmek için en uygun yol atom ve her an değişen arazlar ve değişimin sürekli yaratmanın bir sonucu olarak meydana gelen anlayışıdır.¹⁰⁷ İcî'ye göre:

...birbirini takip eden iki zamanda var olamayan arazlar, kadir-i muhtarın daimi yaratmasıyla baki kalırlar. Zira cevherin bekasının şartı olan araz, sürekli yenilediği ve dış etkiye muhtaç olduğu için devamlı yaratılır. Böylece bir taraftan âlemin bir Tanrıya bağımlı ve muhtaç olduğunu öbür taraftan ilahi sıfatları ve iradenin âlem üzerine etkisi ortaya koyulmuştur.¹⁰⁸

Buna göre, âlemde/evrende meydana gelen bütün değişimler, arazlar sürekli Tanrı'nın yaratmasıyla gerçekleşir; bu bakımdan âlemde yer alan olaylar kendi kendiliğinden değil Tanrı iradesinin ve müdahalesinin sonucu olarak meydana gelmektedir. Aynı zamanda, yaratmada meydana gelen her şey de Tanrı'nın sıfatlarının tecelli ettiğini göstererek, O'nun bu sıfatlarını bilmek ve O'na yönelmek ahlak bakımından önemli bir husustur. İcî'ye göre Tanrı, arazların sürekli yaratmasıyla cisimlerin devamlılığını sağlarken, bu durum âlemin -bir yaratıcıya muhtaç olduğundan- sonluluğunu da işaret eder. Âlemin bir başlangıcı ve sonu olması bakımından -Aristoteles'ten farklı olarak- âlemde olayların oluşumuna ve amaçlarına farklı bir anlam vermektedir. Buna göre âlem; sonradan meydana gelmesi ve onu var eden bir nedene işaret etmesi sebebiyle zorunlu olarak sonludur. Âlem bir bakımdan, geçici arazların ve sonlu atomlardan oluşan cisimlerin toplamını oluşturmaktadır.¹⁰⁹ Âlemin bir başlangıcı ve sonu olması, yaratıcı ve sürekli müdahale eden bir Tanrı'nın etkin olması, temel bir ilkedir.

Sonuç olarak, İcî'nin görüşüne göre, Tanrı-evren ilişkisine bakıldığında, kadir-i muhtar anlayışını yerleştirmesi, Tanrı'nın fizik ve kozmolojide doğrudan müdahil olması yolunu açmaktadır. Bu anlayış fiziğin hareket, değişim, imkân, zaman vb. temel kavramlarına doğrudan önceki sistemlerden farklı bir biçim vermektedir. Hareket ve değişimin ahlakın temel unsurları olarak, yaratıcı bir Tanrı'nın etkin olduğu bir anlayışta nasıl işlediğini görmek, evvelen bu kavramların fizik ve doğal cisimlerde etkisini görerek mümkündür. İnsan, fiziki varlıklar dünyasının bir unsuru olarak, onun üzerine konuşması ve anlaşılması zorunlu olarak

¹⁰⁷ Cafer Karadaş, "Atomcu Düşünceler ve Kelam Atomculuğu" *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2, 1 (2004): s.64.

¹⁰⁸ Osman Demir, "İcî Kelamında Fizik", s.351.

¹⁰⁹ Cafer Karadaş, "Atomcu Düşünceler ve Kelam Atomculuğu", s.67.

fizikteki yer alan olayları ve cisimleri anlaması, özel olarak da canlı varlıklarını incelemesi şarttır.¹¹⁰ Bunun için bir sonraki araştırmamız hareket ve değişim üzerine yaratıcı Tanrı'nın etkisi esas alınarak yapılacaktır.

1.2.3. Ahlâki Değişim İmkânı Açısından Cevher-i Ferd Anlayışında İmkân

Îcî'ye göre, imkân olan varlığın meydana gelmesi herhangi bir zorunluluk olmadan Tanrı'nın iradesiyle ve tercihle gerçekleşir; buna göre madde-form anlayışına ve zorunlu nedenselliğe karşı çıkararak, imkânı varlığa getiren yegâne neden Tanrı'dır. Îcî'nin bu görüşünü açıklamak için imkânın ne olduğunu ve madde-form teorisine nasıl karşı çıktığını açıklamak gerekiyor. İmkân nedir sorusuna kısaca şu şekilde bir cevap verilebilir; imkân, bir şeyin varlığa gelmesi veya gelmemesi mümkün olan şeyin durumudur; bu bakımdan varolan, âlemde olan her şeyin mümkün varlıklar oldukları açıktır. İmkan, bir şeyin var olması bakımından kendinde formunu varlığa getirirken neye göre etkin olduğu sorusunu içermektedir. Bu bakımdan, bir şeyin hareket ve değişiminin neye göre gerçekleştiğini anlamak, o şeyin kendinde olan imkânının ne olduğunu tespit etmekle mümkündür. Aristoteles'in anlayışında madde-form teorisinde, imkân haline olan şey bir madde ve form alırken varlığa gelmektedir. Meşşai filozofları bu anlayışı dönüştürerek benimsemişlersede, bu anlayış yaratıcı bir Tanrı anlayışıyla uyumlu değildir. Felsefe ve kelam geleneklerini uzlaştırmaya çalışan Razî, bu hususta fikir ortaya koyan ilk düşünürlerdendir. Razî, madde-form teorisini inceler ancak onu kabul etmek için yeterli delil bulunmadığını söylemektedir.¹¹¹ Filozoflar Tanrı-âlem ilişkisini madde-form üzerine açıklarken, kelamcılar cevher-araz ilişkisi üzerine açıklarlar. İlk itiraz, ezeli bir maddenin (heyula) varlığın ideasına karşı oluşudur; buna karşı Razî atomcu görüşünü savunmaktadır.¹¹² Razî'nin görüşleri sonradaki düşünürler için temel bir tartışma teşkil etmektedir. Îcî için bu anlayışın temel sorunu şeylerin meydana gelmesinde madde ve form arasındaki birleşim, doğanın içindeki oluş-bozuluş ilişkisi içinde gerçekleşirken başka bir şeye ihtiyaç duymamaktadır. Bu bakımdan yaratıcı bir Tanrı'nın müdahalesine yer yoktur; dolayısıyla Îcî, yeni bir ontolojik zemin

¹¹⁰ Tahsin Görgün, "Îcî, Adudüddin Kadı Ebü'l-Fazl Abdurrahman B. Rükneddin B. Abdurrahman (ö.756/1355)", *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, ed. Eşref Altaş (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), s.59.

¹¹¹ Ayman Shihadeh, *Fahreddin er-Razi'nin Gayeci Ahlakı*, çev. Selime Çımar, Kübra Şenel (İstanbul : Nobel Yayınları, 2016), s.532.

¹¹² a.g.e., 356.

oluşturmak için ilk olarak madde-form anlayışıyla yüzleşmektedir.¹¹³ İcî, atomcu anlayışın temel ilkelerini kullanarak madde-form teorisinin yapısını incelemektedir; Ona göre; meydana gelen “basit tabiatlı cisimler”in bitişik (*muttasıl*) olduğunu düşünen filozoflar yanılmıştır. İcî’ye göre bir cismin bitişik olması basit cisim olarak heyulayı (madde) gerektirmemektedir; ona göre (atomcu anlayış) bir cismin birliğinde birleşme ve ayrılma onun parçası değil, onda olan arazi (ilineksel) özelliklerdir.¹¹⁴ İcî, güçlü bir şekilde cisimlerin kendinde bir öze (doğası gereği) sahip olmadıklarını söyleyerek, cisimlerin üzerine doğası gereği bir mecburiyet ve nedensellik fikrine de karşıdır.¹¹⁵ Dolayısıyla bir şeyin varlığa gelmesi ve kendini gerçekleştirmesi ne madde-form ilişkisi içinde doğan bir imkânı ne de kendinde olan bir öze dayanmaktadır. İcî, bu şekilde bir şeyin meydana gelmesinin imkânını doğrudan yaratıcı olan Tanrı’ya atfederek aynı zamanda bir şeyin bu veya şu şekilde olması O’nun iradesine (zorunlu nedensellik olmadan) göre vuku bulmakta olduğunu söyler. İcî’ye göre “... fâil-i muhtarın iradesine yer vermeksizin heyula-suret arasında zorunlu bir ilişki” olduğunu söylemek doğru değildir.¹¹⁶

İcî’nin varlık anlayışında, imkân kavramı bir kategori olarak varlığa henüz gelmemiş ancak gelmesi ve gelmemesi mümkün olan, varlıktan önce olan ve bir müessire ihtiyaç olandır.¹¹⁷ Burada önemli olan üç farklı husus mevcuttur; ilk olarak imkân olan, bir imkân olarak nasıl bir varlıktır, ikincisi imkân olanın varlığa gelirken dışsal alanda hangi unsurlara ihtiyacı vardır ve son olarak imkân halde olanın varlığa gelmesi ve gelmemesi eşitliğindeyken, varlığa gelmesi hangi ilkeye (fail) muhtaçtır. Son soru; diğer hususları bağladığı için ondan başlamak uygundur. İlk olarak imkân halde olanın varlığa gelmesi için, kendisi sonradan varlığa gelmiş (hudus) bir şey olmaması gerekmektedir. Cürcani *Şerhu’l-Mevâkıf* ‘ta bu durumu şu şekilde dile getirir: “Aksi halde var etmeyle birlikte bulunan bir varlıkla mevcut olan şeyin var edilmesi söz konusu değildir.”¹¹⁸ Bu bakımdan imkân halde olanın varlığa gelmesinde muhtaç olduğu etki kendisiyle aynı seviyede bir varlık olmamalı;

¹¹³ İcî’nin madde-form teorisine karşı çıkışı Meşai geleneğinin içinde tevarüs eden tartışmalar üzerine gerçekleştiğini söylemek yerindedir. Bu bakımdan doğrudan Aristoteles’in anlayışıyla yüzleşmek ve delileri ortaya koymak daha uzun bir araştırma gerektirir. Biz burada kabaca, doğa anlayışının temele ilkeleri ahlak üzerine etkisini değinecek şekilde kısaca ele alacağız.

¹¹⁴ Osman Demir, “İcî Kelamında Fizik”, s.361.

¹¹⁵ a.g.e. s.364.

¹¹⁶ a.g.e. s.363.

¹¹⁷ Cürcani, *Şerhu’l-Mevâkıf : mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 1: s.349.

¹¹⁸ a.g.e., 1: s.694.

dolayısıyla mümkün kategorisinde olmayan kadim ve ezelden beri var olan yegâne Tanrı müessir/etkendir.¹¹⁹ İcî'ye göre, imkân halinde olan varlığın eşit iki durum arasından (varlığa gelmesi ve gelmemesi) birini tercih etmede etkin olan şey ancak ihtiyar sahip olan Tanrı'nın tercihiyle gerçekleşmektedir. Birinin ötekini tercih etmede herhangi bir sebep veya tercihe sevk eden bir şey olmaksızın bir tercihtir; bununla açık bir şekilde muhtar olan Tanrı'nın iradesi ve tercihinin etkisi gösterilmiştir.¹²⁰ İmkân halinde olan şey kendinde herhangi bir özden ve doğal durumdan kaynaklanan bir zarurete değil, fail-i muhtar olan Tanrı'ya bağlıdır. Dolayısıyla, imkân halinde olan bir şey kendinde olan (madde-form anlayışından farklı) bir öze sahip değildir. İcî'ye göre "her şey doğrudan ilahi bilgi, kudret, irade ve yaratma ile meydana gelir, nesnelere doğasında onların varlığını ve fiillerini zorunlu kılan nedensel bir güç ve zorunluluk yoktur."¹²¹ Son olarak da, imkânın varlığa gelmesi Tanrı'nın tercihi ve iradesiyle vuku bulurken, fiziksel dünyada cisimlerin biçim alması ve onlarda bulunan özellikleri anlaması bakımından atomcu ontolojisine dayanarak, arazların süreklilik içinde Tanrı'nın iradesiyle meydana gelmesi ile açıklanmaktadır.¹²² Ancak doğadaki sürekli ve devamlı bir şekilde aynı oluşumlar ve hareketlerin meydana gelmesi, olguların sürekli aynı neden-sonuç ilişkisi içerisinde vuku bulması gözlemlerinin nasıl açıklanması gerekmektedir? İcî'ye göre zorunlu olarak gözüken bu hadiseler ancak âdete göre meydana gelir; Tanrı'nın kendi iradesi ve kudretiyle sürekli ve devamlı arazları yaratmasıyla doğal olaylar bir düzen içinde meydana gelmektedir; ancak bu olaylarda zorunlu olan bir neden-sonuç ilişkisi yoktur. İcî'de âdet anlayışı doğada vuku bulan hareketleri ve değişimi anlamak açısından temel bir ilkedir. Bunun için âdet anlayışını hareket ve değişim üzerinden incelemek gereklidir.

1.2.4. İcî'de Hareket, Zaman ve Değişim: Âdet Anlayışı ve Ahlaki Alışkanlıklar

İcî'nin fizik anlayışında ele aldığı temel konular tahkik yöntemiyle, doğrudan Tanrı-âlem ilişkisine, yaratıcı ve kadir-i muhtar olan Tanrı ile uyumlu bir açıklama getirmektir. Bu bakımdan, fiziki cisimler ve doğa olaylarını ele alışında amacı, ilahi

¹¹⁹ Ayman Shihadeh, *Fahreddin er-Razi'nin Gayeci Ahlakı*, s.455.

¹²⁰ Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf : mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 1: s.706.

¹²¹ Osman Demir, "İcî Kelamında Fizik", s.366.

¹²² a.g.e., s.367.

iradenin bu olayların üzerinde etkisini göstermektedir. Bundan çok farklı, Aristoteles'in fizik anlayışında -Tanrı müdahil olmadığı için- doğal olayları kendinde olan oluşumlar olarak gözlem yöntemiyle ele alınmıştır. Bu açıdan iki sistem arasında olan esas muhtelif noktalardan dolayı, bir kıyas yapmak mümkün gözükmemektedir; ancak amacımız bu iki farklı anlayışın ahlak üzerindeki etki ve sonuçları ile irtibat kurarak ortak ve farklı noktaları göstermek olduğu için bu konuyu ele almaktayız. İcî'nin anlayışını esas alarak, müdahil ve her şeyi yaratan bir Tanrı anlayışında insanın özgür olması ve eylemlerin sorumluluğunu taşıması nasıl mümkündür sorusunu araştırmamız gereklidir. İnsan da fiziksel cisimlerin ve doğal olayların içinde yer aldığından dolayı, onu anlamak için genel anlamda fiziksel cisimlerin hareket ilkeleri ve değişimin nasıl vuku bulduğunu evvelden açıklamak gerekmektedir. İcî'nin fizik anlayışında hareket ve değişim, arazların Tanrı tarafından sürekli yaratılışı üzerine kurulmuştur.¹²³ Buna göre, arazlar bir cisimde iki farklı zamanda (ardı ardına) varlığını sürdüremezler, dolayısıyla cisimde süreklilik, hareket ve değişim, Tanrı'nın iradesiyle –nedensellik ve zorunluluk olmadan- arazların yaratılmasıyla sağlanmaktadır. Fiziki cisimlerin (cevherler) devamlı varlığı arazların sürekli yaratılmasıyla mümkündür.¹²⁴ Bu şekilde cisimlerde sürekli yeni arazların vuku bulması, cisimde yer değişimi, başkalaşma ve değişme gibi hareketler ile mümkündür. Ancak arazların nedensellik olmaksızın yaratılması söz konusu iken, doğada bir şeyin zorunlu olarak bir başka şeyden meydana gelmesi yahut hareket etmesi ve bunu tekrar ederek yapmasını gözlemlemek ve tespit etmek zor değildir. Burada şu soru ortaya çıkıyor; nesnelere kendinde herhangi bir özü veya doğası olmadan bu oluşumları ve hareketlerin sürekliliğini, devamlılığını sağlayan nedir? Bir taraftan fiziki cisimlerin ve olguların varlığını sürekli yaratanın Tanrı olduğu açık iken devamlılığın ve tekrar vuku bulan olayların sabit ilkeleri yoktur. Tanrı kendi iradesiyle ve tercihiyle bir zorunluluk olmaksızın bu cisimleri ve hareketleri yaratmaktadır. İcî'ye göre doğada vuku bulan olayların ve hareketlerin tekrarla ve devamlı meydana gelmesi bir zorunluluk değil, keyfi olmakla beraber öyle gözükmesi bizim için bir alışkanlık (âdet) teşkil etmektedir. İcî, bu iddiasını güneşin hareketini ve gölgenin varlığını esas alarak açıklamaktadır; ona göre güneşin ışığı varken bir çubuğun gölgesinin belli bir yerde oluşması, sonrada güneşin hareketiyle

¹²³ İcî bu görüşü savunmak için, ilk olarak sudur teorisinde yer alan “sebepler zincirinin geriye doğru sonsuz kadar gidişi olan teselsülü de reddeder.” (Osman Demir, “İcî Kelamında Fizik”, s.368).

¹²⁴ Osman Demir, “İcî Kelamında Fizik”, s.367.

gölgenin de onu takip etmesi arasında bir zorunluluk olmadığını (filozofların iddiasına karşı) söylemektedir. İcî'ye göre hareketler ve değişimler herhangi bir zorunluluk olmaksızın Tanrı iradesine bağlıdır¹²⁵ buna göre; güneş hareket etse de gölge olduğu yerde varlığını devam ettirebilir. İcî'ye göre bu iki unsur arasında bizde oluşan zorunluluk ve nedenselliğin bilgisi ancak bir alışkanlıktan (âdet) kaynaklanır.¹²⁶ Hareketlerin ve doğada olguların sürekli düzen içinde olması ve tersinin imkânsız gözükmesi –mümkün olsa da- ancak “âdetullah'a” dayanmaktadır. Buna göre mutlak irade ve kudrete sahip olan Tanrı, bu düzene göre imkânsız gözüken şeyler yaratabilir ve bu bakımdan imkânsızlık yoktur.¹²⁷ İcî, doğada vuku bulan bütün hareketler ve değişimlerin yegâne nedeninin Tanrı iradesi olacak şekilde fizik anlayışını sistemleştirmektedir. Tanrı'nın iradesinin tek neden olması ve nedenselliği reddetmesi doğal hareketler ve değişimleri anlamlı bir şekilde konuşmak ve bilgi sahip olmak için engel değildir. İcî bu fail-i muhtar anlayışını açık bir şekilde yerleştirdikten sonra imanın kendi imkânlarıyla anlayabileceği ve gözlemleyebileceği şeylerin bilgisine geçmektedir.

İcî, doğal cisimlerin hareketlerini açıklamak için felsefede ve kelimada kullanılan “itimat teorisini” esas almaktadır. Bu teoriye göre, doğal cisimlerin hareketleri duyu verilerden algıladığımızdan dolayı bu hareketler gerçekleşmektedir; ona göre doğal cisimlerin hareketleri itme gücünün (müdafaa) temeli bir nedendir. Buna göre cisimlerin hareketleri ve yönleri başka cisimlerle olan konumunun ve etkileşiminin sonucu olarak bir hareket türü sergilemektedir.¹²⁸ İcî, atomcu anlayışın (cevher-i ferd) içinde hareketi açıklamaktadır; ona göre, salt basit olan atomların (cevher olarak) birleşmesiyle oluşan cismin varlığı onda yaratılan arazlar sayesinde. Bu bakımdan cisimde olan arazlar iki farklı zamanda var olmadıkları için, her anda yenilenmektedir ve bu şekilde cisim hareketli olmaktadır. Ona göre, ilk cevherde arazların değişmesiyle hareket ikinci cevherde vuku bulmaktadır.¹²⁹ İcî'ye

¹²⁵ a.g.e. s.369.

¹²⁶ Gazali de benzer gerekçelerle nedenselliği reddetmiştir. Doğa hareketlerinde ve olgularda nedensellik bilim için temel bir sorun teşkil ettiği için sürekli tartışma konusu olmuştur. Bu bakımdan Hume dışsal nedenselliğin zorunluluğunu reddederek bilimde yeni bir zemin araması mecburiyetini getirmiştir. Bu sorunla uğraşan Kant, nedenselliği dış dünyadan çıkartarak insanın zihninde yerleştirirse de kalıcı bir çözüm getirmemiştir. Ancak İslam felsefesi geleneğine hem Gazali hem İcî, bu sorunun temel ilkesini ele almışlarsa da başka bir amaçla ve başka sonuçlara ulaşmışlardır.

¹²⁷ Osman Demir, “İcî Kelamında Fizik”, s.369.

¹²⁸ a.g.e. s.371.

¹²⁹ a.g.e. s.357.

göre değişim cevherde arazların sürekli yaratmasıyla meydana gelir; bir cevherde aynı zamanda karşıtı olan iki araz bulunmadığı için, sürekli bir araz başka birinin yerine geçerek, cisimde başkalaşma ve yenilenme meydana getirmektedir.¹³⁰ Hareketin asıl işleyişini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, İcî doğal cisimlerde gözlemlenebilen hareketler üzerine açıklama yapmaktadır. İlk olarak doğal cisimlerin arasında etkileşimi açıklarken, bir taşın ağırlığı havanın direnci ile karşılaşmakla, taşın gerçekleştirdiği hareketinin uzunluğunun bu etkileşim içinde belirlendiğini söylemektedir. İkinci olarak da, doğal cisimlerin hareketlerinin iki temel yön gözükse de (cismin yapısı ve direnç bakımından), doğal cismin özsel niteliğinden kaynaklanan bir doğal mekân olmadığı (amaç) için cisimde mevcut güç bütün yönlerde doğru hareket edebilir.¹³¹ Bu şekilde, Aristoteles'te mevcut olan doğal yer zorunluluğuna karşı hareketin her yönde olabileceği görüşünü savunmaktadır.¹³² İcî, kelam geleneğinin takipçisi olarak âlemin ay üstü ve ay altı ile bölünmesi ve iki farklı alanda farklı yasaların geçerli olması görüşünü de reddetmektedir. Buna göre, iki farklı alanı tek bir teori üzerinde açıklamaya çalışır; nasıl doğal cisimlerin (ay altı) hareketleri doğrudan Tanrı'ya bağlıysa, aynı şekilde semavi hareketler için de aynı ilke geçerlidir.¹³³ İcî'ye göre semavi cisimlerin kusursuz hareketleri ve düzeni Tanrı'nın kusursuz fiillerini ve bilgisini anlamak için yol göstermektedir; bu bakımdan astronomik bilgiler ve tespitler Tanrı'yı anlamak açısından bilgi değeri taşımaktadır. Ancak, astronomik bilgilerin gözlem ve tahminlere dayandığı ve aynı zaman zorunlu bir nedensellik olmadığı sonucuna vararak, bu düzende farklı olabileceği açıktır. İcî, astronomik (ve doğa) düzenin ne kadar mükemmel gözükse de onu "örümcek ağından daha zayıf" bir yapı olduğunu söyleyerek Tanrı'ya işaret etmektedir.¹³⁴ İcî, insanın tabiattaki hareketleri ve olguları -gözlem ve tahminler kesin bilgi vermediği için- anlamada yetersiz kalışını göstererek, öbür taraftan tabiatın ilahi irade ile kusursuz yönetildiği gerçeğine karşı hayranlık duymaktadır.¹³⁵

¹³⁰ a.g.e. s.342.

¹³¹ a.g.e. s.371.

¹³² Bu hareketin tabi ve doğal bir yere sahip olmadığı görüşü Galileo tarafından -başka amaçla- ispatlanmıştır. Hareketin kendine bir amaca doğru değil de yalnız bir durumu olarak (harekette veya durağında) tanımlanmasıyla mevcut Batlamyusçu kozmolojik anlayışını geçersiz kılmıştır. İcî'nin kozmolojik anlayışı Batlamyusçu teoriyi takip etse de, bu teoriyi kelam ile uyumlu bir şekilde açıklamaya çalışmaktadır.

¹³³ a.g.e. s.373-374.

¹³⁴ İhsan Fazlıoğlu, "Seyit Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhü'l-Mevâkıf Örneği" *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim : Seyyid Şerif Cürcani Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul : Klasik, 2015), s.169-170.

¹³⁵ Osman Demir, "İcî Kelamında Fizik", s.383.

İcî'nin tabiatıta ki hareketler ve olguları araştırmasındaki amaç ilk olarak insanın Tanrı'yı bilmesi ve ona yönelmesi yönünden bir değer taşımaktadır. Dolayısıyla, fiziki araştırmalar iki bakımdan insan için önemlidir; ilk olarak; kendisi de bu düzenin bir parçası olan insanın bu çerçevede bir canlı olarak kendini bilmesi ve ikinci olarak; bu düzenin ve kendisinin yaratıcısı olan Tanrı'yı bilmesi ona yönelmesi bakımından ahlaki bir değer taşımaktadır. İcî'ye göre:

Zira bunların oluşması ve bekası ancak böyle olabilir ki bu da kadir-i muhtar ile bağlantılıdır. Zira hazırlayıcıların ona olan nispeti eşit olduğu halde basitin bir cüzünün değil de diğer cüzünün bu özelliği alması aklın bilme imkânı olmayan hususlardandır. O halde her kim bu yükleri üzerinden atar, rahat nefes alma ve her şeyi O'nun kudret ve ihtiyarına dayandırma hususunda uzlaşırsa kurtuluşa erer.¹³⁶

Cürcani, İcî'nin görüşlerini şerh ederken şu açıklamayı dile getirir: Ay ve güneşi gözlemlemenin sonucu olarak tespit edilen bilgiler sayesinde Tanrı'nın yarattığı şeylerin kusursuzluğunu sezgisel olarak anlarız ve O'nun ilmiyle her şeyin meydana geldiğini kavrayabiliriz.¹³⁷

İcî'nin bu yaklaşımı ve ortaya koyduğu temel ilkeler şöyle bir zemin hazırlamaktadır. Ona göre, ahlaklı olma imkânı Tanrı'ya nispetle mümkündür; böylece İcî, bir tarafta Tanrı'nın yaratıcı ve müdahil konumunu muhafaza ederken öbür taraftan insanın ahlaklı olabilmesine ve ahlaki sorumluluk almasına –fiziki düzenin dışında- imkân vermektedir.¹³⁸

1.3. Aristoteles ve İcî'nin Fizik Anlayışları Üzerine Aklâk ile ilişkileri Bakımından Bir Değerlendirme

Şimdiye kadar ele aldığımız iki müellifimizin düşünme sistemleri üzerine bir değerlendirme yapacak olursak şu temel tespitleri elde edebilmek mümkündür. İlk olarak Aristoteles ve İcî arasında doğayı inceleme yönteminde iki farklı yaklaşım söz konusudur; Aristoteles doğayı incelerken gözlem yöntemi benimsemektedir. Bu yöntem ile doğada vuku bulan olguları olduğu gibi gözlemleyerek doğanın içinde

¹³⁶ a.g.e. s.382-383.

¹³⁷ Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf: mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 1: s.197.

¹³⁸ Tahsin Görgün, "İcî, Adudüddin Kadı Ebü'l-Fazl Abdurrahman B. Rükneddin B. Abdurrahman (ö.756/1355)", s.60-61.

bulunan erekselliği üzerine madde-form anlayışını yerleştirerek açıklamak mümkündür. İcî, benzer şekilde bilginin maluma tabi olduğu ilkesinden yola çıkarak, doğayı olduğu gibi gözlemlemek imkânını içeriyorsa da onun yöntemi iki temel unsurdan müteşekkildir. Bir taraftan tahkik yöntemiyle dönemin sorunlarını çözmek maksadıyla malum olan iddialar üzerine bir inceleme yapmayı kapsarken, öbür taraftan dönemin ihtiyacı ve meselelerin gereği birçok tezi eleştirerek üzerine yeni iddialar koymak teşebbüsünde felsefenin araçları ve içeriklerini de dikkate almıştır. İcî'nin yönteminde iki farklı cihet olarak kelâm ve felsefe bir bütünlük içinde düşünülerek hem dünyevi hem de sonraki hayatta mutluluğa ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu noktada İcî, bilgi kaynağına vahyi de ekleyerek doğada bir etken olarak ilahi gücü de araştırma meselesi olarak eklemektedir. İcî'nin bu yaklaşımı bir yenilenmeye yol açarak, Meşşai geleneğin kullandığı kavramlardan ya onlardan uzaklaşmak ya da o kavramları yeniden tanımlamak yolunu açmıştır. Bu durum, hareket ve değişim üzerine açıklamaların farklı yönden ilerlemesini imkân sağlamıştır. İlk sonucumuz olarak hareket tanımını üzerine farklı ontolojik yapıların durduğunu görmek mümkündür; Aristoteles, hareket ile varolan şeyin noksan durumunu göstererek onda olan bilkuvve/potansiyel durumdan etkinliğe/energeia'ya, bir amaca ulaşmak için hareketi geçiş olarak görmektedir. Buna göre hareketin bir imkâna ve gayeye sahip olduğu açıktır; bir şeyin imkânını ve amacını belirleyen şey maddesi ve formudur. Bu iki kavram bir şeyin “doğası gereği” anlayışından türetilmektedir. Aristoteles, hareketin kendisini bir etkinlik olarak görmektedir; bu şekilde bir amaca ulaşma hareket ve kendine bir etkinlik olarak hareket ayrımı ortaya çıkmaktadır. Madde-form anlayışı, ilk madde ve evrenin ezelliği üzerine kurulmuştur; form/suret bir şeyin formu olarak kendinde asıl olandır. İcî, bu noktada Aristoteles'ten farklı bir ontoloji anlayışına sahiptir; bu keskin ayrımın gelişimini takip etmek bağlamında Aristoteles ile İcî arasındaki gelişmelere göz atmak gerekmektedir. Aristoteles'in görüşleri üzerine Meşşâî gelenek tarafından inşa edilen sudur teorisi, İbn Sînâ ile farkı yeniden varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün ayrımıyla kurulmuştur. Gâzali'den sonra Fahreddîn er-Râzî ile ontolojik ve doğa teorisi yeni kavramlarla inşa edilmeye başlandı; bu çerçevede atomcu teori (cevher-i fert) doğayı açıklamak için temel alındı, aynı zamanda Tanrı-âlem ilişkisinde kadir-i muhtar anlayışı yerleşerek yaratıcı Tanrı anlayışına geçildi.¹³⁹ Bu ontolojik değişimin kurucu

¹³⁹ Ömer Türker, “Gazali Sonrası Kelam” *İslam Düşünce Atlası*, 2: s.519-521.

bir öneme sahip olan İcî'nin görüşlerinde ne sudur teorisi ne de Aristoteles'in kavramları için bir yer kalmamıştır. Benimsenen kavramları ancak dönüştürerek varlığını devam ettirmektedir; bunu dikkate alarak hareketin asıl imkânı ve gayesi Allah tarafından belirlenmektedir. Cevher-i fert anlayışında değişim, sürekli Tanrı'nın yaratmasıyla hudûs varlıklar olarak meydana gelir, dolayısıyla hareketin kendinde olan (madde-form) bir özden ortaya çıktığını söylemek mümkün değildir. İcî'nin anlayışında doğada süreklilik ve nedensellik adet (alışkanlık) teorisine göre açıklanır; buna göre hareketin kendinde bir erkeselliği mevcut değildir. Bu açıklamalara göre iki müellifimizin Tanrı-âlem ilişkisi ayrımı, dünyaya müdahil olmayan hareket etmeyen ilk hareket ettirici ve yaratıcı kadir-i muhtar anlayışları, hareketin ve değişimin imkânını doğrudan etkilemektedir. Aristoteles'te doğanın işleyişi mekanik nedenselliğinde tekerrür eden hareketler ile vuku bulurken, İcî'de sürekli yaratma anlayışına göre bir keyfiyet söz konusudur. İnsanın hareketleri ve yüce gayesi söz konusu olduğunda Aristoteles'in düşüncesinde amaca ulaşmak için yegâne yol teorik faaliyet iken İcî'nin anlayışında insanın nazari ve müşahede çabası dışında vahiy, hakikate ulaşmak için temel bir işleve sahiptir. Ancak iki müellif, gayeye ulaşmak yolunda insanın bedensel yetilerinden kaynaklanan işlevler bir araç olarak, erdeme uygun bir şekilde gelişmesi zaruridir. Sonuç olarak; öncelikle doğada hareketin gayesi ve değişimin imkânı, metafiziki ve ontolojik zemine dayanarak amacı belirleme ve ulaşma sürecinde farklılaşmaktadır. İkinci olarak; insanın, doğanın içinde yaşayan bir canlı varlık olarak, hareketleri, değişimleri ve gayesini doğa anlayışları dâhilinde işledğini, insanın yaşam gayesini ve erdem uygun yaşamanı doğanın yapısını bir bütün olarak inceleyerek ortaya çıkmaktadır. Ancak insanın sahip olduğu temel özellik olan düşünme yetisi, doğa uyumunun dışında kendisine yükümlülük verirken, bu yükümlülüğü yerine getirme faaliyetinde ilk sorun, maddi mekânda bedenle oluşan hareketler ve arzuların bir çatışma ile karşılaşmasıdır.

BÖLÜM 2

Ruhun Etkinliği ve Mutluluk Anlayışının

Aristoteles ve İcî'nin Doğa Felsefesi Açısından Tahlili

2.1. İnsan Ruhunun Etkinliği ve Yaşamın Amacı

Her şeyin var olmasının nedeni bir amaca bağlıdır; bir şeyin kendinde olan özünü görünür hale getirmesi/gerçekleştirilmesi kendini en yüksek bir şekilde yetkinleştirilmesi demektir. İnsan, bir varlık olarak kendinde taşıdığı yahut ona yüklenen bir varlık nedenine sahiptir; onu gerçekleştirmek kendisi için en iyi'ye ulaşmaktır. Kendinde olanı etkiliğe dönüştürmek için gerek doğadaki varlıklar gerekse insan hareket etmektedir; dolayısıyla hareketin nedeni ve zorunluluğu özden kaynaklanan bir imkândan gelmektedir. Ancak insanın ulaşması gereken bu amaç nedir? Burada insanın özü gereği olan mutluluk nasıldır onun üzerinde duracağız.

Aristoteles'in düşünce sisteminde, doğada hareket eden her şey kendinde olan özünü/imkânını gerçekleştirme etkinliğinde bulunarak, bir amaca/ereğe (*telos*)¹⁴⁰ yönelerek hareket içindedirler. Buna göre insanın da ulaşması gereken bir amaç olduğu ortaya çıkmaktadır. Aristoteles, insan ruhunun en yüksek gayesinin tespitini yaparken doğa anlayışında belirleyici olan *ergon* kavramını esas almaktadır. Bu bakımdan insanın yaşama gayesini belirleyen unsurlar, ruhun kendinde olan yetileridir. İcî'nin anlayışına göre, insanın (ruh ve bedenle mürekkep bir varlık olarak) var olması bir amaca bağlıdır.¹⁴¹ Bu bakımdan hem Aristoteles hem de İcî'ye göre insanın gayesine ulaşması için ruh-beden birliği şarttır. İcî'nin anlayışında varolanların amacı ve işlevi yaratan tarafından belirlenmiştir. İnsanın, kendi gayesini anlama bağlamında, bulunduğu âlemin hakikatini ve bu sahnede kendi yerinin ne olduğunu tespit ederek bir sonuca varması mecburidir.. İcî'nin düşüncesinde (takip ettiği geleneğin temel anlayışı olarak) yaratıcı olan Tanrı her şeyi yaratırken insana ayrı bir yer vererek akıl ile mükellef kılmıştır. Dolayısıyla, ruhun etkinliği ve insanın

¹⁴⁰ Yun. Telos. İng. Completion, end, purpose; Türkçe: tamamlama, sona ulaşma, amaç, erek.

¹⁴¹ İsmail M. İstanbuli, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.22.

gayesi teklif edilene nispetle bir gaye edinmektedir.¹⁴² İnsanın gayesi yalnız dünyevi alanda bir mutluluğa ulaşmak değil, dünyevi yaşamda tam ve kâmil olmakla beraber asıl amaç Allah katında takvadır. Taşköprizâde'ye göre de, insanın yaşam gayesi dünya ve ahiret hayatında mutluluktur; bu mutluluk ahlaki erdemleri kazanarak ruhun yetkinleşmesiyle elde edilmektedir.¹⁴³ Aristoteles'e göre insanın en yüksek amacı mutluluktur (*eudaimonia*);¹⁴⁴ bu amaca ulaşabilmek için belli işlevlere sahip olması gerekmektedir. Aristoteles'e göre işlev (*function/ergon*) genel anlamda bir şeyi o şeyi şey yapan şeydir; buna göre bir şeyin iyi hali o şeyin işlevini (özde olanı) gerçekleştirdiğinde ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁵ Buna göre insanın mutluluğu ruhun etkinliğine bağlıdır; mutluluk ve haz arasında temel bir ayrım yapılırsa mutluluk, özel ve ruhun etkinliği sonucu olarak gerçekleşirken haz, bedensel bir anlık duygudur. Dolayısıyla haz kendi başına bir amaç olamaz.

İnsanın *ergon*'u nedir sorusu Aristoteles'in ahlak anlayışında hayati bir öneme sahiptir. İnsanın *ergon*'u, insanın yalnız canlı bir varlık (bitkisel ve hayvani yaşam) olarak yaşaması değil aklını kullanarak eylemde bulunmasıdır. Yani insanın *ergon*'u ruhun işlevlerini/etkinliklerini akıl ile uyumlu bir şekilde ortaya koymaktır. Buna göre insan için iyi olan şey ruhun eylemlerini erdeme göre gerçekleştirmektir.¹⁴⁶ Bu şekilde insanın en yüce iyi olana ulaşması için ruhun/kendi işlevini yerine getirmesi gerekmektedir. Ancak insanın amacı olan bu "en iyi"nin ne olduğunu ortaya koymadan ona giden yolu bulmak ve uğraşmak mümkün değildir. Aristoteles'in bir şeyin işlevi, doğası gereği kavramı kozmolojik bütünlüğü esas alması yönüyle tutarlı bir şekilde inşa edilmiştir. İcî'de insanın en yüce gayesi kendinde olan yetileri bir yana Allah tarafından vaaz edilen teklif ile mesul olmasıdır. Bu açıdan insanın kendini yetkin hale getirmesi bir amaç olarak teklif çerçevesinde anlam kazanmaktadır. Adudiyye ahlakına göre de düşünen nefsin bir bedenle birleşmesinde vaaz eden teklife göre yaşaması ve yetkinleşmesi onun yegâne

¹⁴² Tahsin Görgün, "İcî, Adudüddin Kadı Ebü'l-Fazl Abdurrahman B. Rükneddin B. Abdurrahman (ö.756/1355)", s.43.

¹⁴³ Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.28.

¹⁴⁴ "Mutluluk (*eudaimonia*) kelimesinin kökünde *daimon* vardır; daimon "bir bedeni olmayan ve ölümlülere ve tanrılar arasında aracılık eden" bir yeti/cindir. Bu bakımdan kendini ortaya çıkarmayan ancak eylemlere neden olan bir imkandır. Mutluluk bu yeti/cini iyi çevirmek anlamına gelir." (Nazile Kalaycı, "Daimon'dan eudaimonia'ya: Aristoteles'te Mutluluk", s.258).

¹⁴⁵ Thomas Nagel, "Aristotle on Eudaimonia", *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amelie Oksenberg Rorty (Berkeley: University of California Press, 1997), s.8.

¹⁴⁶ a.g.e., 5.

amacıdır. Bu amaç insan için en yüksek merteye yani en yüksek iyidir. Bundan farklı olarak Aristoteles, insanın gayesinin ne olduğunu ve mutluluğun mahiyetini belirlemek için türler üzerine bir inceleme yaparak en iyi olana varmaya çalışmaktadır. Aristoteles, bu konuda hem *Nikomakhos'a Etik* (NE) hem de *Eudaimonia Etik'te* (EE) bahsetmektedir. Bu iki kaynak arasında bir belirsizlik yahut çelişki olduğu görünürse de bizim amacımız bu iki görüşten kısaca bahsederek yapacağımız araştırmalar bağlamında ruhun etkinliğini açıklamaktır. Bu ayrımın bir şekilde aynı sonuca vardığını söylemek mümkündür ancak farklılaşmanın yapısal açıdan olduğu açıktır. Aristoteles, NE'te tartışmaya doğrudan ahlakın meselesi olan en yüksek iyinin (*supreme good*) ne olduğu ile başlar ve buna cevap olarak “mutluluktur” sonucuna varır. Öte yanda EE ise mutluluğun ve iyiliğin geleneksel tanımlarını araştırarak başlar.¹⁴⁷ NE'te mutluluk iyi bir amaç olarak şu iki şartı içerdiği zaman gerçekleşir; ilki tek başına özel bir amaç (*telos*) olarak olmalı, yani onu istemesinde bir başka şey olmamalı yalnız kendi başına iyi olduğu için istenmeli; ikincisi muhtelif iyiler arasında kıyaslanamayacak kadar en yüce (*perfect*) olan olmalıdır.¹⁴⁸ Aristoteles'e göre *eudaimonia* hayat ereğinin etkinliğidir; haz ona eşlik ederse de onu amaçlamaz.¹⁴⁹ Ancak ortada birçok iyi olduğu için bu her iyinin bir ereğ/amaca sahip olduğunu söylemek doğru mudur? Aristoteles'e göre “Ereklar açıkça çok olduklarından ve onlardan bazılarını (örneğin zenginliği, flütleri ve genel olarak araçları) başka şeyler için seçtiğimizden açıktır ki bunlar yetkin ereklar değildir; oysa En Yüksek İyi tüm açıklığıyla yetkin bir şeydir”.¹⁵⁰

Nikomakhos'a Etik'te iyi olanın en yüksek ve tek bir amaç (*dominant end*) olduğu görüşü ortaya çıkarken EE'te mutluluk/iyi bir çokluk içermektedir. Aslında bu farklılık şu noktada birleşmektedir; insan için iyi olan şey erdeme göre gerçekleştirilen ruhun etkinliğidir ancak onuncu kitapta erdemın çeşitli cihetlerinin olduğunu (karakter erdemın kısımları, entelektüel erdemi) söyler Aristoteles.¹⁵¹ Erdem konusunda çokluk oluştuğunda -erdemın ruhun etkinliği olarak- ruhta farklı işlevlerde olduğu ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'e göre bu erdemlerin en yüksek olanı “*sophia*” ve bu erdemın etkinliğini temaşa etmek (*theoria*) en yüksek

¹⁴⁷ Anthony Kenny, *Aristotle On The Perfect Life* (New York: Oxford Clarendon Press, 2002), s.4.

¹⁴⁸ a.g.e. s.5.

¹⁴⁹ David Ross, *Aristoteles*, s.223.

¹⁵⁰ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1097a 20.

¹⁵¹ Kenny, *Aristotle On The Perfect Life*, s.5.

mutluluktur. İcî, İbn Miskeveyh'in görüşlerine yakın açıklamalar ortaya koymaktadır; ona göre insanın gayesi Allah'ın sıfatlarını anlayarak uygulamak açısından Allah'a benzemektir.¹⁵² Adudiyye ahlakında en yüksek iyi'nin belirlenmesi, yaşamın maksadı ve bu maksada ulaşmanın unsurları nedir sorusuna İstanbullu şu şekilde cevap vermektedir: "Nitekim düşünen nefsin insan bedenine ilişmesinin en önemi maksadı onun, insan türünün kendisiyle zatında kemale erdikten sonra sıfatlarında tamamlanacağı kemâlâtı elde etmesidir ki bununla Mele-i Ala'ya benzerlik, Cenâb-ı İlah'a yakınlık elde etsin."¹⁵³

Buna göre, ilk olarak insan, ruhun bedenle birleşmesiyle kendinde olan gayeyi ve yetkinliği gerçekleştirmesine imkân vermektedir. İkinci olarak da, insan bir tür olarak kendini bilmesi ve ahlaki erdemlerin kazanılması ile teklif edilen amaca ulaşarak Yaratana ulaşma imkânını elde etmektedir. İnsanın kendini bilmesi ve ahlaki erdemler arasında zorunlu bir ilişki mevcuttur. İcî'nin düşüncesinde, varlıkların gayesi ve işlevi doğası gereği olan bir tözel durum değildir; yaratıcı olan Tanrı tarafından belirlenmiştir. Bu anlayışa göre, insan (verilen teklife göre) Allah'a kulluk etmek için yaratılmıştır. Kulluk etmek ifadesi doğrudan Allah'ı bilmek ile alakalı olan bir durumdur.¹⁵⁴ Aynı zamanda Tanrı ile benzerlik ve yakınlık kavramlarının açılımı insanın gayesi olan mutluluğun ne olduğunu anlamak bakımından mühimdir. Aristoteles'te, salt ve mutlak *energeia* olan Tanrı'ya etkinlik bakımından benzemesi durumu mevcutken, O'na yakın olmak ve sevgisini kazanmak kavramları yer almamaktadır. İcî'nin anlayışında, insanın maksadı ve yetkinliği ebedi saadet/mutluluğa ulaşmasında itikat ve salih ameller üzerine mümkündür.¹⁵⁵ Burada ilk olarak itikada sahip olmak; Allah'a yakın olan ve O'nun varlığının ve sıfatlarının yüceliğini bilip hissetmekle oluşan bağlılıktır. Bu itikadın bağlı olduğu ilmin (tevhid ve sıfatlar ilmi) gereği olarak erdeme uygun eylemler (salih ameller) oluşturmaktadır.¹⁵⁶ Bundan farklı olarak Aristoteles'in anlayışında Tanrı'nın varlığı ve Tanrı-âlem ilişkisi farklı olduğundan dolayı Tanrı'nın sıfatları ve ilmi hakkında

¹⁵² Habibe Akçaoğlu, "Aristoteles ve İbn Miskeveyh'de ahlâk felsefesi (mukayeseli bir araştırma)", (Yüksek lisans tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s.95.

¹⁵³ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.22.

¹⁵⁴ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Ala'i*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), s.77.

¹⁵⁵ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.22.

¹⁵⁶ Tahsin Görgün, "Osmanlı'da Nizam-ı Alem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar", *İslami Araştırmalar* 13 (2000): s.187.

konuşmak mümkün değildir; insanın ancak kendi çabalarıyla O'nun varlığının salt bir etkinlik olduğunu kavrayarak bu bakımdan ona benzemesi söz konusudur.

Ancak en yüksek erdem ve ondan çıkan mutluluğun ruhun hangi kısmından kaynaklandığını anlamak için kısaca bir araştırma yürüteceğiz. En yüksek iyi olan ile ona benzer durumlar arasında bir ayırım yapmak gerekir. Bu açıdan bir şey isterken bir araç olarak istemeyi öbür tarafta ise yalnız bir amaç olarak ne anlama geldiğini inceleyeceğiz. İcî'de yaşamı ve eylemleri Allah rızası için yapmak, çokluk ve tikelik üzerine durmak gerekmektedir. Bu bakımdan iyi ve mutluluk getiriyor gibi gözükten eylemler arasında bir ayırım yaptığımız takdirde ilerde farklı haller ve huylar üzerine yargıda bulunmanın yolu açılacaktır.

2.2. Tek Bir Amaç Olarak Mutluluk

İnsanın yaşam gayesinin (hareketlerin nedeni) kendinde olan imkânı etkin hale getirmesi olduğunu açıklar; ancak bu en yüksek iyinin/mutluluğun nasıl bir şey olduğunu belirlemede bazı karışık durumlar ortaya çıkarmaktadır. İnsanın her hareketi bu gayeye doğru mudur? Bazı hareketlerin sonucunun insana mutluluk verdiği ve kendinde iyi olarak gözüktüğü durumu açıklar. Dolayısıyla iyi'lerin bir değil çok olduğu açıktır ve hangisi elde edilirse edilsin kendinde bir amaç olarak görülmektedir. Bu durumda insanın hareketleri ve tercihlerinin de tek bir gaye için değil farklı alanlarda iyileri elde etmek nedeniyle gerçekleştirildiğini söylemek mümkündür. Aynı zamanda böyle bir şeyin söz konusu olması iyiler arasında bir çatışma ve farklı yönelişler arasında farklı iddiaların oluşmasına neden olabilmektedir. Bu sebeple tek bir amaç olarak mutluluğun/iyi'nin ne olduğunu araştırmak yerindedir. Bu konu Aristoteles için daha açık bile olsa, durumlar arasında (iyiler hiyerarşisinde) bir temyiz yaparak farklı iyilerin tek ve yegâne bir iyi'de ne anlamda birleştirildiğinin araştırılması gereklidir. İcî'nin düşüncesinde iyiler bir çokluk içerirse de hepsi tek bir ilke üzerinde değerlendirilmektedir.

Aristoteles'in düşüncesinde mevcut olan *energeia* ve *entelekheia* ayırımında iki farklı etkinlik türünün mevcut olduğu açıktır; bu iki etkinliğin birliği insan mutluluğunun (*eudaimonia*) ayrılmaz unsurlarıdır.¹⁵⁷ *Energeia* bir etkinlik olarak

¹⁵⁷ Nazile Kalaycı, "Daimon'dan eudaimonia'ya: Aristoteles'te mutluluk" *Cogito Aristoteles Özel Sayısı 77* (Yaz 2014): s.256.

hareket etmenin kendinde etkinliği olmakla beraber insanda bulunan farklı yetilerin etkinliğini de kapsamaktadır. Ancak bu etkinlikler asıl mutluluk söz konusu olduğunda yalnız tek bir iyi'ye (*entelekheia* olarak) araçsallık ettiğinde bir değer taşımaktadır. Dolayısıyla iyiler ve isteme nedeni arasında önemli bir ilişki mevcuttur. Aristoteles'te yalnız iyi olduğu için tek başına bir şey istemek (bir amaç olarak) ile o en yüksek iyi'yi elde etmek için araç olarak istenilen şeyler arasında bir ayrım söz konusudur. Bir şey elde etmek için yapılan bir eylem yahut bir şey elde etmek için yapılan her eylem sonsuzca süremez, bir yerde durmalıdır. Aristoteles eylemlerin duracağı son noktayı şöyle dile getiriyor:

Sonuç olarak etkinliklerimizin kendisinden dolayı istediğimiz herhangi bir ereği varsa ve diğer ereklere sadece bu asıl erek için izlersek ve bir şeyi sürekli olarak başka bir şey için seçmezsek (çünkü o zaman, istek amaçsız ve boş olacak şekilde sonsuzca geri gideriz) açıktır ki birinci erek, sadece iyidir, En Yüce İyi'dir.¹⁵⁸

Aristoteles'e göre, istenilen her şey yalnız bir nihai sonuç elde etmek için istenir; ona göre mutluluğu elde etmek için her şeyi istemek gerekir yani yapılan tüm eylemler tek bir amaç içindir. Fakat isteme her zaman yalnız bir başka şey için midir yoksa birden fazla kendisinden dolayı istenilen şeyler mi vardır? Bazı şeyler var ki onlar kendi başına iyidir ve onları elde etmek yalnız kendinden dolayı olur; onur, bilgi, erdem gibi. Aynı zamanda belli bir durumda olan insanların daha iyi olması için istenilen şey kendinde iyi ve onlar için mutluluk vericidir; mesela, hastaya göre mutluluk sağlıktır, fakire göre mutluluk servettir.¹⁵⁹

Burada bazı şeyler yalnız kendinden dolayı istediğimiz için ortaya çıkar; bu durumda birden fazla nihai sonuç/amaç olduğu söylenebilir mi? Aristoteles'e göre, bazı şeyler sırf kendinden dolayı istenir ancak bu çokluk tekrar yalnız bir amaç/erek için olur; yani bazı şeyleri hem kendinden dolayı isteriz hem de En Yüce İyi için:

...onur, haz, düşünce ya da başka herhangi bir erdem kesinlikle kendileri için istediğimiz erdemlerdir (çünkü onlardan bizim için

¹⁵⁸ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1094a 20

¹⁵⁹ Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul : Ekin Yayınları, 1983), s.240.

herhangi bir yarar doğmasa da yine onları seçeriz); fakat bunları mutluluk için de seçeriz, çünkü bunlar aracılıyla mutlu olmaya düşünürüz.¹⁶⁰

Bu ayrıma göre bazı iyileri kendinden dolayı istiyorsak da bu iyiler geçicidir; Aristoteles bu iyileri basit iyiler (*simplicite/haplos agatha*) olarak tanımlıyor. Bu iyiler belli şartlarda iyidir; yani belli bir işleve sahip ve çoğu zaman da yapana göre iyidir. İyi bir insan tarafından iyi bir amaç istendiğinde iyi, kötü bir insan tarafından kullanıldığı zaman ise iyi değildir.¹⁶¹ Aynı zamanda erdemli bir eylemde bulunan kişiler her zaman erdemi istemezler, yalnız doğal iyiler ve rahat bir hayat için öyle davranırlar. Bu insanlar gerçek olan yüce iyi'yi bir amaç olarak değil, onlar için yararlı olması sebebiyle isterler; bir insan zengin olmak için erdemli olur fakat bu durumda erdem asıl iyi olan bir şey değil yalnız yararlıdır. Fakat bir insan zenginlik erdemini elde etmek için aracılık ederse o zaman zenginlik de iyi bir (*noble*) dir.¹⁶² Ancak iyi ve güzel olmayan bir kişi tarafından kötü bir amaç olarak iyi ve güzel şeyler kullanılabilir fakat bunlar gerçek iyi bir amaç olarak değildir. Aristoteles bu durumu böyle dile getirir:

Dolayısıyla *güzel* ve *iyi* insan için bu yararlı şeyler de güzeldir; oysa çoğu kimsede bunlar uyuşmaz, çünkü mutlak anlamda iyiler onlar için iyi şeyler değildir, iyi insan için onlar iyi şeylerdir; ama güzel ve iyi insan için bunlar üstelik güzeldirler de. Çünkü onlar aracılıyla pek çok güzel eylem gerçekleştirilmiştir.¹⁶³

Fakat Aristoteles'e göre en yetkin (*perfect*) olan iyiye varmak için iyiler arasındaki derecelerin bilinmesi gerekir; bazı şeyleri başka bir şey elde etmek için istediğimizde bu şeyler yalnız bir araçtır (zenginlik bir şey elde etmek için istenilir; bazı şeyleri de kendinden dolayı istediğimizde (onur, sırf onurlu olmak için) bunlar ilklerden daha yetkindir (*teleion*):

Oysa kendinden dolayı istemeye layık olan şeye, başka bir şey için istenenden daha yetkin diyoruz ve asla başka bir şey için istenebilir olmayan şeyi, hem kendinden dolayı hem de bu başkası için istenebilir olandan daha yetkin diye

¹⁶⁰ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1097b 10.

¹⁶¹ Anthony Kenny, *Aristotle On The Perfect Life*, s.10.

¹⁶² a.g.e. s.15.

¹⁶³ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Dost Kitabevi, 1998). 1249 a 10.

açıklıyoruz ve asla başka bir şey için istenmeyen şeye mutlak anlamda yetkin diyoruz.¹⁶⁴

Aristoteles'e göre, kendinden dolayı istenmeye layık olan en yetkin şey mutluluktur; ona göre mutluluk tüm erdemler yetkin halde olduğu zaman ortaya çıkar. Ancak en yetkin mutluluğun hangi yetilerden ortaya çıktığı söz konusu olduğunda bir belirsizlik meydana gelir; mutluluk hem karakter hem de entelektüel erdemin nihai durumu mudur? Aristoteles'e göre mutluluk, yetkin/tam (*entelkheia*) bir yaşam ile vuku bulur, yetkin olmayan bir yaşamdan yetkin/tam bir şey çıkmaz; buna göre mutluluk bir yetkin yaşam etkinliği olarak yetkin erdeme uygunluk ile gerçekleşir.¹⁶⁵ Bu şekilde yetkin bir yaşamın oluşması yetkin erdeme uygun olmak ile mümkündür; fakat erdem ruhun etkinliği olduğu için ruhun tüm yetileri böyle bir etkinliğe tabi olduğu zaman mutluluğa ulaşılır. Aristoteles bunu açıklamak için şöyle bir kıyas yapar; bedenün sağlıklı olması için bedenün tüm kısımlarının sağlıklı olması şarttır; aynı şekilde en iyi olana varmak için ruhun tüm yetileri erdeme sahip olmalıdır.¹⁶⁶ Mutluluk, insan etkinliğinin ahlaki erdemlere ve ihtiyata (*practical wisdom*) sahip olmasını gerektiren bir faaliyettir; aynı zamanda insanın en yüce olan kısmı işlevsel halde olmasıyla gerçekleşir. Fakat akıl (*nous*) ile ruhun diğer yetileri arasında nasıl bir ilişkinin mevcut olduğunun incelenmesi gereklidir.¹⁶⁷ İcî'nin anlayışında bu tartışma doğrudan iyi olarak gözüken fiillerin hangi amaçla/niyetle istendiği ile alakalıdır. Evvelden ahlakın temel gayesinin Allah'ın rızasını kazanarak hem dünya hem de ahiret hayatında en yüce mutluluğu kazanmak olduğunu dile getirmiştik. Buna göre iyi olarak gözüken ve istenilen şeyleri asıl amaca götürenin kendinde bir iyi olduğundan dolayı mı yoksa bir araç olarak haz ve menfaat elde etmek için mi istendiği durumu esastır. İcî'ye göre iyi olarak görülen, istenilen fiiller ve hallerin kendinde yüce ve herkes tarafından istenilmesi bir şey ise de, hangi niyetle istendiğine bağlı olarak iyi veya iyi değildir. Ona göre insanın ilim ve onur gibi yüce değerleri arzu etmesinde, niyet olarak dünyevi bir çıkar gözetilmişse, istenilen şey kendinde iyi ise de farklı menfaatler elde etmeyi amaçladığından dolayı bir sapmadır.¹⁶⁸ Bu bakımdan insanın bedeninden kaynaklanan yetileri düşünüldüğünde,

¹⁶⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097a 30.

¹⁶⁵ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1219a.

¹⁶⁶ Anthony Kenny, *Aristotle On The Perfect Life*, s.22.

¹⁶⁷ Thomas Nagel, "Aristotle on Eudaimonia", *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amelie Oksenberg Rorty, Berkeley: University of California Press, 1997, s.7.

¹⁶⁸ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.56.

bazı fiiler bedenin işleyişinden dolayı bir araç olarak istenir; iyi beslenmek, sağlıklı olmak gibi şeyler bedenin güçlerinin yetkin olması bakımından değil, kendinde bir amaç olarak istenirse asıl iyi'den sapma olacaktır.¹⁶⁹ Dolayısıyla iyi olarak gözükün ve istenmesi değerli olan şeylerin (ilim, şecaat, iffet vb.), başka bir şey için istendiğinde, tek olan mutluluğu amaçlayarak değil dünyevi hazlara yönelik olduğunda ahlaki erdemlerin dışında kalmaktadır.

Ancak ruhun kısımları ve işlevlerinin etkinliği mutluluğa ulaşmak için ön şarttır; bunun için ruhun yetileri hangileridir? En yetkin etkinlik olan entelektüel faaliyetin, ruhun hangi kısımlarından çıktığını araştırmak gerekir; aynı zamanda insanın ruhu ve hayvanlar arasında muhtelif hususları ve birleştiği noktaları tespit etmek lazımdır. Bundan evvel insanın doğal yahut hayvani yönünü bildikten sonra onun yüce olan akli etkinliğe geçmesi gerekir. Bu konuları sonraki bölümde kısaca ele alarak konumuzla ilişkili bilgileri açığa çıkartacağız.

Sonuç olarak, insan bir varlık olarak bedenden ve ruhtan müteşekkil olduğundan kendinde farklı arzular ve istemeler mevcuttur. Bu yetiler arasında tedricen bir ilişki mevcut iken, insanın asıl gayesi ve tüm hareketlerinin nedeni; kendinde olan en yüksek yetiye göre anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla farklı iyilerin istenmesi, tek olan iyi ve mutluluğu elde etmek bakımından istemektir. Aristoteles'in mutluluk anlayışı ve İslam ahlakı anlayışı arasındaki fark; Aristoteles'in düşünce yapısında mutlu olmak süreci ve imkânı sınırlı insanlar için geçerlidir; bu imkân doğrudan insanın mensup olduğu sınıf ve maddi güç ile alakalıdır. Her zengin ve varlıklı aileden gelen kişi mutlu olmaz ancak bu unsurlar bir araç olarak insanın erdemleri ve düşünme etkinliğine sahip olması için vesiledir. Ona göre yalnız geçinme derdinde olan ve iyi eğitim almayan kişi mutlu olmaktan çok uzaktır. İcî'nin anlayışında bu bakımdan temel unsurlar mevcut ise de mutluluk imkânı daha geniş ve kapsayıcıdır. Bunun nedeni dini öğelerin etkisi ve Tanrı'ya karşı imanın sınırsızlığıdır.¹⁷⁰

2.3. Ruhun Yetileri Üzerine

¹⁶⁹ Habibe Akçaoğlu, "Aristoteles ve İbn Miskeveyh'de ahlâk felsefesi (mukayeseli bir araştırma)", (Yüksek lisans tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s.95.

¹⁷⁰ Mahmut Kaya, *İslam kaynakları ışığında Aristoteles ve felsefesi* (İstanbul : Ekin Yayınları, 1983), s.257.

İnsanın hareket gayesi ve nedeninin belirlenmesi onda olan iki farklı kısım olarak ruh ve beden üzerine bir incelemeyi gerektirmektedir. Bu iki kısım kendileri ayrı cevherler olarak var olmazlar; insan oluşumundan itibaren tektirler ancak farklı yetilerinden dolayı birbirinden ayrışırlar. İnsanın kendinde olan özünü gerçekleştirmesi ancak sahip olduğu bedensel ve ruhani yetileri bilmesinden sonra ona erdemler kazandırır. İnsanın kendini bilmesi, bir başka anlamda mutlak olan Tanrı'ya yakınlığı ve bezerliği mümkün kılmaktadır. Bu açıdan bedensel (madde ve zamana bağlı) yönü diğer varlıklarla ortak olduğundan, kendisini başka canlılardan ayırması ilk adımdır. Bedenin farklı kısımlarında ortaya çıkan fiillerden yola çıkarak kendisini göstermeyen ancak hareketi mümkün olan ve fiillerle varlığını gösteren ruhtur. Buna göre, insanın canlı bir varlık olarak kendini gerçekleştirmesi ancak beden ve ruhla müteşekkil iken mümkündür. Bu kısımda canlı bir varlık olarak insanın ruh ve beden yetileri üzerine durularak, o yetilerden meydana gelen fiilleri ele alacağız; bu sayede hem insan etkinliğinin kaynağını hem de diğer canlılarla olan müşterek ve muhtelif noktaları tespit etmiş olacağız. Bu değişim ruh'un yalnız doğal ile irtibatlı olan bir şey değil Tanrı/metafizik bağlamında etkilenme kuvvesine sahip olduğu görüşünü ortaya çıkarmasıyla ahlaklı olmak açısından bu çerçevede yeni bir yön ve imkân kazanmaktadır.

2.4. Ruhun Yetileri ve Beden

Aristoteles'e göre, ruhun (*psuche*) tek bir tanımını (*horismos*) yapmak doğru değildir; ruhlar bir öz (*essence*) olmasından dolayı bir öz'e sahip değildirler. Bu bakımdan tanımını yapmak için yegâne yolu onun yetilerini araştırmaktır; her bir ruhun yetilerini (*capacities*) araştırarak ancak tek tek olan ruhlar üzerine bilgi (*logos*) elde etmek doğru olacaktır.¹⁷¹ İcî'ye göre "insan nefisleri soyuttur ne cisimseldir ne de bir cisimdir. İnsan nefisleri ile bedenleri arasında yönetme ve tasarrufta bulunma ilişkisi vardır."¹⁷² Burada bu iki tanım arasında müşterek olan taraf ruh/nefis hakkında kesin bir şekilde bir tanım getirilememesidir ancak onun hakkında konuşma imkânı, bedenle beraber oluşan canlılığın fiillerini/eylemlerini gözeterik

¹⁷¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*. 414b 19-415a 14.

¹⁷² Ömer Türker, "Kelam Geleneğinde Adudüddin El-İcî: Kelamın Bilimsel Kimliği Sorunu", *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), s.302.

mümkündür. Aristoteles ruh üzerine incelemelerini doğa felsefesi kapsamında ele almaktadır. Bu gelenek, İbn Sînâ tarafından da, takip edilerek ruhun kısımları ve yetileri doğa anlayışının içerisinde incelenmektedir.¹⁷³ İcî, bu geleneği takip ederek nefis teorisini kelam anlayışı ile birlikte ele alarak ortaya koymaktadır. Tûsî'ye göre de ruh, maddi olan ve maddi olmayan arasındaki bağı kuran ve bu geçiş sayesinde bilinendir, ruh/nefis canlıların mizaçlarının ve türlerinin temyizi için belirleyicidir.¹⁷⁴ Ancak ona göre, ruha net bir tanım verilmek istendiğinde, bunun mümkün olmadığını söyler. Çünkü ruh bir varlık olarak bilgi alanında yer almaz ancak bedene bağlı işlevlerine bakarak kuvvetlerini bilmek mümkündür.¹⁷⁵ İcî'de nefislerin canlılara verilmesi Tanrı'ya bağlıdır; bu bakımdan Tanrı hem ruhlara canlılara vermekte hem de ruhta bulunan fiilleri sürekli yaratmaktadır. Aristoteles'te ruh-beden ilişkisi madde-form anlayışına dayandığı için fiilleri özde olan imkâna bağlıdır. Beden-ruh ilişkisi hem Aristoteles hem de İcî'nin ahlak anlayışında amaç ve değişim imkânı açısından belirleyici bir konuma sahiptir. Aristoteles'e göre beden, madde ve zamana tabi olduğundan dolayı ruhun etkinliğinin gerçekleşmesi bakımından zorunlu bir unsurdur. İnsan erdemleri ve onda oluşması gereken duygular, bedenin farklı kısımlarında gerçekleşen eylemlere bağlıdır.¹⁷⁶ Ancak bedenin organları kendinde olan etkinliğin dışında bir amaç yahut aşırılıklara giderse işlevinden çıkmış olacaktır. Aristoteles'e göre beden bir organizmanın bütünlüğünü ve canlılığını içeren bir şeydir; bu bakımdan beden canlılığını kaybettikten sonra yalnız bir kadavradır.¹⁷⁷

Aristoteles'in ahlak anlayışı ve özellikle insanın en yüce amacı olan mutluluk üzerine yapılan inceleme kavramsal bir çerçevede değil insanın doğasına dayanarak eylemler üzerine yapılan tespitlerle ruhun yetilerini ele alır. Bu açıdan fiilleri tespit ederken tabiatta mevcut olan diğer müşterek fiilleri de -doğada maddi cisimlerin hareketleri de esas alınır- teferruatlı bir şekilde incelemeye gerek duymaktadır. Dolayısıyla insanın nasıl bir varlık olduğunu bilmeden ortaya koyduğumuz mutluluk anlayışı ve ahlakın gerekliliği açıklığa kavuşmuş olmayacak. Ruhun yetilerini

¹⁷³ Ömer Mahir Alper, *İbn Sina*, (İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008), s.79.

¹⁷⁴ Anar Gafarov, *Nasirüddin Tusi'nin ahlak felsefesi*, (İstanbul:Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2011), s.63.

¹⁷⁵ a.g.e., 64.

¹⁷⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*. 412b 4-9.

¹⁷⁷ Aryeh Kosman, *The Activity of Being: an Essay on Aristotle's Ontology*, (Cambridge:Harvard University Press, 2013), s.108.

anlama ancak onlar kuvveden (*capacity*) fiillere (*activity*) dönüştürüldüğünde mümkün olacaktır.¹⁷⁸ Aristoteles'in anlayışına göre, ruh üzerine tartışmalar fiziğin bir alt konusu olmaktadır; fiziğin konusu olmak bakımından demek fiziğin kavramları ve araştırma yöntemi açısından müşterek olmaktadır. Bu açıdan insan bir varlık olarak bir taraftan bedenden müteşekkil olduğu için zorunlu olarak fiziğin konuları içinde yer almaktadır. Farklı bir açıdan ise ruhtan kaynaklanan güçler ile hareket -burada hangi hareketlerden bahsediliyor sorusuna sonradan tekrar döneceğiz- etmesi, hareket olma açısından fiziğin konusudur.¹⁷⁹ Adudiyye ahlakında bu insanın nasıl bir varlık olduğu ahlakın konusu olarak pratik felsefede yer almaktadır ancak pratik felsefe de bir nevi nazari (teorik) ve pratik (ameli) olarak ayrılmaktadır. Bu açıdan insanın yetilerini, ruhun yapısını inceleyen alan nazari felsefede olmaktadır. Böyle bir ayrımı Adudiyye ahlakında da görmekteyiz. İcî'nin eserinde pratik felsefe içinde böyle bir ayrım mevcut olmakla tam olarak nazari araştırma ve pratik araştırmanın ne içerdiği kesin olarak belirlenmemiş gözükmektedir. Ancak nazari ahlak kısmında tartışılan meselelerin insan ruhunun güçleri/yetileri ile bu yetilerin erdemle alakasının ne üzerine olduğu açıktır.¹⁸⁰ Ahlak meselelerini ele alan bir inceleme yapabilmek, ruhun/nefsin fiillerini/yetilerini ortaya koymadan imkânsızdır. Aristoteles'in *Ruh Üzerine* kitabını esas alarak insanın doğasını ve ruhun yetilerini anlamaya çalışacağız. Aristoteles, ruhun üç tür olduğunu söyler; ilki, besleyici ruh, tüm canlı olanlarda bulunur; ikinci hayvanlarda¹⁸¹ da mevcut olan duyuşal ruh (imgelem ve hareket yetisi esas alınarak) ve son olarak yalnız insanda bulunan akıl yetisidir.¹⁸² Ancak Aristoteles'in bu yaklaşımını anlamak için ruhun yetilerinin hangi noktada ortaya çıktığını anlamak gerekmektedir. Buna göre ruhun yetileri ancak bedenle mürekkep olmakla gerçekleşir. Bu bakımdan bedenın yetileri (burada bitki ve hayvanları düşünerek) esas alınarak aynı zamanda onların nesnesi ile olan ilişkiyi incelemek gerekmektedir. Besleyici ruha baktığımızda besinin kendisi doğada bir maddeden başka bir şey değildir; onu hareketlendiren ve asıl besin haline getiren şey besleyici ruhtur. Bu şekilde besin

¹⁷⁸ Stephan Everson, "Psychology" *Aristotle: the Cambridge Companion to*, ed. Jonathan Barnes (Cambridge: Cambridge University, 1996), s.175.

¹⁷⁹ Atilla Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl" *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), s.572.

¹⁸⁰ Mustakim Arıcı, "İcî'de Ahlak Felsefesinin Temel Meseleleri", s.525.

¹⁸¹ Descartes'a göre hayvanların ruhu yoktur, onlar yalnız kan dolaşımı ile etki tepki veren bir makine gibi hareket ederler; bu görüş iki farklı töz anlayışından kaynaklanır.

¹⁸² David Ross, *Aristoteles*, s.155-156.

canlıya yönelik bir şey olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁸³ Besleyici ruh, canlı olmakla beslenirken madde değil besin olarak dışardaki maddeleri topladığı için kendisini etkilemekte (*effects*) ve sonuç olarak büyümeyi (*değişme/change*) gerçekleştirmektedir. Burada besin, bir neden (*couse/ to aition*) olarak ruhun kuvve halinde olan yetilerinin fiillere dönüşmesini sağlamaktadır. İkinci ruh türü olan duyuşal ruh (*perception*) da aynı şekilde işlemektedir: “duyumsamayı işler hale getiren şeyler dışarıdadır (*aistheta*).”¹⁸⁴ Buna göre her duyumsama organın fiilen ortaya çıkması için onun kendisini hareket ettiren bir nesnesiyle temasa geçmesini gerektirmektedir. Buna göre görme yetisinin fiil hale gelebilmesi için renkler ve ışığın mevcut (*görünür olan/kath'hauta*) olması şarttır. Burada renkler saydam olanı hareket ettirir ve bu görme organını etkiler.¹⁸⁵ Buna göre her duygu organın maddesi (*ousia*) kendi nesnesine bağlıdır.¹⁸⁶ Düşünme yetisine gelince o da benzer şekilde işlemektedir fakat bu yeti ilerde daha teferruatlı bir şekilde ele alınacaktır. Bu tespitlerden yola çıkarak üç farklı ruh türlerinde değişimin vuku bulması açısından dışsal olan zaruridir. Dolayısıyla, etkileşim alanının yapısına göre de biçim almaktadır.

Ahlakı Adudiyye’de, benzer bir ayırım mevcuttur. Bu ayırım, canlılar arasında farklılığı ve yetileri göstermek için nazari ahlak düşüncesinde temel bir öneme sahiptir. Tûsî’ye göre, canlıların yaşamında gözükten fiillerin ilkesi bedene bağlı değil ruhun türüne aittir; buna göre bitkiler, hayvanlar ve insanlar farklı nefis güçlerine sahiptir.¹⁸⁷ İcî de, bu görüşü benimseyerek ruhların üç farklı türden oluştuğunu söylemektedir; birincisi tabii/bitkisel ruh, ikincisi hayvani ruh ve üçüncüsü nefsanî ruhtur.¹⁸⁸ Bu ayırımı ahlak incelemesi açısından önemli kılan şey insanın bu üç farklı ruh gücünün yetilerine sahip olmasıdır. Bu açıdan erdemlerin ortaya çıkması için hangi yetilerin devreye girmesi gerektiği incelenmelidir. Başka bir deyişle, söz konusu nefsanî ruhun yetkinleşmemesi durumunda insanın durumu ancak ya bitkisel bir yaşam ya da hayvani bir yaşam içinde geride kalmaktadır. Bu insanın yetkinleşmesi ve asıl olan amaca ulaşabilmesi bakımından (ruh-beden

¹⁸³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*. 416 a 29.

¹⁸⁴ a.g.e. 417b 17.

¹⁸⁵ a.g.e. 418a 26.

¹⁸⁶ Stephan Everson, “Psychology”, s.178.

¹⁸⁷ Anar Gafarov, *Nasirüddin Tusi'nin ahlak felsefesi*, (İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011), s.100.

¹⁸⁸ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.42.

ilişkisinde etkileşim) hayati bir önem taşımaktadır. Bitkisel ruh üç farklı güçten oluşuyor; bunlar beslenme büyüme ve üreme güçleridir. Beslenme gücünün gayesi bitkinin ve hayvanların varlıklarını sürdürmesidir; büyüme gücü sayesinde suret/form bakımından yetkinliğe ulaşması mümkündür. Üreme gücünün gayesi, bir üst yetkinlik olarak tür ve cinsleri devam ettirir.¹⁸⁹ Bu ruhun güçleri hareket (devinim değişim) ettirmesi açısından bir gayeye/amaca doğrudur fakat en yüksek yetkinlik olarak ancak tek bu ruha sahip olan bitkiler için geçerli olmaktadır. Hayvani nefsin güçleri iki kısma ayrılmaktadır; ilk idrak güçleri ve ikincisi hareket ettiren (içsel güçler) güçlerdir. İdrak güçleri beş duyuyu kapsayarak dış dünya ile temas kurma, verileri toplama yetisidir.¹⁹⁰ Dış idrak güçlerin işleyişi duyu organının algılayacağı şekilde olguyla bir temas ile gerçekleşir, buna göre örnek olarak işitme gücüne bakarsak “vuran ile vurulan arasında sıkışan havanın işitme kanalına ulaşmasıyla” gerçekleşir.¹⁹¹ Buna göre Aristoteles’te olduğu gibi İcî’de beş duyunun nesnesi, duyu organında bıraktığı iz ile duyumsama meydana getirmektedir. Ancak duyu organının işlevi ve yetkiliği çerçevesinde bir temas ile sağlıklı idrak oluşmaktadır; bu durum dışında bedende hasara yol açan şeyler hareket ve etkinlik imkânını ortadan kaldırmaktadır. İcî’ye göre iç idrak güçleri de beştir;¹⁹² ortak duyu, hayal, vehim gücü, hafıza gücü ve mütehayyile gücüdür. Aristoteles’ten farklı olarak İcî, İbn Sînâ’nın geliştirdiği vehim gücü kavramını kullanmaktadır. Vehim gücüyle hayvanlar dışsal alandan gelmeyen bazı tikel anlamlar üreterek harekete geçmektedirler. Bu güç sayesinde dışsal nesne ve içsel olarak oluşan tikel anlam arasında bir ilişki kurarak bazı sonuçlara varırlar; örneğin, kurt suretinden tehlikeli bir durumun tespitini çıkarmak.¹⁹³ Hayvani nefste bulunan bu içsel güçler, hayvanın arzulama yetisini oluşturarak arzulanan bir nesneye doğru hareket etmesi ve yer değiştirmesi bakımından temel bir yetidir. Bu güçlerin insan nefsi söz konusu olduğunda işlevleri aklın etkin olması bakımından daha mühim bir yer tutmaktadır. Üçüncü bir nefsin özeliği düşünme (akıl gücü) veya başka bir ifadeyle “nefs-i natika” olan insani nefistir.¹⁹⁴ Bu gücün özelliği “tümelleri idrak etmesi ve onlar arasında olumlu veya olumsuz hüküm vermesi bakımından nazari güç”tür.¹⁹⁵ İnsan düşünen

¹⁸⁹ Atilla Arkan, “Psikoloji: Nefis ve Akıl”, s.580.

¹⁹⁰ Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkif : mevâkif şerhi (metin-çeviri)*, 2: s.1072.

¹⁹¹ a.g.e., 2: s.1086.

¹⁹² a.g.e., 2: s.1100

¹⁹³ Ömer Mahir Alper, *İbn Sina*, s.82.

¹⁹⁴ Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.40.

¹⁹⁵ Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkif : mevâkif şerhi (metin-çeviri)*, 2: s.1118.

bir varlık olarak (müdrake gücü) aynı zamanda beslenme, büyüme ve hayvani nefsin güçlerine de sahiptir. Şimdiye kadar zikrettiğimiz güçlerin işlevini ve ahlak üzerindeki alakalarını ilerdeki bölümlerde tekrar ele alacağız. Ancak burada araştırılması gereken önemli bir husus ise ruh-beden ilişkisi ve işleyişidir.

2.5. Ruh-Beden İlişkisi ve Etkileşim

Aristoteles'e göre ruh, beden olmadan kendi formunu (işlevini) ortaya koyamaz; ona göre ruh ve beden farklı tözler değildir, tek bir tözdeki birleşmiş öğelerdir. Aristoteles'e göre "ruh hallerinin çoğunda beden olmadan ne etkide bulunurlar ne de etkiye maruz kalabilirler".¹⁹⁶ İcî'ye göre de, insanın en yüksek etkinliği olan Allah'a yakınlık ve benzerlik ancak insan bedensel bir varlık olarak fiillerde bulunurken gerçekleşmektedir. Aristoteles'e göre, beden somut bir şey olarak maddesel niteliklere sahip iken ruh, form veya özsel niteliklere sahiptir. Buna göre ruhun ilk işlevi canlı bir cismi edimsel (*operant*/edim durumu/gerçek hali) kılmaktır.¹⁹⁷ Buna göre ruh-beden ayrımı iki farklı töz değildir, yaşayan canlı bir varlığın ayrılmaz kısımlarıdır. Bu şekilde etkiye maruz kalan tek bir şey vardır o da canlı bir bedendir. Ruha en özgü yeti olarak görünen akletmek/düşünmek yetisi bedenden gelen veriler olmadan gerçekleşemez.¹⁹⁸ Aristoteles, ruh beden ayrımını yapan ve ruhun beden olmadan yetkin olabileceğini açıklayan Platoncu görüşlere karşı çıkmaktadır. Bu yaklaşıma göre ruh (*psuche*) bedende bulunmaktadır, yani bedene yerleşmiştir. Aristoteles, herhangi bir neden (*aitia*) göstermeden böyle bir şey iddia etmeyi saçma bulmaktadır.¹⁹⁹ Canlı varlığın kendi yetilerinin fiilen gerçekleşebilmesi ancak bedende bulunan duyumsama organlarının dış dünyadan veri almasıyla mümkündür. Bu açıdan bir kuvve olarak bulunan bir yetinin fiil haline geçmesi bir süreç içerisinde gerçekleşir. Bu süreç zorunlu olarak canlı varlıkta bir değişimin (*alteration*) vuku bulmasıyla meydana gelir. Ancak bu değişimin tam olarak nasıl gerçekleştiği ve onun etkisinin canlı varlığın hangi kısmında yer aldığı önemli bir sorudur. Aristoteles, iki farklı değişim türünden bahsetmektedir; ilki bir etkiye maruz kalmak, ikincisi ise ilk kuvve durumundan yetisinin doğasına doğru (fiil hale gelme) değişimdir.²⁰⁰

¹⁹⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*. 403a 3-15

¹⁹⁷ David Ross, *Aristoteles*, s.160.

¹⁹⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*. 403a 3

¹⁹⁹ a.g.e. 407b 12.

²⁰⁰ Stephan Everson, "Psychology", s.190

Bunlardan ilki olan maruz kalmak; bir etkileşim durumunda bedende bulunan organın algı nesnesiyle teması neticesinde kendinde yarattığı etkidir. Parmak ile ateşe dokunurken ateşin etkisinin parmakta kalması (nesnesini fazla etkilerse yanma olur) parmağın fiziksel bakımından değişmesine neden olur. Aslında bu etkileşim iki farklı madde arasında olan bir değişimdir; fakat burada asıl yeti bir kuvve (*capacaity*) olarak ortaya çıkmaz. Asıl yetinin ortaya çıktığı değişim ruhun/doğasının kendisinde taşıdığı bir yetide gerçekleşir. Bu ayırım ile Aristoteles, tek tek duyumsamalardan tümel anlamlara geçişini inşa eder. Görme yetisini (bir şeyi görmek) fiziksel bağlamda açıklamak ne kadar yetersizdir (yeterli olsaydı kamera da görüyor demek uygun olurdu) çünkü; görme aslında organda ortaya çıkan fiziksel yahut kimyasal bir değişimden öte, ruhun daha üst bir yetisinde gerçekleşen bir işlevdir. Bu bakımdan değişimin gerçekleştiği yer özde bulunan yetinin fiil haline gelmesiyle mümkündür. Ancak bu yetilerin fiil hale gelmesi bedende bir değişim olmaksızın (ilk adım olarak) imkânsızdır. Bu değişim sürecine erdemli olmak açısından bir açıklama getirmek hayati bir önem taşımaktadır. İcî'nin ruhun/nefis güçlerinin işlevleri üzerine yaptığı açıklamada ilk olarak bu güçleri dış ve iç güçler olarak sınıflandırdığını söylemiştik. Dış güçler olarak canlı bir varlığı, duyulur olan nesnelere algılayan yetiler olarak tanımlamaktadır. Bu beş dış gücü kapsar ve bu bakımdan evvelden zikredilen Aristoteles'in anlayışıyla benzemektedir. İcî'ye göre, bedeni yöneten yeti nefistir; dolayısıyla bedenün yönelişi ve idraklerin anlamlandırılması işlevini nefiste gerçekleştirir. Nefis bu işlevleri yapmak için de bedene muhtaçtır; bedende bir organın iflası, ondan gelen verilere nispetle oluşan fiillerin yok olması anlamına gelmektedir.²⁰¹ Dolayısıyla beden yetilerinin etkinliği, insani nefiste bulunan düşünme yetisinin işleyişine bir imkândır. Ancak, eylemleri nefsin kendisicanlı olarak yapsa da, bu eylemlerin imkânı, zinciri ve sayısı yaratıcı Tanrı tarafından belirlenmiştir.²⁰² Bu bakımdan insani nefsin tüm fiilleri (imkân bakımından) sürekli bir şekilde yaratılmaktadır. Şimdiye kadar bahsedilen değişim ve etkileşme ancak duyulur olan ile temas kurulduğunda beden üzerinde oluşan hallerdir. Fakat Aristoteles'e göre ruhun en temel yetisi düşünme yetisidir. Bu bakımdan tümellerin oluşması ve akıl yürütme yapılabilmesi için belli şartlar oluştuğundan sonra bu yeti fiil hale gelmektedir. İcî, düşünme ve bilme yetilerini nefsin iç güçleri olarak ortaya

²⁰¹ Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf : mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 2: s.1114.

²⁰² Ömer Türker, "Kelâm Geleneğinde Adudüddin El-İcî: Kelâmın Bilimsel Kimliği Sorunu", *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), s.304.

koyarken, iç güçler duyulur olanın (tikellerin suretleri) kendilerinin resmedildiği bir alettir (imkân). Bu bakımdan resmedilen nesnelere nefsin iç yetisiyle düşünülen bir şey olarak ortaya çıkmaktadır.²⁰³ Burada hem Aristoteles hem de İcî için, beden yetilerinden gelen ve akılda (*nous*) işlenen veriler arasında sürecin nasıl gerçekleştiği önemlidir.

Bir şey algılamak yolunda (ortak duyudan sonra) ilk adım imgeleme/hayal gücü (*phantasia*) yetisidir. İmgelem, duylardan gelen verileri kullanarak var olan bir şeyin duyumsandıktan sonra o şey ortadan kalktığı zaman onu göz önünde bulundurmak/anımsamaktır.²⁰⁴ Bu şekilde düşünebilmesi ön şart olan bir hafıza imgelemi sayesinde oluşmaktadır. Bu husus imgelem yetisiyle hafızada toplanan veriler ile dünyaya bakmakla, yani bakanın kendinde olanla baktığı açıktır. Bir sorun olarak; erdemli bir insan nasıl bir hafızaya sahip olmalı sorusu hayati bir önem taşımaktadır. İcî, düşünme yetisinin yapısını ve dış dünya ile irtibatı izafi bir çerçevede ele almaktadır. Bu açıdan bir soyutlama olarak değil, bilginin taalluk sahibi bir sıfat olarak görülmektedir.²⁰⁵ Bu açıdan bilen olmak ve nesne arasında izafi bir ilişki mevcuttur; bu anlayış soyutlamaktan kaçınarak ilahi söz ile gelen emirlere ve bilgilere tabi olmak imkânını açık kılmak için ortaya koyulmuştur. Bu anlamda Aristoteles'ten tamamen farklı olarak erdemli olma yolu başka bir gayeye doğru (verilen bir bilginin hareketiyle) inşa edilmektedir. Ancak İcî'de düşünme yetisi, işleyişi bakımından Aristoteles ile ortak kavramlar etrafında açıklanmaktadır. Bu bakımdan, ilk olarak ortak duyudan gelen veriler hayal gücünde muhafaza edilerek, nesnesi ortadan kaybolduktan sonra da o suretleri geri çağırarak bilinebilir.²⁰⁶ Dolayısıyla idrak etmek ve düşünmek hafıza gücünde korunan verilerin sayesinde gerçekleşmektedir.

Ruhun bir başka temel işlevi ise harekettir; hareketi burada iki farklı anlamda incelemenin mümkün olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. İlk olarak, hareket etme canlı bir beden işleyişiyle alakalı olan bir durumdur. Bu durum canlı varlığın (beden-ruh) duyulur alandan etkilenecek verileri organlarıyla aldıktan sonra harekete

²⁰³ a.g.e. s.305.

²⁰⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*. 427b. 20,25.

²⁰⁵ Mehmet Özturan, "Neyi, Nasıl Tartışabilirim? İcî'de Tartışma Mantığı", *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî* ed. Eşref Altaş (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), s.206.

²⁰⁶ Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf : mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 2: s.1106.

geçmesidir. Bu hareketin belli arzular ve ihtiyaçlar amaçlanarak, doğal bir canlı bakımından gerçekleştiğini görmek mümkündür. Hareketin ikinci anlamı ise canlının kendinde olan işlevleri (*ergon*) ve öze göre kendisini gerçekleştirme üzerine metafiziksel bir amaca doğru ilerlemesidir. Ancak burada ilk olarak hareketin ilk anlamı üzerinde durmak gerekmektedir. Bu açıdan, Aristoteles'e göre hareketin kaynağı arzu (*oreksis*) yetisidir. Bu arzu yetisi rasyonel ve irrasyonel olma ihtimalini taşıdığından farklı sonuçların ortaya çıkmasına neden olur. Bu anlamda doğru bir arzu iyi şeylere neden olurken, iştah (nefsine hâkime olmayarak) ile oluşan arzu kötü şeylere yol açar. İcî'ye göre, hareket etmenin kaynağı nefiste bulunan fâil (muharrik) gücün işlevidir. Bu gücün ilk işlevi, harekete geçirme imkânı ve ikincisi ise hareketi doğrudan/fiilen gerçekleştirmesidir. İlk gücü harekete geçiren neden -ahlakın temel meselelerinden biri olarak- ya yarar elde etmek için (haz) bir şeye doğru yönelme ya da zarardan (acıdan) uzaklaşmadır. İkinci muharrik gücünde ise şevk ve irade kavramları mevcuttur.²⁰⁷ Buna göre, bu iki durum ilk olarak bedensel hallerden tetiklenerek oluşmaktadır. Bu güçlerin bedenle ilişkisi şu şekilde açıklanır:

Muharrik güç ise gerek kasları gerek sinirleri uzatır ve böylece mesela elin tutmasında olduğu gibi organları ilkelerine yaklaştırır ve kasları gevşeterek sinirleri gevşetir ve böylece elin açılmasında olduğu gibi organları ilkelerinden uzaklaştırır.²⁰⁸

İcî'ye göre, kötü şeyleri arzulama nedeni, nefesine hâkim olamayıştan dolayı öfkeye dönüşen bir durumdur. Öfke, arzu edilen şeylere ulaşmak imkânına yönelik bir engel teşkil ettiği zaman -kanın dolaşımında oluşan basınçla- meydana gelmektedir.²⁰⁹ Aristoteles'e göre arzu bir yeti olarak imgelem tarafından etkin hale gelir, buna göre dışsal veriler bir şeyi arzu etmek için mühim bir işlev oynarlar.²¹⁰ Ahlak-ı Adudiyye'nin şerhini yapan İstanbullu, hareket ve arzu arasında kurduğu ilk alakayı şu şekilde açıklar: “nefsanî ruhun güçlerinde bulunan yetiler (istidatlar) bedeninin organlarına ve onda bulunan mizaçlara ulaşmasıyla meydana gelir.”²¹¹ Bu bakımından hareketin ilkesi, belli sınırların, organların (uzuvlar) mizaçlarıyla karıştığı

²⁰⁷ a.g.e., 2: s.1116.

²⁰⁸ a.g.e., 2: s.1116.

²⁰⁹ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiyye*, s.118.

²¹⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*. 433a 25.

²¹¹ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiyye*, s.42.

zaman oluşmaktadır. Organların mizaçlarını yetiler ve hareketler belirler; öfke gücü, şehvet gücü, düşünme gücü gibi yetiler farklı organlarda ortaya çıkar. İstanbulî'ye göre ahlak erdemlerinin ortaya çıkması bu güçler arasında bir denge olması ile mümkündür; hareketin arzusu hangi güç galip gelirse ona meyil ederek doğru veya yanlış olanı elde etmek için fiilen onu eyleme dönüştürmektedir.²¹² Burada önemli olan husus, erdemlerin bedende olan durumlara bağlılığıdır. Bu bakımdan, insanın ahlaklı olma ve değişme imkânını anlamak için bedenün işleyişini ve etkilerini anlamak şart olmaktadır. Ancak bu şekilde insan nefsinin en yüksek yetisi olan -diğer nefsanî hareketlerden ayıran- düşünme, akıl yürütme, temaşa etmenin ortaya çıkması veya çıkmamasının nedenini anlamak mümkündür. Bu şekilde de hareketin asıl gayesinin ne olduğu da muayyen bir şekilde meydana çıkmaktadır. O halde, ruhun en yüksek etkinliğinin gerçekleşmesi bağlamında bedenle birleşik olması zaruridir; bu birliğin işlemesi ancak bedenün (duyular) sağlıklı bir şekilde yetkin olmasıyla mümkündür.

2.6. İnsan Nefsinin Temel Yetisi Olarak Akıl: Etkin ve Edilgin Akıl

İnsanı diğer canlı varlıklardan ayıran en temel şey akıldır (*nous*). Dolayısıyla akıllı bir yeti olarak incelemek insani nefsin etkinliğini kavramak açısından kaçınılmazdır. Akıl ve düşünme yetisi ruhun en üst yetilerinden biri olduğundan onun nihai amacı da en yüce iyidir. Aristoteles'e göre; düşünme (*noein*) yetisi tüm bedensel yetilerden farklıdır; duyu aracılığıyla maddi olan şeylerin özünü kavrama yetisi anlamları bir arada tutan yetidir. İcî'de insanın en yüce gayesine nasıl ulaşıldığına baktığımızda, en iyi ve yüce mutluluğun zemininde önce bilmek kavramı sonra da iyi fiiller durmaktadır. İcî'nin anlayışında doğru ve hakiki bilgi Allah tarafından ilahi bir söz olarak verilmiştir; dolayısıyla bu bilgi ile insanı onu bilmekle mükellef kılmıştır. Buna göre, “nazar ve tefekkür” kabiliyeti, “nazar ve tefekkürler ile ilgili mükellefiyet”in esasını teşkil etmektedir.” Buna bağlı olarak da hem varlığı kavramak hem de teklifi anlamak, onun düşüncesinin en esaslı konularını teşkil etmiştir.²¹³

²¹² a.g.e. s.44.

²¹³ Tahsin Görgün, “İcî, Adudüddin Kadı Ebü'l-Fazl Abdurrahman B. Rükneddin B. Abdurrahman (ö.756/1355)”, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), s.43.

Aristoteles'e göre, akıl (*nous*) edilgin ve etkin akıl olarak ayrılmaktadır. Ona göre düşünme yetisinin bir şeyi bilmesi için nesnelere ile özdeş olması gerekir; yani bir düşünür kendi etkisini bir iz olarak zihninde bırakarak bir şeyi bilebilmektedir.²¹⁴ Düşünce yetisi imge/tasavvur olmadan hiçbir şey düşünemez; duyu organlarıyla sıcaklık, nasıl organda kendi izini bırakarak algılanıyorsa aynı şekilde imgeler zekâda izini bırakarak onu etkin hale getirir. Ruh, imge olmadan düşünemediğine göre iyi düşünmek için iyi olan imgelere sahip olmak gerekir.²¹⁵ Aristoteles akli mahiyetine ve işlevine göre etkin ve edilgin akıl olarak ayırmaktadır. Aristoteles'e göre, ruhun bir şeyi bilmesini sağlayan kısım edilgin akıldır; ona göre duyular ve duyulmama arasında nasıl bir ilişki varsa düşünmek ve düşünürler arasında da öyle bir ilişki mevcuttur.²¹⁶ Buna göre edilgin akıl duyulara ve imgeleme yetilerine bağlı olan bir yetidir; ruh ancak bedende olduğu zaman bir şey bilebilir çünkü edilgin akıl beden sayesinde işler.

İslam düşüncesinde, insanın gelen teklifi bilmekle mükellef olduğu durumuna bakıldığında aklın işleyişi ve kısımlarını anlama hususunda büyük bir çaba gösterilmiştir. Bu konu üzerine erken dönemde duran Muhasibi²¹⁷ akli üç farklı kısma ayırmıştır; ilk mana kendinde olan mana (*gariza*), hakikatte başka manası yoktur. İkinci ve üçüncü anlam kendinde/özünde fiilen bulunan ve ortaya çıkan işlevlerdir (*fehîm* ve *basîret*).²¹⁸ Ancak bu ayrımı bir taraftan *garizi* akıl öbür taraftan da akli-mükteseb olarak tasnif etmek mümkündür.²¹⁹ İcî bu tasnifi genişleterek aklın mertebelerinin dört olduğunu söyler; bunlar heyûlânî akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl ve müstefâd akıldır.²²⁰ İlk heyûlânî akıl kendinde bir güçtür (*gariza*), salt bir istidât, akıl yürütmeden ve aklın fiillerinden yoksundur. Aristoteles'te bu akıl bir güç ve imkân olarak etkin akıl olarak geçmektedir. Ona göre etkin akıl da olmadan edilgin aklın faal olması mümkün değildir. Etkin akıl her şeyden bağımsız, her ruhta eşit olarak var olan bir yetidir. Bu anlamda etkin akıl tanrısal bir yöne sahiptir, zamandan önce ve insan öldükten sonra varlığı devam edendir; ancak etkin akıl yalnız edilgin

²¹⁴ David Ross, *Aristoteles*, s.174.

²¹⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*. 431a 15.

²¹⁶ a.g.e. 429a. 15.

²¹⁷ *Kitabu Ma'iyeti'l-Akl ve Ma'nahu* risalesini kaleme almıştır.

²¹⁸ Haris el-Muhasibî, *El-Akl ve Fehmü'l-Kur'an: aklın Mahiyeti ve Kur'anı anlaşılması*, thk. Hüseyin el-Kuvvetli, çev. Veysel Akdoğan (İstanbul : İşaret Yayınları, 2006), s.225.

²¹⁹ Tahsin Görgün, "İslam Medeniyetinin Temel Kavramı ve Terimi Olarak Kesb", *Uluslararası Serahsi Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013), s.77.

²²⁰ Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf : mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 2: s.430, 432, 434.

aklın faal olmasına imkân sağlar, kendisi düşünmez saf bir potansiyeldir. Muhasibi'ye göre ilk mana bir gariza/seciyedir; Allah, bu melekeyi kendisinden insana vermiştir. Bu yeti doğuştan gelen bir yetidir; bilgi onun varlığı sayesinde meydana gelmektedir.²²¹ Buna göre insan bir tür olarak kendinde düşünme imkânını taşımaktadır; bu imkânı fiilen gerçekleştiren başka kısımlarıdır. Aklın bu kısmından diğer kısımlarına geçişte bedenin dış dünya ile temasları vesilesiyle idrak edilen şeyleri toplayarak oluşan malzeme ile harekete geçmesi mümkündür. İcî'de aklın ikinci mertebesini bilmek, akıl olarak tümellerin bilgisinin bulunduğu bir yetidir; bunun aklın tikellerden yolla çıkararak tümel olan kavramlara zorunlu olarak dönüşmesi akılda meydana gelen bir yetidir.²²² Bu aklın sayesinde insan akıl yürütme yapabilir; Aristoteles, tümellerin ayrı bir akıl olarak değil ancak zorunlu ve bizde bulunan kavramlar olarak ortaya çıktığını söyler. Bu akıl sayesinde oluşan tümeller üzerine düşünmek mümkündür; tümellerin mahiyeti böyle olmasa, akıl yürütmenin bir zemini ve başlangıç noktası olmayacağı için sürekli tikellerden yola çıkarak tümellere varma şeklinde döngüsel ve bitmeyen bir çabanın içinde olacaktı. İcî'ye göre üçüncü mertebe olarak bilfiil akıl, insanda zorunlu olarak bulunan tümelleri işler hale getiren ve nazari/teorik bilgileri oluşturan yetidir.²²³ Bu akıl sayesinde zorunlu bilgileri kullanarak akıl yürütmelerle yeni bilgiler elde etmek mümkündür. Dördüncü mertebe olan müstefâd akılın işlevi, nazari ve tecrübe ile edilen bilgilerin insanda bir meleke haline gelmesi ve istidat olarak bulunan imkânın sürekli yetkin halde tutulmasıdır.²²⁴ Bu aklın işlevi insanın yetkinliği bağlamında önemli bir yere sahiptir. Bir sonraki bölümde ihtiyat ve entelektüel erdemler söz konusu olduğunda bu konuyu tekrar ele alacağız.

Sonuç olarak, Aristoteles'e göre, ruhun en yüce yetisi olan akıl ve düşünme yetisi, ilk olarak insanda zorunlu olarak bulunurken, onun işleyişi doğrudan duyulur olanla irtibatlı olduğu zaman gerçekleşmektedir. Dolayısıyla etkin akıl, insan ruhunda zorunlu olarak bulunan ve onun etkinliğini sağlayan bu kuvvedir, onun fiilen gerçekleşmesi duyulardan gelen verilerle mümkündür. Bu bağlamda

²²¹ Hüseyin Aydın, *Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi : insan - psikoloji - bilgi - ahlak görüşü* (Ankara:Pars Matbaası, 1976), s.65.

²²² Cürçani, *Şerhu'l-Mevâkıf : mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 2: s.430.

²²³ a.g.e. 2: s.432.

²²⁴ a.g.e. 2: s.434.

duyumsama ile oluşan düşünülebilir malzemenin mahiyeti belirleyicidir. Düşünce her zaman nesnesiyle özdeştir. Buna göre:

Gerçekten bütün varlıklar duyulur, ya da düşünür ve duyulmamamın duyulara özdeş olması gibi, kesin bilgi de nesnesine özdeştir ...bir yandan duyulmama yoksa bir şeyi öğrenemeyiz ve anlayamayız ve diğer yandan zekanın/aklın kullanılması bir imgeyle birlikte olmalıdır.²²⁵

Aristoteles'e göre insan; aklını kullanarak düşünebildiği için bir tercihte bulunabiliyor; ancak tercihi belirleyen şey bedenin yetilerine doğru nesne ve yetinin imkânı bakımından duyumsama gerçekleştirmektir. Tek olan nihai amacı isteme arzusu olan insanın mahiyetinde ve ruhun etkinliğinde bu imkân bulunur.²²⁶ Aristoteles açık bir şekilde insan ruhunun en temel kısmının düşünme yetisi (akıl/zekâ) olduğunu söyler; buna göre insanın en yüce ve nihai amacı olan mutluluk, bedensel bir etkinlik üzerine değil (doğru düşünmek için doğru alışkanlıklara sahip olmak şartıyla) akli (temaşa) bir etkinliğe dayanır (*energeia/entelekheia*). İcî'nin anlayışında akıl, doğrudan gelen teklif ile alakalıdır; dolayısıyla aklın işleyişi gelen teklifi anlayacak şekilde açık olmalıdır. Bu bakımdan asıl aklın etkinliği ve aynı zamanda insanı yetkileşen ve mutluluğa ulaştıran şey; teklifi doğru anlamak ve onun temsilini (salih amellerle) yaparak Allah'ın rızasını, sevgisini kazanmaktır. Bu bakımdan Aristoteles ve İcî arasında hem aklın mertebeleri hem de aklın etkinliğinin amacı bakımından farklılıklar bulunur. İcî'ye göre insan akıla sahip olduğundan dolayı gelen teklife karşı sorumluluk taşımaktadır. Bu sorumluluk, doğrudan bu dünyada bulunması nedenini kavramak ve ona göre yaşamak ile alakalıdır.

²²⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*. 431b 20, 432a 5.

²²⁶ T.H. Irwin, "The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics." *Essays on Aristotle's Ethics* ed. Amelie Oksenberg Rorty. (Berkeley: University of California Press, 1997), 45.

BÖLÜM 3

AHLAKİ ERDEMLER: HAREKET VE DEĞİŞİM

Aristoteles'e göre mutluluk ruhun etkinliğidir; erdemli bir yaşamın nihai amacıdır. Dolayısıyla, erdemın doğasının ne olduğu ve insanın bu erdeme nasıl ulaşabileceği meselesi ahlak açısından hayati bir önem taşımaktadır. *Ahlâk-ı Adudiyye'de* ise insanın erdemli olması, kendi türünde kemale erişerek Tanrı'ya benzerlik ve yakınlık mertebesini elde etmesi anlamına gelmektedir. Aristoteles ruh hakkında yaptığı açıklamalarda konu üzerinde durarak erdemın iki türden olduğunu söyler: ilki karakter erdemi ve ikincisi entelektüel erdem. Aristoteles ruhta iki farklı bölüm olduğunu söyler: akli ve akli olmayan (rasyonel ve irrasyonel/akıl ve huy). Buna göre erdemler; entelektüel erdem (bilgelik, zekâ, ihtiyat) ve karakter erdemi (cömert ile hazda ölçülü olma) olarak ruh işlevlerine göre ikiye bölünmektedir.²²⁷ Benzer şekilde İcî'de nefiste bulunan düşünme gücü en yüksek yeti ve bedenle ortaya çıkan diğer iki güç (öfke, şehvet) arasında bir ayrım yapmaktadır.²²⁸ Hem Aristoteles hem de İcî'nin yaklaşımında düşünme (bilgelik, hikmet) yetisinde erdemın yer alması için karakter (huylar) erdemi öncelikli olarak gerçekleşmektedir. Dolayısıyla tecrübe ile oluşan huylar doğrudan insanın duygularının ve hislerinin oluşması noktasında belirleyicidir. Duygu ve hissetme insani hareketleri yönlendirerek eylemleri etkilemektedir. Bu bakımdan nazari veya akıl yürütmeler ile elde edilen bilgiler ile düşünme yetisinde ortaya çıkan erdem arasında büyük fark vardır. Bu iki hususu entelektüel erdem bağlamında daha teferruatlı bir şekilde ele alacağız. Bu bölümde karakter erdemleri üzerinde durarak bu erdemın ruhun hangi kısmında ortaya çıktığını, nasıl bir işleve sahip olduğunu, bu erdemın hangi ilkelere dayandığını ve onun ortaya çıkmasıyla öğretilen yahut bilgiyle gerçekleşen bir erdem mi olduğunu inceleyeceğiz. Bu şekilde, huyların oluşumu ve beden yetilerinin etkinliği aklın düşünme etkinliğini gerçekleştirmesi bakımından ön şart olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Buna göre ahlakın temel kavramı ve belirleyici ilkesi duygu ve hissetme olduğu tezini savunmayı amaçlayacağız.

3.1. Pasif Ahlak: Erdem ve Duygular

²²⁷ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1103a 5.

²²⁸ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l Ahlakî'l-Adudiye*, s.44.

İnsan dış dünya ile temas ettiğinde ona tezahür eden şeylere maruz kalır; bu şekilde zorunlu olarak maruz kaldığı şeye karşı -bir bilgiye sahip olmadan önce- bir şey hissederek bir duyguya sahip olmaktadır. Bu edilgen durum sürekli tekrar ettiğinde huy/meleke haline dönüşerek insanın hareketlerini yönlendirici bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'e göre, insan ruhunun etkinliğinde bir tarafı duygular oluşturur; bu duygular (*pathos*) birinin eylemlerinin belirlenmesi için büyük bir önem taşırlar. Ancak bu yeti her zaman edilgendir, bir şeyden etkilenerek, bir şeye maruz kalarak harekete geçer ve birinin eylemlerini tetiklemektedir. Bunlar insanda olan doğal duygular oldukları için bunların aşırı derecede etkin olmaları insanın akli/rasyonel tarafının fail olmasını engellemektedir. İcî'ye göre, insanın belli eylemlerde bulunurken bu, bedeninin işlevlerinde oluşan hallerle gerçekleşir. Bedende bulunan yetiler duyulur niteliklere karşı daima edilgen (infial) durumdadır; bedeninin dışsal verilere karşı edilgen/infial olma hali kendinde olan mizacına göredir.²²⁹ İnsan bedeninin duyulur olana sürekli maruz kalması, kendinde hallerin oluşmasına sebebiyet verir. Bedenin yetilerinin ortaya çıkması dışsal şartların etkisi altında meydana gelirken aynı zamanda bu şartların durumuna göre, bir duygu oluştuğu açıktır. Bu bakımdan insanın nefsinde bir takım edilgin durumlar oluşmaktadır; bu durumların oluşumu düşünme yetisinden etkilenmeksizin bedende bazı hallerin oluşmasıyla nihayetlenmektedir.²³⁰ Korkunç bir ortamdaki olaydan korkmak veya arzulanana şeyi elde edememe durumunda öfke duymak tamamen edilgin bir durumdur. Ancak bu durumda aklın işlevinin nerede olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır.

Aristoteles'e göre, akıl ile düşünemeyen bir insan için erdemli olmak söz konusu değildir. Bunun için ahlak, tutkuları ve duyguları nasıl erdeme uygun bir şekilde terbiye etmek/eğitmek gerektiği ile ilgilidir.²³¹ Duyguların oluşumunun edilgin bir süreç içinde olması irade ve bilgiye bağlı değildir. Aristoteles, eylem ve tutku arasında bir ayrım yaparak konuya giriş yapar. Ona göre, bizim eylemlerimiz bize aittir, bizim irademizle gerçekleşir; ancak tutkular ve duygular bizim elimizde değildir. Buna göre, biz ne yaptığımız ile ilgili başlangıç noktasını biliriz ancak bize

²²⁹ Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf: mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 2: s.208.

²³⁰ Mustakim Arıcı, "İcî'de Ahlak Felsefesinin Temel Meseleleri", s.530.

²³¹ L.A. Kosman, "Being Properly Affected: Virtues, and Feelings in Aristotle's Ethics." *Essays on Aristotle's Ethics* ed. Amelie Oksenberg Rorty (Berkeley: University of California Press, 1997), s.106.

yapılan/edilgen durum ile ilgili bir şey söylemeyiz. İcî, ameli akıl kavramının eylemler için hüküm veren bir güç olduğunu söylemektedir. Bu güç, tümel öncüllerden yola çıkıp tikel durumlarda hüküm vererek bedeni harekete geçirmektedir.²³² Ameli akıl neler yapılması gerektiğini (doğru ve yanlış arasında ayrımı) bilir, ancak bedenin bazı yetilerinin edilgen duruma gelmesi ve aklın üstüne çıkması doğru eylemlerin kapılarını kapatmaktadır. Bedensel idrakten/duyumsamadan oluşan duygular, insanda bulunan hayvani nefsin yetilerinden kaynaklandığı için, itidalli bir durumda olmadığında ameli akıl işlevsiz kalır. Aristoteles'e göre ise, başlangıç noktası, birinin erdemli olmayı yahut iyi olanı istemeyi tercih etmesidir. Ancak duygular, (düşünüp taşımaksızın) ani ve zorunlu olarak ortaya çıkan tepki türleridir; bu durumlarda akıl devreye girmez, insanda olan huy (*heksis*) iyi veya kötü, insan aklını kapatarak tutkuya göre bir tepki verir. Huylar, beden yetilerinin sürekli aynı şeylere maruz kalmasıyla yerleşebilen hallerdir. Buna göre, eylemler duygulardan etkilendiği için erdemli olmanın ilk aşaması iyi bir şey hissetmektir:

Oysa erdemler bazı tercih biçimleridir ya da en azından düşünülmüş tercih olmaksızın ortaya çıkmazlar. Buna ekleyelim ki, duygulanımlarımız yüzünden hareket ettirilimiz; Oysa erdemlerimiz ya da kötülüklerimiz bizi hareket ettirmezler; fakat belli bir biçimde harekete hazır halde tutarlar.²³³

Erdemlerin tercih edilen şeyler oldukları bellidir fakat güzel bir tercih yapma imkânını kapatan şey duygulardır. İcî'ye göre, “huy (ahlak), nefse ait fiillerin kendisinden (düşünüp taşımaksızın) kolay bir şekilde sadır olan meleke anlamına gelmektedir.”²³⁴ Bu tanımının şerhini yapan İstanbullu, şu şekilde bir açıklama dile getirir: huyu ilk olarak yerleşmiş nefsi bir meleke olarak görerek, amellerde süreklilik -şartlar her oluştuğunda- tekrar ve tekrar meydana gelen bir şeydir.²³⁵ Bu bakımdan insan, bir eylemde bulunurken sergilediği davranışı aniden şuur olmaksızın ortaya koymaktadır. Ancak özgür iradeye ve tercih yapma özgürlüğüne ilk bakışta imkân olmadığı gözükmektedir; fakat burada düşünüp taşımaksızın ortaya çıkan davranışlar (huy olarak) o kişinin nefsinde mevcut olan durum ile uyum

²³² Mustakim Arıcı, “İcî’de Ahlak Felsefesinin Temel Meseleleri”, s.530.

²³³ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1106a 2.

²³⁴ Adudüddin el-İcî, *Ahlaku Adudüddin*. çev. İlyas Çelebi (Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), s.39.

²³⁵ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.32.

sağlayarak meydana gelmektedir.²³⁶ Nefiste bir huy yerleşirken, ilk aşamalarda kendi tercih ettiği veya maruz kaldığı fiillerin tekrar tekrar meydana gelmesiyle başlamaktadır. Huylar bir meleke olarak fazilet, rezalet ve bu iki durum dışında çeşitli haller olarak insanda yerleşik olabilmektedir.²³⁷ Huyun mahiyetini ve erdeme yakınlığını belirleyen şey, onun oluşum sürecinde olan insanın tercihi yahut iradesinin edilgen veya etken durumudur. Tercihle seçilen (eğitim üzerine gençlerin davranışları) eylem zaman ile iradi tercih olarak nefiste yerleşerek huy haline dönüşünce gayri iradi, düşünüp taşımaksızın fiil olarak meydana gelmektedir. Bu durumu Taşköprüzâde şu şekilde dile getirir: “Bazen de huy, alıştırmayla kazanılıp başlangıçta çokça çaba ve zorlama ile ortaya çıkar, sonra kişide yerleşik bir melekeye dönüşür.”²³⁸ Bu ilişki erdemli olma imkânında temel bir husus teşkil etmektedir. İnsani hareketlerin ilk olarak bedensel yetiler üzerinde kurulduğu açıktır; bu hareketlerin amacını belirleyen şey, dış koşullar ve duyumsayan nesnelere dir. Huyun insanda bir meleke olarak yerleşik olması belli koşullara karşı içinde yerleşmiş duygunun zorunlu olarak harekete yön vermesidir.

Bu açıdan ahlak teorisi sadece iyi eylemde bulunmak ile oluşmaz, aynı zamanda iyi duygulara sahip olmak zaruridir. Bir eylemde bulunurken onu akıl yoluyla seçilmiş bir şey olarak yapmak ile o erdeme sahip olmak aynı şey değildir. İstanbulî'ye göre, birileri düşünerek birine yardım -parası olduğu için- etmekle cömert olamaz,²³⁹ çünkü cömertlik duygusuna sahip değildir. Taşköprüzâde'nin şerhinde bu durum şu şekilde açıklanır; ona göre insan fiilleri iki türdür; ilki “nefsanî fiiller”, bunların ilklerinde bilinç -düşünerek tercihler- olduğu için fiillerin türünde farklılık vardır.²⁴⁰ Yani biri başkasına bir durumda yardım ederken -bilinçli olarak- aynı kişi benzer bir durumda yardım etmemeyi de tercih eder. Bu açıdan onun fiilleri yerleşmiş erdemden dolayı meydana gelmemektedir. İkinci fiil türleri ise tek bir tarz olarak meydana gelirken, bilinçli (düşünüp taşımaksızın) olarak yapılmayan “doğal fiillerdir”.²⁴¹ Böylece birinci fiil türleri yerleşik -erdem olarak veya tersi- olmayan fiiller oldukları için yalnız geçici bir haldir. İkinci fiil türleri ise, süreklilik içinde yerleşik bir hal olarak nefiste yer alarak meleke haline dönüştüğünden bu fiiller

²³⁶ a.g.e. s.32.

²³⁷ Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf : mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 2: s.532.

²³⁸ Taşköprüzâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.34.

²³⁹ İsmail M. İstanbulî, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, s.34.

²⁴⁰ Taşköprüzâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.34.

²⁴¹ a.g.e. s.34.

yerleşik huylardır. Bu bakımdan ikinci fiiller ahlakın meydana geldiği bir imkândır. Ancak bu fiiller dışsal şartlar ile oluşması bakımından edilgendir. Aristoteles, tutkuların pasif/edilgen fiillerden gerçekleştirildiğini düşünür. Ona göre, biri korktuğu zaman onu korkutan bir şey (Îcî de hemfikirdir), öfkeli olduğu zaman, onu öfkeliendiren bir şey var olduğu içindir.²⁴² Buna göre her tutku yahut duygunun özneyi etkileyen bir şey olduğu bellidir; sıcaklığı hissetmek ancak nesnenin/sıcaklığın algılayan duyu organında var olması/geçmesi gibidir. Etkin ve edilgin olmak iki zıt hareket olarak (*praxis/pathos*) incelenmesi gerekmektedir. Tutkular insanda bilkuvve (*potentiality*) olarak buldukları için insanı hareket ettirme imkânına da sahiptir. Ruhun bir melekesi/yetisi olarak hareket etme ve edilgin olabilme kendinde bir güçtür. Taşköprizâde'ye göre, melekenin bir huy olarak ortaya çıkması sürecinde kişinin bedensel olarak nasıl bir mizaca sahip olduğu da önemlidir. Bazı kişiler doğuştan gelen, mizaçlardan kaynaklanan nedenlerden dolayı bazı eylemlere -şartları gerektirmiyorsa da- daha fazla meyillidirler.²⁴³ Bu şekilde mizacın gerek doğuştan gelen bir yeti olarak gerek süreç içinde kazanılan bir yeti olarak eylemleri belirleyen bir unsur olduğu açıktır. Aristoteles'e göre, kişi farklı yollardan edilgin olma kuvvesine sahiptir, bu açıdan erdemli olmak; bazı tutkuların uzaklaşmak, bazılarını uymak ve tercih etmektir.²⁴⁴ Burada tutku, dış şartların oluşmasıyla maruz kalınan (edilgen) bir yeti olarak, bedende bulunan yetilerin eyleme geçmesidir; ilk olarak, bu durum akıl yürütmelerden bağımsız ortaya çıkar, ikincisi ise nefsin doğrudan duyulur olan ile irtibat kurduğu yetilerde (öfke ve şehvet) meydana gelmektedir. Bu edilgenlik durumu, nefiste doğal bir durum olarak ortaya çıktığı için, bir insanda asıl olan duyguların ne olduğunu zorunlu olarak göstermektedir. Dolayısıyla, dışarıdaki şartlara maruz kalarak ortaya çıktığı için pasif ahlak olarak isimlendirilmektedir. Aristoteles'in duyguları ve ahlak tartışmalarını ön plana koymasının nedeni, erdemli olmak için yahut mutluluğa ulaşmak için insanın iyi hisselerine sahip olması gerektiğidir; birilerinin cesaretli olmadığı halde cesaretliymiş gibi davranması sahtekârlıktır; çünkü aslında onda öyle bir duygu yoktur. İnsanın amacı mutluluk olduğundan dolayı bu içsel bir duygudur, bu bakımdan hisleri olmadan yapılan davranış yalnız dışsal bir etki yaratmaktadır. Bu şekilde fail aslında mutluluğa götüren erdemlere sahip olmuş değildir ve en önemlisi

²⁴² Aryeh Kosman, "Being Properly Affected: Virtues, and Feelings in Aristotle's Ethics.", s.104.

²⁴³ Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.34.

²⁴⁴ a.g.e., s.107.

aşırı (şehvetlere) tutkulara düşkün olan kimse akıl ile düşünemez; düşünmek için akıl dışı olan durumlardan uzak olması gerekmektedir.

Sonuç olarak, hem Aristoteles'in anlayışında hem de İcî'nin anlayışında erdemin ilk adımının duygular ile alakalı olan bir durum olduğu açıktır. Duygular insanda yerleşen huyların sonucu olarak edilgen/infiial bir şekildedir. Bu duygular, edilgin ve yerleşmiş bir şey olmak bakımından nefsin ilk etkinliğini teşkil etmektedir. Burada erdemin bedensel hallere zorunlu olarak nasıl bağlı olduğunu ve bedendeki hallerin ahlak imkânını belirlediğini görmek mümkündür. Bu açıdan yerleşmiş olan duyguların -iyi veya kötü- ve huyların değişebilir olması veya olmaması ahlaklı olma çabasında temel bir husustur. Aynı zamanda huy ve düşünme yetisi arasındaki ilişki ahlakın gayesi bağlamında belirleyicidir.

3.2. Erdem Öğretilebilirliği Üzerine

İnsan canlı bir varlık olarak hareketlerini canlı olmanın gerektirdiği ihtiyaçlar üzerine sergileyerek bitkiler ve hayvanlarla ortak olan nefis güçlerini etkin hale getirmektedir. Ancak kendine has olan düşünme gücünün etkinliği doğal olarak gelişen bir yeti değildir; bu yetinin etkinliğinin ilk adımı erdeme uygun bir yaşamdır. Dolayısıyla erdem öğretilebilen bir şey mi sorusu ahlak felsefesinin zemininde yer almaktadır. Buna göre, erdeme sahip olmak için iki farklı yol takip ederek bunun mümkün olup olmadığı cihetinden bir araştırma yapmak gerekir; bir taraftan erdemin öğretilebilir olma imkânı söz konusu olurken öbür tarafta ise erdem, yaşayarak (alışkanlık/huy üzerine) elde edilen bir şey midir sorusu üzerine bir araştırma yürütmektir. Bir başka görüşteyse, erdem ne öğretebilir ne de yaşayarak elde edilir, ancak farklı ve doğal bir yoldan oluşur iddiasıdır.²⁴⁵ Aristoteles'e göre, ahlaki erdemler bizde doğal olarak meydana gelmemektedir; ancak doğa insana erdemleri edinme imkânını verdiği için huyların kazanılması mümkündür. Doğada hareketlerin hiçbiri bir alışkanlık sonucu olarak oluşmaz, bir taş -kendi doğasının dışında- yukarıya doğru defalarca atılırsa da, bu durum taşa yerleşmiş bir alışkanlık durumuna geçmemektedir.²⁴⁶ Dolayısıyla insan kendi hareketlerini kendinde olan öze uygun gerçekleştirmekten sorumludur. Burada inceleyeceğimiz mesele şudur; bir insanın bir

²⁴⁵ M.F. Burnyeat, "Aristotle on Learning to Be Good.", s.69.

²⁴⁶ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1103a 15-25.

şeyi bildiği halde ona uygun olarak neden davranmadığıdır. Bu soruya cevap vermek için iki husus üzerinde durulmalıdır; ilk olarak insan huyunun değişip değişmediği konusunu ve ikinci olarak da bilgi-davranış arasında ilişkiyi incelemek gerekmektedir.

Aristoteles'e göre, insan hayata ve kendine karşı bu tür sorumlulukları alıncaya kadar genç yaşta bir takım duygular ve istekler kazanmaktadır. Erdemin hem duygular hem de bilgi ile oluşmasından ve bu sürede duygular (doğal ve zorunlu bir yeti olarak) oluşum bakımından önce meydana geldiklerinden dolayı eylemler doğrudan onlardan etkilenmektedir. Duygular ve tutkular/arzular ile olan ilk sorun; onların eğitilmemesi durumunda insanın nefse hâkim (*akrasia*) olmamasına neden olurken bu durum zorunlu olarak temaşa ve düşünme etkinliğine engeldir. Tutkular ve arzular belli bir amaca doğru harekete geçerler, buna göre bir amaca doğru ilerlerken insanda (duygularda) bir değişim oluşmaktadır. Burada değişim -diğer canlılar için değişim keyfi değildir- insan ruhunun asıl işlevine doğru oluşup oluşmadığı bakımından ahlakın konusu olmaktadır. Aristoteles'e göre maddeye yönelik değişim, maddi ihtiyaçları elde etmeye doğru hareket olarak ancak bitkisel ve hayvani ihtiyaçları elde etmek için yapılmaktadır fakat sorun şu ki; insanın bu değişimi asıl olan amacı doğrultusunda gerçekleştiği zaman başlamaktadır. Bu bakımdan, yalnız maddeye doğru gerçekleşen değişim erdeme ulaşmakta asıl mutluluğa uzak kalmaktadır. Asıl değişim, özsel yetiler (logosu faal hale getirerek) gerçekleştirildiğinde meydana gelmektedir.²⁴⁷ Burada ilk zamanda insanda bir durumun oluşması ile başlayan değişim hareketini ele almıyoruz (ilerde ele alacağız), öncelikle iyi veya kötü, belli bir durum oluştuktan sonra ve insanda kalıcı olarak yerleştikten sonra onu değiştirmek imkânını sorgulamak gerekmektedir. Aynı zamanda değişimi mümkün kılan yöntemin ne olduğu araştırılmalıdır. İnsanda kalıcı olarak yerleşmiş bir hal, onun tüm davranışlarını etkileyerek ahlak anlayışını belirlemektedir. Buna göre, insanda yer alan iki durum vardır; ilki geçici bir hal (*pathos*) ve ikincisi kalıcı bir durum olan huy (*heksis*) tır. Aristoteles'e göre, geçici haller belli bir şeyin etkisi altında kalarak yaşanan bir durumdur; belli şartlarda öfkelenmek veya korkmak gibi istisna durumlarıdır.²⁴⁸ İcî'ye göre de ahlakın imkânı değişimin mümkün olup olmadığı konusu ile bağlantılıdır. İnsanda zaman zaman

²⁴⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*. 403a 29, Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1098a 1.

²⁴⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*. 403a 20.

görünen bazı fiiller meleke haline gelmemiş, yalnız geçici hallerdir. Bunlar kalıcı olmadığı için her anda değişmektedir.²⁴⁹ Ancak İcî'ye göre, kalıcı olarak yerleşmiş haller “nefse ait fiiller kendisinden kolay bir şekilde sadır olan meleke anlamına gelmektedir.”²⁵⁰ Aristoteles'e göre, erdeme doğru değişebilme imkânı doğrudan insanda yerleşmiş alışkanlıklara/huylara bağlıdır. Burada doğrudan bir erdemin bilgisi ve alışkanlık arasında bir çatışma söz konusudur. Bunun için değişim, insanda yerleşmiş olan alışkanlıklara karşı bir tehdit unsurudur; bu tehdit o zamana kadar oluşmuş bir benliğin/öznenin kendisinden vazgeçip (ömür harcanırken zamanla oluştuğu için, insan için değerli ve kolay vazgeçilmez bir durum) başkalaşmak demektir. Erdeme uygun değişmek, insanı kendine yerleşmiş erdeme aykırı tüm arzularından uzaklaştırmak anlamına gelmektedir. Bu değişim beraberinde acı vericidir; çünkü alışılmış duyguları ve arzuları terk etmek zor ve çaba gerektiren bir süreçtir. Dolayısıyla değişmek imkânsız yahut imkânsız diyebilecek kadar zordur. Aristoteles bu durumu şu şekilde dile getirmektedir:

Kişiliğe uzun süreden beri kök salmış alışkanlıkları, bir akıl yürütmeye, söküp atmak imkânsız değilse bile, en azından çok zordur. Duygumuza uygun olarak bizi dürüst yapabilen tüm araçlara sahip olursak kuşkusuz kendimizi mutlu diye düşünmeliyiz; o zaman erdemden herhangi bir ölçüde pay alabiliriz.²⁵¹

İcî de, huyun kalıcı bir şey olduğu için düşünmeksizin fiillere yöneldiğini söylemektedir; ona göre iyi veya kötü huy insanda yerleşmiş bir durum olduğunda dış şartlar gerektirdiği zaman sergilemesi gereken davranışı zorunlu olarak ortaya koymaktadır.²⁵² Buna göre, sabit/kalıcı olan bir durum her zaman devreye girer ve kendinde olana göre bir tepki vermektedir. Eğer bir kişide kötü huylar mevcut ise ve bunlar kalıcı ise bu durumdan uzaklaşmak mümkün müdür? Buna göre, birine erdemli eylemler öğretildikten sonra, onun bu bilgiye göre davranabilmesi imkânı kendinde mevcut olan huya bağlı olmaktadır. Aristoteles'e göre, çocukluk döneminde oluşan duygu ve huylar insanın derinliklerine yerleştiğinden onların değişmesi zordur.²⁵³ Bu yanlış duyguların ve huyların değiştirilmesi söz konusu

²⁴⁹ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.32.

²⁵⁰ Tahsin Görgün, “İcî, Adudüddin Kadı Ebü'l-Fazl Abdurrahman B. Rükneddin B. Abdurrahman (ö.756/1355)”, s.39.

²⁵¹ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1179b 15.

²⁵² Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf : mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 2: s.532.

²⁵³ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1105a 4.

olduğunda ilk olarak erdemin bilgisi bir imkân olarak gözükmektedir. Doğru olanın bilgisi verildikten sonra ona göre davranmak insanda bir değişimin meydana gelmesi demektir; bu bakımdan var olan huydan başka bir huya geçmesi gerekmektedir. İcî'ye göre, huyun değiştirilmesi mümkündür;²⁵⁴ bu durumda insanın erdemli bir yaşam sürmesi için imkân açıktır. Mevcut huyu yerleşirken bir etkiye maruz kalarak olmuştur, aynı şekilde onun değiştirilmesi tecrübeyle olacaktır.²⁵⁵ İcî'nin bu görüşü, ontolojik yapısında bulunan imkâna dayanmaktadır; hareketleri sürekli yaratan Tanrı değişme imkânını da sağlamaktadır. Huyun değiştirilmesinin mümkün olduğu üzerine bir delil olarak onun doğuştan o şekilde gelmediği (bazı görüşler aksine iddia ederse de İcî bu konuda farklı düşünmektedir) ve dışarıdan gözlemlen bazı kişilerin huylarını değiştirebildiğinin görüldüğünü söylemektedir. Bu bakımdan, tecrübe devamlı vuku bulan bir etkinlik olarak zamanla meleke haline gelme imkânına sahiptir. Dolayısıyla kötü huylara sahip olan kişinin akli bilgiye kapalıdır; bir şeyi akıl yürüterek anlarsa da düşünmeksizin ona göre davranmak ve o erdemin duygusuna sahip olmak mümkün değildir. Bunun için erdemin bilgisi ile huy arasındaki alakanın göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Sonuç olarak; insanda yerleşmiş erdeme uygun olmayan alışkanlıkların değiştirilebilme imkânı doğrudan ahlaklı olma durumunu belirlemektedir. Burada belli bir yaşa gelmiş bireylerin tekrar erdeme uygun hareket edebilirliğini ele aldık; değişim bir imkân olarak zor bir süreç olsa da İcî'ye göre açık iken Aristoteles bu konuda tersini iddia etmektedir. Ancak bu imkân aşırı nefesine düşkün olanlar için (erdemli olma duyguları yitirmiş bireyler) söz konusu değildir. Fakat erdemli olma duygusuna sahip olanlar nasıl bir süreç içinden geçmişlerdir? Bu soru, değişimin doğrudan genç yaşlarda (çocukluk zamanı), sıfır noktasında nasıl başladığı yahut başlaması gerektiği ile alakalıdır. Bunun için genç yaşta çocuklar erdem ile nasıl bir irtibat kurmaktadır; bu yaşta eğitimin etkisi ve imkânı temel bir sorundur. Bu konuya geçmeden erdemin bilgisinin ne olduğu ve nasıl etkili olacağı meselesi üzerine durmamız gerekmektedir. İlk davranışlar erdemin bilgisinden hareketle gerçekleştiğinde etkili iken, oluşmuş huyları sonradan bu bilgiyle değiştirmek mümkün müdür?

²⁵⁴ Ahlaki değişim imkânının üzerinde bu bölümün sonunda teferruatlı bir şekilde duracağız.

²⁵⁵ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.36.

3.3. Bilgi-Davranış İlişkisi: Bilgi Türleri ve Ahlâkî Davranışlarda Değişime Katkısı

İnsanın yapısında ilk olarak duyguların ve yerleşmiş huyların etkili olduğunu ortaya koyduk; huydan vuku bulan davranış düşünülmüş taşınmış bir tercihin sonucu değildir, buna karşı bilgi ile davranmak düşünme yetisinin sonucu olarak meydana gelmektedir. Dolayısıyla huy/duygu ve bilgi arasında bir çatışma söz konusudur. Aristoteles'e göre, kötü huylar bir kişide bulunduğu o kişinin nefse hâkim olmaması sonucu kişi iyi olanı bilir ancak ona göre davranma imkânına sahip değildir. Aristoteles, bir kişinin erdemli olmak açısından atabileceği ilk adımı şu şekilde dile getirir:

Gerçekten bilinen şeylerden hareket etmek gerekir ve bir şey iki anlamda, ya bize göre ya da mutlak olarak bilinmiştir. Kuşkusuz bize göre bilinen şeylerden hareket etmeliyiz. Çünkü dürüst, adil olmak konusunda ve genel olarak politikayı ilgilendiren her şey konusunda bir öğretiyi yararlı biçimde dinlemeye hazır olduğumuzda akla uygun adetlere göre yetiştirilmemiz gerekir (çünkü burada hareket noktası olgudur ve *olgu/the that/oti* yeterince açık olsaydı, bunun *neden'ini/because/dioti* bilmemiz gerekmezdi). Oysa bizim nitelediğimiz şekliyle dinleyici ya önceden ilkelere sahiptir ya da onları kolayca öğrenebilir. İkelere bu iki biçimden biriyle olmayana gelince; onu Hesiodos'un sözlerine çağırıyoruz:

Yetkindir her şeyi, kendi özüyle düşünen

Akıllıdır verilen öğütleri dinleyen;
Bilmeyen özüyle düşünmeyi,²⁵⁶

Burada Aristoteles, bilginin ilk anlamda tecrübeyle kazanılmış bir bilgi (bize göre) ve ikinci anlamda bizden bağımsız mutlak anlamda bilgi türü olduğunu söylemektedir. Ahlakın konusu olan bilgi ise tecrübeyle oluşmuş erdemlerin bilgisidir. İcî'de (ameli bilgi) bu erdemlerin bilgisi doğrudan bir teklif ile insana verilmiştir. Ancak onun insanda yerleşik olması ve bilinmesi tecrübeye bağlıdır. Aristoteles'e göre, erdemlerin bilgisi (pratik bilgi) iki farklı mahiyete sahiptir; bilginin ilk durumu, kişi bilgili olduğu (nedenin bilgisi) için yaşamın değişik şartlarda ihtiyat (*wisdom*) yetisini kullanarak doğru olanı zorunlu olarak düşünmeden seçebilmektedir. Bu kişi erdemli olandır. İkincisi ise, doğru eylemi seçme bilgisine

²⁵⁶ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1095b 5.

sahip olmayan ve bir yol göstericisine muhtaç olandır. Burada bilginin, hareket noktası olarak kaba olgu bilgisi (*oti*) olan birine verilmesi mümkündür; nedenin bilgisi (*dioiti*) bir duygu olarak tecrübeyle oluştuğunda birine verilmesi söz konusu değildir. Buna göre, Aristoteles'in görevi "nedenin" bilgisinden hareketle onu düşünme yetisini anlayacak şekilde vermektir.²⁵⁷ Bu açıdan "olan" bilgisi nedir? Aristoteles'e göre, olan bilgisi evvelden başka biri tarafından tecrübeyle elde edilen erdem ile ilgili bilgidir; yani iyi ve güzelin (*noble*) ne olduğu bilgisidir. Bu bilgi türü erdemli olma yolunda ilk aşamadır; birine iyi ve güzelin ne olduğu öğretilir fakat onun ne olduğunu (nedenin bilgisine ulaşmak) söyleyemezsin; çünkü o ancak yaşanarak öğrenilebilen bir şeydir. Dolayısıyla, karakter erdeminin bilgisi insanda yerleşen iyi duygular bütünüdür. Taşköprizâde, şerhinde bu ayrımı göstermek için hat öğrenen bir öğrenciyi örnek vermektedir. Başlangıçta zor ve anlamsız gelen bilgiyi (uygulamak açısından zor olduğundan dolayı), öğrenci ancak zamanla ve gayretle tekrar tekrar yaparak, belli bir süre geçtikten sonra asıl harfleri çıkarmaya başlar. Böylece yazının bilgisi içten işlendiği (meleke olarak) için kolayca icra edilecektir.²⁵⁸ Aristoteles ise, "olan" bilgisini bir hareket noktası olarak şu şekilde dile getiriyor:

Bazı durumlarda, ilkeler konusunda olduğu gibi gerçeği açıkça ortaya çıkarmak yeterlidir; olgunun ilk önce gelmesi, bir hareket noktasıdır. Ve ilkeler arasında bazıları tümevarımla diğerleri duyulmamayla; nihayet diğer başkaları da alışkanlığın bir türüyle kazanılır.²⁵⁹

Aristoteles, olan (*the that*) bilgisinin erdemin başlangıç noktası olduğunu söyler. Buna göre, ilk eylem türü "nedeninin" bilgisine sahip olmadan gerçekleşmektedir. Bilimde tümevarım yöntemi ile bir sonuç elde edilir; ateş her seferinde elimin yanmasına neden olursa ateşin sıcak olduğu sonucuna varırım; buna benzer şekilde öğretilen bir erdemin, nedenin bilgisini ancak yaparken -içselleştirerek- ve zamanla elde etmek mümkündür. Buna göre, pratik tecrübeyle elde edilen nedenin bilgisini anlamak ve ona göre davranmak ancak onu duymayarak olacaktır. Aristoteles'e göre, bir insan iyi ve güzelin ne olduğunu asıl anlamıyla iyi ve güzel şeyler yapmayı

²⁵⁷ Burnyeat, "Aristotle on Learning to Be Good.", s.71.

²⁵⁸ Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.34.

²⁵⁹ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1098b 5.

öğrenmesiyle bilir. Böylelikle, eylemlerde bilgi öğrenme etkinliği ortaya çıkar.²⁶⁰ İlk defa bir konu hakkında bir şeyler öğrenen biri akıl yürütmelerle (doğru bir şekilde önermeleri sıralayarak) bir bilgi ortaya koyabilir ancak onun ne olduğunu bilemez; o bilgiyi anlamak için, bilgiyi öğrenmenin bir doğal duruma (bütünleşerek) gelmesi gerekir ancak bu zamanla ve yaşayarak gerçekleşir.²⁶¹ Akıl yürütmelerle elde edilen bilgi teorik bir içeriğe sahipken, tecrübe bilgisi pratik alana aittir. İcî, ilk olarak bilgiyi bilfiil ve bilkuvve bilgi olarak tasnif etmektedir; bilkuvve bilgi ile tümellerden hareketle bir tikelin bilgisine varmak mümkündür ancak bu bilgi gerçekte tahkik etmekle bilfiil bilgisine dönüşmektedir.²⁶² Erdemin bilgisi ancak bilfiil olarak tecrübeyle oluştuğunda meydana gelmektedir. İstanbulî, şerhinde neden bilgisini - belirli şartlarda hangi ölçüde hangi davranışı yapmanın gerekli olduğu hissî bir bilgi-hikmet olarak adlandırır. Ona göre, hikmet düşünüp taşınmadan hayır/iyi fiiller işlemektir. Ona göre bu felsefi çabalardan ve şer'i bilgiden tamamen farklıdır.²⁶³ Çünkü, felsefi bilgi istidlal yoluyla elde edilir; şer'i bilgisi ise bir husus hakkında nazari bakımından tam ne yapmak gerektiğini bilmektir ancak bu iki durumda da pratik tecrübeyle elde edilen nedenin/hikmetin bilgisini ihtiva etmemektedir. İcî'ye göre âlimlere karşı galip gelmek için elde edilen bilgi türleri erdem (asıl hikmet) bilgisine uzaktır.²⁶⁴ Çünkü bu bilgi bir yarış içinde araç olarak kullanılmaktadır; bu bakımdan hikmetten yoksundur. Ancak erdemlere yönelmek bakımından başlangıç noktasında akıl yürütmelerle aktırılan bilgi zaruridir.

Aristoteles'e göre, başlangıç noktasında doğru bir bilginin yer alması gerekir; bir kişi ilk olarak bir öğretmeni takip ederek iyi ve güzel olanın ne olduğunu öğrenir. Bu bilgiyle bütünleşmek için ve onun doğru yahut yanlış olduğunu öğrenmek için, onu kendi akıl yürütmeleriyle sorgulayarak doğru olduğu sonucuna varması gerekir; buna göre insan eğitilmek için yola çıkarak, eğitimle de elde edilen bilginin ne olduğunu yapa yapa öğrenecektir.²⁶⁵ Bu bilgi türü (nedenin bilgisi) bir insanı kendi hükümlerini verebilecek duruma getirmektedir. Çünkü bu bilgiye sahip olan kişi, zorunlu olarak, hangi şartlarda nasıl bir davranış sergilemenin uygun olduğunu

²⁶⁰ Burnyeat, "Aristotle on Learning to Be Good." s.73.

²⁶¹ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1147a 20.

²⁶² Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf : mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, s.428.

²⁶³ İsmail M. İstanbulî, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.46.

²⁶⁴ Tahsin Görgün, "İcî, Adudüddin Kadı Ebü'l-Fazl Abdurrahman B. Rükneddin B. Abdurrahman (ö.756/1355)", s.43.

²⁶⁵ Burnyeat, "Aristotle on Learning to Be Good.", s.74.

kendinde olan duygular (hissederek) sayesinde bilmektedir. İnsanın eylemleri ve bulunduğu sahne sürekli değişmekte olan bir yapıdır, doğru olanı yanlıştan (belli koşullar altında) ayırmayı sağlayan ilke iyi duygulardır. Bu bakımdan ahlaki erdemler formel ve kati olan yasalardan -ve normatif etikten- farklıdır. Taşköprizade, şerhinde huyun değişmesi imkânını ele alırken başlangıç noktasının temel unsur olduğunu dile getirmektedir. Ona göre, değişimin vuku bulması için iki durum mümkündür; ilk çocuklara ve gençlere iyi huyların bilgisini (olan bilgisi) vererek onları erdemli davranışlara doğru yönlendirmektir. Çünkü başlangıçta çocukta iyi veya kötü huy yoktur; çocuk her şeye açıktır. İkinci durum ise, dini nasların emirleri yerine getirmektir.²⁶⁶ Buna ilaveten, dini emirler, erdemli olma imkânını yitirmiş olanlar için ancak onların toplum içinde sorunsuzca yaşama açısından etkilidir; bu bakımdan emre (korkudan ve cezadan dolayı) itaat etmek erdemin bilgisinden ve imkânından uzaktır.

Sonuç olarak, insan akla sahip bir varlık olarak, tecrübeden elde edilen verileri/duyguları düşünme faaliyeti ile bilgi haline dönüştürebilir. Bu bilgi türü, düşünme yetisiyle kavranabilir. Ancak eyleme geçirme için yeterli değildir. İnsanı harekete geçiren şey kendinde bulunan duyguları ve arzularıdır; erdemin bilgisinin insanda etkili olması için o, zorlayarak, tecrübe edinerek iyi bir duygu şeklinde yerleştiğinde eylemlerde zorunlu olarak belirleyici olacaktır. Dolayısıyla, erken yaşta kötü huyların yerleşmeden çocuklara erdemin bilgisini (olan bilgisi) vererek ilerde o bilginin nedenini/hikmetini elde etmek ve ona göre davranmak mümkündür. Aristoteles'ten farklı olarak İcî'de teklif (naslar) ile gelen bilginin takibi ve tecrübe edinmesi insanı erdeme götürmektedir. Ancak erdemin bilgisinin eğitim sürecinde nasıl işlediği araştırılması gereken bir meseledir.

3.4. Ahlâk Davranışlarının Değişiminde Eğitim ve Terbiye Süreci

Doğada hareket, zorunlu olarak kendi işlevine göre, amaca doğru hareket ederken/değişirken insan için böyle bir durum söz konusu değildir. İnsan ilk hareket etmeye başladığı zaman, doğru veya yanlış şekilde davranma imkânına sahipken davranışlarında dışsal etkenlerin hareketlerini yönlendirmesi belirleyicidir. Bunun

²⁶⁶ Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye: Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.36.

için insanın hareketlerinin erdeme uygun oluşması için çocukluk döneminde ilk davranışların bir eğitim ve terbiyeye göre sergilenmesi şarttır. Aristoteles, erdemli olabilmenin eylem ile oluşan bir süreç olduğunu söylemektedir; süreç içinde erdemin kazanılması insanın yaşadığı çevre ve maruz kaldığı tüm şeylerin onda etkili olduğu anlamına gelmektedir. Alışkanlık kazanmak (huy) sürecinde bilginin işlevi nedir? Bu açıdan alışkanlık/huy ile bilgi arasında nasıl bir bağıntı vardır? Aristoteles'e göre, erdemi eğitime söz konusu olduğunda ilk şey iyi terbiyedir. İcî de, çocuğa ilk günlerden başlayarak iyi terbiye verilmesi gerektiğini söylemektedir.²⁶⁷ Bu hususta İstanbullu, çocuğun ilk durumunu şu şekilde izah etmektedir: “Çünkü çocuk bu evrede yazısız boş bir levha, suretsiz heyula gibidir”.²⁶⁸ Burada çocukta bir kuvve olarak duran imkânını doğru şekilde yönlendirmek ile alakalı bir durum söz konusudur. Bu şekillenme ilk etkileşimler ile oluşacağı için dışsal şartlara bağlıdır. Çocukta ahlaklı olma imkânı şekil almamış bir madde olduğundan dolayı, çevreden alacağı veriler ile şekil alacaktır. Ancak bu noktada çocukta başlayan değişme hareketi, yani özsel amaca doğru olma imkânı, mevcut olan çevreye bağlıdır. Dolayısıyla ilk adım çocuğun yetilerinin mutedil bir halde olması için iyi bir terbiye almış olması gerekmektedir. Burada terbiye ve eğitim (bilgi vermek) arasında olan farka dikkat etmek elzemdir.

Aristoteles bilgi ile terbiye arasında şu şekilde bir ayrım yapar; bilgi (erdemden haberdar olmak) bir insanı erdemli kılsaydı eğer, erdemlere götüren bilgileri toplayarak, yalnız onları aktararak herkes erdemli olurdu. Bu bilgiye genç bir insanın duyarlı olması yahut iyi ve güzel olana yönelmesi onun için faydalı olsa bile, çoğu insanı bu şekilde erdeme yöneltmek için yetersizdir. Aristoteles, zaman içinde tecrübe edinerek elde edilen erdemi şu şekilde açıklar:

Erdemlere gelince; tersine, onlara sahip olma, diğer sanatlarda olduğu gibi önceden yapılan egzersizleri gerekli kılar. Gerçekte yapmamız için öğrenmek zorunda olduğumuz şeyleri, yaparak öğreniriz. Örneğin ev yapa yapa mimar ... Adil eylemler yaparak adil oluruz; hazda ölçülü eylemler yaparak hazda ölçülü oluruz.²⁶⁹

²⁶⁷ Tahsin Görgün, “İcî, Adudüddin Kadı Ebü'l-Fazl Abdurrahman B. Rükneddin B. Abdurrahman (ö.756/1355)”, s.67.

²⁶⁸ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.172.

²⁶⁹ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1103a 34- 1103b 5.

Erdemlerin kazanılması herhangi bir sanatta uzlaşmaya benzer; sanat kendinde zaman içinde oluşan, sabır isteyen bir uğraştır (diğer zanaatlar da öyle), bu özelliklerinden dolayıysa bir terbiyedir. Erken yaşta erdem bilgisi öğrenecek olan çocuk, terbiye alırken sapmalardan korunacaktır; bu yaşlarda eğitim ve terbiye almayanlar ilerde erdemli olma imkânından yoksundur. Ancak erdem bilgisine uygun gözüken (yasa anlamında) davranışlarda bulunma nedeni çoğu zaman korkular ve utanç duygusudur. Aristoteles'e göre, sadece cezaları düşünerek eylemde bulunan insanlar asıl iyi ve güzelin bilgisinden yoksun olurlar; bu anlamda korku bir duygu olarak insan aklının işlemesine engeldir. İstanbuli'nin açıklamasında kötülükten korkudan dolayı uzak durmak durumu meleke ile (erdemle) çelişmektedir. Zorla yaptırılan eylemler son çare olmakla beraber ancak kötü fiilleri engellemek için bir önlemdir. Bu nedenle, bir eylemde bulunmak erdeme uygun duygulardan uzaktır.²⁷⁰ Korku yöntemini kullanmadan, bilgi sayesinde mevcut olan bir davranışı (alışkanlığı/huyu) değiştirmek için, aklın işlevini yerine getirmesi için açık olması gerekmektedir. Ancak akli devre dışı bırakan duyguların (korku, öfke vs.) bir kişide mevcut olması bilgiyi kavramak ve uygulamak imkânını kapatır. Peki erdem bilgisinin bir kişide etkili olabilmesi için nasıl bir imkân sağlanması gerekmektedir?

3.4.1. Gençlik Döneminde Terbiye

İnsanın hareketlerini erdeme göre şekillendirmesi ve aklını açık kılması ancak çocukluk yaşlarında başlayan bir terbiye ile mümkündür; kötü huylar oluştuktan sonra erdem bilgesi iş görmemektedir. Aristoteles'e göre, bilginin etkin olması için terbiye edilmiş duygular şarttır; terbiye ilk olarak iyi olanın sevilmesi yahut tercih edilmesi ile başlar. Aristoteles'e göre:

Akıl yürütme ve eğitim, kendi açılarından, korkuyorum ki, tüm insanlarda eşit derecede etkili değildir; fakat dinleyicinin ruhunu, tarlaya tohum eker gibi, yapılması gerekeni sevmesi ve yapılmaması gerekenden uzak durması için, alışkanlıklar kazandırarak, önceden eğitmek gerekir. Çünkü tutkunun etkisi altında yaşayan insan, onu kötülüğünden döndürmeye çalışan bir akıl yürütmeyi dinleyemez ve hatta anlayamaz.²⁷¹

²⁷⁰ İsmail M. İstanbuli, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, 72, s.102.

²⁷¹ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1197b 20-25.

Buna göre, erken yaşta çocuğa verilen şey bilgiden ziyade neyin peşinden gitmesi ve gitmemesi bakımından bir sınırdır; bu sınır doğrudan duyguları bir çerçevede tutma imkânını sağlayacaktır. Duyguların ve tutkuların gücü genç yaşlarda birine huy olarak yerleştiğinde, erdemin bilgisine karşı bir tehdittir. Arzulama insanda bulunan temel bir yeti olarak, onun kendinde olan eksik tarafını etkin hale getirmek için, yetkin bir güçtür. Dolayısıyla insanın doğası eksiklik ve yetersizlik barındırmakla sürekli ve bitmeyen bir arzu etme imkânını vermektedir. Eksikliğin tamamlanması hareketi, erdeme uygun ve aşırı (hayvani/bedensel) duygular ve tutkular üzerine inşa edildiğinde kendinde olan özden daha fazla uzaklaşacaktır.

Taşköprîzâde, bu durumu şu şekilde şerh eder; çocuk erken yaşlarda aşırı tutkuların etkisinden korunmalıdır, bu şekilde iyi huylara yönelmek imkanı (saf hali) korunmuş olacaktır. Dolayısıyla bu önlemlerle zihnin berrak oluşu ve anlama yetilerinin sağlıklı olması sağlanmaktadır.²⁷² Çocuğun terbiyesinde ilk aşama onu korumaktır; ilk olarak bedeninin sağlığı ve aklını edilgen kılan verilerin erdeme aykırı olmaması gerekmektedir. İşlenmiş kötü bir hafıza insanın karakterini ve davranışlarını zorunlu olarak belirlemektedir.

Aristoteles'e göre, bir öğrencinin bir şeyi öğrenmek için yapması gereken ilk şey iradeli olarak kendinden dolayı iyi'yi ve güzel'i (*noble*) istemesidir. Genç bir kimseye iyi olanı sevdirmek ancak erken yaşta -değeri bilinmiyorsa da- erdeme uygun davranışlar yaparak ve içindeki çevrede pratikte göstererek terbiye vermek yoluyla mümkündür. Bu açıdan, saf bir kuvve olan çocuğun duygularının erdeme uygun davranışlarla oluşması süreci başlamaktadır. Bununla eşzamanlı olarak yapılması gereken onda mevcut olan aşırı duygulardan uzak durması gerekmektedir. Dolayısıyla bu şekilde çocukta amacın aksine yanlış duyguların oluşması ve onların arzu edilmesi açısından bir önlem alınmaktadır. Bu bakımdan eğer bu yaşta aşırı duygular oluşuyorsa -tutkuların etkisi altında kalarak- aklın işlemesi ve aynı zamanda erdemli olma imkânını yitirmesi tehlikesi oluşmaktadır. İcâ de, benzer şekilde çocuğun ilk zamanlardan itibaren iyi bir şekilde terbiye alması ve iyi fiilleri gözeterek benimsemesine önem vermektedir. Ona göre: "(Ebeveyn) ona güzel bir isim koymalı, mutedil mizaçlı ve güzel ahlaklı birine süt emzirtmeli, onun ahlakını

²⁷² Taşköprîzâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.202.

korunmalıdır.”²⁷³ İlk olarak iyi bir isim koymak, çocuğun isminin taşıdığı sıfatların onda bulunmasının arzulandığını göstermektedir; buna göre erdemli bir zatin ismini vererek çocuğun ona benzemesi, onda bulunan erdemlerin çocuk ile devam ettirilmesi açısından bir önem taşımaktadır. İkinci husus ise, çocuğun besininin iyi olması ve onu besleyen kişinin mutedil mizaçlı ve güzel ahlaklı olmasıdır. Eğitimin -ahlak bakımından- beden üzerine olduğu ve bedenin kazandığı mizaçların davranışlardan yansıtacağı açıktır. Dolayısıyla ahlakın gelişiminde dışsal çevre ve maddi unsurlar etkilidir. İstanbulî, çocuğa iyi bir sütün verilmesi (besin) onun iyi bir mizaca sahip olmasına imkân sağlar; aynı zamanda bakıcının halleri ve ahlakı çocuğun karakterinde büyük bir etki yaratmaktadır.²⁷⁴ Taşköprizâde’ye göre, çocuğun beslenme şekli insanın doğasını belirler ve değiştirir; bu bakımdan iyi olmayan bir besinden kötü mizaçlar ve kötü huylar teşkil etmesi yönüyle etkili olmaktadır.²⁷⁵

Aristoteles’e göre, pratik yaşamda öğrenmeyi önceleyen durum iyi ve güzel olanı sevmekle başlar; ikinci bir aşama ise iyi’yi tercih eden kişi onu yaparken ondan zevk ve haz aldığı için bilgiyi içselleştirir. Bu bilgi doğal bir hazdır ve insanın doğasıyla uyumlu olduğu için insanın değişmesine neden olur. İnsan kayak yapmanın güzel ve eğlenceli bir şey olduğunu onu yaparken öğrenir; buna göre öğrenme (bilgi), bir şey öğrenme (kayak yapmanın eğlenceli olduğu) onu içselleştirerek başlar; ancak önceden kayak yapmak için istekli olunması gerekmektedir.²⁷⁶ Burada, pratik/tecrübe bilgiyi incelemektedir. Bana iyi ve güzelin/soylunun ne olduğu birileri tarafından anlatılmış ve buna inanmış olabilirim ancak onların hakiki bir değere sahip olduklarını şahsen onları yaparak/tecrübe ederek, haz veren bir sonuca ulaşacak şekilde değerlendirmeden gerçekten bilmiş olamam.²⁷⁷ Bu bakımdan çocukta iyi duyguların (iyi davranışlardan haz alarak) gelişmesi süreci hayati bir önem taşımaktadır. İstanbulî, şerhinde bu durumu şu şekilde izah eder:

...onu kötü huylara götürecek şeylerden korunması gerekir. Bu yüzden onu istediği şeylere yaklaştırmalı, sevmediği şeylerden uzaklaştırmalı, onu

²⁷³ Tahsin Görgün, “İcî, Adudüddin Kadı Ebü'l-Fazl Abdurrahman B. Rükneddin B. Abdurrahman (ö.756/1355)”, s.67.

²⁷⁴ İsmail M. İstanbulî, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.172.

²⁷⁵ Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.202.

²⁷⁶ Burnyeat, "Aristotle on Learning to Be Good.", s.76.

²⁷⁷ a.g.e. s.78.

kızdıracak ve üzecek şeylerden korumalı, ona bazı çocuk haklarında yardımcı olmalı, ona boş eğlenceler, kötü sözler, ahlaksızlarla arkadaşlık gibi hususlarda serbest bırakmaksızın mutedil bir genişlik tanınmalıdır.²⁷⁸

Fakat Aristoteles'e göre, eğitilebilir durumda olan kimdir? Burada eğitim çağına gelinceye kadar verilen terbiye belirleyicidir. Ona göre, utanma duygusu (*aidos*) eğitime yolunda temel bir öğedir; bu erdemi önceleyen bir durumdur:

Utangaçlığa gelince; ondan bir erdemden söz eder gibi söz etmek doğru değildir; çünkü utangaçlık bir kazanılmış nitelikten çok bir duygulanıma benzer.²⁷⁹

Söz konusu duygulanım, her yaşa değil; fakat sadece gençliğe uygundur. Gençlerin utangaç olmaları gerektiğini düşünüyorum, çünkü onlar tutkunun etkisi altında yaşadıkları için hataya düşerler ancak utangaç olma onları korur; ve böyle bir duyguya sahip olan gençleri överiz.²⁸⁰

Aristoteles'in ahlak sisteminde, duygular insanı harekete geçiren bir şey olduğu için öncelikle duyguların eğitilmesinin gerektiği açıktır. Ona göre, duygular gençlerde yoğun olduğundan dolayı, bu durum bir gencin iyi ve kötü bir şey yapmasına neden olmaktadır; ancak genç kötü bir şey yaptığı zaman utanma duygusu hissettiği için bir daha aynı eylemi yapmamayı isteyebilir. Aristoteles, bu şekilde utanma duygusunu merkez alarak yapılan eylemler için yargıda bulunmayı (iyi veya kötü) fail olan gencin eline bırakmaktadır. Bununla her eylem için erdemlerin duygusunun geliştirilmesi ve kötü olanı hissederek ondan uzaklaşılması durumu ortaya çıkmaktadır.

Taşköprizâde, -utanma duygusu hakkında daha genel manada bir açıklama yaparak- gencin yanlış davranışlardan uzak kalması için ona iyi olmayan fiili farkında olmayarak yaptığı zaman gerektiğinde azarlayarak uyarılmalıdır.²⁸¹ Gençlerin hareketleri genelde ani çıkarlar üzerine ortaya çıktığı için, bu hareketlerde duygular esastır. Bu anlamda iyi eğitim alan bir gencin duyguları ölçülü olmakla beraber eğitim sürecinde erdeme uyumlu bir şekilde davrandığı için haz ile iyi'yi elde etmiş olacaktır. Aristoteles'e göre, utanma duygusu ile değil korkma duygusu ile eğitilen gençlerin tepkileri yalnız acıdan kaçmaktır; onlar iyi'nin ve güzel'in ne

²⁷⁸ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.172.

²⁷⁹ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1128b 10.

²⁸⁰ a.g.e. 1128b s.15.

²⁸¹ Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.202.

olduğunu anlayamazlar. Bu iki durum arasında elde edilen bilgi de değişir; ilkin iyi olanı düşünerek hareket etme bilgisi kazanılmış olur ikincisinde ise yalnız acıdan ve cezadan kaçma bilgisi kazanılır. Fakat Aristoteles'e göre, değerler doğrultusunda verilen ilk eylemler akılsızcadır; bir gencin doğru olanın bilgisine sahip değilse de onu yönlendirmesi gerekir. Bu yönlendirme doğrudan duyguları devreye sokarak teşvik etmekle gerçekleşmektedir. Aristoteles'in ahlak anlayışı, bir bilgi aktarmak yahut başka birine zorla bir erdeme uygun bir şey yaptırmak değil; onun ahlak anlayışı, bir insana en yüksek amaca varan yolunu göstererek, onu pratik bir düşünme ile öğretmektir.²⁸² Aristoteles'e göre: "Pratik hayatta erek, farklı eylemlere ilişkin tümüyle teorik incelemeden ve bilgiden değil fakat eylemlerin gerçekleştirilmesinden ibarettir."²⁸³ Buna göre, bu amaç birine erdemleri öğretmek değil, erdemlere uygun yaşamaktır. Ancak burada sürecin işleyişinde bilgi-tecrübe arasındaki dengeyi sağlamak gerekmektedir. Buna göre, ilk aşama, çocuğa bir taraftan iyi'yi talep edecek şekilde ortam sağlanması, diğer taraftan ise aşırı tutkuların korunmasıdır. Bu durumda çocuğun akıllı açıktır ve aşırı duygulardan korunmuştur. İkinci aşama ise erdem bilgisini vermek olacaktır; bu aşamada akıl yürütmeler yapmak ve erdem bilgisini vermek mümkün olacaktır. Bu bilgi yola çıkma bilgisidir, erdem bilgisini anlayarak erdemli olunmamaktadır. Üçüncü aşama ise, erdem bilgisini pratik/ameli anlamda icra etmektir. Bu süreç iyi huyların duygularla beraber kazanılmasını mümkün kılmaktadır. İstanbullu'nun açıklamasında, eğitim süreci ancak reşit yaşına geldikten sonra başlar, bu zamana kadar terbiyenin sağlanması gerekmektedir.²⁸⁴ Çünkü eğitim (bilgi) terbiye edilmeyen bir gençte herhangi bir yarar sağlamamaktadır. Bu eğitimde verilen bilgi (Aristoteles'ten farklı olarak) iki muhtevaya sahiptir; ilki iyi erdemlerin bilgisini örnekler vererek anlatmak ve övmek, ikincisi dini emirleri (nasları) öğretmektir.²⁸⁵ Taşköprizâde'ye göre, "Eğitmeye başlarken seçkin insanların güzellikleri, adab ve nasihat kabilinden şiirlerle başlamalı... Çocuğa erdemler, saygın ve yüce davranışlar sevdirmeli, çocuk rezaletlerden ve bayağı şeylerden soğutmalıdır."²⁸⁶ Erdemli insanların hikâyeleri ve şiirler, hafızada erdem bilgisinin çocukta yerleşmesi işlevi gören bir imkandır.

²⁸² Burnyeat, "Aristotle on Learning to Be Good.", s.81.

²⁸³ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1179a. 30

²⁸⁴ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiye*, s.172.

²⁸⁵ a.g.e. s.174.

²⁸⁶ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiye : Ahlak-ı Adudiye şerhi (metin-çeviri)*, s.204.

Sonuç olarak, erdem bilgisiyle kim eğitilebilir sorusuna cevap olarak iyi şeyleri arzu etme yönünde eğitilen ve erdemli olma imkânını koruyarak, utanç duygusu geliştirilen gençlerin olduğunu söylemek mümkündür. Bu bakımdan ilk etki eden çevre olmakla beraber, çocuğun **besimi** ve yüzleştiği kişilerdir. İkinci husus, verilen erdem bilgisine göre davranmanın başlamasıdır; bununla beraber erdeme uygun bir değişim başlamaktadır. Terbiye ile duyguların ifrata ve tefrite gitmemesine bir engel olarak aynı zamanda iyi duyguların oluşumu, erdeme uygun hareketlerin ön hazırlığıdır. Bu kişilerin sonradan bazı huylarının değiştirilmesi için imkân da açık olacaktır. Ancak duyguların gelişiminde hangi hususlar etkilidir? Duyguyu nicelik bakımından belirleyen nedenler nedir? Aristoteles'e göre, bir eylemde bulunurken haz almanın bir ölçütü vardır. Ona göre, orta yolu seçebilen kişi doğru bir şekilde haz alır. Fakat orta yola göre haz almak ne demektir?

3.5. Orta yol

İnsan eylemlerinin ve duygularının erdeme karşı uygunluğunu belirleyen bir temel ilke olmalıdır; bu ilke orta yoldur. Aristoteles'e göre, her erdem, iki aşırı durumun (ifrat ve tefrit) arasında bir durumdur.²⁸⁷ Buna göre, “erdem bir tür orta yoldur ve ortayı amaçlar”.²⁸⁸ İcî ise, “faziletler orta hallerdir”²⁸⁹ diyerek, Aristoteles ile bu hususta hemfikirdir. Tusi'ye göre de, erdemli olan ve olmayan arasındaki ayrımını belirleyen orta yoldur.²⁹⁰ Ancak erdemli olmak için bu orta hali/yolu (*mesotes*) iki aşırı durum arasında bulmak nasıl mümkündür? Bu ifade ile kastedilen şey duygularda iki aşırı durumdan kaçınmaktır. Erdemli olmak için erdem bilgisiyle davranarak, o bilgiye göre, fiillerde bulunurken belli duygular oluşmakla, o bilginin nedeni içselleştirilerek davranış hakkında belli bir tavra (alışkanlığa) sahip olmaktır.

Aristoteles'e göre, erdemli eylemleri öğrenmek ancak yapa yapa duyguları eğitmek şeklinde gerçekleşmektedir. Aşırı duygular ne bakımdan erdemli olmaya engel teşkil etmektedir sorusu doğrudan aklın işleyişi ile alakalı olan bir husustur. İlk

²⁸⁷ D.S. Hutchinson, "Ethics." *The Cambridge Companion To Aristotle* ed. Jonothan Bames (United Kingdom: Cambridge University Press, 1995), s.217.

²⁸⁸ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1106b 25.

²⁸⁹ Adudüddin el-İci, *Ahlaku Adudüddin*, s.54.

²⁹⁰ Anar Gafarov, *Nasirüddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi* (İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011), s.204.

olarak, orta ile kastedilen eylemlerin orta bir hali olmasıdır. İkinci olarak da, duyumsamadır (duygular); akıl ve duygular (duyumsama) arasında karşılıklı bir ilişki mevcuttur. Aşırı duyguların oluşması ölçüsüzce maddi arzulara karşı bir haz alma (duyumsama) teşebbüsüdür. Aklın işleyişinin, duyumsama ile gelen tasavvurların sayesinde mümkün olduğunu evvelden belirtmiştik. Duyumsama organları ise kendisiyle aynı ölçüde olmayan (“bizim kadar sıcak, soğuk, sert ya da yumuşak”) dışsal nesnelere temas geçerek işlevlerini gerçekleştirmektedir. Buna göre, bir şeyi duyumsayabilmesi için, o şeyin orta halden farklı olması gereklidir; yani duyumsamada bir değişim vuku bulması için orta (benzer) durumun karşıtı mevcut olmakla mümkündür. Ancak, ortadan gidilebilecek uzaklık da duyumsama organında tahrip çıkmasıyla belirlenir.²⁹¹ Dolayısıyla duyumsamanın, organların işlevlerini yerine getirebilmesi için maddi olanı kendinden farklı olan nesnesine (seslere, tatlara, sıcaklığa vs.) yönlendirmesi gerekmektedir; bu noktada maddi olan nesneyle -burada bitkisel ve hayvani ruhun yetileri düşünülerek- oluşan duyumsama tutkuları hareketlendirilerek farklı duyguların oluşmasına neden olmaktadır. Duyumsama, orta halden çıkıp iki taraftan aşırıya kayarken -tahrib olabilme imkânını da esas alarak- oluşan tasavvurların sayesinde harekete geçen duygulara benzer aşırı durumlara gidebilmektedir. Ancak duygular için orta halin kendisiye benzerlik bakımından mevcut olması, aklın nesnesiyle benzer durumda –önyargıları paranteze alma- olmasıdır. Bu açıdan akıl nesnesiyle benzer bir durumun hali, duyguların maddi olana aşırı yönelmemesi anlamına gelmektedir; bu çerçevede akıl var olanı olduğu gibi algılar ve aşırı tutkular ile kötü tasavvurdan korunmuş olur. Aksi takdirde aklın kavrama yetisi engellenmiş durumda olacaktır. Bu noktada bir taraftan duyumsama olmadan (tasavvurlar) aklın hiçbir şey öğrenemediği açıktır,²⁹² diğer taraftan ise tecrübeyle elde edilen duyguların orta halinde olmadan da akıl sağlıklı ve açık durumda olamamaktadır. Taşköprizâde’ye göre, erdemi belirleyen duygular nefsin üç farklı güçten ortaya çıkan durumlarıdır; bu durumların ortası erdeme uygun olurken iki aşırı tarafı ise sapkınlığa yol açmaktadır.²⁹³ İstanbulî, benzer bir açıklama yaparak öfke örneğinde duygu-akıl-erdem ilişkisini şu şekilde belirtmektedir:

Nefis hoşlanmadığı bir şeyi tasavvur ettiğinde onu sevk gücü aracılığıyla gidermek ister. Bu yüzden kalpten sıcak ve sıcaklığından dolayı kuru bir

²⁹¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*. 424a 4.

²⁹² Aristoteles, *Ruh Üzerine*. 432 a 5-15.

²⁹³ Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.40-41.

dumanın buharı çıkar da bundan bir kısım beyne yükselir. Eğer çok olursa beyin gücünün tamamen ele geçirir ve fiillerini gerçekleştirmesini engeller. ...ve yaptığı şeylere dair hiçbir şuur kalmaz.²⁹⁴

Burada tasavvur ile başlayan bir durumdan duygulara bir geçiş söz konusu olurken, eğer duygularda orta hal yoksa durumu ortadan kaldırma arzusu aşırı seviyelere yükselirken bedeninin yaşadığı değişimden dolayı akıl devre dışı bırakılmaktadır. Bu durumda kişinin davranışları insanda düşünme yetisi bir özsel yeti olarak iptal olurken fail davranışlarını tamamen hayvani seviyede (yırtıcı güç ve şehvet güç) gerçekleştirerek erdemli olma imkânını ortadan kaldırmaktadır. Aristoteles, tam bu noktadan hareket ederek insan etkinliği üzerine ahlaki erdemlerin ölçüsünü (ilkesini) ortaya koymaktadır. Erdemin bir ruhsal durum olduğundan dolayı -burada ruhsal durumdan kastedilen şey iyi bir durumdur- ruhtaki mevcut olan yetilerin kendi yetkinliklerini gerçekleştirebilmesi için söz konusu olan erdem hem eyleminin iyi yapılması, hem de onun nesnesinin/sonucunun iyi duruma getirilmesi ile ruhta bir hal meydana gelmektedir.²⁹⁵ Aristoteles, göz organını örnek vererek işlevinin (*ergon* ve *energeia*) nasıl hem fiili olarak hem de durum/hal olarak iyi hale (orta) geleceğini açıklamaktadır. Ona göre, "... gözün "erdem"i, gözü göz yapar ve gözün fonksiyonunu yetkin kılar. Çünkü görme, bizde gözün erdeminden dolayı olması gerektiği gibi gerçekleşir".²⁹⁶ Dolayısıyla, göz kendi işlevine ulaşmak amacıyla eylemde (hareket) bulunurken, kendisine engel olabilen aşırılık ve yetersizlik olarak fazla ışık ve karanlık durumlardan kaçınarak hareketini gerçekleştirebilir.

İstanbulî'ye göre, uçlar insan yetisinin son kategorisini gösterdikleri için bu durumda nefsin son yetileri ile yalnız duyulur olana meyl etmektedir.²⁹⁷ İyi görmek orta bir hareket ile mümkündür. Buna göre, insanın erdemli olabilmesi için kendinde olan özsel işlev orta yolu takip eder; orta yol, eylemleri ve duyguları iki aşırılıklara düşmekten korumakla aklın faaliyetini mümkün kılmaktadır. O halde, duygu ve davranışlar öznel bir zeminde ortaya çıkarken, bir ilke olması bakımından orta yolun ölçüsü nedir?

²⁹⁴ İsmail M. İstanbulî, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.50.

²⁹⁵ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*.1106 b 10-20.

²⁹⁶ a.g.e. 1106b 15.

²⁹⁷ İsmail M. İstanbulî, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.54.

Erdemin orta yol üzerine oluşacağı açıktır ancak “orta yol” nicelik bakımından bir ölçüm müdür sorusu ayrıca önem taşımaktadır. Burada Aristoteles, niceliksel ve değişmez olan bir orta oran işaret etmiyor; ona göre, en iyi durumu seçmek hem insana hem onun elinde olan bir duruma bağlıdır. Aristoteles’e göre, bir şeyin ortasının olabilmesi için o şeyin sürekli ve bölünebilir olması gerekmektedir; bölünebilir olan bir şey ya nesnede bir orta durum olur ya da nesneyi algılayanına göre (bize göre) bir orta durum mevcuttur.²⁹⁸ Nesnel bir nicelik bir şeyin ortası hesaplamasıyla belirlenir. Fakat öznel bakımdan insanların mizaçları ve durumları farklı olduğundan dolayı, orta hal belirlenmiş bir şey değildir. Bu durumda orta yol (iyi durum) öznel bir bakışla belirleniyorsa, o halde iyiler tek değil çoktur. Birinin iyi dediği bir şeye, başka birinin kötü diyebilme durumu ortaya çıkıyor. Ancak Aristoteles: “Erdemliliğin tek bir biçimi vardır; fakat kötülüğün pek çok”²⁹⁹ şeklinde iyi’lerin tek olduğunu dile getirmektedir. Burada orta durumu belirleyen şey, ruhun özsel işlevine göre (akla uygun) gerekli durumda ve anda duygulanımlar ve eylemlerin ortaya çıkışıdır. Bunun yanında, aşırılığın kaynağı olan bedensel güçler orta olanı belirlemek bakımından belirleyicidir; bir organın işlevi, organizmaya/bedene yarar getirecek şekilde etkin olmasıdır. İstanbulî’nin şerhinde de, orta hal (itidal) nicelik bakımından belirlenmiş kesin bir şey değildir. Orta halin/yolun ölçüsü -aklın açık ve işliyor olması bakımından- nefis ve beden arasındaki etkileşimle oluşan bir saadettir. Nicelik bakımından ortadan sapma durumu, bedende olan dört unsurun fazla olma veya azalma haliyle ortaya çıkmaktadır. Nitelik açısından ise kötü fiillerin orta hallerinin söz konusu olamayacağı açıktır.³⁰⁰ Aklın açık olması ve düşünebilmesi durumu iyi duygulardan sonra gelmektedir. Bazı davranışların orta yol gözetilerek yapıldığı veya aklın düşünmede fail olduğu görünürse de bu davranışların erdemli olup olmadığını belirleyen şey insanda oluşan içsel duygudur. Toplumun dışında yaşayan biri birçok erdemsiz davranıştan uzaktır ancak bu kişi fiilleri gerçekleştirme imkânına sahip olmadığı için erdemli de değildir.³⁰¹

Hayatta tikel durumlar birbirinden farklı olduğu için tek bir ölçü belirleyerek iki farklı durumu uygulamak iyi olmayabilir; ancak bu belirleme, doğru bir şekilde

²⁹⁸ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1106b 30.

²⁹⁹ a.g.e. 1106b 35.

³⁰⁰ İsmail M. İstanbulî, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.54.

³⁰¹ Anar Gafarov, *Nasirüddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s.205.

yapa yapa “nedenin” bilgisini kazanan ve özel durumlarda ona göre hüküm verme becerisine sahip olan kişiye aittir. Belli bir anda ve durumda nasıl bir davranışın sergilenmesi gerektiği (ne kadar kızmak, öfkelenmek vs. gerekiyor bir ölçüsü yoktur) tek bir ölçü ile belirlenemiyorsa da orta yol birdir. Bu bilgi terbiyeyle başlayarak tecrübeyle elde edilir; akıl yürütme ile aktarılmaz. Bundan dolayı her kişinin kendi şartlarında iyi olanı seçebilecek durumda olması gerekiyor. Aristoteles’e göre, erdemin özünün ne olduğunu akıl yürütmeyle anlatmaya kalkmak beyhudedir, eylemler ile erdemli nasıl olunurun yolunu bulmak için ahlak üzerinde inceleme yapılması gerekmektedir.³⁰² Burada orta yol akıllı açık kılmak için bir şart iken, aynı zamanda onun akılda değil duygularda çıktığını söylemek bir çelişki yaratmaktadır. Ancak bununla şunu kastediyoruz; orta yol karakter erdeminin oluşması ve iyi duygular sayesinde iyi fiillerde bulunulmasına imkân verirken, bir taraftan beden işleyişinde (kan basıncı vs.) bir yetkinlik sağlamakta öte yanda ise iyi eylemlerin düşünülmesi için bir malzeme olarak kendi kendini düşünmeyi değerli kılmaktadır. Akıl etkinliği ancak iyi nesnelere düşünebildiği zaman gerçekleşir; bu insana en büyük mutluluğu/hazzı vermektedir. Erdemin gayesi, insanın özel işlevini fiilen gerçekleştirmesi olduğuna göre, bu bakımdan orta yolu takip etmek ile beraberinde haz da ortaya çıkmaktadır. Ancak burada haz düşkünlüğü söz konusu değildir. Eylemli fiillerden alınan haz, erdeme uygun bir şekilde olmadığı zaman kötü şeylere yol açmaktadır. Haz alma söz konusu olduğunda bu, iki farklı şekilde olur; ilki bedensel haz, bu bütün hayvanlarla ortak olan bir şey (haz kendinde amaç olmamak şartıyla) olarak vardır. İkincisi ise insana özgü olan düşünme faaliyetinin sonucu (nesnesi) olarak duyulan hazdır. İlk anlamda haz almanın bir orta yolunun olması (acı çekmek ile) erdemin temel unsurudur. Haz almada ikili aşırılıklar durumunda irade (akıl) zayıflığından dolayı eylemler arzu edilen nesnesine doğru hiçbir ölçü olmadan vuku bulmaktadır.³⁰³ İcî’ye göre, “haz, uyumlu olan şeyin uyumlu olması bakımından idrakidir... Uyumlu, şeyin kendisine özgün yetkinliğidir.”³⁰⁴ İlk olarak haz, bedenin yetisinde olan kuvvenin etkinliğe geçişi, kendi nesnesiyle uyumluluğu, organın doğru işleme demektir.

³⁰² Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1103a 30.

³⁰³ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1104b 30.

³⁰⁴ Cürcani, Şerhu'l-Mevâkif : mevâkif şerhi (metin-çeviri), 2: s.540.

İstanbulî'ye göre, insanın şehvet gücüyle hareket edip ifrata ve tefrite düşmesi hayvanlar ile ortaklık göstermektir; hazda itidal bendenin ve diğer ihtiyaçların karşılanması için (sağlıklı beslenmek, giyinmek, barındırma vs.) bir iffet durumudur.³⁰⁵ Kötü olmak bakımından bu hazlar (aşırılık durumu) yeti nesnesiyle uyumsuz iken, kendi eylemlerini ortadan kaldırarak, eylemle beraber ortaya çıkabilecek duyguların imkânını yok etmektedirler. Orta yol ise, insanda bulunan bütün yetileri korur ve özsel işleve doğru bir yetkinleşme yolunu açmaktadır. İstanbulî'ye göre, şehvette aşırılık insanı "hayvani ruhun" aleti haline getirir; bu halde ne yaptığını neyi arzu ettiğini kavrama imkânı, insanın özel işlevi olan idrak gücü kapalı olduğundan dolayı yoktur. Taşköprizâde'ye göre; "haz, insan tabiatına uygun olanın iyi ve yetkin olması cihetinden idrak edilmesidir".³⁰⁶ Burada hazzın insanın tabiatında/işlevinde olması, insan nefsinin en münhasır olan düşünme yetisiyle alakalıdır. Dolayısıyla haz ile kastedilen şey, iyi fiillerin nesnesinden dolayı sırf "iyi" olduğu için hissedilen duygudur; bu duyguları elde etme yolu akıl ve tecrübe arasında oluşan bir süreçle kazanılan alışkanlık/huydur.

Bu şekilde insan bir şey yaparak ve ölçülü bir şekilde ondan haz alarak bir huy/alışkanlık kazanmaktadır. Bu alışkanlık tecrübeyle kazanıldığı için, bunun ilk aşamasının terbiye eğitimi olduğunu tekrar ortaya koymuş olduk. Haz kendi başına bir amaç olarak esas alındığı zaman hareketlerin kötü yönden oluşması ve aşırılığa geçmesi bir etkidir. Aristoteles'e göre:

Hazlar ve acılar gerçekte böylece ahlaki erdemin konusu olan şeydir. Gerçekte duyduğumuz hazdan dolayı kötülüğü yapıyoruz ve acıdan dolayı iyiden uzak duruyoruz. Bu nedenle Platon'un açıklamasına uyarak hazlarımızı ve acılarımızı uygun olan yerde şu ya da bu biçimde bulmaya çok küçük yaştan itibaren alıştırmalıyız; çünkü sağlıklı bir eğitim bundan ibarettir.³⁰⁷

Aristoteles'e göre, bir insan duygularda ölçülü olmadığı zaman yaptığı eylemden erdemin ne olduğu bilgisini çıkartamaz; bu şekilde bu bilgiye ulaşamayan kişi kendinde oluşması gereken erdem ölçüsünden mahrum kalmaktadır.³⁰⁸ Acı duymak bir tarafta bedensel bir acı söz konusu iken, bedene uygun olmayan şeylerden

³⁰⁵ İsmail M. İstanbulî, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.50.

³⁰⁶ Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.60.

³⁰⁷ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1104b 5-10.

³⁰⁸ Burnyeat, "Aristotle on Learning to Be Good.", s.78.

kaçmaktır; ancak bir başka anlamda acı, amaç olarak belirlenen hazdan vazgeçmek ve iyi, doğru hareket etme zorluluğundan kaynaklanan bir duygudur. Dolayısıyla acı ve haz bir taraftan bedeninin işleyişinde temel bir ölçü iken, aynı zamanda erdem ve içsel duyguların ölçüsüdür. İcî için de, bedensel acının ortaya çıkışı yeti ve nesne arasındaki uyumsuzluktur.³⁰⁹ Haz bir nevi bedensel acının yok edilmesiyle (aç iken yemek yeme vs.) ortaya çıkan bir duygudur.

Sonuç olarak, erdem bir orta yol olması bakımından, eylemlerin iki aşırı uca kayması durumunda bir hareket noktası olarak belirleyici olsa da, orta yolun özü ilk olarak bedeninin yetilerinin işlevine göre etkin olmasıdır. Bu bakımdan oluşan aşırılık hem bedeninin yetilerinin helak olması, hem de erdemini imkanını yitirmesi demektir. İkinci olarak ise, orta yol, içsel duyguların haz ve acı üzerine erdeme uygun davranışlarda bulunması söz konusu olduğunda oluşan bir ölçüdür. Orta yol, nicelik açısından bir ölçü değil, belli anda ve durumda hissedilen duyguyla hareketle failin durumuna bağlıdır. Orta yoldan sapmanın durumu ifrat ve tefrite düşmesidir; bu nefesine hâkim olmamakla başlayarak haz düşkünlüğüne yol açabilmektedir. Çalışmanın devamında erdeme engel olan nefesine hâkim olma ve haz düşkünlüğü durumlarını inceleyeceğiz.

3.6. Erdeme Karşı Bir Engel Olarak Nefse Hâkim Olmama

Nefesine hâkim olmayan insan, doğruları bilmesine rağmen bedensel tutkulara yenik düşerek ahlaki erdemlerden uzaklaşmaktadır; bu sebeplerden dolayı ihtiyatlı ve temaşa etme yetisine sahip değildir. Bununla beraber pişmanlık duyduğundan dolayı iyileştirmeye açık olan insandır. Nefse hâkim olmama (*akrasia/unrestraint*), bilgisizlikle (sonradan bilgiye sahip olursa da alışkanlığı kolayca bırakamaz) davranmaya/tepki vermeye alışan bir (huy burada; hayvani yetiden dolayı) gencin hareketinin yegâne nedenidir; tabii şartlarda oluşan geçici hazların/iştahların etkisine dayanan nedenler de mevcuttur. Bunun nesnesi hazdır (nasıl bir haz; kendinden dolayı duyulan bir haz; aşırılığa giden bir tutku). Aristoteles'e göre, iştah (*epithymia*) insanda ve hayvanlarda olan müşterek bir yetidir: "Arzu yoluyla hoşluğa karşı olan iştah doğal ise, her iştah doğa gereği iyiye yönelebilecektir."³¹⁰ Ancak bu yetilerin

³⁰⁹ Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf : mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 2: s.540.

³¹⁰ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1247b.

terbiye edilmesi ve erdeme uygun bir şekilde işliyor hale getirilmesi gerekmektedir. Buna bezer korku, vahşilik gibi aşırı durumlar, bazen yerleşmiş bir hastalık olarak erdemli olma açısından büyük engellerdir. Bu durumlar, insanın son derece edilgin ve toplumdan uzak bir yaşam yaşamasını zaruri kılmaktadır.³¹¹ Bu hastalıklar kalıcı ve son derece aşırı durumlar gösterdiklerinden dolayı baştan erdeme engeldir. Ancak burada erdemli olma imkânına sahip olduğu halde başarılı olamayan bir duruma odaklanacağız. Bu engelleri tespit ederek insanın hayvani durumundan çıkması ve kendinde olan işleviyle (ergon) etkin hale gelmesi mümkündür. Bu bakımdan insani yaşam hayvanlarla ve bitkilerle ortak olan yetilerden ayırt edilmektedir.³¹² Aristoteles'e göre, duygulardan kaynaklanan durumlar (korku, öfke vs.), karakter ahlakının şekillendirilmesi açısından belirleyicidir. Bu durumlardan çıkış yolunun toplumun içinde erdemleri tecrübe ederek gerçekleştirebileceği açıktır.³¹³

Bu başlık altında erdemli olmaya engel olan durumları (nefsine hâkim olmama, hazza düşkünlük) tespit etmek, bu durumlar arasında muhtelif noktaları ortaya koymak, bedensel durumların insanın tercihlerinde olan etkisini ortaya koymak ve değişim imkânını incelemek amaçlanmaktadır.

3.6.1. Nefsine Hâkim Olmama: Nedenleri ve Kaynağı

Nefsine hâkim olmayan insan, yanlış tercihleri ya bilmesine rağmen tutkuları zayıf düştüğü için doğru olanı seçemez ya da bilgi yoksunluğundan dolayı bedensel tutkuların etkisinde yaşar. Nefsine hâkim olmayan insan (*akrasia*), erdeme uygun davranmasa da yanlış yaptığı bilincindedir. Bu açıdan seçtiği eylem, kendiliğinde iyi olduğu için değil, tutkulara yenik düştüğü için gerçekleşmektedir. Bu bakımdan tutkular (bedensel arzular), insanda mevcut olan yetilerden hangisine galip gelerek meydana gelir araştırmak gereklidir. İnsanda güçlü iştahlar mevcut olduğu zaman akılla irtibatlı davranabilme imkânının kapanmasına sebebiyet vermesi söz konusudur. Ancak insan da kötü bir şeyi isteme durumu nasıl oluşur; bir insan iradeli olarak mı nefesine hâkim olamamayı seçer? Akıl ve erdemin bilgisi iyi olanı tercih

³¹¹ D.S. Hutchinson, "Ethics" *Aristotle: the Cambridge Companion to* ed. Jonathan Barnes, 195-233. Cambridge: Cambridge University, 1996), s.214-215.

³¹² Hatice Nur Erkızan, "Aristoteles'te İnsanın Doğası Üzerine" *Cogito Aristoteles Özel Sayısı 77* (Yaz 2014): s.245.

³¹³ Burnyeat, "Aristotle on Learning to Be Good.", s.82.

etmeye yönlendirirken aşırı tutkular tersini istemektedir. Bu çatışmayı anlamak için istemenin oluşumunu ve iradenin gücünü ortaya koymak gerekmektedir. İsteme bir düşünce sürecinden geçerek en iyi olanı tercih etme ve ona yönelerek davranmaktır. Aristoteles'e göre:

Yapabileceğimiz şeyler arasında olan tercihin konusu, düşünüp taşındığımız isteğin konusudur; bu nedenle tercih, bize bağlı şeylerin düşünülüp taşınılmış bir isteği olacaktır, çünkü bir defa düşünüp taşındıktan sonra karar verdiğimizde, o zaman düşünüp taşınmamıza uygun olarak isteriz.³¹⁴

Nefsine hâkim olmayan insan, bilgiye göre hüküm vermeyen ve tercih ederken iyi olanı esas almayandır; bunun nedeni insanın iyi olana değil, önceden tecrübe edilen aşırı durumlara maruz kalmasıdır. Bu güçlü tutkulara karşı terbiye almamış kişi kolayca yenik düşmektedir. Nefsine hâkim olmayan insanın yanlış eylemde bulunmasının nedeni bedensel tutkuların etkisidir; bu bakımdan bilgiyle seçilen tercihe aykırıdır; yani aklın sesiyle değil, tutkuyla davranmaktadır. Daha önce de söylediğimiz gibi tutkuyu arzulama durumu insanda ve hayvanlarda ortak olan hayal gücü sayesinde.³¹⁵ İcî'ye göre, insanın bir şeyi tercih etmesi irade ile istemesidir; irade bir şeyin tercih etmede ondan gelen menfaati veya zararı gözeterek ona meyil etmektedir.³¹⁶ Dolayısıyla insan, iradesini izlemek kendi için doğru olanı yaptığı inancıyla hareket etmektedir. Burada iki sorun ortaya çıkıyor; ilk olarak insanın inancı neye bağlıdır ve ikincisi irade dışı davranış nasıl gerçekleşmektedir? İstanbulî'ye göre, akıl ve tutkular arasında kalan insan bir şaşkınlık yaşamaktadır. Ona göre, "Bu, nefis akli görüşler ve şehvi düşüncelerden iddiaların ve meyillerin çatışmasıyla nefsin birini diğerine tercih edememesi yönünden nefiste meydana gelen bir haldir."³¹⁷ Doğru olanı seçme bakımından zayıflık gösterme nedenlerinden ilki bilgisizlik (akıl yürütmeye zayıflık ve erdem bilginin olmaması), ikincisi ise tutkuya yenik düşmektir. Ancak bu durum farklı, hazza düşkün insanın durumudur; hazza düşkün olan kişi hazzı bir amaç olarak seçer, bunu yaparken hazzın peşinde koşmanın doğru olduğuna inanarak ve herhangi bir bedensel baskı altında değil, akıl yürütmeyle de yaptığı şeyin doğru olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır.

³¹⁴ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1113a 10.

³¹⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*. 433b 28.

³¹⁶ Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf : mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 2: s.454.

³¹⁷ İsmail M. İstanbulî, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiye*, s.104.

Aristoteles'in incelemesinde, eylemlerin dışsal biçimi önemli olsa da bir eylemin durumunu belirleyen şey insandaki içsel halleridir. Buna göre, nefesine hâkim olmayan insan ve haz düşkün olan insan ilk görünüşte aynı nesneyi (obje) hedef alsalar da, o nesneye doğru hareket etme nedenleri farklıdır. Aristoteles, haz düşkün olan kişi için şu tanımını ortaya koyar: "Bu nedenle tensel istekler olmadan ya da çok az olduğunda aşırı hazları izleyen ve küçük acılardan kaçınan insana haz düşkününü adını veriyoruz."³¹⁸ Öyle ki, ahlaki kötülüğün belirlenmesinde ölçü, eylemin hareket noktasıdır; nefesine hâkim olmama bir erdeme karşı eksiklik ve zayıf olmaktır ancak asıl kötülük değildir. Aynı şekilde insanın doğasından kaynaklanan sorunlardan dolayı ortaya çıkan ve hoş olmayan eylemlerin insanın iradeli tercihleriyle alakası olmadığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda eylemin kendisi iyi değilse de ahlaki bakımdan kötülük değildir.³¹⁹ İcî'ye göre, iradeli tercih içinde zıddının olmaması da bir tercihtir; çünkü irade ile tercih edilen bir şeyin eşzamanlı olarak zıddını da istemek bir çelişkidir.³²⁰ Dolayısıyla nefesine hâkim olmayan kişinin eylemi irade dışı bir eylemdir; ona doğru iten şey arzudur. Aristoteles'e göre, nefesine hâkim olmama durumu, doğal ahlak bozukluğundan dolayı ortaya çıkar ve hoş değildir; ahlak bozukluğu doğal yatkınlık (örnek; eşcinsellik, vahşilik vs) dışında, alışkanlığın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu iki durum ahlaki kötülüğün sınırları dışında kalmaktadır.³²¹ Ancak ahlaki kötülük bu doğal yatkınlıkların ve alışkanlıkların dışında (*heksis*) olan bir durumdur; burada bedensel durumların ve aklın insani eylemlerinin anlaşılması açısından belirleyici olduğunu açıklar.

Nefsine hâkim olamama durumu arzulara sürekli yenik düşmektir; bu hususu iki farklı cihetten incelemek mümkündür. İlk olarak, arzulara karşı arzunun nesnesine karşı kendini dizginlememekle şartlar olgunlaştıkça fiilen düşkünlüğün eylemle icra edilme durumu ortaya çıkar. Bu durum bazen yalnız faili ilgilendiren bir eylemdir ama çoğu zamanda eyleme maruz kalan başkalarını da etkilemektedir. Bu noktada hukuk ve ahlak arasında temyiz kendini göstermektedir.³²² Bu bakımında öfkeyi ahlaki bir kötülük örneği olarak ele alarak konuyu açık hale getirmek daha

³¹⁸ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1148a 15.

³¹⁹ Aristoteles bu durumu açıklarken hayvanlara özgü durumları örnek almaktadır. Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1148b 20.

³²⁰ Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf: mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 2: s.466.

³²¹ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1149a 25-30.

³²² Toplumun birey üzerine olan etkisini bir konu olarak bu çalışmanın son bölümünde yer alacaktır. Burada bir cihetten kısaca değinerek geçeceğiz.

doğrudur. Öfke, aşırılığa gidince sonucu (eylemin nesnesi) başkalarına fiilen hoş olmayan bir şey yapmaktır. Bu durum bir taraftan, fail tutkuların yenik düşerek yaptığı şeyin başkaları için zararlı olması durumu hukuk bakımından ceza alması gerektirirken; öbür taraftan ise failin içsel durum olarak yaptığı şeyin kendi tercihiyle olmadığı söz konusu olduğundan pişmanlık duyduğunda bu ahlaki bir kötülük (haz düşkünü) olmaz. Ancak nefesine hâkim olmayan insanın noksanlığı ihtiyata sahip olmamaktır, özel işlevine karşı yetkinliğini yerine getirmemektir. Burada hukuk eylemleri üzerine bir yargıda bulunurken -öfkelenen kişi öfkenin nesnesini ortadan kaldırmak için başkasına şiddetle müdahale etme durumu ve benzer- ahlak eylemin içsel niteliğini ve amacını gözetmektedir. İlki toplumsal düzeni korumaktadır, ikincisi ise insanın yetkin/kâmil olması bakımından etkindir. Dolayısıyla ikinci cihet failin içsel olarak duyduğu histir; bu husus ahlakın zemini muayyen hale getirmektedir. Aristoteles'e göre:

Gerçekte bedeninin hazlarından uzak duran ve hatta bu uzak durmadan sevinç duyan insan, hazda ölçülü bir insandır; oysa hazlardan uzak durduğunda üzülsünce, o, haz düşkünü bir insandır ve tehlikeye karşı koyan ve bundan haz duyan ya da en azından bundan acı duymayan insan cesur bir insandır; oysa bundan acı duyarsa bir korkaktır.³²³

Bu açıklamaya göre, hazza düşkün kişi eylemden önce hayvani iştahlara karşı büyük arzu duyması ve aynı zamanda erdemli davranma söz konusu olduğunda -zorlanarak da olsa- öyle davrandığı için acı³²⁴ hissetmesidir. Dışsal şartlar elverişli olmadığı için ortaya çıkmayan arzu, içsel olarak mevcut olduğu için kişinin hem aklının açık olması bakımından hem de amaca yakınlık bakımından ruhsal bir hal olarak onda mutsuzluk üretmektedir. Arzunu yerine getiremediği için kişi üzülsünce veya acı duyar; bu duygu sahibini erdemden uzak tutmaktadır. İcî'ye göre, iradeden farklı olarak arzu, nefesine haz veren şeylere karşı duyulan istektir; bu bakımdan irade bazen kendisine taalluk ederken, arzu her zaman bir hazzın peşindedir.³²⁵ Bu nefse hâkim olmama durumunu Taşkoprîzâde şerhinde içsel bir durum olarak şu şekilde açıklamıştır:

³²³ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1104b 5.

³²⁴ Burada acı ile kastedilen doğru olanı isteyerek veya istemeyerek yaparken hissedilen duygudur. Bedensel ve baskılardan dolayı oluşan acılardan kaçınmak doğrudur.

³²⁵ Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf : mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 2: s.462.

Sözde iffetli kimselerin bazılarının toplumsal yaşamdan bütünüyle uzak olduğunu,... dünyalık şeylerden kendilerini mahrum ettiklerini görürsün, bunu da yüceler yücesi olan Allah'a yakınlaşmak ya da Rablerinin rızasını kazanmak için değil, aksine ahirette onları misliyle elde etmek için yaparlar. Bunlar gerçekten insanların en hırslısı ve en arzulu olanlarıdır.³²⁶

Burada arzuya karşı zayıflık -bir başka şekli haz düşkünlüğü- bir içsel hal olarak mevcut iken fiilen ortaya çıkmamasının nedeni şimdiki hazdan vazgeçerek arzu edilen hazzın bir sonraki durumda (ahirette) daha fazla olmasıdır. Hâlbuki kötü olan şeyden uzak durmasının nedeni ona karşı duyulan nefret olmalıdır. Ancak ister şimdi ister sonra gerçekleşsin bu tür arzuları (hayvani bir yeti olarak) mevcut olduğu vakit, kişinin arzu düşkünlüğünden dolayı aklı kapalıdır. Burada Tanrı'nın rızasını kazanma bir amaç olarak nefse karşı bir mücadele ile gerçekleşir ancak nefse karşı bu mücadele nefsanî/dünyevi hazları arzu etme halinden uzaklaşarak, yegâne iyi olan amacın uğruna yapıldığında anlamlıdır. Aksine, erdemin ölçüsü olan -haz için üzülmeye ve iyi'den dolayı acı duymaya- içsel ruh hali ve duygularda hayvani şehvete sevgi duyulduğunda haz düşkünlüğü mevcuttur.

Sonuç olarak, nefesine hâkim olan insanın içsel hali ahlaki kötülük içermez, kuralların ve adaletin ne olduğu açısından bilinçlidir ancak doğasından veya alışkanlıklardan dolayı tutkulara maruz kalır, öbür taraftan hazzı düşkün olan kişi ahlaki kötülüğün/hazzın doğru olduğuna inanarak -tutkulara maruz kalmaksızın- bunu kendinde bir amaç olarak saymaktadır.³²⁷ Bu bakımdan erdeme engel olan nefesine hakim olmama durumu insanda yerleşmiş olan kötü huyların ve tutkuların baskın gelmesidir. Bu durumda olan kişi, sürekli içsel bir çatışma içinde olduğu için, yoğun bir gayretle erdeme yaklaşabilmektedir. İnsanda ortaya çıkan ve irade dışı olan arzuların kaynağı nedir sorusu önemlidir. Dolayısıyla arzu-beden ilişkisi ve akıl-irade üzerine etkisi ahlak için temel bir husustur. Bir sonraki aşamada bu konu üzerine duracağız.

3.6.2. Arzulama ve İstemli Davranışın Nedenleri

İnsan, kendinde bulunan hayal gücü yetisi sayesinde haz veren şeyleri arzulamaktadır. Arzulama yetisi, insanın kendinde olan ve hissedilen eksikliği

³²⁶ Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.58.

³²⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*. 1152b 20-25

tamamlayan bir güçtür; bu yeti insanı hayatta tutarken, noksanlık ve yetersizlik duygusu yetkin, tamamlanmış olan bir şeyin olduğunu da göstermektedir. Hareketin kaynağı olarak arzu, yöneldiği amaca/nesneye karşı bir durum olmasıyla ahlakın konusu haline gelir. Bedensel tutkuların etkisiyle haz veren şeylere yenik düşen insan, nefesine hâkim olmayarak erdeme aykırı davranmış olacaktır. Bu durumda hareket, doğru olanın istemesi/tercih etmesi bir yana, arzuyu elde etmek için meydana gelmektir. Aristoteles'e göre: "Bütün varlıklar değişmeye (*kinesis*) tabidir. ... değişme potansiyel olarak var olanın potansiyel olması bakımından kendinin gerçekleştirilmesidir (*energeia*)."³²⁸ Doğada ve genelde hayvanlarda değişimin ilkesi nesnenin kendisinde olduğu gibi zorunlu olarak onun işlevine göre harekete geçirmektedir. Ancak bu durum insanda farklıdır; insan akli bir varlık olarak kendi tercihiyle (düşünerek) işlevine uygun eylemler istemesi bakımından mükelleftir. İcâ'nin doğa gereği anlayışına karşı çıkararak doğal hareketlerin nedeni, doğada uyumsuz olan durumların doğa ile uyumlu hale geçmesidir; dolayısıyla doğayla uyumsuz olan tüm şeylerin uyumluluğu amaçlanarak sürekli hareket etmektedirler.³²⁹ Bunun yanında irade; hareket farkındalığı gerektiren bir durum olarak insana mahsustur. İrade ile ulaşılmamış bir sınırı tahayyül ederek onu bir amaç haline dönüştürür; o amaca ulaşmak iradesi hareketi ortaya koymaktadır.³³⁰ Ancak insan akla sahip olan bir varlık olarak "teklifi" kabul etmesiyle kendine yüce bir amaç edinmiştir. Teklifin sorumluluğu insanda bulunan kudret ile anlaşılır; buna göre kudret; bir şeyi veya onun zıddını tercih etmesi ve ona bağlı (taalluk) kalmasıdır.³³¹ Hareketin gayesinin bu amaca ulaşmak uğruna gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Ancak insan tercih etme özgürlüğüne sahiptir. Dolayısıyla ahlakı anlamlı kılan şey, özgür bir isteminin mevcut olmasıdır. Burada ilk olarak istemli ve istemsiz eylemlerin mahiyetini anlatarak isteme ve arzulama arasındaki ilişkiyi ele almaya çalışacağız. Buradaki amaç arzunun oluşumunda hazzı arzulayan kişinin, insanın tercihini açıklamaktır; istemsiz eylemler erdemin ilkesiyle çelişiyorsa da bu ilkeye karşı inancı mevcut olduğu için istemli olarak yapılan ahlaki kötülüklerden tamamen farklıdır. Aristoteles'e göre, ilk olarak istemli eylemler; düşünüp taşınarak herhangi bir baskı altında olmadan tercih edilen eylemlerdir, istemsiz eylemler ise failin kendinden kaynaklanan bilgisizlikten kaynaklanan veya başka bir ilke tarafından

³²⁸ Kaan H. Ökten, haz. *Aristoteles* (İstanbul : Say Yayınları, 2011), s.64.

³²⁹ Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf : mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 2: s.666

³³⁰ a.g.e., 2: s.668.

³³¹ a.g.e. 2: s.492.

zorla yaptırılan (failin etkisi yoktur) eylemlerdir.³³² Aristoteles'e göre, bilgisizlikten doğan istemsiz eylemlerde bilgisizlik, eylemin neden olacağı sonuçlar üzerindedir; bir amaç olarak davranma ilkesi o eylemde gerçekleşmemektedir. Doğru olanı isteme bakımından bilgi eksikliği geçerli bir neden olarak gösterildiğinde buna karşı insanda olan yetkin olma sorumluluğu tersini ispatlamaktadır. Aristoteles'e göre, her insan tözü/özü gereği insan olarak kendini gerçekleştirmekten sorumludur.³³³ Dolayısıyla eylemlerin hoş olmayan nihai bir sonuca varınca fail tarafından üzüntü ve pişmanlık duyulması, sorumluluğu kabul ettiğinin bir göstergedir.³³⁴ Zorla yapılan istemsiz eylemler ise failin iradesinin dışında, başka bir güç (davranma ilkesi) tarafından yaptırılan eylemlerdir. Burada şu soruyu sormak gerekir: tensel/tutkuların etkisi altında kalarak gerçekleşen eylemler istemsiz midir? Aristoteles'e göre: "Dış nesnelere bizi kolayca etkilediklerini iddia ederek kendimizi değil de nesnelere suçlamak ve utanç verici eylemlerin sorumluluğunu hazzın zorlayıcı gücüne atarak kendimizi sadece iyi eylemlerin nedeni gibi düşünmek, gülünçtür."³³⁵

Buna göre, nefesine hâkim olmayan bir insanın, tutkuların etkisi altında kalarak hoş olmayan şeyler yaptığında bunu zorla ve istemsizce yaptığını söylemek mümkün müdür? Bunu anlamak için önce arzunun (*oreksis*) genel olarak hareket nedeninin nasıl oluştuğuna ve özel olarak istemin (tercihin) dışında oluşan arzu nesnelere oluşumuna bakmak gerekmektedir. İcî'nin anlayışında, insanın mükellefiyeti kudret ve irade yetilerine bağlıdır; ona göre "kudret, irade doğrultusunda tesir eden bir sıfattır."³³⁶ İnsanda bulunan kudret -burada hadis olan kudret söz konusudur-, bir güç olarak bedensel yetilerin etkinliğinden ortaya çıkarak, bir şeye taalluk etmektedir. Bedensel yetilerin gücü sağlıklı olduğu zaman, irade edilen şeyi tercih etmesi ve fiilen yapması mümkündür. Ancak buradaki irade arzudan farklıdır; arzu doğrudan insana haz veren şeylerin üzerine kurulmaktadır.³³⁷ İcî'ye göre, şehvi arzu, dizginlenmediğinde insan bedeninin işleyişine baskı yaparak hareketin yegâne nedeni haline gelmektedir.³³⁸ Bu durumda olan insan tamamen edilgen bir hale geçtiğinde yaptığı fiiller istemli olarak değil,

³³² Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1110a 5-15.

³³³ D.S. Hutchinson, "Ethics", s.210.

³³⁴ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1110b 20.

³³⁵ a.g.e. 1110b 20.

³³⁶ Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf : mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 2: s.470.

³³⁷ a.g.e. 2: s.462.

³³⁸ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiye*, s.74.

güçlü arzuya maruz kalarak gerçekleşmektedir. Ancak, insanın istemli davranması sorumluluğu, arzularını dizginlenme kuvvetine sahip olmasıdır. Bütün varlıklar değişime tabiidir önermesinden çıkan sonuç, hareketin amacı eksik olanın tamamlamasıdır. Aristoteles'e göre, canlı varlıkların (cansız varlıklardan farklı olarak) hareketleri ya bir şeyi kovalamak (haz) ya da bir şeyden kaçmak (acıdan) olacaktır.³³⁹ Buna göre, her hareketin bir amacın uğruna gerçekleştiği açıktır. Ancak ilk değişimi sağlayan şey nedir? Bütün değişimlerin nedeni akıl/düşünce olsaydı istemsiz hareketler ortaya çıkması anlamsız olurdu. Aristoteles'e göre, bazen düşünce eylemlere eşlik etmekte bazen de eylem düşünceyle tamamen çelişmektedir. Akıl, belli durumlarda emir verdiği halde fail harekete geçmez veya tersini gerçekleştirir.³⁴⁰ İcî'nin irade ve bilgi arasında yaptığı ayrımına göre, irade, kuvvetin bir şeye doğru yönelmesi doğrultusunda harekete neden olmaktadır; bilgi ise irade olmadığı zaman fiile geçme kudretine sahip değildir.³⁴¹ Bilginin tesir olmaması durumu, onun bir akıl yürütme süreci olmasındandır; öbür tarafta beden yerleşmiş duygular üzerine harekete geçmektedir. Bunu esas alarak, düşüme yetisinden önce gelen bir güç, hareketin nedeni olarak ortaya çıkmaktadır; bu güç arzulama (oreksis/iştah) yetisidir. Aristoteles'e göre, bütün değişimlerin nedeni arzulama yetisidir.³⁴² Hareketin, eksik olan bir şeyin tamamlanması üzerine meydana geldiğini söylemekle, ilk olarak burada eksiklik bedensel anlamda bir canlı varlık olarak ihtiyaçları kapsamaktadır. İkinci ise, insan söz konusu olduğunda kendini özsel anlamda akli faaliyet (temaşa) içerisinde yetkinleştirmesidir.³⁴³ Ancak akli yetkinliğin erişebilirliği, bedensel eksiklikleri tamamlama sürecinde nasıl oluştuğunun etkisi altındadır. Bu bedensel değişimleri etkileyen durumlar doğrudan kanın dolaşımıyla alakalıdır; bu açıdan soğukluk ve sıcaklık bedenin belli bölümlerini hareket ettirerek ani tepkiler vermeyi sağlamaktadır. Aristoteles'e göre, bu ani tepkilerden kaçmak (soğuk, acı) veya onları kovalamak (haz) arzunun/iştahın nesnesini hemen elde etmeye zorlamaktadır. Bu ani tepki ile -düşünmeksizin/ani-hem doğruyu hem de yanlışını gerçekleştirmek mümkündür. Akıl ise düşünerek, hesaplayarak hareket ettiği için geleceğe yönelik eylemler seçer.³⁴⁴ Buna göre, arzu hareketin nedeni olarak bedensel hallerde aniden oluşan ve gelişen bir yeti

³³⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*. 431a 1.

³⁴⁰ Kaan H. Ökten, haz. *Aristoteles*, s.313.

³⁴¹ Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf: mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, s.470.

³⁴² Kaan H. Ökten, haz. *Aristoteles*, s.313 (701)

³⁴³ Bu konu üzerinde bir sonraki adımda duracağız.

³⁴⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*. 433a 31

olduğundan dolayı onu durdurmak ve tahakküm altında almak her zaman mümkün değildir. Bedensel arzuların tahakküm altına alma imkânı üzerinde, insanın hayal gücü ve duyumsama ile inşa ettiği yaşam tarzı ile eğitimi etkilidir. İcî'ye göre, hareketin oluşmasının doğada uyum sağlama çabası olduğunu evvelden söyledik. Buna göre, bedensel yetiler hem olumlu yetiyi etkin hale getirmek açısından hem de olumsuz tarafı olan bedene acı veren şeyler bakımından kaçmaktır. Dolayısıyla, hazzın salim bir yetide vuku bulması, bedensel yetinin kabiliyeti ve idrak eden nesne arasındaki uyumdur.³⁴⁵ Bedende aşırı bir huy bulunduğu yahut herhangi bir bedensel yetide aşırılık oluştuğunda, aşırı olan ile uyumlu olmak arzusu, insanda istemsiz davranışlar sergilemesine neden olmaktadır. Dolayısıyla, arzu gücünün itidali iffet iken, ifratı ve tefriti erdemsiz eylemler doğurmaktadır.³⁴⁶ İnsanın fiilleri düşünüldüğünde bir tarafta dışsal etkenlere maruz kalarak istemli olmayışı dururken, öbür tarafta Allah'ın mutlak kudretiyle tüm fiilleri yaratması durumunda insanın özgürce eylemde bulunmasının imkânsız olduğu gözükmektedir. Dolayısıyla, ahlaki eylemlerden bahsetmek mümkün değildir. Ancak ahlak bahsi insanın iradi eylemlerde bulunması imkânı çerçevesinde anlamlıdır; Tusi'ye göre, Allah mutlak kudretiyle tüm eylemleri yaratıyorsa da insanda sadır olan fiillerin çıkışı (ihtiyari) insanın elindedir.³⁴⁷ Arzu gücü bir etken olarak dizginlenebilen ve eğitilebilen bir şey olduğunda fiillerin sorumluluğu insana aittir.

Sonuç olarak, arzulama yetisinde belirleyici olan unsurun beden hallerinin olduğu açıktır. Aristoteles bu hususun önemini şu şekilde açıklar:

Çünkü güven, korku, cinsel heyecan duygusu ve diğer bedensel duygulanımlar, acı verici olan, hoş olan, bütün bunların hepsi bazı durumlarda insan bedeninin bir bölümünde veya bütünde ısınma ve soğuma ile birlikte meydana gelir.³⁴⁸

Dolayısıyla, insanın tercih ederek her zaman doğru olana istemli bir şekilde yönelmesine engel olan şey bedensel halleridir ve bu bedensel haller farklı arzu yetilerini etkileyerek hareket ve değişimin nedeni olmaktadır. Nefsine hâkim olmak bedensel tutkulara maruz kalmamaktır. Hem Aristoteles hem de İcî bu konu üzerine

³⁴⁵ Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf : mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 2: s.540.

³⁴⁶ Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.46.

³⁴⁷ Anar Gafarov, *Nasirüddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s.193.

³⁴⁸ Kaan H. Ökten, haz. *Aristoteles*, s.316.

hemfikirdirler. Fiillerin oluşması söz konusu olduğunda İcî, kudret ve irade kavramlarını ortaya koymaktadır; kudretin huydan farklı olarak iki tarafta nesneye taalluk etmesi bir güç iken huy ya erdeme uygun ya da değildir.³⁴⁹ İrade yöneldiği nesne üzerine bir inanca veya zanna göre vuku bulurken, arzu doğrudan bedensel hazzı gözetmektedir. Bedenin canlı bir organizma olması sebebiyle sıcaklık ve soğukluğun etkisiyle -hayatta kalabilmek için- her zaman tepki vermeye mecburdur. Burada şu soru ortaya çıkıyor: Bedensel hallerden oluşan tüm arzular erdeme engel mi? Bu sorun, haz türlerini açıklayarak, arzunun ne zaman erdeme uygun olarak davrandığını açığa çıkaracaktır.

3.6.3. Haz Türleri: Ahlaki Erdemler Üzerine Etkisi

Arzulama yetisi hareketin kaynağı olarak, hayal gücü vasıtasıyla haz veren nesnelere yönelir ve acı veren şeylerden kaçma eylemini teşvik eder. Ancak haz veren tüm şeyler erdeme engel midir sorusu hazlar arasında bir ayırım yapma zorunluluğunu getirmektedir. İlk olarak, hazzın (bir türü) bedensel durumlardan oluşan bir şey olduğunu söylemek mümkündür; bunun doğrudan bedende oluşan sıcak ve soğuk etkileşimlerle ilgili alakalı olduğu bellidir. Bu tartışmanın nedeni haz türleri arasında bir ayırım yaparak erdeme karşı uygunluğu göstermektir. Aynı zamanda hazların ne tamamen kötü ne de her hazın (tümü) iyi olduğunu göstermektir. Bunun için Aristoteles doğal durumların (bedensel ihtiyaçlar) haz ile olan ilişkisini inceleyerek başlamaktadır. Aristoteles'e göre, bu haz türleri doğanın sahip olduğu yatkınlıkları özgürce kullanmak bakımından ilineksel olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre doğa, kendi güçlerini etkin hale getirebilmek için yetinin kendi nesnesine ulaşmak sürecinde ortaya çıkan eksikleri ve boşlukları tamamlamak/onarmak istemektedir.³⁵⁰ Buna göre doğal bir durum (*natural state*) olarak acıkma durumu, kendi gücünü etkin hale getirmek için nesnesine bir etkinlik içinde ulaşacaktır. Acıkma durumunda doymuş olma durumuna geçildiğinde (doğa, eksikliğini tamamlanarak) hissedilen hoş bir şey oluşmaktadır; bu da hazdır. Haz alma süreci kendinde mutlak olan bir şey değildir, kişiden kişiye ve şartlara göre değişmektedir. Dolayısıyla doğal durumundan kaynaklanan haz türleri (ve acıdan kaçma da) ilinekseldir. Aristoteles'e göre, haz alma bir oluş veya bir amaca (erek) doğru giden bir etkinlik değildir; haz

³⁴⁹ Mustakim Arıcı, "İcî'de Ahlak Felsefesinin Temel Meseleleri", s.535.

³⁵⁰ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1153a 5-10.

kendi başına bir eylem ve erektir. Hazlar “doğalarının yetkinliğine uygun davranan kişiler” için doğrudur. Her duyu organı için en iyi etkinlik (kuvveden fiile geçmek), kendi nesnesiyle en iyi ilişki kurma durumudur.³⁵¹ Bu bakımdan haz, doğaya uygun davranma bakımından engellenmemiş olmaktadır.³⁵² İcî de, hazların üzerine ilk açıklama bedensel yetilerin “kendisine özgü yetkinliği” olarak verilmiştir; haz, dil için tatlılık tadından keyif olmak, işitme yetisi ahenkli sesler duymak vs. yeti ve nesnesi arasında olan uyumdur.³⁵³ Ancak şu açıktır; haz bedenın yetilerinin yetkinliğindedir ve daha üst bir şey değildir. İbn Miskeveyh’e göre, hazdan farklı olarak insani nefsin en yüksek yetisi olan düşünme yetisinin yetkinliğinin sonucu mutluluğa ulaşmaktır.³⁵⁴ Dolayısıyla asıl amaç haz değil mutluluktur; bu konuyu son bölümde teferruatlı bir şekilde ele alacağız. Taşköprizâde’ye göre haz orta melekede olan erdemlerden düşünmeksizin ortaya çıkan bir iyilik ve etkinliktir; bu hazzın ölçüsü orta yol olmakla beraber, hazzın insanın tabiatına uygun olması cihetinden idrak edilen bir şey olmalıdır.³⁵⁵ Buna göre haz, hiçbir zaman insanın kendisinden çıkıp nefesine hâkim olmayacak şekilde arzulanan bir şey olmamalıdır. Bu durum söz konusu olduğunda haz bir amaç olarak edinilerek sapsmalara, ahlaki kötülöklere neden olmaktadır. Böylece ilk anlamda haz, etkinlik süreçlerinin içinde ortaya çıkan hoş şeyler olup bedenın doğal yetilerini kullanmak açısından faydalı ve gereklidir. Aristoteles, bu tür hazları zorunlu hazlar olarak adlandırır, aç iken gerekli gıda ihtiyacı karşılandığında alınan tat türden olan durumlar, bunun dışında aşırılık ve eksiklik olan durumlar haz düşkünlüğü durumunu yaratmaktadır.³⁵⁶ Çünkü bu etkinlik, doğanın kendini onarmak (eksikleri ve boşlukları doldurmak) için gerçekleşir; bundan farklı olarak ise doğal yetileri tamamlamak sürecinde değil, ondan bağımsız olarak, doğal durumdan çıkan etkilik dışında bir şeylerden hoşlanma ve haz alma durumu erdeme uygun değildir. Aristoteles’e göre, yalnız bedensel hazlara, özellikle bunların aşırı durumlarına gitmek hazza düşkün olmaktadır. Burada iyi hazlar var mıdır sorusu için Aristoteles; iyi’nin iki anlama geldiğini söyler: ilk olarak ilineksel olarak doğal durumların yetkin olması bakımından ve mutlak anlamda oluş olarak iyi olandır. Doğal durumun gereği hareket eden insan (etkinliği),

³⁵¹ a.g.e. 1174b 20.

³⁵² a.g.e. 1153a 10-15.

³⁵³ Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf : mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 2: s.540.

³⁵⁴ Harun Kuşlu, “İslam Ahlak Felsefesinde İbn Miskeveyh’in Tezhibü’l-Ahlak’ı ve Etkileri” *İslam Ahlak Literatürü : Ekoller ve Problemler* ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara:Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), s.171-172.

³⁵⁵ Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.60.

³⁵⁶ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1150a 10.

aslında ancak engellenmemiş olanın yani acıdan kaçmanın (beslenmemeden kaynaklanan mide ağrısı gibi) yolunu seçmektedir. Aristoteles'e göre, ihtiyatlı insan (nefsine hâkim olan) bedensel durumlara karşı bu tutumu sergiler. Doğal durumun gereği dışında, hazzı sürekli isteyen kişi -aynı hazzı defalarca aldıktan sonra o şeyden haz almaz ancak başka şeylere yönelir. Burada hazzın ilineksel bir şey olduğunu ve kendisinin bu bakımdan iyi olmadığı açıktır. Öbür taraftan ise, bedensel olarak haz vermeyen faaliyetler de vardır -bazen acı da verir- ancak onlarda da bir haz türü mevcuttur. Aristoteles'e göre, temaşa etme ve öğrenme faaliyetinden ortaya çıkan haz, daha çok aynı faaliyeti yapmaya teşvik eder,³⁵⁷ çünkü bu tür haz ilineksel anlamda değildir. Bundan farklı olan, bedensel hazların aşırılığa gitmesi (kısa bir zamanda defalarca aynı tatlıyı yemek gibi) kendi kendini de yok etmektedir. Burada ilke,³⁵⁸ arzuyu hareket ettiren arzudur³⁵⁹; çünkü etkinliği bittiğinde (arzulanan şeyi elde etmesiyle doymayıp yeni bir şeye bakmak) başka şeyler arzulama süreci devam etmektedir. İcî, hazzın ölçüsü üzerine dururken aynı zamanda acıyı da ele almaktadır; çünkü haz oluşumu bir nevi acının giderilmesi için vesiledir. Burada acı ile beden doğasına uygun olmayan fiiller ve haller kastedilmektedir; açlıktan acı duyulması, fazla sesten işitme yetisinin helak olması ve benzeridir. Dolayısıyla haz doğal durum dengesinin korunmasında ortaya çıkan bir duygudur.³⁶⁰ Ancak haz, düşünme yetisinden çıkan bir şey değildir; bu açıdan insanın asıl amacı Tanrı'yı bilmek ve ona yakın olmak bu tür hazlardan tamamen farklı bir şeydir.

3.6.4 Sonuç: Hareket ve Haz İlişkisi

Aristoteles'e göre, hareketin kaynağı olan arzunun nesnesi, hem kendisi hareket eden hem de hareket ettirendir; arzulayan şey arzuladığı kadar harekete geçmektedir. Onun hareketinin aracı bedensel organlar ve nesnesi hayvan/insandır. Hareket etmeyen hareket ettirici olan (ruhsal durumların nedeni) şey, hareket ettirdiğinde sonucu iyi (temaşa) olandır.³⁶¹ Aristoteles, haz ve mutluluk (eudomania) –en iyi haz

³⁵⁷ a.g.e. 1153a 20-25, 30.

³⁵⁸ Platon da arzuyu arzulamak bir ilke olarak edinen kişiler için ne tür bir bilgisizliğin içinde olduklarını açıklar. Arzulanan bir haz elde edildiğinde, arzulama nihayet bulmayarak tekrar yeni nesneye yöneliyor. Dolayısıyla bilgisiz insanın yaptığı şey bir haz elde etmek için değil arzuyu arzulamak ve sonsuzu bulmaktır. Ancak sonlu maddi bir yapıda –bilgisizlikten dolayı- idea olan en yüksek olanı aramak beyhudedir.

³⁵⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*. 434a 5.

³⁶⁰ Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf : mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 2: s.542.

³⁶¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*. 433b 13

kavramını bazen mutluluk kavramının yerine kullanırsa da- arasında kabaca şöyle bir ayırım ortaya koyar; haz doğrudan bedensel arzular ile alakalıdır, nesnesine ulaştığı zaman biter ve aynılaşınca aynı şeyi arzu etmekten vazgeçer. Mutluluk ise her zaman arzulanabilen bir şeydir. Haz türleri söz konusu olduğunda (hem Aristoteles hem de İcî'ye göre) kabaca iki türden bahsetmek mümkündür. İlki, bedenın doğasına uygun olan ve acıyı gidermesi için yararlı olan hazdır; bu haz bedenın etkinliğini sağlayan bir yetidir. İkincisi ise haz olarak isimlendirilirse de sonucu bedenın helak olması ve sapmalara yol açan aşırı duygulardır. Aşırılık, erdem için bir engel iken uygun haz bedenın etkinliğini sağlayarak ahlaki erdemlerin ortaya çıkması için bir imkândır. Ancak kendine edindiği bir amaç değildir; amaç olduğunda (üçüncü durum olarak) ahlaki kötülüğe yol açmaktadır. Aşırı şehvani hazzın sonucu erdeme engel olmak ve bilgiye çelişkidir; bu konuyu bir sonraki başlığın altında ele alacağız.

3.6.5. Erdeme Engel Olan Durumlar ve Bilgi İle İlişkisi

İnsanın özsel yetisi olan düşünen bir varlık oluşu, onun ereksel yetkinliğini belirleyen unsurdur. Bununla birlikte insanın diğer yetileri de bitkilerle ve hayvanlarla ortaktır. Dolayısıyla yetkin olmak bu üç unsurun -aklın esas alarak- arasında bir denge oluşturarak her birinin işlevinin orta yola göre yerine getirilmesiyle mümkündür. Hayvani yetilerin baskın hale gelmesi durumunda, doğru bilgiyi ikinci planda bırakarak amaçtan kayma ve ahlaki bilgiyle çatışma doğmaktadır. Bilginin (ahlaki erdemlerin bilgisi) insanda yetkin olması, üç farklı insan hallerinde farklı şekillerde etkilidir: ilk olarak ihtiyatlı (hikmet) insanın durumu, ikincisi nefesine hâkim olamayan (*akrasia/unrestraint*) insanın durumu ve üçüncüsü hazza düşkün olanın (*kakos, phaulos*-erdemli olanın yapması tamamen reddeder)³⁶² durumu şeklinde bir ayırım yapmak mümkündür. Ancak bu son iki durumda erdemın bilgisi etkin değildir; dolayısıyla bu durumlar erdeme karşı engeller ortaya çıkarmaktadır. İcî'ye göre de, itidalin dışında olan durumlar bilgi ile çelişmektedir;³⁶³ bunun ifrat ve tefritte olması açısından bu durumlar, failden yerleşme durumuna bağlı olarak bilginin etkin olmasını belirlemektedir. Aristoteles'e göre, nefse hâkim olabilmek tecrübe ile ihtiyatı³⁶⁴ kazanarak mümkündür; ona göre hayatın içinde

³⁶² Kaan H. Ökten, haz. *Aristoteles*, s.81.

³⁶³ Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.42.

³⁶⁴ İhtiyat (yun. Fronesis, eng. Wistom) bu konu son bölümde teferruatlı bir şekilde ele alınmıştır.

yaşamayan yalnız akıl ile meseleleri çözmeye çalışan insanın hali, bilgiye sahip ancak pratik hayatla irtibat kuramamış genç bir siyasetçiye benzetilir. Bu genç insan tutkuların etkisinde olduğu için (nefsine hâkim olmama açısından) ona bilgi yararlı değildir. Çünkü ihtiyat sahibi olmadığı için bildikleri şeyleri devreye sokmaktan acizdir; bilgi meleke haline gelememiştir ve bu şekilde aşırı duygulara maruz kalmıştır.³⁶⁵ Benzer bir şekilde Aduddiyye şerhlerinde, hikmet bir düşünce tarzı olarak doğru mantıki çıkarımlarla yetinen bir eylem değildir; hikmete sahip olmak doğrudan tecrübeyle kazanılan bir seviyedir. Bu aynı zamanda kendinde yüce bir eylemdir.³⁶⁶ Yaşarken tecrübe ile uygulanmamış bilginin, insanda etkili olması ve tutkulara karşı yenik düşmemesi zordur; bu bakımdan nefesine hâkim olmayan kişi, tutkuların üstesinden gelmediği için kendi tercihine aykırı davranmak zorunda kalmaktadır. Aristoteles'e göre, pratik düşünce iki farklı durum arasında meydana gelir; ilki belli bir şeyin belli bir durumda ve belli bir insan için kötü olduğunu ve ikincisi bir şeyi yapması için belli bir durumun uygun olduğunu bilerek ona göre davranmaktır; bu iki durumu ayırt edebilen kişi erdeme uygun davranır.³⁶⁷ Davranışların hareket noktası ya bilgidir ya da bedensel iştahları/tutkularıdır; Aristoteles'e göre, bilgi doğrultusunda hareket edebilme durumuna gelmek için bilginin pratik/aktüel olarak kullanılması gerekmektedir. Buna göre ilk olarak, bilgiye (bir kuvve olarak) sahip olmak ve bilgi ile eylemde bulunmak (uygulamak) durumları arasında bir fark mevcuttur.³⁶⁸ İnsanın işlevine göre eylemde bulunarak, etkin hale gelmesi açısından erdem üzerinde; bilgi ve öbür taraftan bedensel tutkulara göre oluşan değişimler belirleyicidir; ilki erdemlere uygun, ikincisi ise hayvanlarla olan ortak yetilere denk gelmektedir. Bilgiye göre hareket etmek gerektiğine inanan ve ancak bedensel hazlardan dolayı (maruz kalarak) hazzı tercih eden insan, nefesine hâkim olmayandır.³⁶⁹ Eylemlerde etkili olan bedensel unsurlar insanın eylemlerinde belirleyici bir konumda olabilmektedir. Nefsine hâkim olmayan insan bilgiyi tercih etmek ister, ancak kendinde doğasından veya alışkanlıklardan dolayı bulunan engeller buna izin vermemektedir. İcî, nefesine hâkim olmayan insanın durumu ve bilgisi arasında olan ilişkiyi doğrudan erdeme aykırı olan fiillerden kaçınma (erdemleri koruma) yollarını anlatarak ele alır. Burada esas alınan şey insanın yanlış

³⁶⁵ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1095a 5.

³⁶⁶ Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.42. Ayrıca bu kaynağa da bakılabilir: İstanbullu, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, s.46.

³⁶⁷ Hutchinson, "Ethics.", s.216.

³⁶⁸ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1146b 30

³⁶⁹ a.g.e. 1151a 10.

yaptığının farkında olması ve kendisinde ifrat ve tefrite giden alışkanlıkların bulunmasıdır. Taşköprizâde'ye göre, erdemin bilgisini eylemlere dönüşmenin ilk adımı alışkanlığın bırakılmasıdır; bu şekilde insanda mevcut olan erdemli olma isteği gerçekleşebilir.³⁷⁰ Çünkü bedensel tutkular yerleştiğinde (huy/alışkanlık) onları yenmek isteği ancak yerleşmiş olanın ortadan kaldırılmasıyla mümkündür. Bu bakımdan nefesine hâkim olmayan insanın bilgiye göre davranabilecek hale gelmesi (bilgiye aykırı davranmaması) alışkanlıkları değiştirme yollarına başvurmasıyla mümkündür. Ancak bu durumdan farklı olarak erdemin bilgisine inanmayan ve düşünüp taşınarak hazzı merkeze alarak eylemde bulunan kişi hazza düşkündür. Hazza düşkün olan akıl yürütme yapar, düşünerek aldığı kararlara tamamen uygun davranır ancak bu erdemin ilkesiyle çelişmektedir.³⁷¹ Taşköprizâde'ye göre akıl yürütmeler yaparak erdemlere uygun olmayan çıkarımlara varılması “şeytanlıktır”.³⁷² Bu durumda olan kişi, doğrudan ahlaki kötülüğe sahip olduğu için, erdemli olma isteği yoktur. Burada bilgi-eylem arasında bir çatışma söz konusu değildir ancak hazzın amaç olarak belirlendiği ve bu durumun doğru olduğu inancına varıldığından dolayı ahlaki kötülüğün en tehlikelidir. Aristoteles akıl ile **eylenmemesinin** nedenlerini bu şekilde dile getiriyor:

Öfke gerçekte, bir dereceye kadar akıllı dinler görünüyor; fakat o, kendilerine söylenen şeyi sonuna kadar dinlemeden koşarak dışarı çıkan ve emrin yerine getirilmesinde yanılan kölelere benzer ya da duyulan en küçük gürültüye bunun bir dost olup olmadığını bilmeden havlamaya başlayan köpekler gibidir; bir şeyi ters anlar... iştah, tersine akıl ya da duyulan bir şeyin sadece hoş olduğunu söylediği anda, onu elde etmek için harekete geçer. Sonuç olarak öfke bir anlamda akla itaat eder; oysa iştah itaat etmez. İştahın akla itaat etmemesi durumunda utanç daha büyüktür.³⁷³

Değerlere göre verilen tepki eğitim sürecinin bir sonucudur ve bizde olan iştah insanoğlunun doğasından gelen bir miras olarak hep ona eşlik etmektedir.³⁷⁴ Buna göre, insanın doğru olanı istemesi ve tercih etmesi açısından akıl ile bedensel durumlar arasında bir çatışma söz konusudur. Bu durumda hangisi belirleyici yoldur meselesinde insanın eğitim süreci ve alışkanlıkları etkin olmaktadır. İstanbulî, öfkenin veya başka duygular insanın eylemlerindeki etkisini şu şekilde dile getirir:

³⁷⁰ Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.106.

³⁷¹ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1151b 20.

³⁷² Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.42.

³⁷³ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1149a 25b 2.

³⁷⁴ Burnyeat, "Aristotle on Learning to Be Good.", s.84.

Kalbin kanını kaynatmasından kaynaklanan ve bütün organlara yayılıp kişinin idrakini işlemez hale getiren ve bu şekilde iç ve dış güçleri iptal eden öfke buharının akli başından alması dolayısıyla çok zordur.³⁷⁵

Buna göre, hazzı elde etme arzusuna karşı yenik düşen insanın, hazzın nesnesini elde edebilmek için başvurduğu eylemler aklın istediği ve önerdiği bir şey değildir; bu durumda akıl edilgen bir duruma düşer ve eylemi yöneten şey bedensel arzu olur.

Sonuç olarak, erdeme engel olan durumlar doğrudan insanın alışkanlıkları kazanma sürecinde oluşmuş ve yerleşmiştir. Erdemin bilgisinin eyleme dönüşmesi kişide olan aşırı tutkuların yok edilmesiyle mümkündür. Dolayısıyla, başka bir şekilde erdemin bilgisine inanan kişinin durumu her zaman bir çatışma içinde kalarak nefesine hâkim olamayacaktır. Öbür taraftan da erdemin bilgisine akıl yürütmeler yaparak karşı çıkan kişi, erdemsiz olanı/hazzı bizzat savunur ve onda ısrarcıdır. Değişmede bilginin etkili olması ancak erdemde doğru istek ve tercih olduğunda mümkündür. Ancak burada nefesine hâkim olmayan ve haz düşkününü arasında daha net bir şekilde ayırım yapmak için bu konuyu yeni bir bakışla tekrar ele alıyoruz.

3.7. Değişme İmkânı: Nefsine Hâkim Olmama ve Haz Düşkününü Arasındaki Farklar

İnsanın yetkinliğe ulaşması ve değişebilme imkânı bakımından nefesine hâkim olmayan ve haz düşkününü olan arasında temel bir fark mevcuttur; ilkinde değişim mümkün iken ikincisinde mümkün değildir. Değişime açık olmak durumu, özsel işlevine yetkin kılmak bakımından hareket edebilmektir. Aristoteles'e göre, asıl anlamda değişme şudur: "... her belirli 'varolan'ın, kendi biçimini ve gayesini tayin edebilme 'güc'ü-imkan'ı, 'cevher'i-varıdır. İşte bu gücün gerçekleşmesi, 'değişme'dir."³⁷⁶ Doğada değişim her zaman kendi gayesine doğru hareketlerin sonucu olarak meydana gelir; bundan farklı olarak insanın tercihi, kendi gayesine doğru değil, ona uygun olmayan hareketlerde bulunarak gerçekleştirilmesi gereken değişime ulaşmamaktır. Burada bilkuvve/potansiyel olanın dışında oluşan değişimin tekrar ona uygun değişme imkânını ele alacağız. Ancak bu değişme imkânı her insan

³⁷⁵ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.118.

³⁷⁶ Ş. Teoman Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, s.90.

için geçerli midir? Aristoteles'in nefesine hâkim olmayan ve hazza düşkün olan insan ayırımı esas alarak bu soruya cevap vermek mümkündür. İcî'nin anlayışında nefesine hâkim olmayan ve hazza düşkün olan insan arasındaki ayırım, Aristoteles'in ayırımına kıyasla bazı bakımlardan daha belirsizdir. İcî'nin anlayışı, insanı kötü huylardan uzaklaştırma/değiştirme çabasında insanın doğal yapısını esas alarak farklı tedaviler uygulama konusunda ısrarcıdır. Bu bakımdan değişim yalnız kişinin iradesine bırakılmaz, toplumun etkisi onu zorlayacaktır. İcî, aynı zamanda Tanrı'nın inayetini ve etkisini bir imkân olarak gördüğü için, değişme imkânı daha geniştir.³⁷⁷ Ancak bu sorulara cevap verilirken hareket noktası olarak, insanın bedensel, içsel hali ve düşünce tarzı olarak esas alınmaktadır. Bu iki insan halleri arasında müşterek nokta hazzın peşindeyken erdemlerden uzaklaşmaktır (edilgen/gaflet durumu) ancak arasında temel bir ayırım mevcuttur. Ayırım noktası; düşünme tarzı, inanç ve pişmanlık duyup duymamadır. Aristoteles'e göre:

zorunlu hazzarda aşırılığın ardından giden ve bunu da düşünülmüş taşınılmış tercihle yapan ve hazları, onlardan ayrı bir sonuç için değil de kendileri için isteyen insan, haz düşkünü bir insandır. Çünkü bu insan (*akolastos*) zorunlu olarak pişman olmaz ve sonra ıslah olmaz; çünkü pişman olmayan kişinin çaresi yoktur.³⁷⁸

Hazzı kendi başına bir amaç olarak ortaya koyan kişi aynı zamanda o amaca doğru eylemde bulunduğundan dolayı pişmanlık duymaz; pişmanlık duyulması için hazzın kendinde bir amaç olmadığını da kabul etmek gerekmektedir; ancak davranışta ısrarcı olan kişi başka bir şekilde düşünmediği için ve kendini değişime açmadığı için erdemli olabilme imkânını yitirmiştir. Bundan dolayı nefesine hâkim olmayan insanın iyileşmesi daha kolaydır, hazza düşkün ise yanlışın kendi için gaye olarak seçtiğinden ikna edilemez durumdadır; o kötülüğü tercih eder, bir zayıflığın sonucu olarak değildir.³⁷⁹ Aristoteles'e göre, haz düşkünü olan insanın iyileştirilememesinin nedeni ahlaki kötülüğün onda kalıcı bir yer edinmesidir; ahlaki kötülüğün kalıcı olduğunu gösteren şey failin herhangi bir tutkunun (bedensel değişim ve maruz kalma) altında kalmadan kendi şahsi tercihiyle ahlaki kötülüğe uygun davranışdır.³⁸⁰ Bu durumda olan insan, düşünüp taşınarak hazzı ereksel/gayenin yerine koyarak ona inandığı için onu bu inancından vazgeçirmek mümkün değildir. Nefesine hâkim

³⁷⁷ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.102-104.

³⁷⁸ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1150a 20.

³⁷⁹ D.S. Hutchinson, "Ethics.", s.215.

³⁸⁰ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1151a 5.

olmayan kişi maruz kalma (edilgenlikten) sonucu olarak tutkuyu takip eder, bunun aksine nefse düşkün olan kişinin tercihi akli (neden bu durumda geldiği sorusu ayrı bir tartışma gerektiriyor) etkin bir şekilde kullanarak o sonuca varmaktır. İstanbulî'nin şerhinde, düşünme gücünün ifratında (cerbeze) ortaya çıkan sonuçlar, doğru/hak olduğu batılda ve hayır olduğu şerde ısrarcı olmaktır.³⁸¹ İcî'ye göre, insanda yerleşmiş olan ahlaki kötülük ne olursa olsun, gerekiyorsa güç kullanarak, zorla da olsa insanın onu iyileştirmede ısrarcı olması gerekmektedir. Burada zorla değiştirmek, kişinin kendi iradesiyle kendinde olan hastalıkları arayarak iyileştirmesi değil; hastalığın kendi çabasıyla bilincinde olmadığı zaman tedavi görmesi söz konusudur. Erdeme aykırı durumlar, insani nefisde bulunan düşünce gücü, öfke gücü ve arzu gücünde oluşan hastalıkların tedavisi de güçlerin doğasına bağlıdır.³⁸² Ancak, batılda ısrarcı olanı değiştirmek, değişimi talep etmediği için tartışılan bir durumdur. Aristoteles'te de düşünme gücünde ortaya çıkan ifrat (*extremely developed vice*), iyileştiremez bir hastalık olarak görülmektedir.³⁸³ Taşköprizâde de, benzer bir şekilde bilgiyi hazzı amaçlayarak ve bu bakımdan şahsi menfaatine olan yargılara varmak amacıyla kullanan kişinin inancını değiştirmek zordur.³⁸⁴ Buna göre, hoş olmayan eylemlerin doğru olmadığına inanan ve onlardan kurtulunması gerektiğini düşünen nefesine hâkim olmayan kişi iyileştirilmeye ve değişime açıktır. Aristoteles'e göre: "Nefsine hâkim olamayan insan, haz düşkünü insandan daha iyidir ve gerçek anlamda kötü değildir; çünkü o, daha mükemmel olan şeyi yani ilkeyi kendisinde korur."³⁸⁵

Dolayısıyla erkesel/gaye olarak insanın özsel işlevini ilke olarak merkeze alan ve ona inanan kişi erdemleri elde edebilme açısından değişime açıktır. Bu bakımdan değişebilme imkânı erdem ilkesine karşı olan tutumu belirlemektedir; erdem ilkesi kendinde olan -ilineksel değil- bir hakikat olarak kabul edildiğinde, eski kanıları hazzı amaç olarak gören, sorgulamak ve yanlış olduğunun farkına varmak mümkündür. Değişme imkânını açık kılan şey pişmanlık duygusudur. Aynı şekilde, Tanrı'nın sözüne ve emirlere inanan kişide de değişme iradesi mevcut olacaktır. İcî de, insanın değişmesini (kötülükten uzaklaşması) en kötü huylar onda yerleşmişse de

³⁸¹ İsmail M. İstanbulî, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiye*, s.46.

³⁸² Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.116, 118.

³⁸³ D.S. Hutchinson, "Ethics.", s.214.

³⁸⁴ Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.54.

³⁸⁵ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1151a 25.

Allah'ın inayetinin bir sonsuz imkânı olarak görmektedir. Değişme imkânı açık olduğunda ortaya çıkan değişimin zaman içinde gerçekleşen bir süreç olması, onu anlamak için zamanla olan ilişkisini de ele almayı gerektirmektedir.

3.8. Zamanda Hareket ve Ahlaki Değişim

Bir genç için öğrendiği erdem bilgisine uygun davranmak tecrübeyle, zamanla mümkündür; aynı zamanda yerleşmiş iyi olmayan huyların değişmesi de zaman gerektirmektedir. Burada ilk olarak değişimin iki yönde olduğunu söylemek gerekmektedir. İlki, bir insanın kendinde taşıdığı bilkuvve'yi (cevher/töz) fiile/etkinliğe geçirme yahut kendini gerçekleştirme sürecinde yaşanan değişimdir. Bu bir ilke olarak,³⁸⁶ tüm tözlerde (doğada) mevcuttur. İkinci anlamda ise, bu ilk anlamda olan değişimin sürecinde (etkin hale gelme), -insan söz konusu olduğunda, genel doğadan bir istisna olarak, yanlış yapabilme imkânına sahip olmakla -gayeden sapma ve zaman içinde erdeme uygun olmayan ve yerleşmiş olan huyların tekrar değişme imkânını kastediyoruz. Bunu açık hale getirebilmek için ilk olarak zamanın ne olduğunu hatırlayarak hareket ve değişimin ilişkisini açıklamak uygun olacaktır. Aristoteles, zamanı açıklarken 'önce' ve 'sonra' ilişkisi içinde açıklar; bu iki terim hareket ve değişimin var olduğu bir yerde anlaşılır. Zaman, hareket halinde olan ve gaye'ye doğru değişen şeyler için vardır; bu bakımdan zaman hareketin ölçüsüdür.³⁸⁷ Öncesi ve sonrası arasında duran şey, an/şimdi'dir.³⁸⁸ Buna göre, şu 'an' da gerçekleşen hareket, bir değişime neden olurken, önceki durumdan (oluş bakımından) farklı olur. Buna göre:

... 'değişme', bir gerçek yahut gerçektışı düzlemde bir 'önceki durum'dan bir 'sonraki durum'a farklı keskinlik derecesindeki 'geçiş' demektir. ... 'değişme'nin, 'Zaman'ın temel birimi olarak kabul ettiğimiz 'an'ın özelliği olduğunu kavırıyoruz.³⁸⁹

Buna göre, hareketin ilkesi şu 'an' durumudur; değişme de bir önceki ve sonraki arasında derece bakımından bir temyiz yaptığı için hareketin sürekliliğini göstermektedir. Şu an'da bir eylemde bulunan insan erdemli/yetkin olmak sürecinde

³⁸⁶ Birinci bölümde zamanın ne olduğunu ve genel anlamda doğada hareket ve değişim ile ilişkisini ele almıştık. Burada doğrudan zamanın değişme bakımından ahlak ile ilişkisini inceleyeceğiz.

³⁸⁷ Ş. Teoman Duralı, *Felsefe-bilimin Doğuşu Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, s.84.

³⁸⁸ Aristoteles, *Metafizik*. 1118b 9.

³⁸⁹ Ş. Teoman Duralı, *Felsefe-bilimin Doğuşu Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, s.85-86.

ya yakınlaşır ya da uzaklaşır. İnsanda huyların yerleşmesi zaman içinde gerçekleşir anlayışının ne olduğunu ‘an’ı merkeze alarak açıklamak mümkündür. İcî, zamanı ve hareketi ele alırken onları cevher-i fert anlayışı -Aristoteles’in görüşüyle birçok noktada benzer- içinde temellendirmektedir. İlk olarak, hareketi mümkün kılan arazların sürekli cevher (atomlar) üzerine yaratmasıyla meydana gelmektedir; hareketin varlığı bir öncelik ve sonralık teşkilini şimdiki mevcut olan hareket üzerine görmek mümkündür. Şimdiki “an”ı bir önceki ve sonraki durumların ayırt etmesi temel bir birimdir; cismi hareketli kılan şey cevher-i fertlerin bitişik oluşu ve bir halden öbürüne geçişidir. Hareketin bitişik parçalardan nasıl oluştuğu, onu ayırt eden zaman da benzer bir oluşuma sahiptir. İcî’ye göre, zamanın birimi olarak “var olan şimdiki zaman bölünmez,” böyle bir şey söz konusu olsaydı parçaları (anlar) farklı yerleştirmek mümkün olacaktı. Dolayısıyla, zaman “birbiri ardına gelen anlardan bileşiktir.”³⁹⁰ İnsanın hareketleri zaman içinde yer alırken, hareket “şu andan” yola çıkarak her zaman bir arzu/amaç ile gerçekleşirken, insanın öncesi/geçmiş ve geleceği ona bağlıdır.

Aristoteles’e göre, arzu/iştah kendi nesnesini hemen/şu an’da ister, çünkü ancak var olanı gözetir; bu durum ise aklın tersidir. Akıl gelecekte olan gaye’yi esas alır, arzu ise ani hazzı amaçlar.³⁹¹ Dolayısıyla, akıl ile davranan insan kendinde olan cevheri/kuvveyi yetkin hale (oluşa) getirmek için bir çaba/süreç içindedir. Her zaman şu ‘an’dan haz almayı amaçlayan ve arzudan dolayı harekete geçen insan, oluşa/yetkinliğe doğru değişme (önce-sonra) bakımından uzaklaşır. İcî’ye göre, arzu aşırılık halindeyken hazlara taalluk ettiğinde hiçbir şekilde akli dinlemez (bedende kanın baskısıyla oluşan zorunluluk), elde etmeye çalıştığı haz nesnesine aniden yönelmektedir. Hâlbuki arzu güçlü değilse yahut arzulanan bir an için arzuyu değil akli dinlerse, yanlış yapmaktan kendini kurtarabilmektedir.³⁹² Arzu bir anda nesnesini elde etmek isterken, düşünme yetisi bulunduğu andan bir sonraki/gelecekteki anı düşünerek hareket etmektedir. Bu anların önemi, onların toplamı bir süreç olarak (insanın ömrü) bir kişide yerleştirdiğinde onun karakterini, yapısını belirleyen şey de bu haz alma sürecidir. Bu insan için (nefsine hâkim olmayan) değişme, kendinden vazgeçerek bir önceki durumdan yeni bir hale gelmek

³⁹⁰ Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf : mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 2: s.106.

³⁹¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*. 433a 31.

³⁹² İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.118, s.126.

demektir. Ancak arzu her an'da kendi nesnesini elde ettiği için -duyu organının kendi nesnesiyle gereğinden fazla ileri gitmesi/aşırılığı- bu uzun süreçte duyu organının arzulama tarafından defalarca harekete geçirilmesiyle hastalanır ve tekrar bir 'an'da erdeme uygun davranması mümkün olmaz. Değişime açık olan (haz düşkünü değil) insan, değişme talep ettiğinde ancak her an'da doğru olanı yaparak (tecrübe ederek) bir sonraki hale geçebilir. Buna göre, zaman içinde bir taraftan duyu organının kendi nesnesine uygunluğuna erişmek imkânını yitirir/hastalanır, öbür taraftan insanın ruhunda yerleşen kötü huylar (arzuyu arzulama), onun doğru hissetmesine sürekli engel olacaktır. Dolayısıyla, erdemler geçirdikleri süreç içinde doğrudan bedensel durumlardan şekillenir yahut uzaklaşırlar.

İnsanda ölçüsüz duygular uzun bir zaman içinde oluştuğu için aynı şekilde erdemli iyi'lerle bütünleşmek için zaman gerekir. Akıl yürütmeler ile kanıtlar getirerek birinin birden değişmesi ve erdeme uygun davranması insanın doğal yapısından dolayı beklenilmez; çünkü onda olan duygular/arzular böyle bir değişime engeldir. Biz öğrendiğimiz ilk şeyi entelektüel ya da sezgisel yolla değil, iyi ve güzel olanı yaparak ve ona tabi olarak öğreniriz.³⁹³ Bu açıdan, bilgi-tecrübe-erdem arasındaki ilişkide olan sorunlar ve yetkin olma bir süreçte bilginin nasıl tecrübeye dönüştüğünü açığa çıkarmaktadır. Bir bilgiye sahip olmaya başlayan kişi baştan bir şeyler öğrenirse de öğrendiği şeyin ne anlama geldiğini bilmez. Aristoteles'e göre:

...ve bir bilimi/konuyu öğrenmeye başlayan kişiler o konu hakkına doğru bir şekilde akıl yürütme yaparlar fakat konuyu tamamen ne olduğunu bilmezler; gerçekte bilim, onların doğallarıyla bütünleşmesidir; bu zaman alır.³⁹⁴

Ancak Aristoteles'in vurguladığı "nedenin" bilgisiyle bütünleşmek süreci doğrudan insanda bir değişme oluşmasıyla gerçekleşir. Fakat insanın kendinde olan halini -duyulara düşkün olduğunda, o durumu kendisiyle özdeş sayarak ondan vazgeçmeme- değiştirmemesi yahut duygularını sınırlandırmayı istememesinin nedeni değişimle oluşan zorluk ve acı çekme durumundan kaçıştır. Aristoteles'e göre, bu nedenle erdem in insanda yerleşmesi söz konusu olduğunda bu ancak yapa

³⁹³ Berat Mehani, "Aristoteles'in Ahlak Anlayışına Göre Eylem ve Bilgi İlişkisi (etkin ve edilgin ahlak)" (Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 2016), s.23

³⁹⁴ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1147a. 21-22.

yapa yavaşça mümkündür; çünkü zamanla insanda olan iştah/arzulama yetileri yeni bir hal alacaklardır. Bundan dolayı erdem akıl yürütmeye, hesaplamaya veya tefekkür etmenin sonucunda değil alışkanlık (*ethismos*) içeren bir süreç sonucunda insanda yerleşir; buna göre erdem bir eylemdir (*heksis*).³⁹⁵

İcî, benzer şekilde insanların huylarını tecrübe ederek kalıcı bir şekilde yerleşen haller olduğunu söyler. İnsan, erdemlerini kazanması nasıl uzun bir uğraş içinde gerçekleştiriyorsa hastalıklarında iyileşmesi ve değişmesi de yaşayarak zaman içinde mümkündür. Ona göre: “Kime bir hastalık arız olursa, mukabili fazilet işleyerek ve nefsini ayıplayarak onu tedavi etsin; ya da neftse yerleşmiş bulunan kötülüğe karşılık, başka bir kötülük işlesin...”³⁹⁶ İcî'nin ahlak anlayışında, ahlakın koruması ve ahlaki hastalıkları tedavi ile iyileşmesi hususuna ayrı bir önem verilmektedir. Ahlaki hastalıkların tedavi yöntemi aşırılığa karşı başka bir şey koyarak mümkündür; ilk olarak zor bile olsa, kötü duruma karşı bir erdem koyarak onun galip gelmesini sağlamak, kökleşmiş reziletin karşısında zıddını işlemek (ortayı bulmak amacıyla) ve zor riyazetler ve ağır bedensel uğraşlar ile ahlaki kötülükten uzak durmaktır.³⁹⁷ Burada insanın değişmesi bakımından iki önemli husus vurgulanmaktadır; ilki nasıl erdem yerleşmesi için zaman gerekiyorsa, yerleşmiş olan hastalığın tedavisi de aynı şekilde zaman içinde mümkündür. İkinci olarak da, insanın değişmesini mümkün kılan şey, zorla bir uygulamayı sürekli yaparak değişmektir. Zorla uygulanan şey, arzunun o “anda” nesnesine yönelme imkânını kapatarak, anların, arzunun hareketiyle değil, erdem bilgesiyle (acı verici bir şey olsa da) oluşmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla tedavi zamanını oluşturan anların yönetmesidir.

3.9. Sonuç: Zaman, Değişim ve Ahlâk

Sonuç olarak, zamanın aktığını fark etmenin ancak önce ve sonra (gelecek) arasında öznenin/ruhunun yaşadığı ‘an’dan yola çıkarak mümkün olduğu açıktır. Bununla birlikte erdem bakımından şu an ve arzu ile olan ilişkisi her zaman sonrası (gelecek) için bir sorun teşkil etmektedir. Sonrasının var olduğu bilinci, erdemli olma

³⁹⁵ Kosman, "Being Properly Affected: Virtues, and Feelings in Aristotle's Ethics.", s.111.

³⁹⁶ Adudüddin el-İcî, *Ahlaku Adudüddin*, s.55.

³⁹⁷ Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.116, 118.

gerekliliğinin inancına sahip olan bir insan için bir taraftan bir imkân/ümit verirken öbür taraftan bir yanılsamanın/hilenin içine onu düşürmektedir. Bu iki durum arasında belirleyici olan şey an'dır. Aristoteles'e göre, arzu ve nesnesi ile an/şimdilik ³⁹⁸ arasındaki ilişkiyi açıklamıştık; buna göre değişim; akıl ile geleceği/sonrasını düşünerek 'şu an'da doğru olanı yaparak meydana gelmektedir. Aristoteles'e göre: "bugün, geleceği için "o 'an' deriz gelecek", bugün geldiği için "şimdi geldi" deriz". Buna göre, gelecekte şu 'an' geldiği zaman her zaman şu an olarak gelmektedir. Şu an'da sonrası için erdemli davranma isteğinde bulunmak ve aynı zamanda 'şu an'da eski huylarını devam ettirmek beyhude bir ümittir. Bu durumda olan kişi, her an'da gelecek/sonrası için doğru olanı yapmayı düşünürken aynı zamanda şu an'da kendi arzusuna dokunmayarak korumaktadır. Ancak sonrası/gelecek geldiğinde her zaman 'şu an' olarak olacaktır; şu an'da her zaman gelecek/sonrası için düşünmek ancak şimdiki halini dokunmayan kişi, tekrar bir sonraki için ümit edecektir. Şu an'da her zaman gelecek için yaparım yaklaşımıyla düşünen kişi, bu düşünme tarzını bir ilke olarak edindiğinde, değişmeyi hiçbir zaman göze almamaktadır. Îcî, buna karşı bir çözüm olarak zorla gerçekleştirilen bir uygulamayı önermektedir; ancak hem iki müellif için bedeninin organlarının doğası bozulduğunda özellikle çocukluk döneminde onu düzeltmek imkânsızdır.

³⁹⁸ . Aristoteles, *Ruh Üzerine*. 433a 31.

BÖLÜM 4

Ahlaki Değişim Metafiziği

Aklın Etkinliği, Başkası, Düzen ve Arındırma

İnsan düşünen bir canlı varlık olarak, kendi yetkinliğini ancak kendinde bulunan en yüksek yeti olan aklın etkinliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkarmaktadır. En yüksek iyi/mutluluk insan ruhunun sürekli etkinliğidir. Aristoteles'e göre, bu temaşa faaliyeti ve filozofun yaşamıdır, İcî'ye göre, ise nazar ve tefekkür ile Allah'a benzerlik ve yakınlık derecesine ulaşmaktır. Bu iki tezi ikinci bölümde ortaya koymuş, ruhun hangi kısımlarından meydana çıktığını, beden ve duyguların bu yüce amaca karşı olan etkisini incelemiştik. Bu bölümde, şimdiye kadar ele aldığımız tüm konuları esas alarak, insan ruhunun ulaşabileceği en yüksek mutluluğu hedefleyen aklın etkinliği ve onun yol açtığı yüksek dereceleri ele alacağız. Bunun yanında, son olarak insanın hareketlerine imkân veren siyasi düzeni, başkalarının onun üzerinde etkisi, değişmesi ve arındırma imkânlarını inceleyeceğiz. İnsani hareketlerin gayesi, ruhun en yüksek yetisine göre bir yaşam sürdürmektir; hareket kendinde bir etkinlik (*energeia*) olmakla birlikte gayesine ulaştığı anda sona ermektedir. Ruhun en yüksek etkinliği sürekli'dir. Buna göre, bölümün ilk kısmında ahlaki erdemler ve aklın etkinliği arasında bir ilişki kurarak düşünme erdemlerine geçiş yapacağız. Bu çerçevede düşünme etkinliğinde söz konusu olan düşünülen nesnelere ve düşünme türlerini ele alarak ihtiyat ve hikmet erdemleri üzerinde duracağız. Son olarak da, insanın en yüksek mutluluğu olan (Aristoteles'te temaşa/*theorein*, İcî'de Allah'a kulluk ve yakınlık) doğasını ve Tanrı ile ilişkisini ele alacağız. Bölümün ikinci kısmında, insanın kendisi dışında olan ve onu etkileyen (i) toplum ve siyasi düzenin etkisini, (ii) başkası ile beraber yaşamının sonuçları ve (iii) insanın erdemli olma imkânı olarak sanat ve zanaatın sunduğu arındırma imkânının üzerine duracağız. Bu incelemeyle Aristoteles ve İcî'nin ahlak anlayışları arasında olan farkları muayyen bir şekilde görmek mümkün olacaktır.

4.1. Ahlaki Erdemlerden Düşünme Erdemlerine Geçiş

İnsan bir canlı varlık olarak beden ve ruhun birliğinden müteşekkildir; bu iki kısımlardan her birinin kendine mahsus yetilere ve etkinliklere sahip olduğunu belirtmiştik. İnsanın en yüksek mutluluğa ulaşma durumu hem beden kendi yetilerine göre erdeme uygun bir etkinlikte olduğu hem de aklın/ruhun erdeme uygun bir etkinlik içinde bulunduğu gerçekleşmektedir. Bedenin erdeme uygun etkinliği demek ahlaki erdemlerin ortaya çıkmasıdır; bu erdemlerin oluşumunun temel kuralı ise orta yola (itidal) göre bir etkinlik olmasıdır. İnsan, canlı bir varlık olarak beden ihtiyaçlarını yerine getirirken aşırı durumlardan kendini uzak tutarak, iyi duyguların oluşması imkânını elde etmektedir. Dolayısıyla ahlaki erdem işlevi duyguları yönetmek ve bunun sayesinde akli etkinliğe yol açmaktır;³⁹⁹ nefsine hâkim olamayan ve nefse düşkün olan kimseler için düşünme erdemlerine ulaşmak imkânsızdır. Hakikatin bilgisi ve temaşa etkinliğinin gerçekleşebilmesi için önce ahlaki erdemlere sahip olunması, bedenin kendine göre erdemlere uygun davranması şarttır. Dolayısıyla ahlaki erdem, düşünme erdemlerini hem önceleyen hem de imkân verendir. Aristoteles'e göre, bu her iki "bölümden her birini hakikate en iyi şekilde ulaşmalarına izin veren ruhsal durumlar her iki bölümün karşılıklı erdemlerini oluşturur."⁴⁰⁰ Başka bir ifade ile:

Fakat bu En Yüksek İyi, sadece iyi insanların gözüne görünür, çünkü kötülük davranış ilkeleri konusunda zihni yanılsaya düşürür ve bizi yanıltır. Açık sonuç: Erdem olmadan ihtiyatın var olması imkânsızdır.⁴⁰¹

Îcî'de, mevcut olan nefsin güçleri ayırımına göre düşünme gücünün itidali (ifratı ve tefriti de mümkün iken), nefsin öfke ve arzulama güçlerinin itidal seviyesine vardığında gerçekleşmektedir.⁴⁰² Düşünme gücü nefsin en yüksek yetisi iken, diğer iki yeti bedene bağlı olmasında ahlaki erdemleri meydana getirmektedirler. Aristoteles'te olduğu gibi ahlaki erdemlerin temel kuralı orta yoldur; Îcî'ye göre, orta yolun temel işlevi insanı aşırılıklardan korumakla, ilk olarak erdemlerin kötü bir amaçla karışmamasıdır; ikincisi ise iyi duygulara sahip olmakla düşünüp taşınmadan iyi davranışlarda bulunmasıdır.⁴⁰³ Ahlaki erdemlerin doğrudan beden üzerinde

³⁹⁹ D.S. Hutchinson, "Ethics", s.206.

⁴⁰⁰ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1139b 12.

⁴⁰¹ a.g.e. 1144a 30-35

⁴⁰² İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiye*, s.42.

⁴⁰³ Taşköprüzâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.60.

tecrübe ile ortaya çıkmasında, insanın yaşadığı şartlar ve maddi imkânlar önemli bir etkendir. Aristoteles'e göre, ahlaki erdemlerin ortaya çıkması için gerekli maddi şartların olması (bolluk ve fazla güç gerektirmeden) yeterlidir; ona göre, bu imkâna sahip olmayan -toplumda belli bir sınıf bunu elde edebilir- insan eylemde bulanamadığından dolayı onda ahlaki erdemler oluşmamaktadır.⁴⁰⁴ Bu şartlar İcî için her zaman mühim bir yer tutsa da bir başka yol olarak ahlaki erdemlerin sûfi (Allah'ın inayeti) bir yaşam tarzı ile oluşması imkânı açıktır. Bu yol doğrudan beden yetilerinden uzak, duyular olandan ötesinde bir duruma geçerek bir ahlaki dereceye ulaşmaktır.⁴⁰⁵ Ahlaki erdemlerin sonucu olarak özgürce tercih etme ve pratik ihtiyat bir ruh hali olarak ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'e göre, nefesine hâkim olan insan bedensel arzulara karşı edilgen değildir, kendi isteği ve tercihiyle hareket etmektedir.⁴⁰⁶ Özgür isteme (*proairesis*); insanın özel yetilerinin en yüksek etkinliğinden ortaya çıkan, en yüce amacı gözeterek -arzuların tersine- hareket etmesi imkânıdır.⁴⁰⁷ Buna göre ahlaki erdemler, insanda bulunan bedensel tutkuları orta yol kuralına göre eğiterek, bedensel hazları amaç değil bir araç haline getirmektedir. Erdeme uygun tercihin ruhta oluşan hali pratik ihtiyattır (*pronesis*); Aristoteles'e göre ihtiyat:

zorunlu olarak bir kesin kuralla birlikte olan, insani iyiler alanında davranmayı sağlayan bir ruhsal durumudur".⁴⁰⁸ İhtiyat, bizim için, bir gencin hep yoksun, bizim de sahip olduğumuz deneyimle (çünkü deneyim zamanla kazanılır) bilinebilir olan özel olgularla da ilgilidir.⁴⁰⁹

Buna göre ihtiyata sahip olan bir insan, akıl yürütmeler yapmaksızın dışsal şartları esas alarak kendisi için o şartlardan en iyi olana göre zorunlu olarak davranmaktadır. Bu durumda ruhta, erdeme uygun bir durum olması, tutkulara maruz kalma ve yanlış davranışta bulunma imkânı yoktur; akıl yürütmelerle insan yanlış amaç belirleyebilir, doğru olanı gözetirse de bu bilgi eylemin zorunluluğunu getirmemektedir.⁴¹⁰ İcî'ye göre, insanın iradesi ve arzular arasında bir çatışma mevcuttur; iradenin taalluk ettiği nesneye yönelmesi, beden yetileri orta yol kuralına uygun faaliyetler gösterdiğinde

⁴⁰⁴ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1179a 9.

⁴⁰⁵ Taşkoprîzâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.52.

⁴⁰⁶ David Wiggins, "Deliberation and Pratical Reason" *Essays on Aristotle's Ethics* ed. Amelie Oksenberg Rorty (Berkeley: University of California Press, 1997), 252.

⁴⁰⁷ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1139a 30 - b 4.

⁴⁰⁸ a.g.e. 1140b 20.

⁴⁰⁹ a.g.e. 1142a 10-15.

⁴¹⁰ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1246a 25 -b 30, NE. 1144b 15-1145a 5.

mümkündür. İnsanın tercihiyle yaptığı her fiilde bir amaç vardır, bu amaç aklın önceden amacını tasavvur etmesiyle gerçekleşir.⁴¹¹ İcî’de ihtiyat kavramının karşılığı hikmettir; ona göre hikmet düşünme gücünün itidali olarak bir kişide bulunduğu o kişi kendisi “hak ve batılın farkını” bildiği ve doğru ve yanlış olanın ayırt edebileceği durumdadır.⁴¹² Düşünme itidali ile kastedilen ahlaki erdemlerin sonucu olarak insan ruhunda oluşan bir haldir; akıl yürütmeler ile bilim yapmak ve şer’i konularda hüküm vermek yetisi değildir. Hikmet; bir ruhsal hal olarak (ihtiyatın işlevine benzer) hem Hakk inancı içerir hem de zorunlu olarak ve düşünüp taşınmadan hayır işlemesi durumudur. İhtiyat ve hikmet bedensel yetilerden ortaya çıkan bir şey değildir; buna göre ahlaki erdemlerde bulunmaz. Ancak ahlaki erdemler onu önceler ve ona imkân verir.

Sonuç olarak, ahlaki erdemlerin ilk işlevi insanın bedeninde bulunan yetilerine göre erdeme uygun eylemde bulunmasıdır. Bu durum insanı nefesine hâkim olmama ve haz düşkünlüğü durumlarından koruyarak, bir taraftan bedenin sağlığı ve iyi duyguların oluşmasına vesile olurken, aynı zamanda insanda iyi tasavvurların oluşması işlevine sahiptir. Ahlaki erdemlerin ortaya çıkması her zaman dışsal unsurlara bağlıdır (cömert olmak için toplumsal bir hayat ve maddi güç),⁴¹³ düşünme erdemleri ve aklın etkinliği dışsal olandan malzeme alırsa da kendisi bir etkinlik olarak yetkindir. İcî’ye göre de, insanın en yüksek mutluluğu bütün dünyevi unsurlardan uzaktır. Ahlaki erdemler şart ise de insanı en yüksek mutluluğa götürmemektedir. Şimdi düşünme etkinliğinin türleri ve en üst türü ile düşünce nesnelere inceleyerek insanın en yüksek etkinliğine bir adım daha atmış olacağız.

4.1.1. Düşünme Etkinliği: Türleri, Nesnesi ve Ahlak Davranışlarına İlgisi

Aklın etkinliği insanın en temel yetisi olarak, üzerine düşünülen nesne ve etkinlikler bakımından farklı türlere ayrılmaktadır: Aristoteles’e göre, en yüksek etkinlik tanrısal bir etkinlik olarak temaşa (theorein) etkinliği ve filozof yaşamıdır; İcî’ye göre, ise Allah’a yakınlık ve benzerlik ile ona kulluktur. Burada ilk olarak; insan aklının düşünebileceği şeyler üzerine durarak düşünme türleri ile devam edeceğiz.

⁴¹¹ Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.60.

⁴¹² İsmail M. İstanbuli, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, s.46.

⁴¹³ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1178a 30.

Aristoteles'e göre aklın etkinliğine imkân veren ilk şey bedensel bir yaşamdır; duyumsama ile oluşan tasavvurlar/ingeler aynı zamanda düşünmenin ilk nesnelere dir. Dolayısıyla imge olmadan düşünmemek mümkün değildir.⁴¹⁴ Bu çerçevede düşünme nesnelere nin niteliğini belirleyen şey ahlaki erdeme uygun bir yaşam olup olmadığıdır. İnsanda nasıl bir ingeler hafızası bulunursa onun düşünmesinin içeriği de öyledir; çünkü düşünme, nesnesi ile özdeştir. Burada imgelerin biriktiği bir yeti olarak hafıza ortaya çıkmaktadır; hafızanın oluşumu beden in etkinliğine bağlı teşekkül ederken, hayal gücü yetisiyle oluşan imgeleri düşünme yetisine sunmaktadır.⁴¹⁵ Düşünme yetisi, hafızanın tecrübe ile elde edilen imgelerini hatırlama yetisiyle tekrar şimdiki duruma geri çağırarak faaliyete geçmektedir.⁴¹⁶ Buna göre, hatırlama etkinliği önceden tecrübe edilmiş şeyleri/ingeleri düşünmeye sunmaktan mükelleftir. Bu aşama tümevarımsal akıl yürütmeleri mümkün kılmaktadır. İcî'ye göre de, düşünme faaliyeti, duyular olandan gelen suretlerin/ingelerin, önce ortak duyuda yerleştirmesi sonra da vehim gücü tikel anlamları idrak etmesi ile harekete geçmektedir. Hafıza ise bu tikel idraklerini koruyan bir yetidir.⁴¹⁷ İcî, özel olarak iyi tasavvur bilgisinin tamlığını ve hatırlamayı (beyin gücünden ziyade kaydedilmiş tümelleri) düşünme yetisinin itidalleri arasında saymaktadır.⁴¹⁸ Buna göre, düşünme etkinliğ in ilk nesnelere duyulardan gelen imgelere; bu imgelerin iyi veya kötü olması ahlaki erdeme uygun bir duyumsamaya bağlıdır.

Aklın düşünebileceği ilk şeyler duyulur olandan gelse de aklın bilebildiği şeyler bunlardan ibaret değildir. Aristoteles'e göre, aklın (rasyonel olan) ruhun en yüksek bölümü olarak bilebileceği şeyler iki türdür; ilki "ilkeleri başka türlü olmayan" maddeden uzak metafiziki varlıklar (*aidia*) ve ikincisi "olumsal" olan değişen varlıklardır.⁴¹⁹ Bu ayrımı esas alarak aklın (*nous*) düşünebildiği şeylerin ilk kısmına giren bilimsel olanın konusu iken ikincisi ise hesaplayıcı olan, değişen ve pratik eylem üzerinedir. Temaşa etkinliğinin en yücesi metafiziki olan varlıklar üzerine düşünmektir. Değişime tabi olan olumsal varlıkların bilgisi sürekli değildir ancak insanın ahlaki erdemleri ve pratik yaşamı için yararlıdır. Sabit ve değişmez

⁴¹⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*. 431 b 5, - 432a 8.

⁴¹⁵ Richard Sorabji, *Aristotle on Memory*, (Chicago : University of Chicago Press, 2006); s.48.

⁴¹⁶ R. A. H. King, *Aristotle and Platinus on Memory* (New York: Walter De Gruyter, 2009); s.41.

⁴¹⁷ Cürçani, *Şerhu'l-Mevâkıf : mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 2: s.1106-1108

⁴¹⁸ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiye*, s. 64.

⁴¹⁹ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1139a 5-10, Met. 1059a 15-22. .

olan varlıkların bilgisi, sürekli ve değişmez ilkelere sahiptir; dolayısıyla onları temaşa etmek, düşünme etkinliğinin en sürekli ve en yüce olanıdır. Bu noktada, Tanrı'nın en yüce ve mutlak etkinliğini düşünmek -bu konu bir sonraki araştırma konumuz olacaktır- ve ona benzer bir etkinlikte bulunmak insan için en yüce mutluluktur. İcî'nin anlayışında, arazlar sürekli yaratıldığında, bilgi türlerinde mutlak bir zorunluluk yoktur; bu manada insan ve onun dışında her şeyin bilgisi hadis (sonradan gelen ve değişebilen) ve zorunlu değildir.⁴²⁰ Zorunlu bilgi olanlar kesbi bilgilerdir; burada kesp kavramıyla insanın iradesi ve kendinde olan kudreti etkin kılınarak (maddi-manevi) ortaya koyduğu fiillerdir; bununla kendi yaşadığı "dünyanın kavranıp isimlendirilmesini kendisi gerçekleştirmekte; buna kısaca "kesp" denilmektedir.⁴²¹ Dolayısıyla, bilgi anlayışında Aristoteles'ten farklı olarak, insani fiillerin oluşturduğu bir ontolojik zemin mevcuttur. İcî'ye göre kesbi bilgiler, zorunlu bilgi olarak üç türdür: İlki, insan nefsinde ve organlarında tecrübe ile oluşan (öfke, haz, acı vs.) vicdani bilgidir. Bu bilgi öznel/şahsi (ameli ihtiyat/hikmet) olduğundan, sahip olduğu kişiden başkasına faydalı olmaz. İkincisi, duyunun sonucu (tecrübe, vehim) olarak oluşan duyuusal bilgiler ve üçüncüsü tümellerden oluşan bedihi bilgidir. Son iki bilgi olan duyuusal bilgi sebepleri kurmak işlevini yürütürken, bedihi bilgi; mutlak deliller ortaya koyarak bilimin konusu olur.⁴²² Zorunlu bilginin elde edilmesi için nazari yöntem şarttır; İcî'ye göre, "nazar, aklın, kendinde meydana gelen şeyi, başkası elde etmek için mülhaza etmesidir."⁴²³ Dolayısıyla, nazari yöntem ile insan, aklın etkinliğini en etkin hale getirmektedir. Bu etkinliğin varacağı son nokta marifetullah'tır.

Düşünme etkinliğinin türleri ve düşünülebilen nesnelere üzerine bilgi türlerini kabaca ortaya koyduktan sonra düşünme etkinliğinin bir yüksek erdem olarak ruhta oluşturduğu halleri inceleyelim. Aristoteles'e göre, entelektüel erdemnin sonucu beş farklı ruhsal durum vuku bulur; bilimsel düşünme/bilgi (*episteme*), sanat (*tekhne*), ihtiyat (*phronesis*), anlama/kavrama (başka bir ifade ile sezgisel akıl/*scientific knowladge*)⁴²⁴ yetisi (*nous*) ve teorik bilgelik (*sophia*).⁴²⁵ İhtiyat erdemini pratik

⁴²⁰ Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf : mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 2: s.452.

⁴²¹ Tahsin Görgün, "İslam Medeniyetinin Temel Kavramı ve Terimi Olarak Kesp", s.76-78

⁴²² Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf : mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 1: s.214.

⁴²³ a.g.e. s.288.

⁴²⁴ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1140b 31

fiilleri zorunlu olarak erdeme uygun tercih etmesi bakımından bir yeti olarak ele almıştık. Sezgisel akıl yahut kavram yetisi; tümelleri ve zorunlu varlıkların bilgisini elde etmeye ve yargıda bulunmaya imkân veren bir ruhsal durumdur. Aristoteles'e göre, bu düşünme erdemi, akıl yürütmeler yaparak kanıtlanabilir bilgileri ulaştırmakla mükelleftir.⁴²⁶ Sezgisel akıl, değişen unsurlardan yola çıkarak değişmeyen sabit varlıklara ulaşma imkânını ortaya koyarken metafizik bilgiyi mümkün kılmaktadır. Teorik bilgelik (*sophia*); ihtiyat ve sezgisel akıldan elde edilen bilgileri kapsayarak hem onların ilkelerinden doğan sonuçlara hem de "bizzat ilkelere ilişkin hakikate" sahiptir. Dolayısıyla teorik bilgelik derecesi en üstündür ve en mutlak varlıklar ile ilgilenmektedir.⁴²⁷ Bu noktada insan aklının etkinliğinde son aşama olan temaşa ortaya çıkmaktadır.

İcî'ye göre, düşünme gücünün itidali olan hikmet altı (bazen de yedi) farklı duruma (faziletler) ayrılmaktadır. Düşünme gücünde oluşan erdemler ancak öfke ve arzulama güçleri ahlaki erdeme uygun bir duruma eriştikten sonra mümkün olur. Hikmetin ilk fazileti olan zihnin duruluğu/açıklığı işlevi, ister tümevarım ister tümdengelim yöntemiyle olsun mevcut olan verileri esas alarak hataya düşmeksizin nazari sonuçlara ulaşma istidadıdır.⁴²⁸ İkinci fazilet; mükemmel kavrama/anlayış düzgünlüğüdür; zihin açıklığı istidadına sahip olan kişinin bir bilgiden/tasavvurdan başka bilgiye/gereken tasavvura geçişlerini kurmak yetisinin sağlıklı olmasıdır. Üçüncü fazilet ise bilinenden sonuca ulaşma hızı olarak zekâdır; bu zekâ hali bir tasavvurdan sonuca zorunlu olarak oluşan bir sezgisel akıl türüdür.⁴²⁹ Dördüncü; tasavvur tamlığıdır; bu düşünme erdeminin bu hali, eşya (bilinebilen) hakkında tam ve eşyayı olduğu gibi ayırt etme ve onu kavramaktır. Kolay öğrenme, ezberleme ve hatırlama düşünme erdeminin diğer kısımlarıdır.⁴³⁰ Öfke ve arzu/şehvet güçlerinin nasıl ifratları ve tefritleri varsa, düşünme gücünün de ifratı ve tefritleri mevcuttur. Düşünme erdemleri, aklın etkinliğini mümkün kılan erdemlerdir; beden kendi doğasına uygun fiillerde bulunması ve sağlığını kurması nasıl önemli ise düşünme erdemleri de ruhun en yüksek yetisi olan aklın kendinde olan imkânına uygun

⁴²⁵ Nancy Sherman ve Heath White, "Intellectual Virtue: Emotions, Luck, and the Ancients." *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology* ed. Michael DePaul ve Linda Zagzebski (Great Britain: Oxford, Clarendon Press, 2007), s.37-38.

⁴²⁶ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1140b 30-35.

⁴²⁷ a.g.e. 1141a 16-20.

⁴²⁸ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.60.

⁴²⁹ Taşköprüzâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.66- 68.

⁴³⁰ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s. 64.

etkinliğe geçmesini sağlamaktadır. Burada şu soru tekrar sorulmalıdır; düşünme yetisinde tüm erdemleri kapsayan ve tek bir etkinlik olarak meydana gelen şey nedir? Daha doğrusu düşünme etkinliğinin sonucu/nesnesi nedir? Evvelden insanın gayesinden bahsederken en yüksek mutluluğun hem Aristoteles (*eudaimonia*) hem de İcî'ye göre, ne olduğunu dile getirmiştik. İmdi hem ahlaki erdemlerin hem de aklın erdemlerinin ulaştığı son gayeyi inceleyelim.

4.1.2. En Yüksek Mutluluk Olarak Aklın Etkinliği

Hareket, bir şeyin kendinde eksik olması ve yetkiliğe/tamlığa ulaşma çabasıdır. Hareket etmek zorunlu olarak kendinde bir amacı/gayeyi içinde barındırmaktadır. Hareket, aynı zamanda bir önceki halinden sonraki duruma geçişleri sağlayarak değişmeye imkân vermektedir. Doğada hareket zorunlu olarak, kendinde olan doğal durumuna doğru vuku bulmaktadır yahut yaratılış amacına uygun bir hareket içindedir. Canlı bir varlık olan insan da yaşam boyunca hareket içindedir; burada şu soruyu sormak yerindedir: İnsan niçin hareket etmektedir? İnsan bir varlık olarak beden ve ruhtan müteşekkil olduğundan iki farklı cihete sahiptir. Hareketin nedeni yalnız beden yetileri ise insanın diğer hayvanlardan bir farkı (bu durumda hayvanlar gibi yalnız belli hareketler üzerine yaşamını sürdürmek olacaktır) olmayacaktır. İnsan akla (*nous*, nefsu-l natık) sahip olduğunda hareketlerinin nedeni ve gayesinin daha üstün (ruhuna uygun) olması gerekmektedir. İnsanı hareket ettiren şeyin arzulama yetisi olduğu (bir önceki bölümde) açıktır; arzu hayal gücünün sayesinde beden yetilerini hareket ettiren bir güçtür. Ancak arzunun bir nesnesi (haz) görünürse de arzulama nesnesi dışarıda bulunmaz; bir hazzı ulaştınca tekrar bir başkasına yönelme ve bitmeyen bir arzulama söz konusudur. Arzulama, bir taraftan insanın eksik bir varlık olduğunu gösterirken eksikliliğin gereği öbür taraftan yetkin, tam ve mutlak (Tanrı) olana işaret etmektedir. Dolayısıyla insan yetkin (bir anlamda sonsuz) olanı elde etmek için sürekli arzulayarak hareket içindedir; burada ahlaka ve asıl amaca uygun bir şeye yönelme varken aynı zamanda arzuyu, hazları bir amaç olarak görerek onlara göre yönelme de söz konusudur. İlk durumda yetkinliğe ulaşmak mümkün iken ikinci durum söz konusu olduğunda bu; beden yetilerinden çıkan hazları amaç edinerek bir yaşam sürdürmektir. İnsanın yetkinliği ruhun en yüksek yetisinden çıkması gerektiğini esas alarak Aristoteles'e göre, yetkinliği temaşa etmektir, İcî'ye göre ise, Allah'a kulluktur.

Aristoteles'e göre, insan kendinde bulunan en yüce ve tanrısal bölümün (akıl) erdeme uygun etkinliği ile kendi eylemleri ve tanrısal varlıkların bilgisi üzerine temaşa (*theorein*) ederek en yetkin mutluluğa ulaşmaktadır.⁴³¹ Temaşa etkinliğini insanı en yetkin yapan etkinlik olması bakımından şu unsurlar birleştirmektedir. İlk olarak, temaşa etkinliği ruhun en yüce (*nous*) olan bölümünden ortaya çıkmaktadır; aklın özeliği -ikinci bölümde ele almıştır- bir etkinlik (*energeia*'si) olarak kendi nesnesini hareketiyle eşzamanlı elde etmektedir. Bu durumda bedensel arzuların dışsal nesnelere yönelmesinin tersine, yeti ve nesnesi birdir. İkinci unsur olan akıl, kendi doğası gereği değişmeyen ve tanrısal olan varlıkların bilgisine ulaşabilen bir yetidir. Aklın etkinliğinin nesnesi yüce ve kendileri en yetkin varlıklar olduğundan dolayı onları düşünmek en büyük mutluluktur. Üçüncü özelliği, temaşa etkinliğinin en sürekli etkinlik olmasıdır;⁴³² bedensel yetiler nesnesine sürekli yöneldiğinde, haz nesnesini ortadan kaldırarak yetinin sağlığı da zarar görmektedir. Aklın nesnesinin yüce bilgiler olması, onları bilmek daha fazla bilme isteğini gerektirir, bunun yanında tanrısal olan varlıklar üzerine temaşa etmek, kendilerinin en yetkin varlıklar olması, insanı madde içeren ve eksik olan şeylere karşı yetkin olana benzemesine -düşünce nesnesiyle aynı- yol açmaktadır. Dolayısıyla bilgi insan (filozof) temaşa etkinliğine ulaştığında, noksanlık içeren tüm hareketlerden mümkün olduğu kadar uzak, tanrısal sürekliliğe yakın olan biridir. Aristoteles'e göre: "Bu etkinlik, -tam bir hayat boyu sürdüğünde, insanın yetkin mutluluğu olacaktır; çünkü mutluluğun öğelerinden hiç biri eksik olmamalıdır."⁴³³ Tanrı, her şeyden en salt ve mutlak bir etkinliğe sahiptir, dolayısıyla en yüksek mutluluk onu düşünmek ve ona benzemektir; ancak dünyaya müdahil olmayan bir Tanrı anlayışında bu nasıl mümkündür?

İcî'ye göre, insanın en yetkin/kemâlât hali, onun yaratılış amacına göre Allah'a kulluk ederek, O'na benzerlik ve yakınlık mertebesine ulaşmasıdır. Kınalızade'ye göre, kulluk etmek ifadesi doğrudan Allah'ı bilmek ile alakalı olan bir durumdur.⁴³⁴ Bu anlayışta insanın mutluluğu ve yetkinliği hem bu dünya hem de sonraki (ahirette) hayatını kapsamaktadır. Kulluk etmenin doğrudan bilmek ile

⁴³¹ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1170a 15-18.

⁴³² a.g.e. 1170a 20-25.

⁴³³ a.g.e. 1177b 25.

⁴³⁴ Kınalızade Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî : ahlak ilmi* haz. Hüseyin Algül (İstanbul : Tercüman Gazetesi, [t.y.], s.77.

alakalı olması, en yüksek yetkinliğin aklın etkinliğinin sonucu olduğu açıktır. Allah'ı bilmek, insanın ilk olarak kendini ve yaşadığı dünyayı bilmesinden geçmektedir; insanın kendini bilmesi, bir varlık olarak hangi kısımlardan müteşekkil olduğunu ve hayatın gayesini kavramaktan geçmektedir. Dolayısıyla, insan fiziki bir varlık oluşunun gereği kendisinde bulunan fiziki/bedensel yetileri tespit etmek (ahlaki erdemin konusu), aynı zamanda bulunduğu yeri kendisi ile ilişkilendirerek gayesini belirlemekten mükelleftir. Böylece, insanda bulunan akli gücün işlevini esas alarak yetkinliğini ona göre biçimlendirmek mümkündür.⁴³⁵ Bilmek ve aklın etkinliği, beden kısımlarında meydana gelebilen tüm aşırılıklara düşmek, hazları bir amaç edinerek arzu etmekten uzak durmayı gerektirmektedir. Aklın açık olması, nazari gücü ile bu dünyanın geçiciliğini kavraması, burada bulunan nesnelere arzulanın yetkinliğe götürmediğini kavramak demektir. Bu kavrayış, insanda bulunan akli gücün kuvveden etkinliğe geçerek, yetkin bir akla sahip olması ile mümkündür.⁴³⁶ Bu imkân, bedenle birlikte iken metafiziki bilgiler ve yüce cevherlerle mütalaa ederek yetkinliğe yol açmaktadır. Taşköprizâde'ye göre: "Bu nazari gücün meyvesi ilme'l-yakin derecesidir."⁴³⁷ Aklın etkinliğine amaç en mükemmel olanı (Tanrı) bilmek, onu düşünmektir.

Sonuç olarak, aklın etkinliğinin en yüksek mutluluk olmasının sonucu/gayesi, Aristoteles ve İcî'nin görüşleri arasında önemli bir fark teşkil etmektedir. Aristoteles'te, aklın etkinliğin sonucu temaşa faaliyeti merkezi bir yer alırken, İcî'de, yalnız metafiziki varlıkları düşünmek değil Allah'a kulluk, Ona benzerlik ve yakınlık söz konusudur. Aristoteles'e yakın olan Farabi'ye göre, insanın yetkinliğindeki amaç "faal akl ile ittisal"dir; Tusi, bunun yerine amaç olarak "insanın Allah'a yakınlık" anlayışını yerleştirmektedir.⁴³⁸ İcî, bu görüşü benimseyerek felsefe ve kelim arasında bir uzlaşma sağlayarak tevhidi merkeze almaktadır. Gerek Aristoteles'e göre, gerek İcî'ye göre, insan için Tanrı'yı bilmek ve ona benzemek nasıl mümkündür sorusu bu anlayışları daha açık bir şekilde muhtelif kılacaktır.

⁴³⁵ Tahsin Görgün, "İcî, Adudüddin Kadı Ebü'l-Fazl Abdurrahman B. Rükneddin B. Abdurrahman (ö.756/1355)", s.59.

⁴³⁶ Anar Gafarov, *Nasirüddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s.166.

⁴³⁷ Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.50.

⁴³⁸ Gafarov, *Nasirüddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s.169.

4.1.3. Tanrı'yı Düşünmek: Benzerlik ve Yakınlık

Tanrı, madde ve zamanın dışına olan, mükemmel, mutlak yetkindir; bu durumda O'nu düşünmek ve O'na benzer bir yetkinliğe ulaşmak nasıl mümkündür? İcî'nin anlayışında yaratıcı, dünyaya müdahil olan bir Tanrı, teklif/vahyi yoluyla insana hakikatleri vermektedir.⁴³⁹ Aristoteles'in anlayışında ise, yaratıcı ve âlem ile ilgilenen bir Tanrı yoktur; bu anlayışa göre Tanrı'nın mutlak bir etkin/yetkin oluşu, eksikliğin göstergesi olan maddi ve zamansal olan hiçbir varlık ile ilgilenmemesi zorunludur. Aristoteles, Tanrının en yüce mutluluğa/yetkinliğe sahip oluşu ne tür eylemler içermektedir sorusunu sormaktadır. Ona göre, adil, cömertlik gibi eylemleri O'na atfetmek -bunların olması için maddi ihtiyaçlar şarttır- O'nun mutlak yetkinliğine aykırıdır.⁴⁴⁰ İlk bölümde dile getirdiğimiz gibi, hareket/eylem bir eksiliktir ve her zaman dışsal olana ihtiyaç duyar, Tanrı mutlak bir yetkinlik olarak dünya ile hiçbir şekilde ilgilenmemektedir. Aristoteles, dünya ile ilgilenmeyen mutlak Tanrı'yı bilmek ve temaşa etmek yolunu hareket kavramı üzerine inşa etmektedir. Hareketin dünyada ve gök cisimlerinde varlığı aynı zamanda noksanlığın bir göstergesidir; kendisi noksan olan, onu hareket ettiren, ondan daha yetkin olan bir nedene ihtiyaç duyar; bu nedensellik zincirini döngüsellikten kurtaran şey, kendisi hareket etmeyen (mutlak yetkin olarak) bir ilk hareket ettirici/Tanrı'dır. Aristoteles'i akıl yürütmelerden yola çıkarak metafiziki bilgilere ulaştıran kavram harekettir; hareketin varlığı zorunlu olarak mutlak/tam/yetkin olanı da gerektirmektedir. Tanrı üzerine bilebileceğimiz şey, O'nun yalnız salt bir teorik etkinlik olarak, düşünme ve düşünmenin nesnesi (*nous noesis, neoton*) kendinde bir ve aynı olduğudur.⁴⁴¹ Buna göre insani "etkinlikleri O'na ne kadar benzerse tanrısal olarak o kadar mutluluğa" ulaşacaktır.⁴⁴² İnsanda Tanrı'ya en benzeyen yeti akıl (tanrısal bir varlık olarak) olduğunda ona benzemek ancak aklın etkinliği/temaşa üzerine mümkündür.

İcî'ye göre, insan için Allah'ı bilmek (mârifetullah) ve O'na ulaşmak söz konusu olduğunda nazar etmek vaciptir;⁴⁴³ burada ilk olarak belirtilmesi gereken husus; nazar gücünde insani bir çabanın sonucu, zorunlu olarak O'nu bilmek söz konusu değildir. Bu çaba bir etkinlik olarak şart ve olması gereken (vacip) bir şey ise

⁴³⁹ Bu konuyu birinci bölümde ele almıştık; burada yalnız sonuçları üzerine duracağız.

⁴⁴⁰ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1178b 10-20.

⁴⁴¹ Zeki Özcan, "Aristoteles'de Nous Kavramı" *Cogito Aristoteles Özel Sayısı 77* (Yaz 2014): 156.

⁴⁴² Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1178b 25-27.

⁴⁴³ Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf : mevakıf şerhi (metin-çeviri)*, 1: s.336.

de, sonuca/kemale O'ndan gelen bilgi ile ulaşmak mümkündür.⁴⁴⁴ Bu noktada İcî, bir taraftan felsefenin yöntemini bir araç olarak kullanırken, öbür taraftan kelamın (teklifi/vahyi) unsurlarını bir amaç olarak ortaya koymaktadır. Nazar gücü aklın bir etkinliği olarak, insanın bulunduğu sahneyi ve orada bulunan mevcudatını, kendisini de orada konumlandırarak düşünmekten mükelleftir. Allah'ın yaratıcı ve dünyaya müdahil olması durumundan çıkan sıfatları, âlemin bir bütün olarak O'ndan gelmesi/yaratması, Allah-âlem ilişkisinin temelini koymaktadır. Dolayısıyla Allah'ı bilmek, O'nun yaratıkları üzerine ve vahyi ile gelen O'nun yüce isimleri üzerine düşünmek ile mümkündür. Sem'iyat meselesi, Allah-âlem, Allah-insan ilişkisini tespit etmek, üzerine düşünmek bir imkândır.⁴⁴⁵ Bu imkân bir taraftan Allah'ı bilmeyi -sübutun, zatın mutlak anlamda değil, zatı anlam içeren bir isimle isimlendirme imkânsız, yalnız sıfatları üzerine- mümkün kılarken aynı zamanda insanın en yüksek yetkinliği ahlakın bir parçası olarak, O'na yakınlık ve benzerlik derecesine ulaştıran bir yoldur. Bir sıfat olarak Allah'ın yüce isimlerini insan olarak anlamanın yolu benzer sıfatları içeren fiillerin bulunması yoluyla mümkün olur. İcî'ye göre: "Hakkında tevkîfin bildirildiği meşhur isimler ise doksan dokuz isimdir."⁴⁴⁶ Burada, insanın yetkinliğinin en yüce mertebeye ulaşması yolunda iki temel husus ortaya çıkmaktadır; ilki aklın bir etkinliği olarak nazar gücü ile metafiziki bilgiler ve gerçek cevherler ile mârifetullahı düşünmek ve ikincisi; O'nun yüce isimlerini (yüce erdemli fiiller olarak) anlayıp onlara göre yaşamaktır. Bu iki husus hikmetin akli gücünün en yüce etkinliğinin sonuçlarını ortaya çıkarmaktadır. Taşköprîzâde, hikmetin bir yetkinlik olarak sonuçlarını "ayne'l-yakin" ve "hakka'l-yakin" kavramlarıyla ifade etmektedir. Ona göre:

bu ancak bedensel unsurlardan, kirlerden, duyulardan ötesi olan bir durum; yüce haz ile nasiplenmiş olarak Mele-i Ala'ya mülaki (buluşma, kavuşma) olduğu bir derece; Bu "ayne'l-yakin" derecesidir. ... bu "arifin zatından ve sıfatlarından ilişkisini kesip uluhiyetin denize ve derinliklerine dalması, kendi taayyününü ve varlığını yitirmesi, ama tahakkuk ve hüviyetini sürdürmesi esnasında ortaya çıkar. Bu da "hakka'l-yakin" mertebesidir.⁴⁴⁷

Buna göre, insanın en yüce mutluluğu nazar gücünün etkinliği ve -Allah'tan verilen bilgi/inayeti/rızası hesaba katarak- yüce isimlerine uygun eylemlerde bulunması ile

⁴⁴⁴ Anar Gafarov, *Nasirüddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, s.166.

⁴⁴⁵ Tahsin Görgün, "İcî, Adudüddin Kadı Ebü'l-Fazl Abdurrahman B. Rükneddin B. Abdurrahman (ö.756/1355)", s.58.

⁴⁴⁶ Cürçani, *Şerhu'l-Mevâkıf : mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 3: s.366.

⁴⁴⁷ Taşköprîzâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.50.

gerçekleşir. Benzerlik yüce isimlere göre yaşamak ile gerçekleşirken yakınlık ise nazar ile meydana gelmektedir. Bu yüce mutluluk ruhun en yüksek kısmında çıktığı için en sürekli ve Allah'a en benzeyendir; Tusi'ye göre, insan fiillerinin Allah'ın fiillerine benzemesi gerektiğini söylerken bunun hikmetin amacı olan en yüce mutluluğa ulaşmak için olduğunu ifade eder. Ancak, benzerlik mutlak anlamda değil, "insanın gücü yettiği ölçüde" o etkinliğin içinde olmaktır.⁴⁴⁸ Dolayısıyla kemale erme sabit bir durum değil sürekli bir çaba ve mücahededir. Aristoteles'e göre de, temaşa bir etkinlik olarak mutlak değildir; Tanrı etkinliğine uygun, benzer etkinlikler yaptığı kadardır.⁴⁴⁹ Burada İcî'den farklı olarak, benzeme fiillerle değil, sabit olma, gerçek varlıklar ve insanın kendi eylemleri üzerine bir temaşadır. İyi erdemlere sahip olmayan bir insan -Tanrı'nın düşünme ve nesnesi bir olmak durumuna göre- akli etkinliğe koymak imkânına sahip değildir; kendini bir düşünme nesnesi yapmak erdeme uygun davranışlar mevcut olduğunda mümkün değildir. İnsan için, ahlaki kötülük içeren eylemler üzerine düşünmek mutluluk değil, uzak kalınması gereken bir şeydir. Tanrıların insana (âleme) karşı eylemde bulunma ve ilgilenme durumu konusunda Aristoteles, asıl görüşleri ile çelişen bir açıklamada bulunmaktadır. Ona göre:

Genellikle kabul edildiği gibi, eğer tanrılar gerçekten insanın işlerinden biraz kaygı duyarlarsa, ...tanrıların, insanın en yetkin ve kendilerine en yakın olan bölümünden hoşlanmaları ve diğer yandan sevdikleri insanları cömertçe ödüllendirmeleri.. akla uygun. O halde bilge, tanrıların en çok sevdiği insandır."⁴⁵⁰

Yaratıcı ve dünyaya müdahil olmayan bir Tanrıya cömertlik, sevmek gibi eylemleri atfetmek imkânsızdır; Aristoteles burada "genellikle kabul edildiği" ve tek Tanrı yerine "tanrılar" olarak çoğul bir (antik Grek tanrıları) ifade kullanarak yaşadığı toplumun dini öğeleri ile aklın yüceliğini anlamaya teşebbüs etmektedir. Ancak bu yalnız bir varsayım kalarak⁴⁵¹ felsefi sisteminde dini unsurları bir ilke edinmemektedir. İcî'de ise, bu bütünlük sistemin zorunlu bir unsurudur.

⁴⁴⁸ Anar Gafarov, *Nasirüddin Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, 170.

⁴⁴⁹ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1178b 28-30.

⁴⁵⁰ a.g.e. 1179a 20-32.

⁴⁵¹ Başka yerlerde güçlü bir şekilde tersi dile getirilmektedir; örnek olarak Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1158b 34, Aristoteles, *Metafizik*. 1075a 11-15.

Sonuç olarak, insan en yüksek mutluluğa aklın, bir ruhun en tanrısal/yüce yetisinin etkinliği ile gerçekleşir; etkinliğin en yüksek olması en mükemmel değişmez/ezeli olanı düşünerek ve ona benzeyerek mümkündür. Ancak mutlak olanın zatını bilmek insan aklı için mümkün değildir; noksan olandan yola çıkarak (hareket), yetkin olanın zorunluluğuna ve yetkin olması bakımından özelliklerini nazari/teorik güç ile düşünmek mümkündür. Aristoteles'e göre, Tanrıya benzer bir hayat sürdürmek, düşünme nesnesinin yüceliğine bağlıdır. Düşünülen nesne hem sürekliliğini hem de yüceliğini belirlemektedir. İcî'ye göre ise, insan nazar ile aklın etkinliği; ahlaki erdemleri ise arzu ve öfke güçlerinin erdeme uygun etkinliklerini elde ettikten sonra Allah, ona hakikatinin bilgisini verir ki bu insan için en yüce mutluluktur. Allah'a benzerlik ve yakınlık O'ndan gelen teklifin tarifi ve sonra temsili ile mümkündür.

4.2. Ahlaki Değişimde Başkası, Siyasi Yapı ve Sanatın Etkisi

Şimdiye kadar insanın doğası, aklı ve kendisinin etken ve edilgen kaldığı durumlardan ortaya çıkan fiiller ve değişimleri ele almıştık. Bu bölümde kısaca, insanın eylemlerinin gerçekleştiği dışsal mekânda hemcinsleriyle birlikte yaşarken başkası ile kurduğu dostluk ilişkisi ile insanın değişebilmesine imkân veren kurumları (sanat, din) ele alacağız. Böylece, insanın kendi bedensel duygularında oluşan edilgenliğinin dışında, dışsal etkenlerin kendisi üzerine (olumlu veya olumsuz) etkisi ele alarak yeni bir alana geçmiş olacağız. İlk olarak insana en yakın olan dost ve dostluk ilişkisi ele alınarak, insan etkinliğinde başkası olarak dostun etkisini ele alacağız. İkinci olarak, ahlakın bir dışsal mekânı olarak şehir ve siyasi yapı üzerine duracak, bu yapının ne bağlamda ahlakı ve değişimi etkilediğini vatandaşlık ve sevgi üzerine tespitler yapmaya çalışacağız. Son olarak ise; her toplum kendi manevi yaşamını korumak ve arınma için belli etkinlikler ve kurumlar inşa etmektedir. Aristoteles arınma işlevini, bir sanat eseri olarak tragedya oyununa yüklerken İcî bu işlevi dine dayanan faaliyetlere yüklemektedir.

4.2.1. Dostluk Türleri ve Önemi

Aristoteles'e göre insan, ancak başkalarıyla birlikte yaşadığında ahlaki erdemleri etkin hale getirebilir, aynı zamanda başkasının sayesinde değişerek erdemli

olabilmektedir. İcî, benzer bir görüş paylaşıırken başkası ile insan ancak kendi benciliğinden/nefsinden uzaklaşarak Tanrı'nın rızasını ve sevgisini kazanabilmektedir. Başkası/öteki olarak dost, ahlaki erdemleri ve aynı zamanda insanın temel yetilerini etkin hale getirebilmesi için zorunlu bir unsurdur. İnsan doğal bir varlık olarak birçok anlamda başkasına bağlıdır; bir ailenin içinde dünyaya gelmekle onlara muhtaç, sonrasında toplum içinde var olan farklı yardımlaşma ve dayanışma hususlarında ise topluma muhtaçtır. Yalnız başkası ile birlikte yaşarken ihtiyaçlarını elde etmektedir. Ancak burada, insanın kendi öznesini ahlaki bakımdan inşa etmesi sürecinde etkin olan bir başkası olarak dostluk ilişkisi üzerinde duracağız.⁴⁵² Bu bakımdan ahlaki erdemlerinin oluşması ve biçim alması sürecinde ilk adımdan itibaren (erdem ancak toplumun içinde mümkün olduğundan) bir başkası ile ilişki içinde gerçekleşmektedir.⁴⁵³ Burada dostluk kavramını, hem karakter ahlakının değişmesi ve korunması hem de entelektüel erdemlerini ve Tanrı sevgisini etkin hale getirmesi bakımından ele alacağız. İlk olarak dostluğun olması gerekliliğinden bahsederek, dost kavramının açılımı ve dostluk türlerini açıklayacağız. İkinci olarak dost ile olan ilişkinin insanın etkinliği açısından önemini ve son olarak dostluk ilişkisinde ahlaki erdemleri korumak ve değişme imkânını ele alacağız.

Aristoteles'e göre, insan doğal olarak toplumsal bir varlık olduğundan dolayı zorunlu olarak başkası ile birlikte yaşamak, mücadele etmek ve yardımlaşmak zorundadır.⁴⁵⁴ İnsan toplum içinde yaşarken başkasıyla –zorunlu olarak- farklı münasebetler inşa ederken, bu ilişkilerin amacına göre değer kazanmaktadır; bu bakımdan dostluk (*philia*) en değerli bir ilişkidir. İstanbulî'ye göre dostluk; “şeriat, akıl ve örf cihetinden istenilen bir şeydir” bu bakımdan hem dünya hayatını hem de ahiret için gereklidir.⁴⁵⁵ Dostluk ilişkisinin ne olduğunu açıklamak, bu ilişkinin hangi amaçlar ile kurulduğu üzerinde durarak mümkündür. Bir insanın, her bir başkasıyla kurduğu ilişki bazen dostluk ilişkisine benzer gibi görünüyorsa da gerçek dostluk ilişkisi değildir. Aristoteles'e göre bir insan, bir başkasıyla üç farklı nedenlerden dolayı ilişkide (ilk bakışta dostluk gibi ise de) bulunarak birlikte ortak bir yaşam

⁴⁵² İbn Haldun'a göre insanın toplum içinde yaşaması üç zaruri nedenlerden biri de dostluktur. Ona göre güven ve iktisadi manada toplum zaruri iken, ahlaki bakımdan da dost gereklidir.

⁴⁵³ Ömer Türker, “Ahlaki Tecrübenin İnşasında Başkanın Rolü” *Ahlak ve Başkası* ed. Lütfi Sunar, Selami Varlık (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017), s.165.

⁴⁵⁴ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1170a 5.

⁴⁵⁵ İsmail M. İstanbuli, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.210.

sürdürürler. İnsan başka biriyle ondan faydalanmak ve yarar için onunla olan ortak hazlar için ve yalnız erdem üzerine dost olmaktadır. Aristoteles dostluk ilişkisini temel amaca göre iki türe indirgemektedir; ilk türden insanlar, bir başkasını özlerinden dolayı değil (yarar ve haz için) ondan gelen menfaat için severler; ikincisi ise herhangi bir maddi menfaat gözetmeksizin yalnız özden dolayı birini sevmektir ve bu ancak erdemli insan için mümkündür.⁴⁵⁶ Aristoteles'e göre, yarar ve haz üzerine kurulan ilişki nedenine ulaşıncı (genel olarak hazzın doğasında olan şey) veya neden ortadan kalkıncı o da bitecektir.⁴⁵⁷ Aristoteles, dostluk ilişkisinde sevgi kavramını merkeze alarak açıklar; asıl sevgi ancak kendinde olan şey (iyi erdemler üzerine) için oluşurken, yarar ve hazda aklın hesapları üzerine ilişki kurulmaktadır.⁴⁵⁸ Bu bakımdan yarar ve haz üzerine dost gibi olanlar, dost edilenin kendisini (bir insan özü olarak) değil, yalnız ondan gelen menfaati severler. Çünkü bu tür insanların kendindeliği, yüksek erdemlere sahip (iyi insan olarak) olmadığı için sevgiye layık değildirler. Aristoteles dost kavramının açılımı şu şekilde yapar; dosttan iyiliğini yarar gütmeyen bir biçimde istemek, onunla birlikte yaşamak, aynı düşünceler ve zevkleri paylaşmak, aynı sevinç ve üzüntüleri paylaşmaktır.⁴⁵⁹ İcî'nin dostluk/arkadaşlık tanımlaması şu şekildedir.

(arkadaşlar/asdka): Onlara iyi davranmak, onları idare etmek, hediyeler vermek, yardımcı olmak, ... günahları silmek, cezaları azaltmak gerekir. Ancak, yakın maslahat olduğu zaman onlardan sıyrı ve malı gizlemek gerekir. Bunları hepsi hakiki olmayan arkadaş hakkında söz konusudur. Hakiki arkadaş (dosta) gelince, onunla tekellüf düşer. Çünkü o, onun kendisidir.⁴⁶⁰

İcî'ye göre de, temelde iki farklı dostluk ilişkisi mevcuttur; ilkinde (arkadaş terimi daha uygun) birbirini farklı menfaatlerde ortak olan ve bu münasebetten dolayı bir ilişki kuran kişilerdir. İcî'nin bu anlayışına göre, (Aristoteles'ten farklı olarak) arkadaş olanlar -hakiki dost olmasalar da- toplum içinde düzenin oluşmasında etkindir; yarar ve haz unsuru içerirse de bu amaçlardan dolayı arkadaş olanlar birbirine karşı hoşgörü ve yardımseverlik eylemlerinde bulunurlar. İstanbul'ya göre, bu arkadaşlık ilişkisi aileler arasında yardımlaşma, dayanışma unsurları içerir; bu durumda bir insanın başkasına karşı duyduğu bir sevgi oluşmaktadır. Ancak bu

⁴⁵⁶ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1156a 10-15.

⁴⁵⁷ a.g.e. 1157a 5, 15.

⁴⁵⁸ John M Cooper, "Aristotle on Friendship" *Essays on Aristotle's Ethics* ed. Amelie Oksenberg Rorty (Berkeley: University of California Press, 1997), s.308-309.

⁴⁵⁹ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1166a 3-10.

⁴⁶⁰ Adudüddin el-İcî, *Ahlaku Adudüddin*, s.73.

hakiki bir dostluk olmadığı için (sırları ve malını gizleyerek) başkası ile arasında bir mesafe şarttır.⁴⁶¹ Taşköprizâde'nin şerhinde de, gerçek dost ve gerçek olmayan ayrımı mevcuttur; gerçek olmayan dostluk ilişkisinde iyi davranışlar oluşu bir arada yaşayan insanlar için faydalıdır.⁴⁶² Gerçek olmayan dostluğun varlığı insani ilişkilerde birçok anlamda yarar ve fayda getirmektedir; ancak bu ilişki ahlak ve ruhun etkinliği açısından yeterli değildir. Bu işlevi gören erdeme dayalı dostluk birçok anlamda yarar ve haz üzerine oluşan ilişkiden farklıdır.

Aristoteles'e göre, mükemmel ve gerçek dostluk erdem üzerine ve erdemli insanlar arasında dostluktur; çünkü bu dostluğa sahip olanlar birbirinin iyiliğini isterler. Bu dostluk sevgi üzerine kurularak sevginin sürekli bir etkinlik olması ve eylemlerde özdeşlik içermesi bakımından ben-başkası ilişkisini farklı bir zeminde inşa etmektedir.⁴⁶³ Aristoteles, gerçek dostluk ilişkisinde erdemli insanların özden dolayı birbirine karşı olan sevgiyi temel bir unsur koymaktadır. Bu bakımdan gerçek dostluk ancak erdemli insanlar arasındadır; çünkü erdemli insanlar özleri dolayısıyla iyi olduklarından sever ve iyi'yi isterler.⁴⁶⁴ Dolayısıyla gerçek dostluk yalnız erdemli insanlar arasındadır. İcî'ye göre hakiki dostlukta arkadaşlık üzerine geçerli olan tüm yükler düşer, çünkü dost bir başkası olarak artık kendisi gibidir.⁴⁶⁵ İcî'nin yaklaşımında, gerçek dostluk ilişkisinin temelinde sevgi (muhabbet) durmaktadır; ancak -Aristoteles'ten farklı- bu sevgi Tanrı'nın rızasına (iyilik ve takvada) dayanan sevgidir.⁴⁶⁶ Taşköprizâde, gerçek dostluğu "hayır için ve sırf hakikat için" kurulan bir ilişki olarak tanımlamaktadır.⁴⁶⁷ Buna dayalı, gerçek dostluğun kurulması ilkesi tüm dünyevi menfaatler ve faydaları bir tarafta bırakarak, bu unsurların önemsizleştiği bir sahnede Allah rızası için sevmektir. Bu sevgide nefis tüm nefsanî isteklerinin yok olduğu bir yerdedir; dolayısıyla bu şekilde dost olanlar arasında anlaşmazlık ve çatışma çıkmaz, çünkü önce iki taraf bir olacak bir zeminde bulunmaktadırlar. Gerçek dostluğun diğer dostluğa benzer ilişkilerden temel farkı insan ruhunun en yüksek yetilerini etkilige dönüştürmesi ve sürdürmesidir. Bu açıdan

⁴⁶¹ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.212.

⁴⁶² Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiye : Ahlak-ı Adudiye şerhi (metin-çeviri)*, s.226.

⁴⁶³ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik.* 1156b 6, 15, 18, 33.

⁴⁶⁴ a.g.e. 1157a 15-20.

⁴⁶⁵ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.214.

⁴⁶⁶ a.g.e. s.214.

⁴⁶⁷ Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiye : Ahlak-ı Adudiye şerhi (metin-çeviri)*, s.228.

başkası bir dost olarak kişinin kendisi seviyesine geldiğinde ne anlamda etkinliğe neden olmaktadır?

4.2.2. Ahlaki Etkinlik ve Değişim Üzerine Dost Etkisi

Her dostluk ilişkisinde başkası ile beraber yaşamak ve ortak bir yaşam sürdürmek söz konusudur; ortak yaşamında erdemli insanın başkası ile kurduğu irtibat fail olmaktadır. Ortak yaşamında gerçek dostlarda iyi'nin ve sevginin fiilen eylemde bulunması ve aynı zamanda kendisinde olan etkinliğini, başkası olarak kendisi gibi olanı da düşünme nesnesi yapma imkânı doğmaktadır. Aristoteles'e göre, erdemli insanın etkinliğinin sürekliliği ancak kendisi gibi olan ile ortak yaşamda gerçekleşmektedir.⁴⁶⁸ İcî için de, hakiki arkadaşlık ilişkisi iyi olanı korumak ve erdem etkinliğini devam ettirmek için gereklidir.⁴⁶⁹ İcî'de insan, gerçek dostluk ilişkisinde etkin olmakla beraber ilahi sevgiye ulaşması bakımından ayrı bir önem taşımakla ilk bakışta bir çelişki içinde gibi gözükmemektedir; yetkin olmak kendi kendisiyle yetinmek anlamına geldiğinde başka olana ihtiyaç, eksikliğin göstergesidir. Aristoteles'e göre, ilk olarak erdem bakımından etkin olanın başkasına ihtiyacı, erdemleri fiilen yapabilmesi, başka olanla ortak bir sahnede yaşarken imkân bulunmasıdır. Bu şekilde hem başkası ile yaşarken etkin hale gelmek hem de etkinliğin sürekliliğini sağlamak dostluk ilişkisinin imkânı ile mümkündür.⁴⁷⁰ İkinci anlamda erdem üzerine kurulan dostluk, başkası olarak erdemli dostun yaşamı ve eylemleri onunla dost olanın temaşa etkinliğini genişletmektedir. Böylece insanın kendini yetkin (*slef-suffîcîent*) hale getirmesi eylemi, dost olan ile karşılıklı bir ilişki içinde mümkündür.⁴⁷¹ Yarar ve haz üzerine olan arkadaşlıkta, kişilerin birbirinin eylemlerini düşünme nesnesi yapması -kötü eylemler olduğunda- acı vericidir. Aristoteles'e göre, erdem üzerine kurulan dostlukta sevmek kavramı etkin bir durumu ifade eder; bu bakımdan sevmek etkinliği en etkin hale gelmektedir çünkü dostların ikisi de etkin olarak birbirini severler. Sevmek failin etkin durumunu gösterirken, sevilme edilgindir; gerçek olmayan dostluk ilişkisinde kişiler sevmek

⁴⁶⁸ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1170a 10-15.

⁴⁶⁹ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.94.

⁴⁷⁰ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1169b 10.

⁴⁷¹ Nancy Sherman, "Aristotle on Friendship and the Shared Life", *Philosophy and Phenomenological Research* 47, 4 (Haziran 1987): s.595.

değil sevmeyi istemektedirler.⁴⁷² Erdemli insan ilk olarak kendini sevdiği için sevgiyi etkinliğe ve düşünme nesnesine dönüştürür; kendini sevme etkinliği kendi için en iyi olanı istemenin da içine taşımaktadır.⁴⁷³ Bu bakımdan Aristoteles'e göre, dostluk sevgisinin bir tür bencilliğe (egoizme) dayandığı söylenebilir; başkası olana karşı sevgi kendi sevgisinden geldiği için bencilik ortaya çıkmaktadır. Ancak buradaki bencilik yarar ve haz üzerine değil, erdem ve sevgi üzerine durmaktadır; dostluk özden dolayı bir sevgi üzerinde durmakla düşük bir bencilikten farklıdır. Aristoteles'in düşüncesinde, dostluğun en yüksek seviyesi filozof olarak yaşayanlarındır;⁴⁷⁴ bu bir akıl etkinliği ve temaşa olarak iki kişinin bir olduğu (bir birinin aynası olarak) ve salt sevginin ortaya çıktığı bir seviyedir. Bu eylemde insan dost olanla "birliğe" ulaşarak düşünme nesnesiyle aynı seviyededir.⁴⁷⁵ Dolayısıyla buradaki etkinlik, insanın bir varlık olarak kendini gerçekleştirme için yegâne bir imkândır. İcî'de dostluk; insanın bir etkinliği olmasından öte insani olandan ilahi olana bir geçme vesilesidir; bu dostluk ilişkisinin ilk adımı tüm dünyevi isteklerden kurtulmak ve yaşarken kendi istekleriyle ölmektir. Yaşarken ölmek ifadesi fayda ve menfaat sahnesinden çıkıp, nefsin hiçbir talebi olmadığı başka bir sahnede birlik mertebesine ulaşmaktır.⁴⁷⁶ Taşköprizâde, bu dostluğu şu şekilde dile getiriyor: "Allah katından olan yetkinliğine yönelip pislik cihetlerden yüz çevirmek, bu fazilet sahibi olanlarla bir arada olmakla mümkündür."⁴⁷⁷ İnsan, ötekide olan hareketleri ve istemleri algılayarak kendinde de aynı tür ihtiyaçlar olduğu sonucuna varırken, aynı olan ihtiyaçları elde etmek için bir yarış içinde bulunması zorunluluğunun farkına varmaktadır.⁴⁷⁸ Ancak bu dünyevi hayatta iken ilahi sevgiyle birliğe ulaşan dostlar için bu yükümlülükler düşer; bu ilişkide yarar ve haz içeren istekler tamamen yok olmaktadır. Taşköprizâde'ye göre: "Dosta karşı bir anlık huzur, dünya ve ahirette yardımcı olan gerçek dost, dünya yükünden azade olandır."⁴⁷⁹ Hem Aristoteles hem de İcî'de, gerçek dostluk insanın ulaşabileceği en büyük mutluluktur; ikisi için de bu mutluluğa neden olan sevginin nedeni erdem ilkeleri üzerine kurulmasıdır. Ancak

⁴⁷² Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1158b 5, 11159a 12, 27.

⁴⁷³ Richard Kraut, *Aristotle on the human good* (New Jersey : Princeton University, 1991), s.132.

⁴⁷⁴ a.g.e. s.177.

⁴⁷⁵ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1245a 10.

⁴⁷⁶ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiye*, s.214.

⁴⁷⁷ Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.108.

⁴⁷⁸ Burada, Hobbes'un "insan insanın kurdudur" ifadesi bir taraftan beraber yaşamın zorunluluğunu kast ederken, öbür tarafta istekleri elde etmek için öteki ile rekabet içinde olunması gerekmektedir düşüncesini ifade etmektedir.

⁴⁷⁹ Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.228.

İcî'nin anlayışında ahlakın gayesi Tanrı'nın rızasını ve sevgisini kazanmaktır; bu bakımdan insan tarafından kalıcı ve dünyevi olanın anlaşılmasıyla ondan uzaklaşılması eylemi, burada en iyi olanı düşünerek onun ötesine geçilmesine bir vesile olmaktır. Leyla ile Mecnun'un hikâyesinde seven ve sevilenin bir olması ve dünyevi olandan asıl varlığa geçilmesi ile bunun ancak başka olanla mümkün olduğunu göstermiştir. Böyle bir ilişkide “başkasını ararken kendisine, kendindelığın farkındalığı üzerinden Mevla'ya kavuşma” etkinliği gerçekleşmektedir.⁴⁸⁰

Dostluk ilişkisiyle ortaya çıkan birlikte yaşamak etkinliğinde yer alan iki taraf, etkileşim ile birbirine şekil verirler ve birbirlerini iyi ya da kötüye sevk ederler. Dostluk içinde olan kişiler bu ilişki sayesinde değişirler, ahlaki erdemlerin korunması ve kazanılması imkânını yaratırlar. Aristoteles'e göre, iyi dostluk ancak ortak alışkanlıklar, aynı mekânda ve sürekli (zaman içinde) beraber yaşamakla kurulmaktadır. İyi dost, ilk olarak kendisi iyi şeylerle uğraştığı için yanında bulunana kötü eylemleri unutturmaktadır; kötü huylara sahip olan kişi yalnız kaldığında, kendinde olan kötü huylara maruz kalarak tekrar aynı eylemi yapmayı istemektedir.⁴⁸¹ Bu bakımından iyi olana doğru değişmesi süreci ilk olarak iyi bir dostun yanında bulunmasıyla başlamaktadır. Aristoteles'e göre, dostluk ilişkisinde bir etkileşim/değişim olması için mesafe olmaması gerekmektedir; mesafe ortak yaşamı ve eylemleri mümkün kılmamaktadır.⁴⁸² Erdemli insanla birlikte yaşamak, erdem gereği kendisi hatalardan uzaklaşırken dostunun da hataya düşmesine engel olmaktır.⁴⁸³ Erdemli insan, kendi için iyi olanı nasıl istiyorsa dostu için de ister; dostunun kendi eyleminin nedeni olması hem kendi etkinliğinde gerçekleşir hem de dostunun iyi'ye doğru değişmesine neden olur. Burada değişimin vuku bulmasında önemli olan ortak yaşamın olması ve sürekli olmasıdır; insanın değişiminin ancak yapa yapa zamanla gerçekleşeceği açıktır. Aristoteles'e göre: “Sonuç olarak; iyi insan, dostun kendi hayatı hakkında sahip olduğu bilince de katılmak zorundadır; bu ise sadece dostla birlikte yaşarken ve birlikte tartışmalar ve düşünce alışverişi yaparken gerçekleşir.”⁴⁸⁴

⁴⁸⁰ Ahmet Ayhan Çitil, “Leyla, Mecnun, Mevla ve Tekillik” *Ahlak ve Başkası* ed. Lütfi Sunar, Selami Varlık (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017), s.41.

⁴⁸¹ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1166b 25-30.

⁴⁸² a.g.e. 1170b 11-13.

⁴⁸³ a.g.e. 1159b 5.

⁴⁸⁴ a.g.e. 1170b 11-13.

Îcî’de, insanın erdemli olma mücadelesinde dostlar ile birlikte yaşaması önemli bir etkidir. Bu bakımdan dost olanların birlikte yaşarken, hem kötü olan işlerden korunması hem de iyi erdemler kazanması mümkündür. Îcî’ye göre: “...sadık arkadaş ve dostlardan ayıp dolayısıyla kendisini uyaran birini tercih etsin.”⁴⁸⁵ İlk olarak insanın değişimi kendinde kötü olanı tespit etmekle başlar; bu tespit ve uyarı kendisi dışında olan bir başkası (dost) ile mümkündür. Dostluk ilişkisinde sevgi mevcut olduğundan dolayı sevenin, sevileni hep iyi durumda görmek ve o şekilde beraber olmak isteği mevcuttur. Bunun için iyi dostun, kusurları hakkında uyarı yapan bir mürşid-i kâmil olması gerekmektedir.⁴⁸⁶ Dost bir taraftan uyarıda bulunurken öbür taraftan onunla birlikte yaşamak bakımından değişime yol açmaktadır. Dostluk ortaklık üzerine kurulduğu için ona benzemek ilişkinin bir gereği olduğunda onun gibi yaşamak da gerektirir. Dostluk ilişkisinin temellerinde sevgi ve ortak yaşam bir etkileşim olarak güçlü bir yapıdır; bu bakımdan bir insanın değişmesinde dostluk etkeninden daha güçlü bir şey yoktur. Ancak nasıl iyi dost insanın karakterini ve düşüncelerini iyi’ye doğru teşvik ederse, kötü insanların bir araya gelmesi yahut kötü biriyle ortak yaşaması da erdemden uzaklaştırır.

Sonuç olarak, Gerçek dostluk ilişkisinde dost olan bir başkası olan kendisi konumundadır.⁴⁸⁷ Aristoteles’e göre, erdemli insanın etkinliği ve mutluluğu hem başkası ile ilişkide kurulur hem de dost olanla bu yetkinliği paylaşırken onun çoğalmasını sağlamaktadır. Aristoteles’in anlayışında insan ruhunun etkinliği (*energiea*) temaşa etmekle gerçekleşir; dolayısıyla temaşa ve düşünme etkinliğini çoğalmak sevgi ile kurulan dostluk çerçevesinde mümkündür. Dolayısıyla dost olanlar temaşa etkinliğinde yalnız bir akıl gibi etkin olmaktadır;⁴⁸⁸ kendisi için, başkası olan kendisinin etkinliği aynı zamanda kendi düşüncesidir. Îcî’nin görüşünde, birçok unsur benzerken ulaşılabilecek gaye başkadır. Ona göre dostluk ilişkisi içinde değişebilme imkanı ve etkisi güçlüdür; ancak hakiki dostluk ile ulaşılabilecek birliğe ve aynılığa -nefsin isteklerinden arındırarak- Tanrı’nın sevgisine ve rızasına ulaşılmaktadır. Bu seviye ulaşmak ilk aşamada dostlar arasında birbirinden başka olanın aynı olmasıyla oluşan özdeşlik ile mümkündür. Cürcani’ye göre, “ameli yetkinlikte ruh kirlilerden arınıp berraklaştığında tıpkı eşyanın suretlerinin kendisine

⁴⁸⁵ Adudüddin el-Îcî, *Ahlaku Adudüddin*, s.55.

⁴⁸⁶ İsmail M. İstanbuli, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.98.

⁴⁸⁷ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1170b 5-10.

⁴⁸⁸ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1240b 2-10.

yansıdığı parlak bir ayna gibi olur.”⁴⁸⁹ Buna karşılıklı etkileşimde birbirini bilen ve seven kişiler Allah rızası için bu ilişkiyi kurduklarında ahlakın en üst gayesine ulaşacaklardır.

4.2.3. Hareketin Dışsal İmkânı Olarak Siyasi Yapı

İnsan “düşünen bir canlı/insan-ı natık” tanımından yola çıkarak insanın canlı oluşunu, doğanın bir parçası ve düşünme yetisi ile nev-i şahsına münhasir bir durum olması cihetlerinden ele aldık; burada hem Aristoteles, hem de İcî'nin üzerine hemfikir oldukları ikinci tanımı ele alacağız. İnsan, “*zoo politicon*”⁴⁹⁰ yahut doğası gereği toplumsaldır⁴⁹¹ ” tanımı gereği insanın hareketlerinin bir düzen içinde gerçekleştiği açıktır. Buna göre insan yaşamına devam edebilmesi için farklı şeylere muhtaç iken bunları ancak hemcinsleriyle birlikte yaşarken ve onlara bağlı kalırken elde edebilmektedir. Birlikte yaşamak zorunluluğunun sonucu ise bir yapı ve düzeni meydana getirmektedir. Toplumsal yaşamın inşa edilmesinin yolu insanın bir başka özelliği olan dil üzerinde gerçekleşmektedir. Aristoteles'e göre, insanı diğer canlılardan ayıran başka bir unsur dildir; dil sayesinde oluşan iletişim yoluyla doğru ve yanlış olanı seçmek mümkündür.⁴⁹² İcî düşüncesinde, insan tanımına bakıldığında natık (*nataka*) kökü olması düşünen ve konuşan iki eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Burada toplumsal düzenlerin dayandığı siyasi yapı türleri ve yöntem tarzları üzerine durmayacağız. Amacımız sadece müelliflerimizin anlayışlarında ideal gördükleri siyasi düzenin amacını, insani fiilleri ve değişimleri üzerine kısaca incelemektir. Bununla insanın erdemleri ve yetkin olmak bakımından başkalarına olan ihtiyacı ile toplumun üzerine etkisini göstermiş olacağız. Bu çerçevede Aristoteles'in vatandaşlık kavramı üzerine dururken İcî'nin sevgi kavramı, toplumun en üst ilkesi ve nizam-ı âlem ile ahlak arasındaki ilişki üzerinde kısaca duracağız.

Aristoteles'in anlayışında, insanın en yüksek gayesi temaşa etkinliği üzerine yetkin bir hayat yaşamasıdır; ancak temaşa etkinliği ne yalnız yaşayarak ne de

⁴⁸⁹ Ömer Türker, “Ahlaki Tecrübenin İnşasında Başkanın Rolü”, s.174.

⁴⁹⁰ Aristotele. *Politics*. 1253a 7-10.

⁴⁹¹ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.186.

⁴⁹² Aristotele. *Politics*. 1253a 10.

başkaları olmadan gerçekleşir.⁴⁹³ Buna göre, insanın erdemlerinin oluşması, tecrübenin gerçekleşebileceği bir mekân ve aynı zamanda temaşa etkinliğinin artan düşünme nesnesi olarak toplum için gereklidir. İnsanda erdemlerin oluşmasına imkân veren şey insanlar arasında kurulan bağlamlarıdır. Aristoteles'e göre, bu bağlamların kurulduğu mekân *polis*-devlettir; polis veya şehir devletinin gayesi vatandaşların mutluluğa ulaştırma imkânı ve bağlamları sağlamaktır. Bu noktada ahlak ve siyaset arasındaki güç bir bağ olduğu açıktır; ahlak bireylerin içsel halleri ile ilgilenirken, siyaset ise bireyin dışsal bağlılığını esas alarak bir etkinliğe imkân sağlayacak şekilde bir zemin inşa etmektedir.⁴⁹⁴ Aristoteles'e göre *polis*, vatandaşlardan müteşekkildir;⁴⁹⁵ burada vatandaşlar kimdir sorusu ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'in vatandaşlık anlayışına geçmeden toplumsal yaşamın gayesini üzerine duralım. Aristoteles'e göre, bu bağlamların tecrübeyi mümkün kılabilmesi için doğru yasalar ve adalet ilkesi üzerine inşa edilmiş olması şarttır. Buna göre "...yasa koyucular, yurttaşlara bazı alışkanlıkları edindirerek, onları iyi yurttaşlar yaparlar. Her yasa koyucunun isteği, budur ve eğer yasa koyucu bunu kötü yaparsa eseri başarısızdır."⁴⁹⁶ Adalete uygun doğru yasa insanlar arasında sağlıklı bağlar kurulmasına imkân verirken bu bağlamların içinde oluşan tecrübe erdemlerini mümkün kılmaktadır. Bu noktada toplum nasıl düzenlemeli sorusu doğrudan vatandaşları mümkün olduğu kadar erdemli ve yetkin kılacak şekilde olmalıdır. Yasalar insanlar arasında düzen sağlayarak ahlaki kötülüklerin çıkmasına (şiddet, korku, açlık vs.) bir engeldir. Ancak toplumsal bağlar ve yetkinlik arasındaki ilişki doğrudan vatandaşlık kavramı ile alakalıdır. Buna göre, siyasetin amacı olarak bu bağlamlardan istifade eden kimdir sorusu Aristoteles'in vatandaşlık kavramını ortaya çıkarmaktadır.

Îcî'ye göre, insan canlı bir varlık olarak yaşamını sürdürebilmesi için yardımlaşma ve dayanışmaya ihtiyaç duymaktadır; "yardımlaşmaya olan ihtiyaç toplumsallaşmayı" gerektirmektedir.⁴⁹⁷ Bu yardımlaşma ve dayanışma ilkeleri üzerine toplumsal hayat ancak şehirde (*medîne*) mümkündür; çünkü şehir farklı faaliyetlere imkân vererek insan için ihtiyaçların meslek paylaşımıyla giderilmesini

⁴⁹³ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1177b 24, 1178b 34.

⁴⁹⁴ Kaan H. Ökten, haz. *Aristoteles*, (İstanbul : Say Yayınları, 2011), s.87-88.

⁴⁹⁵ Aristotele. *Politics*. 1274b 40-4.

⁴⁹⁶ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1103 b 3-5.

⁴⁹⁷ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.190.

mümkün kılmaktadır.⁴⁹⁸ Maddi ihtiyaçları gidermek için birlikte yaşamak toplumun bir üst varlığı olarak teşekkül ederken bu toplumun düzeninin sağlanması için ilkelere ihtiyaç duyulmaktadır. Toplumun temel ilkelerinin insanı kemale ulaştıracak şekilde inşa edilmesi gerekmektedir. İcî'ye göre, toplumsal bağlamları en iyi bir şekilde mümkün kılan şey toplumun sevgi üzerine inşa edildiği durumdur.⁴⁹⁹ Sevginin bir kavram olarak toplumun zeminine yerleştirilmesi doğrudan ahlaki erdemlere imkân verecek şekilde bir topluma işaret etmektedir. Taşköprizâde, toplumu doğal olan ve doğal olmayan olarak tasnif etmektedir; ona göre doğal olan toplumun kaynağı sevgidir. Ancak insani ilişkilerde fertler arasında haksızlık, şiddet, düzensizlik çıkmamasına nasıl engel olunabilir sorusuna Allah'a karşı sevgi yoluyla olduğu cevabını vermektedir.⁵⁰⁰ Bu sevgi menfaat için kurulan muhatap ilişkiler dışında, maddi çıkarlar ve hazdan uzak olduğu için zorunlu olarak erdemi gerektirmektedir. Taşköprizâde'ye göre, doğal olmayan toplumların ise adalete ve yasalara ihtiyacı vardır; bu toplum için en iyisi erdemli olandır. Erdemli toplumun gayesi iyiliktir; dolayısıyla kötülükleri men ederek insanları korumakta aynı zamana sağlıklı bağlamları mümkün kılmaktadır.⁵⁰¹ İcî'ye göre, toplumsal düzenin en iyisi/erdemlisi dinin esasları üzerine inşa edilir; buna göre âlimler ve kâmil insanlar topluma şekil vermekte mükelleftir.⁵⁰² Siyasetin görevi ise, Allah sevgisi ve teklif üzerine inşa edilen nizam-ı âlemi korumaktır. Bu nizam doğrudan insani fiiller (ahval-i âlem) tarafından meydana gelen bir yapıdır. Onun bozulması, erdemlere göre fiillerin oluşmamasından kaynaklanmaktadır.⁵⁰³ Bu noktada insani hareketleri ve değişme imkânını sağlayan toplum, yozlaşmaya ve düzensizliğe kayınca erdemli fiilleri de imkânsız kılmaktadır.

Aristoteles ve İcî'nin siyasetin görevini insanın erdemli ve yetkin olabilmesi için bir imkân olarak gören anlayışı bir yönden ortak iken bu yapıdan istifade eden sınıf söz konusu olduğunda temel bir fark mevcuttur. Bu ayrım Aristoteles'in vatandaşlık/yurttaşlık kavramından kaynaklanmaktadır. Ona göre karar alma, ortak tartışmalara ve yargı kurumlarına katılabilen, yetkin (self-sufficient) olan kişi

⁴⁹⁸ Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.220.

⁴⁹⁹ İsmail M. İstanbuli, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, s.190.

⁵⁰⁰ Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.222.

⁵⁰¹ a.g.e. s.222-224.

⁵⁰² İsmail M. İstanbuli, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, s.194.

⁵⁰³ Tahsin Görgün, "Osmanlı'da Nizam-ı Alem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar", s.183.

vatandaştır.⁵⁰⁴ Bu sınırlandırma zorunlu olarak toplumun diğer kısımlarını dışlamaktadır; burada vatandaş olmak yalnız siyasi bir görev açısından değil insanın kendi etkinliğine ulaşması açısından tek imkândır. Bu sınıflandırma doğuştan gelen yetilere göre oluşmaktadır. Aristoteles'e göre, köleler düşünüp taşınmaktan acizdir, kadınlar ise düşünüp bir şeyler hesaba katarlar fakat duygusal yönü daha baskın olduğu için akli faaliyet hep arka planda kalır.⁵⁰⁵ Buna göre erdemli olma imkânını taşıyan sadece iyi terbiye edilmiş gençlerdir. Fakat gençlerin erdemli olmak için onlara yol gösteren ve toplumsal düzeni iyi kuran mükemmel bir yöneticiye sahip olması şarttır.⁵⁰⁶ İcî'nin anlayışında, erdemli olma imkânı toplumun içinde ve toplumsal düzen hayatında bir işlev oynarken doğrudan siyasete katılmak ve dar bir vatandaşlık anlayışına sahip değildir. Aynı zamanda toplumu teşekkül eden dört farklı sınıf, erdemli olmak ve Allah'a kulluk etmek bakımından eşit bir imkâna sahiptir. İstanbulî, insanların farklı istidatlara sahip olmasını erdem ve yetkinlik üzerine değil toplumsal varlığı zaruri bir unsur olarak yorumlamaktadır. Her insanda aynı kabiliyet mevcut ise herkes aynı işi yaparken aynı ilgi üzerine bir üretim olacaktır ki bu toplumun yok olmasına yol açmaktadır.⁵⁰⁷

Sonuç olarak, insani davranışların kaynağı ne kadar içsel ise de içselliği oluşturan dışsal olana karşı edilgenlik ve tecrübedir. Siyasi yapı ve toplumsal düzen, insani hareketlerin/fiillerin vuku bulduğu bir mekân olarak erdem ve insanın yüce bir amaca ulaşması yönünden belirleyicidir. Aristoteles, toplumsal düzeni adalet ve iyi yasalar üzerine inşa ederken bir işlev olarak buna belli bir sınıfı dâhil etmektedir. Aristoteles'e göre, doğası gereği bazı insanların *polis*'te faal olması ve etkinliğe ulaşması imkânında yoksundur. İcî ise, toplumsal yaşamı bir zaruret olarak gördüğünden siyasi yapıya yalnız koruyucu bir işlev vermektedir. Toplumun temel ilkesini oluşturan sevgi kavramıdır; bu bütün insanları kapsamaktadır. Siyasi yapının işleyişi gereği sınıflar mevcut ise de, ahlaki bakımından kemalata ulaşmak bir engel teşkil etmemektedir. İcî'ye göre, insanlar arasında yalnız kabiliyet bakımından bir çelişkilik mevcuttur; bu da toplumsal yaşamın zaruri bir unsurudur.

⁵⁰⁴ Aristotle. *Politics*. 1275b 18-20.

⁵⁰⁵ Richard Sorabji, "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue." *Essays on Aristotle's Ethics*. ed. Amelie Oksenberg Rorty (Berkeley: University of California Press, 1997), s.213.

⁵⁰⁶ Aristotle. *Politics*. 1260a 12-17.

⁵⁰⁷ İsmail M. İstanbulî, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.186.

4.2.4. Değişimin İmkânı Olarak Arınma

İnsan nefsi yetilerinin etkinliğe geçişi ancak dünya içinde yer alarak, kendisi dışında olan şeylere maruz kalarak elde ettiği verilerle gerçekleşir; dolayısıyla insanın bir ciheti edilgendir. İnsanın erdeme uygun olmayan duygular ve davranışlarını değiştirmesi -huyların değişmesi imkânı üçüncü bölümde ele alınmıştır- söz konusu olduğunda insan aklının ürünü olan sanat ve diğer uğraşlar bu bağlamda etkilidir. Değişmeyi talep eden insan, değişme imkânını yitirmemiş olanlar için bu konuda karşılık veren eser ve kurumlar inşa etmiştir. Burada Aristoteles'in sanat anlayışının önemli bir unsuru olan tragedyayı ele alarak arınmada etkisini inceleyeceğiz. Aynı zamanda İcî'nin arındırma soruna ne tür bir çözüm uygun gördüğü ve hangi araçlar üzerine bu faaliyeti ele aldığını tespit etmeye çalışacağız. Bu hususta müşterek olan kavram şunlardır; fark etmek/tespit, mesafe koyma, duygulanım/yaşama/pişmanlık ve arındırma/yeniden istemedir. Bu kavramları esas alarak arındırma kurumu bir dışsal etken, insanda yarattığı değişim ise erdeme dönmek için bir imkândır.

İnsanda bulunan erdeme aykırı duygular ve hareketlerin bir değişime uğramasının ilk nedeni bu duygular ve hareketlerin onun kimliğinin/benliğinin bir parçası olmasıdır. Bu durumda, insan kendinde olana dışarıdan bakmadığı için yaptığı yanlış eylemleri her zaman kendisi ve başkası arasında bir muhatap ilişkisi içinde gerçekleştirmektedir. Muhatap ilişkisinde başkasının tavrı muhatap olan kişiye karşı hem etkileşim içinde hem de tehdit edici unsurlar içermektedir; bu noktada insanın nefsi devreye girerek var olanı korumak ve tehditlere karşı (erdem bilgisi de olabilir) kendini savunma haline geçmektedir. Dolayısıyla yanlış olanı tespit edip fark etmek ve sonra ondan uzaklaşmak mümkün değildir. İnsanın kendisi ve duyguları/fiilleri arasında bir mesafe koyması için öteki olan bir etkene ihtiyaç duymaktadır. Aristoteles'in anlayışında bu imkânı sağlayan aklın ürünü olarak sanat (*tekhne*) eseridir; özel olarak da tragedya sahnesidir. Sanat eserinin aklın ürünü olması belli kurallara göre bir üretim olarak kendi başına bir etkinlik olmasından gelir;⁵⁰⁸ aynı zamanda akıldan çıktığı için onu değerli kılan şey tekrar akla hitap eden

⁵⁰⁸ Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. 1140a 5-10.

unsurlardan (dolaylı veya dolaysız) müteşekkil olmasıdır. Aristoteles tragedyanın tanımını şu şekilde dile getirmektedir:

Tragedya, acıma ve korku yoluyla bu gibi duygulardan bir arınma sağlamak için, ağırlığı olan, tamamlanmış, belirli uzunluğa sahip bir eylemin, her bölümünde ayrı ayrı biçimlerde çeşnilendirilmiş bir dil kullanarak, anlatı aracılığıyla değil, davranışlarda bulunan insanlar aracılığıyla taklit edilmesidir.⁵⁰⁹

Bu tanıma göre tragedyanın amacı arınmadır (*katharsis*); bu amaca ulaşmak için araç olarak belli unsurların bir araya gelmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Arınmanın ilk şartı tespit ve fark etme olduğu için insan ile kendi duyguları arasında bir mesafe oluşması gerekmektedir; bu mesafeyi koyan gerçek hayata benzeyen davranışların taklidinin/temsilinin (*mimesis*) oynandığı tragedya sahnesidir. Bir sahne/oyun olması, oyuncuların maske ile (tekevari) oynaması, gerçek hayattan kopuk özelliğini barındırırken muhatap ilişkisini ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla tragedya izleyen insanın izlediği davranışlar bir taraftan insani ve herkeste bulunan unsurlar içerir, öbür taraftan oyun olduğu için orada sergilen hiçbir davranışla muhatap olmamaktadır. Bu izleyiciye sergilenen davranışlara karşı kendisini açması ve yanlış duyguları fark etmesi yolunu açmaktadır. İcî'nin anlayışında, arınma kurumu bir tek şey üzerine açıklanmaz, farklı unsurların birliği ile gerçekleşen bir faaliyettir. Ona göre, esas olan ahlakın korunmasıdır ancak belli haller oluştuğu hissedildikten sonra ilk olarak onları tespit etmek sonra onlardan arınmak olacaktır. Bu durumda insan ve kendi duyguları arasında mesafeyi sağlayan unsur bir sahne olarak, gerçek hayatta insani ilişkilerdir. İcî'ye göre insan, faziletlere sahip olan ancak kendinde insani oluşun gereği erdeme uygun olmayan haller sezerse ilk olarak onları tespit etmek için şu yolu takip etmelidir. Ona göre:

Onun celallliğini (azametini), devamlılığını ve saflığını; ...sadık arkadaş ve dostlarından ayıbı dolayısıyla kendisini uyarını ve o konuda düşmanlarının sözlerini araştırmanı tercih etsin. Eğer onun sözlerini ayıplayıp tespit ederse, onları terk etsin; insanların ayıplarına bakarak onlardan uzaklaşsın, şayet herhangi bir fütur (gevşeklik/arıza) görürse, zor riyazet ile onu düzeltmeye gayret etsin.⁵¹⁰

⁵⁰⁹ Aristoteles, *Poetika-Şiir Sanatı Üzerine*. çev. Arı Çokona, Ömer Aygün. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018. Ayrıca *Poetika*, 1449b 25-29 da bakılabilir.

⁵¹⁰ Adudüddin el-İcî, *Ahlaku Adudüddin*, s.55.

Buna göre, insanın kendisi ve kendinde olan duyguları arasında mesafeyi ilk olarak en yakın olan arkadaşı/dostun aracılığı ile gerçekleştirebilir. Dost, hem dışarıda olan hem de dostunun iyiliğini isteyen biri olarak gevşeklikleri görebilecek durumdadır. Aynı zamanda dostluğun gereği gördüğü şeyi söylemesidir; Taşkoprîzâde'ye göre, "ayıp olanı dosta söylememek hıyanet ve iki yüzlüğe benzer."⁵¹¹ Arkadaşlık/dostluk ilişkisi aynı zamanda muhatap ilişkisi en güçlü olabilecek bir durumdur; hakiki dostluk oluşmadığı sürece muhatap ilişkisinin ötesine geçmek pek mümkün gözükmemektedir. İkinci aşama ise, düşmanların sözleridir; düşman/sevmeyen, karşıdaki olanı sevmeme nedeniyle sözkonusu ilişkide araya mesafe girer, o kişiye her zaman zaafı üzerine bakar ve küçümseyerek hatalarını dile getirir. Bu, kusurları öğrenmek ve terk etmek için iyi bir imkândır; ancak düşmanlık düşünmeyen için aynı zamanda muhatap ilişkisinin en tehdit edici halidir. Üçüncü bir yol ise toplumu izlemektir; insan bir taraftan toplumun bir parçası olarak toplumda olumsuz olan ne varsa kendinde de onu arayabilir; öbür taraftan ise birey olarak toplum ile bir bütün olarak muhatap olma imkânı bulunmadığı için kendi ve toplum arasında kolayca mesafe koyabilmektedir. Bu anlamda insanların hallerinde olumsuz ne görürse tespit ettiği duyguyu/fiili kendinde araması gerekmektedir.⁵¹²

Burada önemli olan husus, Aristoteles'te izleyici ve sahne arasında mesafe varken insan ve kendi duyguları arasındaki tespiti, sahnedeki insani davranışları - sahnede olan kişiyi kendisi ve duyguları arasında mesafeyi nasıl koyduğunu ilerde ele alacağız- izlerken yaşayarak/hissederek fark etmektedir. Bu fark ediliş duygusal bir yöne sahipse de akla uygun olması gerekmektedir. Bu noktada tragedyanın içeriğinde akıl dışı unsurları içermemesi (insanda etkili olabilmesi için) gerekmektedir; hem olayın sürekliliği bakımından hem de içerik olarak kabul edilebilir, akla uygun (*eikos*) şeylerin yer alması gerekmektedir.⁵¹³ Mitolojik tanrıların davranışlarının insan dışı olması yine akla uygun olmayan bir şey olarak bu bakımdan tekrar akıl için kabul edilebilir bir şeydir.⁵¹⁴ İcî'nin anlayışında ise arayış; baştan aklın etkinliğini içine katarak gerçekleştirilmektedir; ancak aklın bir şeyi fark

⁵¹¹ Taşkoprîzâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.114.

⁵¹² a.g.e. s.114.

⁵¹³ Paul Woodruff, "Aristotle on Character on Tragedy, or, Who Is Creon? What is He?" *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 67, 3 (Summer, 2009): s.303, 306.

⁵¹⁴ Aristoteles. *Poetika-Şiir Sanatı Üzerine*, 1456a 24.

edebilmesi, duygular engel olduğundan dolayı kendisi dışında olanın temsilini üzerine mümkündür.

Arındırmanın gayesi, insanda bulunan erdeme uygun olmayan duygulardan uzaklaşmasıdır; Aristoteles, tragedya tanımında acıma ve korku yoluyla bu tür duygulardan arınmayı hedefler, oyunda yer alan oyuncular fiillerini sergilerken izleyici edilgen bir vaziyettedir ve ilk olarak oyuncuda oluşan duygusal durum ve neticesini aynı şekilde izleyicide yaşamaktadır. Oyunun dramatik kurgusu (*muthos*), oyuncuların karakterleri (*ethos*) ve sergilenen fiiller (*praxis*) izleyicide bir etki yaratarak, izleyici oyunda sergilenen fiilleri kendi fiilleri olarak hissetmektedir ve ruhta oluşan etki neticesinde bir tür duygusal boşanma (*katharsis*) yoluyla arınmaktadır.⁵¹⁵ İzleyicide bu etkiyi yaratan etkenlerden ilk olarak sahnede karakterler değil, eylemler üzerine duyguların vuku bulması imkânıdır; ikincisi ise Aristoteles'e göre, tragedyada yer alan karakterler toplumda olan bir orta insan halini (ne üstün erdemlere ne de ahlaksızlara sahip) yansıtması gerekmektedir. Bunun nedeni doğrudan iyi yaşadığını düşünen her insana hitap edebilmesidir. Değişim tam bu noktada kendini gösterir; Aristoteles'e göre, oyunda karakterin mutluluktan mutsuzluğa düşmesi, bu değişimin kendi kendine karşı yaptığı hatadan dolayı oluşması trajik durumunu göstermektedir.⁵¹⁶ Trajik durumun unsurlardan ilki, insanın kendi aklını kullanarak, bilmediği şeyi/bahtı müdahale etmeye çalışma sonucu olarak yaptığı hatadan dolayı asıl yaptığı şeyin bilincine/bilgisine varılması hali büyük duygusal ve trajik bir durum yaratmaktadır. İkincisi ise, yaptığı hatayı doğrudan kendisi ile en yakın olanlara (akrabalar/aile) karşı işlemiş olması duygusal ve trajik⁵¹⁷ boyutunu net bir şekilde göstermektedir.⁵¹⁸ Oyuncu karakterde vuku bulan bu trajik durum ve baht dönüşümü aynı şekilde izleyiciye geçerek trajik seziliğini yaşayarak oluşan duygu, arınmayı açmaktadır; bu imkân bir taraftan hatayı görmeyi sağlarken öbür taraftan değişimini gerektirmektedir.

⁵¹⁵ Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), s.132.

⁵¹⁶ Aristoteles. *Poetika-Şiir Sanatı Üzerine*, 1453a 8-10.

⁵¹⁷ Aristoteles Kral Oedipus oyunu üzerine yorum yapmaktadır; Kral Oedipus trajik durumu ve baht dönüşümünü gösteren çarpıcı bir örnektir.

⁵¹⁸ Tufan Çötök, "Aristoteles'in Tragedya Anlayışında Öykünün Değeri" *Cogito Aristoteles Özel Sayısı 77* (Yaz 2014): s.371.

Îcî'nin anlayışında arındırma, baştan gerçek hayatı esas aldığı için unsurları da toplumun farklı imkânlarını kullanarak gerçekleşmektedir. Kendisi ve duygular arasında mesafe ile tespitler oluştuktan sonra arındırma yönteminin şekli düzeltilmesi gereken sorunun mahiyetini ve ait olduğu bölüme göre gerçekleşmektedir. Dolayısıyla beden yetilerinden ortaya çıkan sorunlara karşı ilk olarak tedavi türleri - arındırma burada ikinci bir aşamadır- uygulaması şarttır. Aristoteles'te arındırma, kurulmuş bir sahnenin karşısında izleyici ona maruz kalarak vuku bulurken; Îcî'de, yöntemler ile değişmeyi talep edenin bizzat kendisi -zorlayarak veya olmayarak- fiillerde bulunarak gerçekleşmektedir. Tespit edilen olumsuz fiillerin tekrar fiil ile düzeltilmesi farklı şekillerde kendini gösterir; ilki, hastalığın mukabili olan faziletler işleyerek iyileştirme; ikincisi, mukabili olan rezileti işleyerek ortaya yolu bulmaktır. Bunun dışında son çare olarak zorla (dağlama) bir baskı ve riyazetler işleyerek iyileştirmedi ancak bundan arındırmaya geçmek imkânı azdır.⁵¹⁹ Îcî'nin anlayışında, insan nefsinde bulunan düşünme, öfke ve arzulama güçlerinin kendilerine özgü tedavileri mevcuttur. Buna göre Îcî'de, arındırmanın bir ciheti akli güç üzerinedir; bu doğrudan bilgi ve mantık üzerine gerçekleşir;⁵²⁰ öbür taraftan ise duyguları merkeze alarak tragedyada olduğu gibi duygu içeren eylemleri izleyerek yanlış duygudan arındırmaktır. Buna imkân veren toplum ve doğadır (insanın diğer varlıklarla müşterek olan bedeni esas alarak); Îcî'ye göre, ötekilerde “sadır olan bu çirkin eylemleri ve kötü durumları gözlemlemek ve çirkin bulmak”, bunu gözlemleyen kişi için, bu tür eylemlerin çirkinliğini hem aklen hem de şer'an ayıp olduğunu hissetmesini sağlamıştır.⁵²¹ Eylemin ayıplığının insanda uyandırdığı utanç duygusu, kendisinin o durumda koymaması ve uzak durması nedenine yol açmaktadır. Aristoteles, sanatı ele alırken, Îcî'ye göre, arındırma unsuru farklı şeylerle meşgul olmak olarak ele alınır;⁵²² burada hem sanat ve zanaat meşguliyetleri hem de ibadetler yer almaktadır. Başka şeylerle meşgul olan insan, meşguliyetin gereği kendinde olan olumsuz hallerden uzaklaşarak hem bedenini hem de ruhunu tahakküm altına almıştır. Ancak arındırma insanda nasıl bir değişim sağlar ve sonuçları nelerdir?

⁵¹⁹ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.102.

⁵²⁰ a.g.e., s.104, 106.

⁵²¹ İsmail M. İstanbullu, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*, s.118. Ayrıca bakınız: Taşköprizâde, *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.142.

⁵²² Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*, s.156.

Sonuç olarak, Aristoteles'e göre, tragedya sahnesinden çıkan izleyici sahnelenen fiiller ve trajik durum sayesinde duygular yoluyla bir boşanma/rahatlama yaşayarak çıkmaktadır. Bu arındırmada insan ruhuna hitap eden hakikat ve doğruluk nedir? Aynı zamanda arındırma yalnız duygular üzerine gerçekleştiriyorsa akla yer verilmemektedir. Bu iki sorunun cevabı tragedyanın bir sahne olarak dini bir şölen mahiyetini içermesinde yatmaktadır; sahenin kendisi tanrılara karşı bir sunuş - şükretme olarak- olarak doğru olanı gösteren tanrısal içeriktir. Tragedya sahnesinde, insan dışı bir şey olarak insana doğruları söyleyen, ona hitap eden koro sesi mevcuttur. Koro, insanı bilgisizlikten bilgiye yönlendirerek yanlış olanı görünür halde kılmasıyla oluşan trajik duruma imkân verir, aynı zamanda trajik sezilikten tekrar hayata dönmeye ve istemeye değer mesajını vermektedir. Tragedyada duygusal arındırma geçici bir şey iken verilen mesaj akla hitap ettiği için kalıcıdır; ancak izleyici sahneyi bir ayin olarak tekrar izlemeye ihtiyaç duymaktadır. İcî'de, arındırmanın temel noktası kalıcı bir pişmanlıktır; ona göre "kişi yapma gücü bulunduğu halde bir daha dönmekle azmiyle" tövbe etmesi gerekmektedir.⁵²³ İnsan kendini tedavi ederek arındırmaya hazırlar pişman da olur ancak "kalpleri halden hale çeviren Allah'tır."⁵²⁴ Dolayısıyla arındırma Allah'ın inayetiyle gerçekleşmektedir. Vahyi gelen hakikat insan için yol göstericidir; aynı zamanda ibadetler bir arındırma unsuru olarak önemli bir yere sahiptir. İki anlayışta müşterek olan nokta şudur; insan kendini iyileştirmek için kendinde olabilen fiilleri, kendisi dışında bir sahnede izleyerek kendinde olandan arındırabilme imkânını elde etmektedir. Dışsal etken olarak bir sanat eseri, arkadaşlık ve toplum insanda bulunan duyguları tespit etmek için temel bir işleve sahiptir. Arındırmanın ortak noktası fiiller ve duygular üzerindedir; ilki insanın etken olduğu ikincisi ise edilgin olduğu bir durumdur. Dolayısıyla, arındırmanın amacı; insanı edilgen durumdan etkinliğe götürmektir ki bu yüce mutluluğa yol açmaktadır. İnsanın bedensel ve düşünme yetilerin varlığı ve işleyişi hem Aristoteles hem de İcî için ortak bir tespitler yapmaya imkân vermektedir. Ontolojik ve toplumsal aidiyet bakımından farklı yöntemler ve sonuçlara varılması zorunlu bir etkinliktir.

⁵²³ Cürçani, *Şerhu'l-Mevâkıf : mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, 3: s.594.

⁵²⁴ a.g.e. 3: s600.

SONUÇ

Araştırmamızın başında ortaya koyduğumuz sorunları Aristoteles ve İcî'nin görüşlerini esas alarak, farklı cihetlerden inceledikten sonra vardığımız sonuçlara burada kısaca değerlendireceğiz. Çalışmamızda amacımız, ilk olarak hareket ve değişim kavramları üzerinde durarak, doğa anlayışı ve ahlak arasında bir alaka kurmaktır. Müelliflerimizin doğa anlayışların arasındaki temel farkların mevcut olduğunu ortaya koyduk; bu farklılıkların ontolojik, metafizik zeminlerden kaynaklandığını açıklar. İlk bölümde, hareketin doğanın temel ilkesi olduğunu, her hareketin bir noksanlık göstergesi iken gaye olarak yetkinliği gözettiğini açıkladık. Doğada farklı varlıkların hareket ederken bir önceki halden yeni bir oluşa, başkalaşmaya vardıkları, bu değişimin imkânı Aristoteles'e göre, madde-form ilkesiyle açıklamaktadır. İcî, dışsal nedenselliğin sürekliliğini bir adet/alışkanlık açısından değer verirken, ontolojik imkânı yalnız kadir-i muhtar Tanrı anlayışına dayattığını, bu düşüncede hareket ve değişimin atomcu (cevher-i fert) teorisinin verdiği imkânlar içerisinde temellendirdiğini ortaya koyduk. Müelliflerimizin ontolojik açıdan farklılığı bir tarafta takip ettikleri yöntemden kaynaklanırken, öbür taraftan İcî'nin, İslam düşüncesi geleneğinde mevcut olan imkânlar içerisinde bir bütünün parçaları olarak meseleleri ele alması onu bir yenilenme dönemi düşünürü olarak ortaya çıkarmıştır. Bu durumda, İslam medeniyetinin düşünce teşekkülüne bakıldığında kendi ilkeleri ve imkânları içerisinde sorunlarla ilgilenildiği, çağın ve toplumun ihtiyaçları takibinde özgün meseleler ile uğraşıldığını görmek mümkündür. Doğada hareket eden bütün varlıkların bir oluşumun içinde oldukları açıktır; hareket bir etkinlik olarak bir gayeye doğru gerçekleşirken, hareket eden şeyin kendinde bir amaç taşıdığı bir göstergesidir. Aristoteles'te bu amaç, her nesnede bir bilkuvve ile etkin olma imkânı mevcuttur; bu görüş maddenin ezelliği ve âleme müdahil olmayan Tanrı anlayışına dayanmaktadır. Bu çerçevede, hareketin gayesi ve değişimin imkânı "doğa hiçbir şey boşa yapmaz" ilkesinin getirdiği zorunluluk esas alınarak temellendirilmektedir. Dolayısıyla, Aristoteles'in düşünme sisteminde doğa ve doğal olan her şey nedensellik ilkesi içerisinde zorunlu bir tekerrürden ibarettir. Bu düzenin içinde yer alan ancak bir yönüyle (akıl tanrısal özelliği) farklı olan

insandır; insan, bedensel yönüyle kendi özel gayesine ulaşmak için doğa işleyişine uyumluluk göstermek zorundadır. Ancak insanın akla ve iradeye sahip bir varlık oluşu, doğaya karşı çıkma imkânına da sahiptir. İcî'ye göre doğada vuku bulan tüm hareketler sürekli Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşmektedir. Bu durumda, doğada bir zorunluluk olmadığı, hareketin gayesinin kendinden kaynaklanan bir ebedi özden olmadığı sonucuna vardık. Bu, doğa işleyişinde bir düzensizlik mevcut olduğu, doğada vuku bulan hareketlerin gayesiz olduğunu anlamına gelmemektir. İcî bu sistemi ortaya koyarken, yaratıcı Tanrı anlayışını doğa ile temellendirmek ve O'nun kudreti ve bilgisi dâhilinde her şeyin yer aldığını göstermeye çalışmaktadır. Aristoteles *ergon*/işlev kavramını üzerine gayeyi özden kaynaklanan bir zorunluluk olarak açıklarken, İcî'ye göre, bir şeyin işlevi nesnesinin kendine değil, Yaratıcının inayetine bağlıdır. İnsan hareketlerinin gayesi ve değişimi söz konusu olduğunda, ilk olarak bu iki farklı ontolojik anlayışa göre, insanın bir canlı varlık olarak kendinde bulunan yetileri ortaya koymasını esas alarak en yüce amacını tespit ettik. Bu noktada müelliflerimiz nazari ahlak çerçevesinde benzer görüşler sergilemektedir; nazari ahlak insanın en yüksek gayesini ve yetilerini açıklarken, her yetinin gayesinin kendinde bulunan imkâna göre bir etkinlik olduğu sonucuna vardık. İcî'nin anlayışında, nesnenin bir işlevinin olması ve yaratma ile uygunluk arasında bir uzlaşma sağlanmaktadır; böylece bir şeyin işlevi sonradan verilen bir şeydir, aynı zamanda etkinliğin imkânı sürekli yaratmasıyla (arazlar üzerine) gerçekleşir. Bu benzerliğin nedeni İcî açısından, insanın yetileri ve onu ele alma yönteminin yaratıcı Tanrı anlayışında bir sorun teşkil etmemesidir. Müelliflerimiz arasında aklın yetisinin en yüksek etkinlik olması fikri ortak iken temel ayrılık; Tanrı-âlem ilişkisinden çıkan sonuçlardan ortaya çıkmaktadır. Nazari ahlakda ilk tespit; insan doğaya bedenle katılırken edilgendir; bu edilgenlik bedeninin yetilerinden kaynaklanan kuvvelerin dışsal nesnelere teması geçerken, temas edilen nesnenin yetide iz bırakmasıdır. Bu noktada bedensel yetinin durumu ahlaki erdemler için temel bir rol oynamaktadır. İkinci olarak da, Aristoteles'in anlayışında insanın gayesini gerçekleştirme mekânı yalnız bu dünyadaki hayata bağlı iken, İcî'de dünyevi hayatın yalnız ölümden sonraki ebediyete götüren bir araç ve gecici bir süreç olarak görülmektedir. Ancak, ebediyet gayesine ulaşmak için dünyevi hayatta bedenle birlikte iken erdeme uygun bir yaşam şarttır.

Üçüncü bölümde ele alınan sorun ahlak alanında hareket ve değişimin beden üzerine oluşumudur; bu hususta temel sorun olan bedensel yetilerin etkinliği ve dışsal ortamın etkisiyle oluşan edilgenliktir. Doğada, bütün canlıların hareketleri (gök cisimleri, bitki ve hayvanlar), canlıda olan yetilerin imkânına uygun bir şekilde gerçekleşmektedir. İnsanda bulunan bedensel güçlerde (öfke ve arzulama), bedenin bir organı olarak diğer canlılardan farklı bir etkinliğin teşkil etmemesi gerekmektedir. Ancak insanda -diğer canlılarda aşırılık durumu oluşmazken- ifrat ve tefrit durumlarının bedensel yetileri üzerinde oluşabileceğini açıklar. Bunun nedeni insanın akla sahip olmasından kaynaklanırken, bir taraftan akıl (ruh) gibi tanrısal bir özeliğe sahip iken, hem sorumluluk alması hem de kendi yetkinliğine ulaşması açısından insanın mükellef olduğunu açıkladık. İnsan ruhu/aklı tanrısal cihetinden gelen sonsuz/mükemmel fikir, insanın diğer doğal canlılardan ayıran temel bir özelliktir. İnsanın hayvanlar ile olan bedensel ortak güçlerinin –ahlaki erdemlerin ortaya çıktığı alan- işleyişine baktığımız zaman, hayvanlarda bedenin yetisi kendi arzu nesnesine ulaştığında yetkinliğini tamamlayarak amaca ulaşmaktadır; insan bedenin sahip olduğu organlar biyolojik açıdan benzer iken, nesnesiyle yetinmeyip ifrata ve tefrite sapabilmektedir. Bunun nedeni, insana has olan ve tanrısal yönden gelen mutlak etkinlik fikridir. Bunu fark edemeyen kişi, sonsuz ve salt yetkin olanın, sonlu olan bedenin yetilerini elde etmeye teşebbüs ettiğinde, arzu nesnesine ulaşmasına rağmen, tekrar ve tekrar aynı şeyi arzulamakla, hem aradığı şeyin orada bulamayacağı hem de bedenin yetisini helak ederek aşırılığa kaymasına neden olacağı sonucuna vardık. Aslında insanı bu duruma sürükleyen şey, sonlu ve noksan olan nesnelere yöneldiğinde, sonsuz (sonlu nesnelere bulunmadığından dolayı) bir tatmine ulaşamazsa da, tekrar sonlu nesnelere yönelişin amacı nesnenin kendisi değil arzulamayı arzulamaktır. Çünkü arzuyu arzulamakta da artık nesne yoktur, sonsuz ve tanrısal olan fikrini felakete götüren arzulamanın arzusuna indirgemek olacaktır. Bu tespitten yola çıkarak, insan aklının yüksek etkinliğe ulaşması çabasında, ilk aşama bedenin yetilerini erdeme uygun hareketler içinde bulunmasını sağlamasıdır. Beden, bir taraftan edilgenlik konumundayken, maruz kaldığı durumlardan kendinde aşırı huyların oluşmasına yol açarken, bu durum aklın etkinliği ile bir çatışma yaratmaktadır. Bu noktada insanın bedensel hareketlerinin kaynağı, bedende oluşan duygular belirleyici bir konuma sahiptir; duygun bir oluşum olarak edilgen -düşünüp taşınmaksızın- bir yöne sahip olduğu için, maruz kaldığı dışsal şartlara iyi veya kötü

olmak bakımından bağımlıdır. Dolayısıyla insanın hareketlerini belirleyen ilk şey, düşünme yetisi değil, bedenın edilgen yönleridir.

Duygu aynı zamanda ahlaki erdemlerin temel ölçüsüdür; acı ve haz bedenın yetilerini harekete geçirirken, bedenın etkinliği yalnız acıdan kaçmak durumdur. İki müellifimiz erdemın ölçüsü olarak orta yol kavramını inşa etmektedir. Orta yol, insanda iyi duyguların oluşmasına neden olurken, duygunun oluşumu iyi fiillerle gerçekleşmektedir. Hem Aristoteles, hem de İcî için, erdemın oluşma sürecinde çocukluktan beri iyi bir terbiye ve erdemın bilgisinin verilmesi şarttır; buna göre insan terbiye ile nefesine hâkim olabilme seviyesine ulaştığında, aklın etkinliğine yol açmış olacaktır. Bilgi bu süreçte önemli bir işleve sahiptir, ancak erdemın bilgisi tecrübenin sonucu ve akıl yürütme ile oluşan bir şey değil, iyi duygular şeklinde insanda yerleşmektedir. Bundan yola çıkarak ahlaki erdemler insanda içsel (iyi) duyguların oluşmasında ortaya çıkar; iyi insanı yapan şey yalnız dışsal olarak bir hareket içinde bulunmak değil, içsel olarak iyi histir. Aristoteles'in anlayışında, ahlakı oluşturan şey karakter erdemleridir; karakter erdemlerinin işlevi düşünüp taşınmaksızın (ihtiyat) dışsal şartların gereği iyi eylemlerde bulunmaktır. Bu sayede insan hem aşırı durumlardan uzak kalır hem de aklın etkinliğine düşünme nesnesi olarak iyi fiiller sunmaktadır. İcî'de, erdemlerin oluşumu ve korunması ise söz ettiğimiz ilkeler üzerine oluşsa da, karakter erdeminden temel bir farka sahip olduğunu sonucuna vardık. İcî'nin kelim kimliği, bu noktada kendini açık bir şekilde göstererek, onun düşüncesine göre erdemler birer fiil olarak Allah'ın isimlerine karşılık gelmektedir. Bu açıdan, Aristoteles'ten farklı olarak ahlaki erdemler için yalnız karakterin söz konusu olmadığını, bir yönde de insanın gayesi olan Tanrıya benzerlik seviyesine ulaşmak için bir imkân olduğu sonucuna ulaştık. Aristoteles'in anlayışında, Tanrı-âlem arasında bir ilişki olmadığı için, Tanrı ne insani fiillerle ilgileniyor, ne de madde ve zaman unsurları içinde eylemlerde bulunmaktadır. Değişimin imkânı, ilk olarak nefesine hâkim olmaya çalışan ve talep eden bir kişi için mümkün gözükürken, ikincisi ise ahlaki kötülükleri –herhangi bir maruz durumda kalmaksızın- bilinçli bir şekilde tercih edenler için imkânsız gözükmektedir. Bu hususta Aristoteles ile İcî arasındaki bir başka önemli fark ortaya çıkmaktadır; Aristoteles değişimin imkânını, doğrudan insanın yetilerinde olan durumu ve dışsal şartları değerlendirerek bir sonuca ulaşırken alanı dar bir çerçevede oluşturmaktadır. İcî, değişme imkânını ve erdemli hayatı –ne kadar çok önem verirse de- tek bir yol

üzerine değil, farklı yöntemleri işin içinde katarak, aynı zamanda insanı aşan bir imkân olarak Allah'ın inayetini önemli bir etken olarak ortaya koymaktadır.

Ahlaki erdemlerin sonuçlarında biri de insana hareketlerini kendi tercihiyle seçme imkânını vermesidir. Tercih, doğru ve yanlış olanın arasında bir seçim yapma durumu, düşünme yetisinden ziyade, duyguların etkisiyle gerçekleşmektedir. Bu noktada ahlaki erdem ile aklın etkinliği arasındaki bağlamı sağlayan ihtiyat/hikmet kavramıdır. Ancak ihtiyat/hikmet bir durum olarak en yüksek amaca ulaştıran bir erdem değildir; aklın etkinliğinde ihtiyat ve sonuçları düşünme nesnesi olarak işlev görmektedir. Aklın etkinliğine ulaşmak gayesi hem Aristoteles hem de İcî için geçerlidir; ancak farklı ontoloji anlayışlarının sundukları farklı imkânlar arasında bir farkın oluşmasına yol açmaktadır. İcî'nin anlayışında, vahyin işlevi ve bilginin yakîn olması, aklın etkinlik alanını genişletmektedir. İcî'ye göre asıl yetkinlik, erdemli yaşam sürmek bakımından ön hazırlığın oluştuğundan sonra, Allah tarafından verilen bir bilgi olduğu sonucuna vardık. Aristoteles'in görüşünde temaşa etkinliği yalnız insani bir çaba çerçevesinde gerçekleşirken, Tanrı'ya yaklaşma imkânı insanda bulunan tanrısal bölümünün O'na (etkinlik açıdan) benzer bir yaşam sürdürmesidir. Ancak, Aristoteles'in anlayışında amaç yalnız dünyevi hayat iken, İcî'de amaç; dünyevi ve sonraki hayatta mutluluktur. Aristoteles'e göre temaşa etkinliğine entelektüel bir faaliyet olarak ulaşılabilmesi imkanı tamamen insanın çabasına aittir. İcî'de insani çaba ve mücadele ön koşullu iken, yüksek akli ve manevi derecelere ulaşma Allah'ın inayetine bağlıdır. Müelliflerimiz arasındaki bir başka önemli ayrım ise yetkinliğe ulaşabilme imkânının kimler için mümkün olduğu sorusuna cevaptır; buna göre Aristoteles, toplumsal bir sınıflandırma yaparak, yetkin insan ancak "vatandaş" sınıfının içinde olan, maddi imkânlara sahip ve iyi bir eğitim alan biri olabilir, der. İcî için, bu konuda bazı hususlar önemli ise de hiçbir sınıflandırma ve dışlamayı kapsamamaktadır. Aynı zamanda söz konusu yetkinliği maddi imkân, siyasete katılma veya tek bir yol üzerine gerçekleşmemektedir. Bu husus; iki anlayışın insana karşı yaklaşımlarında farklı dünya görüşleri çerçevesinde farklı tutumlar sergilemektedir; Aristoteles'e göre bazı insanlarda doğa gereği kölelik mevzu bahis iken, İcî insanların eşitliğini ön planda çıkararak, farklılıkları dışsal kabiliyetler bakımından toplumsal hayatın gereği olan bir şey olarak değerlendirmektedir. Toplumsal yaşamda, ahlakı önemli ölçüde etkileyen şeyin dostluk ilişkisi (başkası olarak) olduğunu ortaya koyduk; iki müellifimizin

anlayışlarında dostluk ilişkisi, hem değişmesi ve ahlakın korunması hem de ilişkide kurulan bağlar bakımından bir düşünme nesnesi olarak temel bir işleve sahiptir. İcî’de özel olarak, dostluk ilişkisinde bütün dünyevi muhatap ilişkilerinin eriştiği bir bağ olarak bu durumun ulaştırdığı derece Allah’ın rızasıdır.

Öneri olarak; her çalışmada olduğu gibi bazı sonuçlara ulaşmki amaç edinilirken, aynı zamanda bu çalışma ile yeni sorunlar ve yeni problemler fark etmek mümkündür. Ahlak ve doğa arasındaki ilişkide olan temel ortak kavram canlılıktır; bu çerçeve gelişen doğa bilimlerinde canlılık sorunu, canlılığın tanımı ve işlevi bakımından oluşan değişimleri, canlı olanı nesnelleştirerek doğa biliminin bir nesnesi olarak indirgenmiş durumdadır. Buradaki sorun, canlı olanı bu doğal tutumun ötesine taşıma imkanını sorgulayarak ahlaklı yaşamdan bahsedebilme alanlarını keşfetmektir. İkinci bir öneri ise, insanın yaşadığı ve fiillerinin yer aldığı dışsal mekan olarak siyasi yapı ve ahlak arasındaki ilişki bu çalışmanın devamı olacak şekilde ayrı bir çalışma olarak ele almaktır. Yapılacak bu çalışma ile aynı zamanda bir toplum metafiziği yaparak ahlaktaki sorunlara yeni bir cihetten bakma imkanı da yakalanmış olunacaktır.

KAYNAKÇA

A: Birincil Kaynaklar:

Aristoteles. *Eudemos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi, 1998.

Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.

Aristotle. *Nicomachean Ethics*. ed. Roger Crisp. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004.

Aristoteles. *Poetika-Şiir Sanatı Üzerine*. çev. Arı Çokona, Ömer Aygün. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

Aristotle. *Politics*. çev. C.D.C. Reeve. United States: Hackett Publishing Company, 1998.

Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.

Adudüddin el-İcî, *Ahlaku Adudüddin*. çev. İlyas Çelebi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Taşköprüzâde Ahmed Efendi. *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye : Ahlak-ı Adudiyye şerhi (metin-çeviri)*. çev. Mustakim Arıcı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

İstanbuli, İsmail M. *Şerhu'l Ahlaki'l-Adudiye*. çev. Selime Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Seyyid Şerif Cürcani. *Şerhu'l-Mevâkıf : mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*. çev. Ömer Türker. 1-2-3. cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

B: İkincil Kaynaklar:

Ahlak ve Başkası : Modern Felsefe ve İslam Düşüncesinde Öteki. ed. Lütfi Sunar, Selami Varlık. Ankara: Nobel, 2017.

Akçaoğlu, Habibe. "Aristoteles ve İbn Miskeveyh'de Ahlâk Felsefesi (mukayeseli bir araştırama)", Yüksek Lisans Tezi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü. 2010.

Alper, Ömer Mahir. *İbn Sina*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008.

Arıcı, Mustakim. “İcî’de Ahlak Felsefesinin Temel Meseleleri”. *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş, 523-579. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Ariew, Roger. “Descartes ve Skolastizm: Descartes’in Düşüncesinin Anlıksal Arka Planı” *Cogito Öylese Descartes* 10, (1997): 41-63.

Arkan, Atilla. “Psikoloji: Nefis ve Akıl” *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* ed. M. Cüneyt Kaya, 569-602. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Aydın, Hüseyin. *Muhasibi'nin tasavvuf felsefesi: insan - psikoloji - bilgi - ahlak görüşü*. Ankara: Pars Matbaası, 1976.

Beyaz Erkızan, H. Nur. *Aristoteles Yazıları: Etik ve Politika Üzerine*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2012.

Çağrı Mutlu, Esra. “Aristoteles’te Töz (Ousia) Bağlamında Varlığın Çokanlamlılığı ve Maddenin (Hyle) Rolü” *Cogito Aristoteles Özel Sayısı 77* (Yaz 2014): 115-130.

Çankaya, Aylin. “Aristoteles’te Nous ve Noesis Kavramları Üzerine Belirlemeler” *Cogito Aristoteles Özel Sayısı 77* (Yaz 2014): 131-149.

Çitil, Ahmet Ayhan. “Leyla, Mecnun, Mevla ve Tekillik” *Ahlak ve Başkası* ed. Lütü Sunar, Selami Varlık, 165-189. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017.

Cooper, John M. “Aristotle on Friendship” *Essays on Aristotle’s Ethics* ed. Amelie Oksenberg Rorty, 301-341. Berkeley: University of California Press, 1997.

Corish, Denis. “Could Time Be Change?” *Philosophy* 84, 328 (April 2009): 219-232.

Çötök, Tufan. “Aristoteles’in Tragedya Anlayışında Öykünün Değeri” *Cogito Aristoteles Özel Sayısı 77* (Yaz 2014): 365-379.

Descartes, Rene. *Felsefenin İlkeleri* çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları, 1989.

Demir, Osman. “İcî Kelamında Fizik”. *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş, 339-389. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Duralı, Ş. Teoman. *Felsefe-Bilimin Doğuşu Aristoteles’te Bilim ve Canlılar Sorunu*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2011.

Erkızan, Hatice Nur. “Aristoteles’te İnsanın Doğası Üzerine” *Cogito Aristoteles Özel Sayısı 77* (Yaz 2014): 237-247.

Everson, Stephan. “Psychology” *Aristotle: the Cambridge Companion to* ed. Jonathan Barnes, 168-195. Cambridge: Cambridge University, 1996.

İhsan Fazlıoğlu, “Seyit Şerif’in Nefsü’l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhü’l-Mevâkıf Örneği” *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim : Seyyid Şerif Cürcani Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul : Klasik, 2015), 163-197.

Gafaroy, Anar. *Nasirüddin Tusi’nin Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.

Ghins, Michael. “Two Difficulties with Regard to Aristotle’s Treatment of Time” *Revue de Philosophie Ancienne* 9, 1 (1991): 83-98.

Görgün, Tahsin. “Îcî, Adudüddin Kadı Ebü’l-Fazl Abdurrahman B. Rükneddin B. Abdurrahman (ö.756/1355)”. *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, ed. Eşref Altaş, 21-76. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Görgün, Tahsin. “Îcî”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 21:410-414. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Görgün, Tahsin. “İslam Medeniyetinin Temel Kavramı ve Terimi Olarak Kesb”. *Uluslararası Serahsi Sempozyum*, 75-80. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013.

Görgün, Tahsin. “Osmanlı’da Nizam-ı Alem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar” *İslami Araştırmalar* 13 (2000): 180-188.

Gurur Sev, Y. “Aristoteles’in Ousia Üçlemesi: Zeta: Eta: Theta” *Cogito Aristoteles Özel Sayısı 77* (Yaz 2014): 51-99.

Haklı, Şaban. “İslam Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, 6 (2007): 41-58.

Hankinson, R. J. “Science”, *Aristotle: the Cambridge Companion to* ed. Jonathan Barnes, 140-168. Cambridge: Cambridge University, 1996.

Haris el-Muhasibî, *El-Akl ve Fehmü’l-Kur’an: Aklın Mahiyeti ve Kur’anın anlaşılması*, Thk. Hüseyin el-Kuvvetli. çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.

Haşlakoğlu, Oğuz. *Platon Düşüncesinde Tekhne Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.

Hayır, Zekeriya. “Aristoteles ve Doğanın Mekanik Yöntemle İncelenmesi Sorunu” Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Heidegger, Martin. "Modern Science, Metaphysics and Mathematics" *Martin Heidegger Basic Writings* ed. David Farrell Krell, 267-307. New York: Harper Collins Publishers, 1993.

Hutchinson, D.S. "Ethics" *Aristotle: the Cambridge Companion to* ed. Jonathan Barnes, 195-233. Cambridge: Cambridge University, 1996.

Irwin, T.H., "The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics." *Essays on Aristotle's Ethics*, edited by Amelie Oksenberg Rorty. Berkeley: University of California Press, 1997.

Kalaycı, Nazile. "Daimon'dan eudaimonia'ya: Aristoteles'te mutluluk" *Cogito Aristoteles Özel Sayısı 77* (Yaz 2014): 257-274.

Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. İoanna Koçaradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.

Karadaş, Cafer. "Atomcu Düşünceler ve Kelam Atomculuğu" *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2, 1 (2004): 57-72.

Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

Kaya, Mahmut. *İslam kaynakları ışığında Aristoteles ve felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

Kenny, Anthony. *Aristotle On The Perfect Life*. New York: Oxford Clarendon Press, 2002.

Kınalızade Ali Çelebi. *Ahlak-ı Ala'i* haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

Kınalızade Ali Efendi. *Ahlâk-ı Alâî : ahlak ilmi*. haz. Hüseyin Algül. İstanbul: Tercüman Gazetesi, [t.y.]

King, R. A. H. *Aristotle and Platinus on Memory*. New York: Walter De Gruyter, 2009.

Kosman, Aryeh. *The Activity of Being: an Essay on Aristotle's Ontology*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

Koyre, Alexandre. *Bilim Tarihi Yazıları*. çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: TÜBİTAK, 2000.

Kraut, Richard. *Aristotle on the human good*. New Jersey: Princeton University, 1991.

Kuşlu, Harun. "İslam Ahlak Felsefesinde İbn Miskeveyh'in Tezhibü'l-Ahlak'ı ve Etkileri" *İslam Ahlak Literatürü : ekoller ve problemler* ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin Tiryaki, 163-178. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

Mehani, Berat. "Aristoteles'in Ahlak Anlayışına Göre Eylem ve Bilgi İlişkisi (etkin ve edilgin ahlak)". Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 2016.

Nagel, Thomas. "Aristotle on Eudaimonia", *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. Amelie Oksenberg Rorty, Berkeley: University of California Press, 1997.

Ökten, Kaan H., haz. *Aristoteles*. İstanbul: Say Yayınları, 2011.

Özcan, Muttalip. *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011.

Özcan, Zeki. "Aristoteles'de Nous Kavramı" *Cogito Aristoteles Özel Sayısı 77* (Yaz 2014): 150-181.

Özturan, Mehmet.. "Neyi, Nasıl Tartışabiliriz? İcî'de Tartışma Mantiği". *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş, 187-227. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Pines, Shlomo. *Studies in Islamic Atomism*. ed. Tzvi Langerman. Jerusalem: The Hebrew University The Magnes Press, 1997.

Ross, David, *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2011.

Sherman, Nancy ve White, Heath. "Intellectual Virtue: Emotions, Luck, and the Ancients." *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology* ed. Michael DePaul ve Linda Zagzebski, Great Britain: Oxford Clarendon Press, 2007.

Sherman, Nancy. "Aristotle on Friendship and the Shared Life" *Philosophy and Phenomenological Research* 47, 4 (Haziran 1987): 589-613.

Shihadeh, Ayman. *Fahreddin er-Razi'nin Gayeci Ahlakı*. çev. Selime Çınar, Kübra Şenel. İstanbul : Nobel Yayınları, 2016.

Şirinov, Agil. "Nasirudin Et-Tûsi: İbn Sinacılığın Kelamla Sentezi" *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* ed. M. Cüneyt Kaya, 465-502. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Sorabji, Richard. *Aristotle on Memory*. Chicago : University of Chicago Press, 2006.

Sorabji, Richard. "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue." *Essays on Aristotle's Ethics*. ed. Amelie Oksenberg Rorty. Berkeley: University of California Press, 1997.

Türker, Ömer. “Ahlaki Tecrübenin İnşasında Başkanın Rolü” *Ahlak ve Başkası* ed. Lütfi Sunar, Selami Varlık, 165-189. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017.

Türker, Ömer. “Gazali Sonrası Kelam” *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 2.c.:519-611. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Türker, Ömer. “Yenilenme Dönemi” *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 2.c.:498-515. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Türker, Ömer. “Kelam Geleneğinde Adudüddin El-İcî: Kelamın Bilimsel Kimliği Sorunu”. *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş, 299-337. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Üçer, İbrahim Halil.ed. *İslam Düşünce Atlası*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Wiggins, David. “Deliberation and Pratical Reason” *Essays on Aristotle’s Ethics* ed. Amelie Oksenberg Rorty, 301-341. Berkeley: University of California Press, 1997.

Woodruff, Paul. “Aristotle on Character on Tragedy, or, Who İs Creon? What is He?” *The Journal of Aesthetics and Art Critİcİsm* 67, 3 (Summer, 2009): 301-309.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler:

Adı-Soyadı: Berat Mehani

E-mail : beratimehani@gmail.com

Eğitim:

2011 – 2016 Felsefe Lisans Programı, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye

2016 – 2018 Medeniyet Araştırmaları Yüksek lisans Programı, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye