

42513

T.C.  
EGE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI

İSLAM ETİĞİ'NİN  
ARİSTOTELESCİ  
KAYNAKLARI

DOKTORA TEZİ

42513

ÖZCAN (YALÇIN) KAVASOĞLU

DANIŞMAN  
Prof. Dr. AHMET ARSLAN

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU II  
DOKÜMANTASYON BÜYÜKLERİ

İZMİR — 1995

## ÖNSÖZ

İncelememizin konusunu İslam Etiği' nin Aristotelesçi kaynakları oluşturmaktadır. Burada Aristoteles' in **Nikomakhos Etiği** adlı eseri ve inceleme alanımıza giren İslam filozoflarının konu ile ilgili eserlerinden hareket ederek, İslam dünyasında etik alanında Aristoteles' in olası etkisini araştırarak, çeşitli noktalarda onun görüşlerini söz konusu İslam filozoflarının düşünceleriyle karşılaştıracacağız.

Geniş anlamda "İslam ahlakı" alanında son derece zengin bir malzemenin var olduğu bilinmektedir. Biz burada farklı kaynaklardan beslenen ve farklı geleneklere mensup olan çeşitli düzeylerdeki bu eserlerden, esas itibariyle dar anlamda İslam etiği alanına girdiğini düşündüğümüz eserleri inceleyeceğiz.

Burada uyarıları ile bana yol gösteren hocam Prof. Dr. Ahmet Arslan başta olmak üzere, bu çalışmanın gerçekleşmesine herhangi bir biçimde katkıda bulunan herkese, ama özellikle Bedevî' nin **Kitâb al-Ahlâk** edisyonuna ulaşmamı sağlayan sayın Prof. Dr. Mahmut Kaya' ya, bibliyografyamdaki eserlere erişmemde değerli yardımları için eşime, Rıfat ve İskender' e, Nilgün' e E.Ü. Merkez Kütüphane çalışanlarına, manevi desteklerini gördüğüm dostlarıma teşekkür borçluyum.

## İÇİNDEKİLER

	Sayfa No
ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER	ii
GİRİŞ	1

### I. BÖLÜM

ARİSTOTELES'İN NİKOMAKHOS ETİĞİ	8
---------------------------------	---

### II. BÖLÜM

ARAPÇA'DA NİKOMAKHOS ETİĞİ	66
----------------------------	----

1. Nikomakhos Etiği' nin Arapça' ya Çevrilmesi ve Arapça' da Nikomakhos Etiği' ne Yapılan Gönderimler	67
2. Nikomakhos Etiği' ni Arapça' ya Çevirenin Kimliği	70
3. Nikomakhos Etiği' nin Fas Nüshası, Özellikleri ve Ortaya Koyduğu Problemler	71
4. Ek Kitap Üzerine	75
5. Bedevi' nin Yayınladığı Kitâb al-Ahlâk	79
6. Yazarı Bilinmeyen, Nicolaus' a Atfedilen Ahlak İncelemesi	82
7. Nikomakhos Etiği' nin İskenderiye Özeti	86
8. Geç Antikite ve Sonrasında Nikomakhos Etiği Üzerine Yazılan Şerhler	88
9. Nikomakhos Etiği Üzerine Arapça' da Yazılan Şerhler	92

### III. BÖLÜM

İSLAM DÜNYASINDA ETİK	97
-----------------------	----

1. İslam Dünyasında Etiğin Kaynakları, Etik Gelenekler ve Temsilcileri	97
a. İslam Dünyasında Etiğin Kaynakları	97
b. İslam Dünyasında Etik Gelenekler ve Belli Başlı Temsilcileri	101
2. Fârâbî' nin Etik Öğretisi	117
3. Âmirî' nin Kitâb as-Saade ve'l-is'ad' ı	139
4. Miskeveyh' in Etik Öğretisi	146
5. Nasir ad-Dîn Tûsî' nin Etik Öğretisi	172

SONUÇ	202
ÖZET	208
KAYNAKÇA	209
ÖZGEÇMİŞ	215





## GİRİŞ

İncelememizin konusunu İslam Etiği' ndeki Aristotelesçi öğeler oluşturmaktadır. İslam etiği' nde Aristoteles' den etkilendiğini, etkilenmiş olabileceğini veya ondan bazı izler taşıdığını düşündüğümüz birtakım filozoflarla Aristoteles' i etik öğretileri bakımından karşılaştırmak ve buradan hareketle de İslam etiği' ndeki Aristotelesçi öğeleri belirlemeyi amaçlıyoruz. Konuyu belirlerken hareket noktamız Aristoteles' in mantıktan metafiziğe, etikten tabiat felsefesine, bilgi teorisinden psikolojiye kadar hemen her alanda İslam felsefesi üzerinde etkili olmasıydı. Zaten özel olarak İslam etiği' nin, genel olarak da İslam felsefesinin Aristoteles' in öğretilerini göz ardı ederek anlayamayacağını düşünüyoruz. "Onun, İslam dünyasında özellikle bir felsefe geleneğinin oluşması ve gelişmesindeki katkısı küçümsenmeyecek ölçüdedir; İslam filozofları için Aristoteles bir filozof ve ilk filozoftu" (1). Fârâbî, Miskeveyh, Nasir ad-Dîn Tûsî v.b. filozofların konu ile ilgili eserlerine bakıldığında onların Aristoteles ile benzer kavramlardan yola çıktıkları, genel olarak "orta yol ahlakı"nı benimsedikleri, erdemi aşırı uçlar arasındaki bir orta nokta, hayatın nihai hedefini mutluluk ve felsefeyle mümkün olan bir şey olarak tanımladıkları görülür. Ancak acaba onlar bunu hangi kaygıyla yapmışlar, aynı kavramları aynı biçimde tanımlayıp aynı sonuçlara mı ulaşmışlar ve bu arada Aristoteles' in öğretisini tekrarlamışlar mıdır? Yoksa İslam kültürünün figürleri olmaları, müslüman filozoflar olmaları, İslam dünyasındaki zemin ve problemlerin Antik Yunan dünyasındakinden farklı olmasına bağlı olarak kullandıkları kavramların içerikleri değişmiş, Aristoteles' den farklı noktalara mı ulaşmışlardır? Aristoteles' e dayandıklarını söylerken her defasında gerçekten Aristoteles' e dayanmışlar mıdır? İşte bütün bu soruların cevabını verebilmek için, söz konusu filozoflarla Aristoteles' in etik öğretilerinin mümkün olduğunca ayrıntılı bir biçimde ve karşılaştırmalı olarak incelenmesi gerekmektedir.

Aristoteles' in eserlerinin Arapça' ya çevrilmesi 5. yüzyılda başlamakla birlikte, asıl çeviri hareketinin başlaması 8-9. yüzyılları bulmuş, onun *Nikomakhos Etiği* (2) 9. yüzyılın sonlarında Arapça' ya çevrilmiştir. Arapça' nın "soyut" olanı ifade etmek bakımından kavram zenginliğine sahip bir dil olduğu ve Aristoteles' in son derece teknik, soyut bir dille yazılmış incelemelerinin Arapça nüshalarının başarısı bilinmektedir (3).

<sup>1</sup> Peters, Francis E., *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, New York Uni. Press, New York, 1968, p. 135.

<sup>2</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. with and int. by David Ross, Oxford Uni. Press, London, 1972. Bundan böyle 'esere N.E. biçiminde gönderimde bulunulacaktır.

<sup>3</sup> Peters, a.g.e., p. 34.

Ancak bu noktada Aristoteles ile Aristotelesçilik' i birbirinden ayırt etmek durumundayız. İslam dünyası çeviri hareketiyle hem Aristoteles' i hem de bir dizi Aristoteles yorumcusunu tanımıştır. Örneğin bugün Yunanca asılları gibi Arapça nüshaları da kayıp olan Porphyrius ve Themistius' un N.E. şerhleri de Arapça' ya çevrilen eserler arasındaydı. Ayrıca *Magna Moralia* (4) ve *De Virtutibus et Vitiis* (Erdem ve Erdemsizlikler Üzerine) (5), *Fedâil' l-Nefs* gibi sahte Aristotelesçi eserler de Arapça' ya çevrilmişti ve bunlar Aristoteles' e atfediliyordu. İlk iki eserin Aristoteles' e değil de, Aristotelesçiler' e ait oldukları, *Magna Moralia*' nın M.Ö. 3. yüzyılın başlarında, ikinci eserin en erken M.Ö. 1. yüzyıl veya M.S. 1. yüzyıl' da, muhtemelen de Platon ile Aristoteles' in etik anlayışlarını uzlaştırmaya çalışan bir Aristotelesçi tarafından yazıldığı sanılmakta (6), *Fedâil' l-Nefs*' in ise Yeni-Platoncu bir eser olduğu tahmin edilmektedir (7). Sonuç olarak İslam filozoflarının eserlerindeki Aristoteles her zaman saf Aristoteles değil, - etikle ilgili olarak - Platon ile Aristoteles' in öğretilerini ve onlarla İslami öğretiyi uzlaştırmak için genellikle Yeni-Platonculuk bazen de Geç Aristotelesçilik dolayımından geçildiği için, bizim bugün tanıdığımızdan farklı bir Aristoteles, Platoncu, Geç Aristotelesçi, Yeni-Platoncu ve İslamî etkilere maruz kalmış, değişmiş bir Aristoteles' dir.

İslam dünyasında genel olarak "ahlak"la ilgili incelemelerin önemli bir yer işgal ettiği, bu alanda son derece zengin bir malzemenin var olduğu bilinmektedir. Bu malzeme Kur' an' dan hadis koleksiyonlarına ve bunlara dayanan çeşitli eserlere, sufilerin eserlerinden daha çok yöneticilere öğüt verme tarzındaki atasözleri ve darb-ı mesel derlemelerine, kelim literatüründen çeşitli filozofların eserlerine kadar ahlak, ahlaklılık, mutluluk, erdem v.b. şeylerle ilgilenen, farklı kaynaklardan beslenen ve farklı geleneklere mensup olan ve doğal olarak çoğu sistematik birer etik inceleme olmayan çeşitli düzeylerde çok sayıda eseri içermektedir. Bu eserlerle ilgili olarak İslam dünyasında dört gelenek ayırt etmek mümkün görünmektedir: 1. **Kural-koyucu dini ahlak:** Kur' an ve hadis koleksiyonları ile bunlara dayanan eserler, sufi etiği, fıkah usulü kitapları. 2. **Kural-koyucu dünyevi ahlak:** Darb-ı mesel edebiyatı örnekleri, atasözü derlemeleri, Prenslere Aynalar diye bilinen yöneticilere öğüt vermeyi amaçlayan eserler. 3. **Dini gelenek**

4 Aristotle, *Magna Moralia*, trans. by G. Stock, Oxford Uni. Press, London, tarihsiz.

5 Aristotle, *The Athenian Constitution; The Eudemian Ethics; On Virtues and Vices*, trans. by H. Racham, Harward Uni. Press, London, 1952.

6 Ross, David., Aristotle, Methuen & Co. Ltd., London, 1977, p. 15; Aristotle, *On Virtues and Vices*, int. p. 486.

7 Miskeveyh, *The Refinement of Character*, tran. eng. C. Zurayk, Beyrut, 1968, p. 202.

**içindeki etik analizler:** Örneğin Mu' tezile kelamı. 4. **Felsefi analizler, etik (8):** Bu alanda Kındî, Ebu Bekir Râzî, İhvân-ı Safâ, Yahya İbni Âdî, Fârâbî, İbni Sinâ, İbni Rüşd, Miskeveyh, Nasir ad-Din Tûsî v.b. yazarların bazı eserleri sayılabilir. Biz bu incelemede esas itibariyle felsefi etikle, bu gelenek içinde de N.E.' inden etkilendiğini düşündüğümüz, etikle ilgili eserleri olan filozoflarla ilgilimiz. Dolayısıyla yaşadığı dönemde N.E.' nin Arapça' ya henüz çevrilmemiş olduğu Kındî, kendileriyle ilgili olarak yapılan çalışmalarda "Geç Kynik ve Stoacı düşüncenin ılımlılaştırdığı Sokratik-Platoncu geleneğin, Sokratik felsefe idealinin bir temsilcisi" olarak görülen Ebu Bekir Râzî (9), "İslam dünyasında genel olarak Yunan düşüncesinden, ama özellikle de Pythagorasçılık ve Yeni-Pythagorasçılık' dan, kısmen de Yeni-Platonculuk' dan etkilenmiş" olduğu görülen İhvân Safâ (10), yine "Yunan etiğinin bir özeti, ama esas itibariyle Platoncu" (11) olarak görülen Yahyâ İbni Âdî inceleme alanımızın dışında bırakılacaktır. Hatta pratik konulardan çok teorik konulara ilgi duymuş olan ve bir iki küçük inceleme ("Risâle Fî İlm' l-Ahlâk", "Risâle fi's-Saade" (12)) dışında konuyla ilgili bağımsız bir eseri bulunmayan ve daha çok "Arap Yeni-Platonculuk' unun bir sembolü" olarak görülen (13) İbnî Sinâ, N.E. üzerine Arapça aslı kayıp olan şerhi bulunan ve konuyla ilgili bağımsız bir incelemesi bulunmayan İbni Rüşd de inceleme alanımızın dışında tutulabilir. Aslında İslam dünyasındaki ilk etik incelemenin yazarı olarak Miskeveyh' in kabul edildiği (14) düşünülürse, belki incelememize onun etik öğretisiyle başlamak daha uygun olacaktır. Fakat ondan önce yaşayan Fârâbî, bu alanda özel olarak bir çalışma yapmamış olmasına rağmen, onun hem N.E. üzerine bir şerh yazmış olması hem de ilk bakışta politikayla ilgili gibi görünen, ama aynı zamanda - hiç olmazsa bazıları - etikle de ilgili olan çok sayıda eserinin var olması nedeniyle, incelemeye değer görünmektedir. Ayrıca Miskeveyh' den ve Aristoteles' in etik öğretisinden etkilenmiş olan Nasir ad-Din Tûsî de incelemek durumunda olduğumuz bir başka filozoftur.

8 Hourani, G.F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 1985, pp. 15-16.

9 Fahri, Macit., *The Ethical Theories in Islam*, int. p. 4, p. 71.

10 Donaldson, D.M., *Studies in Muslim Ethics*, W. Clows and Sons Ltd., London, 1953, p. 104; Shaikh, S., "Philosophy of the Ikhwân us-Safâ", *Iqbal*, vol. 6, 1958, pp. 19-27, pp. 21-22; Netton I.R., *Muslim Neo-Platonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, Allen & Unwin, London, 1982, p. 9 v.d., p. 33.

11 Fahri, a.g.e., p. 4; Donaldson, a.g.e., p. 118.

12 İbni Sinâ, "Risâle fi İlm' l-Ahlâk", *Tis' Resail* içinde, İstanbul, 1298 ve "Risâle fi's-Saade", *Mecmû Resâil* in içinde, Haydarabad, 1354.

13 Fahri, a.g.e., p. 85.

14 Donaldson, a.g.e., p. 122; Fahri, a.g.e., p. 4 v.b.

İncelememizin çerçevesini ana hatları ile çizdikten sonra biraz da, kaynakçadan söz etmek istiyoruz. Aristoteles' in gerek konuyla ilgili (kendi) eserleri gerekse ona yanlışlıkla atfedilen sahte-Aristotelesçi eserlerin yanında, onun etik anlayışının çeşitli yönlerine ilişkin olarak yazılan makale ve kitap düzeyinde çok sayıda incelemenin varlığı bilinmektedir. Bütün bu eserlere erişmek güç olmadı; ama İslam etiğiyle ilgili olarak, tezimizin yazılmasının hemen öncesine dek süren, çok daha kapsamlı bir kaynakça çalışması yapmamız gerekti. Çünkü bu konuda "genel" olarak İslam felsefesi ve İslam etiği ile ilgili kitap ve makalelerin yanında, Aristoteles ile İslam dünyası arasındaki ilişkiyi konu alan eserler, doğrudan doğruya İslam etiği ve onun çeşitli figürlerine ilişkin olarak yapılan incelemeler, inceleme alanımıza giren filozofların kendi eserleri, nihayet onlarla ilgili olarak yazılan çeşitli düzeylerdeki eserlere ulaşmak durumundaydık; ama son çözümlemede, bu eserlerin hemen tamamına ulaşabildik.

İslam dünyasında "ahlak"la ilgili olarak son derece zengin bir malzemenin var olduğunu söylemiştik. Ancak onunla ilgili zenginliği yakalayabilen, İslam ahlakını bütün boyutları ile ele alan çok sayıda incelemenin var olduğu söylenemez. Son elli yılda yapılan birkaç değerli inceleme bu konuda istisna teşkil etmektedir. Boer' in, Walzer ile Gibb' in küçük, ama konuyla ilgili önemli ipuçları veren makaleleri (15) bir yana bırakıldığında, Donaldson' un *Studies in Muslim Ethics*' i konuyu bütünsel olarak ele alma girişimi bakımından, bu alandaki ilk eser olma özelliğini taşımaktadır. İslamiyet öncesi Arap dünyasındaki ahlak ve erdem anlayışı, Kur' an' daki ahlak anlayışı, Antik Yunan' dan yapılan çevirilerle birlikte felsefi etik (Mu' tezile, İhvân-ı Safâ, Fârâbî ve İbni Sinâ, Yahyâ İbni Adî, Şehristânî), Miskeveyh, Tûsî ve ardılları, Gâzâlî, ilk müslüman çileciler, sufi şairler v.b. yazarlarla ve çeşitli etik öğretilerin kısaca, ama biraz karışık bir biçimde, etik geleneklerin tam bir sınıflaması yapılmadan sergilendiği bu eser, yine de konuyla ilgili olarak çizdiği çerçeve ve bu alanda yapılan ilk inceleme olması bakımından önemlidir. Kitapta Kindî, Ebu Bekir Râzi, İbni Hazm' ın öğretileri incelenmemekte, İbn' l-Ebi Dünya' nın *Mekarim al-Ahlâk*, Âmirî' nin *As-Saade ve'l-İs'ad*, Abd'l-Cabbar' ın *al-Mugni* gibi eserlerinden söz edilmemekte, bu eserler incelenmemektedir. Ama son üç eserin sırasıyla 1973, 1957-58 ve 1962 yıllarında yayınlandığı, başka İslam filozoflarına ait eserlerin kritik edisyonlarının yayınlanmasının özellikle son kırk yılda ve genel olarak İslam etiği

15 Boer, T.J., "Ethics and Morality", *Ency. of Religion and Ethics*, vol. 5, Charles Scribner's Sons, 1955, pp. 501-513; Walzer & Gibb, "Akhlâq", *Ency. of Islam*, 1960, pp. 325-329.

alanında yapılan çalışmaların, Donaldson'ın eserini yayınlamasından sonra hızlandığı düşünülürse, bu, anlaşılabilir. Gerçekten **Studies in Muslim Ethics**' den sonra pek çok çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Örneğin Hourani'nin Mu' tezile hareketi içindeki etik analizleri Abd'l-Cabbar örneğinden hareketle incelediği **Islamic Rationalism: The Ethics of Abd'l-Cabbar** (16) (1971), M. Şerif'in Gâzâlî'nin etik öğretisini tüm boyutlarında incelediği değerli çalışması **Ghazali's Theory of Virtue** (17), Netton'un İhvân-ı Safâ'nın eklettik öğretisini kaynakları bakımından inceleme denemesi **Muslim Neo-Platonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity** (1982) gibi İslam felsefesinin belli figürlerine ilişkin incelemelerin yanında, Kındî'nin **Risâleler**'i (18) (1950-1953), Âmirî'nin **as-Saade ve'l-İs'ad**'ı (19) (1957-58), Abd'l-Cabbar'ın **al-Mugni**'si (20) (1962), Nasir ad-Din Tûsî'nin ünlü eseri **Ahlâk-ı Nasirî**'nin İngilizce çevirisi (21) (1964), Miskeveyh'in **Tehzib' l-Ahlâk**'ının kritik edisyonu (22) (1966) ve eserin İngilizce çevirisi (1968), İbni Ebî'l-Dünya'nın **Mekârim al-Ahlâk** (23) (1973), Aristoteles'in N.E.'nin Fas nüshasının Bedevî'nin gerçekleştirdiği kritik edisyonu (24) (1979), Fârâbî'nin **Medinet' i-Fâdila** (25) (1985) ve **Tehzib alâ Sebil as-Saade**'sinin (26) (1987) kritik edisyonları v.b., İslam filozoflarının etik öğretilerine veya bu öğretilerin belli bir boyutuna ilişkin olarak yazılan makaleler, M. Fahri'nin **Ethical Theories in Islam** (1991) ve Türkçe'de de M. Çağrıncı'nın **İslam Düşüncesinde Ahlak** (27) (1989) gibi İslam düşüncesindeki etik gelenekler ve onların belli başlı temsilcilerini inceleme denemeleri hep yakın geçmişte yayınlanmıştır. Çağrıncı'nın çalışması - bildiğimiz kadarıyla - konusu bakımından dilimizdeki ilk inceleme ve dünyadaki birkaç incelemeden

16 Hourani, **Islamic Rationalism: The Ethics of Abd'l-Cabbar**, London, 1971.

17 Sherif, M., **Ghazali's Theory of Virtue**, State Uni. of New York Press, New York, 1975.

18 Kındî, **Resail' l-Felseffiye**, yay. Ebu Ridâ, M.A.H., Kahire, 1950-1953.

19 Âmirî, Ebu'l-Hasan, **Kitab as-Saade Ve' l-İs'ad**, yay. M. Minovi, Wiesbaden, 1957-58.

20 Abd'l-Cabbar, **al-Mugni fi Abvâb al-Tevhid Ve' l-Adl**, yay. İ. Madkour, Kahire, 1962.

21 Tûsî, Nasir al-Din., **The Nasirean Ethics (Ahlâk-ı Nasirî)**, trans. by G.M. Wickens, London, 1964.

22 Miskeveyh, **Tehzib al-Ahlâk**, yay. C. Zureyk, Beyrut, 1966.

23 İbni Ebî'l-Dünyâ, **Mekârim al-Ahlâk**, ed. J.A. Bellamy, Wiesbaden, 1973.

24 Aristutâlis, **Kitab al-Ahlâk**, yay. A.R. Bedevî, Kuveyt, 1979.

25 Fârâbî, **Mabâdi' Arâ Ehl al-Medine al-Fâdila (On the Perfect State)**, int., trans., com. by R. Walzer, Clarendon Press, Oxford, 1985.

26 Fârâbî, **Kitâb al-Tenbih alâ Sebil al-Saade**, inc. ve yay. S. Halifât, Ürdün, 1987.

27 Çağrıncı, Mustafa., **İslam Düşüncesinde Ahlak**, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Vakfi Yay., İstanbul, 1989.



biridir ve konuyla ilgili olarak Türk okuyucusuna aydınlatıcı bilgiler vermekte, İslam dünyasındaki etik geleneklerle onların belli başlı temsilcilerini genel olarak tanıtmaktadır. Fakat bu bağlamda şimdiye kadar yapılmış en kapsamlı incelemenin M. Fahri' nin eseri olduğunu söylemeliyiz. Bu eser kapsamlılığının yanında, özellikle çizdiği çerçeve, yaklaşımı ve kaynakça bakımından son derece önemli bir çalışmadır. Daha çok İslam Etik tarihine ilişkin bütünsel bir inceleme olması bakımından son derece kapsamlı, ama ele alınan gelenekleri ve filozofların öğretilerini ana hatları itibarıyla ve aynı zamanda kaynakları bakımından da inceleyen, bu konuda değerli ipuçları veren bir eserdir. Kendi payımıza yazarın çizdiği çerçeve ve yaptığı bazı saptamalardan, eserin kaynakçasından yararlandığımızı belirtmek durumundayız. Ancak şimdiye kadar, doğrudan doğruya İslam etiğindeki Aristotelesçi öğeleri saptamaya yönelik, İslam etiğine yalnızca bu açıdan bakan bütünsel bir çalışma yapılmamıştır. Kuşkusuz bazı İslam filozoflarının bazı eserlerindeki, Yunan etiği' nin etkisini araştırırken Aristoteles' in N.E.' nin etkisinden de söz eden makale düzeyinde çalışmalar, yine bu filozofların eserlerinde N.E.' ne yapılan çeşitli gönderimlerin saptandığı bazı kritik edisyonlar yapılmıştır. Ama Aristoteles ile İslam filozoflarının etik öğretilerinin karşılaştırıldığı bir inceleme yapılmamıştır. İşte biz burada, ele alacağımız İslam filozoflarının öğretilerini, onların dayandığı çeşitli kaynakları ihmal etmeden, ama özellikle Aristoteles ve N.E. bağlamında ele alarak öğretilerindeki Aristotelesçi öğeleri saptayabilmeyi, belli başlı filozoflardan yola çıkarak İslam etiğindeki Aristotelesçi kaynakları ortaya koyabilmeyi umut ediyoruz.

Son olarak tezimizin planı üzerinde durmak istiyoruz: Tezimizin ilk bölümünde Aristoteles' in ahlak, ahlak-erdem ilişkisi, erdem, çeşitli erdem ve erdemsizlikler, mutluluk, mutluluk-mükemmellik, irade ve seçimin erdemle ilişkisi, bilgelik ve mutluluk ilişkisi, eğitim, v.b. konulardaki görüşlerini, genel olarak ahlak anlayışını ortaya koyabilmek ve aynı zamanda da İslam filozoflarının konu ile ilgili eserlerini incelerken yapacağımız karşılaştırmalarda bir hareket noktası temin edebilmek için, N.E.' ni mümkün olduğunca ayrıntılı olarak incelemeye, bizzat eserin kendi planını izleyerek eseri betimlemeye çalışacağız.

İncelememizin ikinci bölümü geçiş mahiyetinde, N.E.' nin Arapça' daki ve İslam dünyasındaki serüvenine ilişkin olacaktır. 1950' li yıllarda Fas' da Arberry tarafından N.E.' nin VII-X. kitaplarına ilişkin bir elyazması, daha sonra da (1959) başka yazarlar tarafından N.E.' nin I-VI. kitaplarına ilişkin ikinci bir elyazması bulunmuş ve daha sonra bunların aynı bir bütünün parçaları olduğu anlaşılmıştır. Fakat bu nüsha pek çok problemi

beraberinde getirmektedir. Çünkü onbir kitaptan oluşan nüshada N.E.' nde herhangi bir karşılığı bulunmayan ek bir kitap ve ayrıca yazarı bilinmeyen küçük bir ahlak incelemesinin de bulunduğu görülmüştür. İşte biz ikinci bölümde sözü edilen Fas nüshasının ortaya koyduğu çeşitli problemler, N.E.' nin Arapça' ya ne zaman ve kim tarafından çevrildiği, çevirinin özellikleri, Bedevî' nin Fas nüshasına dayanarak yayınladığı **Kitâb al-Ahlâk**, Arapça' da N.E.' ne yapılan çeşitli gönderimler ve yazılan N.E. şerhleri üzerinde durmaya çalışacağız.

İncelememizin son bölümüne gelince, burada, öncelikle İslam Filozoflarının öğretilerine ilişkin incelememizi uygun zeminde oturtabilmek için İslam etiğinin kaynakları ve etik gelenekler üzerinde duracak ve daha sonra da burada çizdiğimiz çerçeveye uygun olarak Fârâbî, Miskevevh, Nasir ad-Dîn Tûsî gibi filozofların öğretilerini zaman zaman Aristoteles' in öğretisiyle karşılaştıracak, aradaki benzerlik ve farklılıkları vurgulayarak bu alanda Aristoteles' in İslam düşüncesi üzerindeki etkisinin kapsamını, İslam etiğindeki Aristotelesçi öğeleri ortaya koymaya çalışacağız.

## I. BÖLÜM

### ARİSTOTELES' İN NİKOMAKHOS ETİĞİ ÜZERİNE

Aristoteles' in etikle ilgili üç eserinin olduğu söylenmektedir: **Nikomakhos Etiği** (1), **Eudemos Etiği** (2) ve **Magna Moralia** (3). Bugün bunlardan M.M.' nin ona değil de bir Aristotelesçi' ye ait olduğu neredeyse tam bir kesinlikle kabul edilmektedir (4). N.E.' den önce kaleme alınmış olan E.E., Aristoteles' in çağdaşlarından Rodoslu Eudemos' un adını taşımaktadır (5). E.E.' nin de ona ait olup olmadığı uzun süre tartışılmıştır; ama bugün genel olarak onun Aristoteles' in bir eseri olduğu konusunda bir fikir birliğinin olduğu söylenebilir. Ayrıca N.E. ile E.E.' indeki bakış açıları arasında pek fark bulunmamakta, E.E.' nin IV-VI. kitapları N.E.' nin V-VII. kitaplarına tekabül etmektedir. Hatta belki bu ortak kitapların onun nihai öğretilerine işaret bile söylenebilir. E.E. sekiz kitaptan oluşmaktadır ve incelendiğinde, N.E.' indeki ana temaların genellikle tekrarlandığı ve benzer biçimde temellendirildiği görülmektedir. I. kitapda insan davranışının en yüksek ereği ve bu ereğe ulaşma yolları üzerinde durulmakta, etiğin yönteminin olguları gözlemek ve nedenlerini keşfetmek olduğu (6), mutluluğun eylemlerle ulaşılabilecek en yüksek iyi olduğu (7), iyi ideasının var olmadığı söylenmekte ve Platon' un iyi ideası reddedilmektedir (8). II. kitapda mutluluğun doğası (9), onun hayatın

<sup>1</sup> **The Nikomachean Ethics of Aristotle**, trans. and int. by David Ross, Oxford Uni. Press, London, 1972. Bundan böyle eserin adı N.E. biçiminde geçecektir.

<sup>2</sup> Aristotle, **The Athenian Constitution. The Eudemian Ethics. On Virtues and Vices**, trans. by H. Racham, W. Meinemann Ltd., London, 1952. Bundan sonra **Eudemos Etiği**' ne yapılan gönderimlerde E.E. ibaresi kullanılacaktır. **On Virtues and Vices** ise Aristoteles' e atfedilen sahte eserlerden biridir. Bu eserin en erken M.Ö. I. yüzyıl veya M.S. I. yüzyılda ve Platon ile Aristoteles' in etik öğretilerini uzlaştırmaya çalışan bir Aristotelesçi tarafından yazıldığı tahmin edilmektedir. Bakz. a.g.e., int., p. 486 ve Ross. **Aristotle**, Methven & Co. Ltd., London, 1977, p. 15.

<sup>3</sup> Aristotle, **Magna Moralia**, trans. by George Stock, Oxford Univ. Press, tarihsiz. Esere bundan böyle M.M. biçiminde gönderimde bulunulacaktır.

<sup>4</sup> M.M.' nin M.Ö. III. yüzyılın başlarında ve bir Aristotelesçi tarafından yazılmış olduğu tahmin edilmektedir. Ross, a.g.e., p. 15. Bu tezin aksini savunanlar da vardır. Örneğin Kaya, Mahmut, **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, Ekin Yayınları, İstanbul, 1983, s. 234.

<sup>5</sup> **The Ethics of Aristotle**, ed. John Burnet, Ayer Company, New Hampshire, 1988, int. p. XI.

<sup>6</sup> 1216 b 25 - 1217 a 15.

<sup>7</sup> 1217 a 20 - b 1.

<sup>8</sup> 1217 b 1 v.d.



tamamına yayılan bir şey olması <sup>(10)</sup>, ahlaki-entellektüel erdem ayrımı <sup>(11)</sup>, erdem in ifratla tefrit arasında yer alan orta nokta olması <sup>(12)</sup> gibi konular üzerinde durulmakta, çeşitli erdemler sıralanmaktadır <sup>(13)</sup>. Bu kitap kısmen N.E.' nin I. kitabına, kısmen de II-III. kitaplarına tekabül etmektedir. III. kitap çeşitli erdemleri, karakterin bazı özelliklerini konu almaktadır ve N.E.' nin III-IV. kitaplarının bazı kısımlarıyla paralellik göstermektedir. Ancak burada bir yandan N.E.' nde incelenen bazı erdemler atlanırken, bir yanda da orada sözü edilmeyen bazı erdemler ele alınmaktadır. IV. kitap adalet (N.E. V. kitap), V. kitap entellektüel erdemler (N.E. VI. kitap), VI. kitap ise nefesine hakim olamama ve zevk (N.E. VII. kitap) konularına ilişkindir. VII. kitap' ın konusu ise dostluktur. Burada dostluğun bir karakter durumu olduğu söylenmekte <sup>(14)</sup>, dostluk türleri <sup>(15)</sup>, gerçek dostluğun özellikleri <sup>(16)</sup>, eşit olmayanların dostluğu <sup>(17)</sup>, dostluğun temeli olarak kendini sevmeye gibi konular ele alınmaktadır (N.E.' nin VIII-IX. kitaplarında dostluk çok daha ayrıntılı olarak incelenmektedir. Konunun incelenme düzeni farklıdır ama temelde bir görüş farklılığı göze çarpmamaktadır.). VIII. kitap genel olarak erdeme ilişkindir. İyi talih, ahlaki soyluluk, en yüksek insani hayat olarak teorik bilgelik etkinliği ele alınan ana konulardır.

Biz burada Aristoteles' in etik anlayışını, etik sisteminin temel kavramlarını ortaya koymak üzere özellikle N.E.' inden hareket edecek, gerekli olduğunu düşündüğümüz noktalarda E.E.' ne de gönderimde bulunacağız. N.E. üzerine incelememizde hareket noktamız eserin bizzat kendi planı olacaktır.

Aristoteles' in eserin N.E. felsefe tarihindeki ilk sistematik etik incelemesidir. Ve günümüzde bile orijinalitesinden hiçbir şey yitirmediği, tazeliğini ve canlılığını hâlâ koruyan eşsiz bir inceleme olduğu görülmektedir. Aristoteles burada kendi etik sistemini kurmak üzere zaman zaman çeşitli görüşleri dile getirmektedir. Amacı hem diğer filozofların etik teorilerinde hem de insanların çoğunun kanılarında doğru olan noktaları ortaya koymaktır.

<sup>9</sup> 1218 b 30 v.d.

<sup>10</sup> 1219 b 1-7.

<sup>11</sup> 1220 a 1-15.

<sup>12</sup> 1220 b 20-35 ve 1227 b 5-10.

<sup>13</sup> 1220 b 35 - 1221 a 7.

<sup>14</sup> 1234 b 20 - 1235 a 1.

<sup>15</sup> 1236 a 30 v.d.

<sup>16</sup> 1237 a 35 - 1238 a 10.

<sup>17</sup> 1238 b 15 - 1239 b 1.

Etiğin onun sistemi içindeki yerine baktığımızda şöyle bir tablo ile karşılaşırız: Onun keskin bir teorik-pratik bilgi ayrımının olduğunu biliyoruz. Teorik bilgi rasyonel ruhun bilimsel kısmına, pratik bilgi ise aklın düşünüp taşınan kısmına aittir (18). Gadamer' in de belirttiği gibi, "onun yaptığı bu ayrımın genel olarak felsefe alanında önemli sonuçları vardır"(19). Aristoteles hem teorik olanla pratik olanı ve bunların alanlarını, hem de her birine ilişkin bilimlerin alanını birbirinden kesin olarak ayırmıştır. Bunu bilim sınıflamalarında da görmek mümkündür. **Metafizik** ve **N.E.**' inde bilimleri üç ana grupta toplamaktadır: **Teorik, pratik ve üretkif bilimler** (20).

Bu bilim sınıflamalarını şöyle özetleyebiliriz:

1. Teorik Bilim (Zorunlu bilgiyi konu alır): Matematik, fizik ve teoloji.
2. Pratik Bilim (Olumsal olana ilişkindir): Etik (bireyle ilgili), politika (devletle ilgili) ve ev idaresi (aileyle ilişkin).
3. Üretkif (poetik) Bilim (Olumsal olanı konu alır): Şiir (Sanat).

Matematik nicelikleri, metafizik ise hareketsiz, maddeden bağımsız, ezeli edebi varlıkları ele alır. Fizik, hareketli ve çoğunlukla maddeyle bir arada bulunan formel tözleri inceler (21).

Üretkif bilimler güzeli (Örneğin Şiir), pratik bilimler ise yararlı olanı konu alırlar. Politika, etik ve ev idaresi pratik bilimin alt dallarını oluşturur. Politika kentlere gerekli olan bilimlerini saptar; askerlik, ekonomi, retorik onun alt dallarıdır. Amacı insan için iyi olanıdır (22). Etik mutluluğa, erdeme ilişkindir. Politika en yüce pratik bilimdir; geri kalan bilimler ise ona tabi ve yardımcıdır. Etik politikanın bir kısmıdır. Görüldüğü gibi Aristoteles etikten bağımsız bir bilim olarak söz etmemektedir (23). Etiğin karakter bilimi olduğunu söylemekte ve kolaylık olması bakımından politika bilimini etik ve politika biçiminde dallara ayırmaktadır. Hatta Gadamer, "N.E.' nin başlangıcının, politikanın

18 N.E. VI. 1139 a 5-17.

19 Hans-Georg Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic and Aristotelian Philosophy*, trans. with and int. and annotation by P.C. Smith, Yale Univ. Press, New Haven & London, 1986, p. 160.

20 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Cilt I, E.Ü. Edebiyat Fak. Yay., İzmir, 1985, s. 299, 2 nolu dipnot, 1025 b 20-1026 a 30; N.E. 1139 a 27.

21 *Metafizik*, s. 299.

22 N.E. 1094 b 1-5.

23 Aristotle, *Politics*, trans. by T.A. Sinclair, Penguin Books, 1983, 1261 a 31.

bütününe ilişkin genel metodolojik bir giriş olarak anlaşıldığını" söylemektedir (24). Ancak Ross' un saptadığı gibi (25), N.E.' nin başlarında devletin iyiliğinin bireyinkinden "daha mükemmel ve daha büyük" olarak ve bireyin iyiliğini, ancak öncekine ulaşamadığı takdirde kendisiyle yetinilebilecek bir şey olarak tanımlamaktadır (26). Ancak N.E. içinde ilerledikçe onun bireysel hayatın değerine ilişkin düşüncesi şekillenmekte ve devlet, bireyin ahlaki hayatına yardımcı bir şeymiş gibi sunulmaktadır (27).

Artık N.E.' ni incelemeye geçebiliriz. Burada iki N.E. çevirisini, ama genellikle D. Ross' un çevirisini kullanacağız(28). N.E.' nin I. Kitap' ında konu ve problem hakkında bilgi verilir; bu kitap iyi olan şeyin doğası, insani yetilerin sınıflanması ve ahlaki-entellektüel mükemmellik ayırımına; II-IV. kitaplar ahlaki erdemlerin incelenmesine; V. kitap adalet erdemine; VI. kitap entellektüel mükemmelliğin biçimlerine; VII. kitap erdem-erdemsizlik ve zevk konusuna; VIII-IX. kitaplar dostluk erdemine ve X. kitap da mutluluğa ilişkindir.

I. Kitap şu cümleyle başlamaktadır: "Her sanat ve her soruşturma, her eylem ve seçim herhangi bir iyiye ulaşmaya çalışır görünmektedir; bundan dolayı iyi olan, haklı olarak her şeyin kendisini amaçladığı şey olarak tanımlamıştır" (29). Yani her eylemin amacı, kendisinin dışında, kendisinden başka bir şeydir. Ve eylemin değeri de, söz konusu şeyi meydana getirme eğiliminde bulunur. Bir eylemin ereği, bir başka erek için araç olabilir. Ama Aristoteles' e göre bu dizinin bir sonu, her eylemin nihai bir ereği, yani eylemlerin, bizzat kendisi için istediğimiz, kendisinin bir başka şeyin aracı olmadığı nihai bir ereği olmalıdır. İşte bu erek iyidir ve onu araştırarak bilim de politikadır. Çünkü politika bir kent için hangi bilimin gerekli olduğunu ve onların sınırlarını belirler. O, öteki pratik bilimleri kullanır. Dolayısıyla politikanın amacı, öteki pratik bilimlerin ereğini içerir. Bu erek "insan için iyi" olandır (30).

24 Gadamer, a.g.e., p. 168.

25 David Ross, Aristotle, p. 187.

26 N.E. 1094 b 7-10.

27 N.E. 1179 a 33 v.d.

28 *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, trans. and int. by D. Ross, Oxford Univ. Press, London, 1972; Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. by Martin Ostwald, Macmillan Pub. Com., New York, 1987.

29 N.E. 1094 a 1-5.

30 N.E. 1094 b 1-10.

Peki bu erek nedir? İnsanlar onun, mutluluk olduğu konusunda fikir birliği içindedirler (31). Ama mutluluğun ne olduğuna, mahiyetine gelince, bu konu tartışılmalıdır. Aristoteles bu noktada dört hayat biçimi ayırt etmektedir. Zevk, onur, servet ve temaşa hayatı. Çoğu insan için mutlu bir hayat zevk hayatıdır, ama zevk daha çok kölelerin, hayvanların ereğidir. Bazıları için bu erek servetken (ki servet daha çok bir araçtır), politikacı için bu, onurdan ibarettir. Ama Aristoteles' e göre, onur alıcıdan çok, vericiye dayanır; hayatın ereği bizim olan, bize ait olan bir şey olmalıdır. Daha genel olarak politikacı için bu ereğin erdem olduğu düşünülebilir; ama erdem, etkinlikte bulunmamayla, yoksullukla bir arada bulunabilir. Bu durumda nihai erek erdem de olamaz. Geriye temaşa hayatı kalmaktadır; hakiki mutluluk temaşa etkinliğindedir (32). Aristoteles temaşa hayatı incelemesini N.E.' nin X. Kitap' ına bırakmakta ve bu noktada "iyi ideası" nı incelemeye geçmektedir. Platon için, her türlü iyiliğin temelinde iyi ideası vardı. Aristoteles için de bütün iyiler tek bir iyiye işaret ederler; ama hatırlanacak olursa, Platoncu her idea gibi iyi ideası da bu dünyadan, bireysel tezahürlerinden bağımsız olarak vardı. Oysa Aristoteles' e göre form, maddeden ve bireyden bağımsız olarak var olamaz. Asıl var olan idea değil, maddeyle formdan oluşan bireylerdir (33). "Peki o zaman insan için iyi nedir?" İyi her zaman kendisi için seçilen, bir başka şeyin aracı olmayan, kendi kendine yeten bir şey olmalıdır. Ama insan için iyi olan nedir?. İşte burada "işlev" kavramı devreye girmektedir. "İnsan için iyi olan", onun işlevine bakarak bulabiliriz. Örneğin flüt sanatçısının işlevi flüt çalmak, gözün işlevi de görmektir. Ama insanın işlevi nedir? Bu, onun ne bitki ne de hayvanlarla paylaşmadığı, sadece ona özgü olan bir şey olmalıdır (Çünkü büyüme ve üreme hem bitki hem de hayvanlarda, duyum ise hayvanlarda da var olan bir şeydir). Geriye kalan tek şey onun akıl sahibi, düşünen varlık olmasıdır. İnsanda bir akla sahip olan (bir plana sahip) bir yeti ve bir de bu yetiye tabi olan bir alt-yeti vardır. İşte mutluluk, bu yetinin hayatı olmalı; kuvve değil fiil halinde olmalı; erdeme veya en yüksek erdeme uygun ve hayatın belli dönemlerinde ortaya çıkan birşey değil, hayatın tamamına yayılan bir şey olmalıdır (34).

Bu tanımdan hareketle mutluluk hakkındaki görüşlere baktığında da, Aristoteles şu sonuca ulaşmaktadır: Mutluluk erdem değildir, ama erdemin kendisine yöneldiği eylem biçimidir; zevk değildir, ama zevkle bir arada bulunan, zevkin kendisine eşlik ettiği etkinliktir; servet değildir, ama servet onun ön koşuludur, belli bir ölçüde servet sahibi

31 1095 a 14 - 20.

32 N.E. 1095 b 14 - 1096 a 10.

33 N.E. 1096 a 11 - 1097 a 14.

34 1097 a 13 - 1098 a 20.

olmadan bu etkinlikte bulunulamaz. Ama Aristoteles bu noktada iyiliğin, erdemın talıhsız birtakım durumlarda da parlayabileceğini söylemektedir. Sonuç olarak mutluluk aklın, erdeme uygun etkinliğidir (35).

Peki o zaman erdem nedir? Ama bu erdem insani erdemdir, mutluluk da insani mutluluktur. Mutluluk ruhun bir etkinliği olduğu için, insani erdem de bedenın değil ruhun erdemidir (36). Şimdi, ruhun bir rasyonel ögesi vardır ve bu akılyürütüp plan yapan akıldır; ruhun bir de irrasyonel ögesi vardır: İrrasyonel öge iki kısımdan oluşur. Biri akıldan kesinlikle pay almayan bitkisel ruh, biri de asıl aklın planını anlayıp ona tabi olan, ona tabi olduğu ölçüde de ondan pay alan kısımdır ve bu da arzu yetisidir. İşte Aristoteles I. kitabın sonunda bu ayırmadan hareketle erdemi de kendi içinde bir ayrıma tabi tutmaktadır: Ahlaki erdemler, yani karakter erdemleri ve entellektüel erdemler. Bir insanın karakterinden söz edilirken onun cömert veya nefisine hakim olup olmadığından söz edilir. Karakter erdemleri arzu yetisinin erdemleri, entellektüel erdemlerse plan yapıp akıl yürüten asıl aklın erdemleridir (37). Aristoteles ahlaki erdemleri II-V. kitaplarda, entellektüel erdemleri ise VI. kitapda inceleyecektir. Entellektüel erdem eğitimle kazanılır, zaman ve deneyim gerektirir. Ahlaki erdem ise alışkanlıkla kazanılır. Erdem doğuştan var olan bir şey değil, kazanılan bir şeydir. Kuşkusuz insanda erdem kazanmakla ilgili bir eğilim vardır, ama bu eğilimin pratikle geliştirilmesi gerekir. Örneğin cesurca davranarak cesur, adil davranarak adil olunur. Bu, tıpkı bina inşa etmekle inşaatçı, arp çalarak arp sanatçısı olmak gibidir (38). Yani erdem kazanmak (erdemli olmak) belli bir biçimde davranmayı alışkanlık, huy haline getirmek demektir. İşte Aristoteles' in ünlü orta yol öğretisi bu noktada ortaya çıkmaktadır. Aristoteles şöyle demektedir: "Gereğinden fazla veya gereğinden az yapılan beden egzersizi, gereğinden fazla beslenme ya da gereğinden az beslenme (bir başka deyişle gerek beden egzersizinin gerekse beslenmenin ifrat ve tefritleri) sağlığı bozduğu halde, bunlar dengeli yapıldıklarında sağlığı meydana getirir, hatta korur." Ahlaki erdemle ilgili olarak da aynı şey geçerlidir. Her türlü zevkin peşinden koşan şefih hiçbir zevkin peşinde koşmayan duyarsızdır. Her şeyden korkan ödle, hiçbir şeyden kaçınmayan atılgan olur. Ve bu iki durumda da insanda "cesaret" erdemi ortaya çıkmaz (39).

35 1098 b 9 - 1100 b 30.

36 1102 a 5 - 15.

37 1102 b 15 - 1103 a 10.

38 1103 a 15 - b 25.

39 1103 b 26 - 1104 b 3.

Her eylem zevk ve acıyla, her erdem de eylem ve duygularla ilgili olduğuna göre, ahlaki eylem zevk ve acıyla ilgilidir<sup>40</sup>. İnsan erdemsiz eyleminin sonucunda acı çeker, yani acı cezadır. İnsan zevk ve acıyla ilgili olarak, bunların peşinde koşmak ya da kaçınmakla ve bunları uygun zamanlarda yapmaması nedeniyle kötü olur. İnsanda belli birtakım şeylerden zevk alma eğilimi olduğu için insan, neredeyse her eylemi onun zevk veya acı vermesine bağlı olarak değerlendirir. Sonra örneğin zevke karşı koymak, öfkeye direnmekten daha güçtür. Zaten erdem de esas itibarıyla zevki yenmekle; zor olanı başarmakla ilgilidir (41). Ancak bu, erdemın zevkten bağımsız olduğu anlamına da gelmemektedir. Çünkü insanda zevk alma, acıdan kaçınma eğilimi, doğal ve doğustandır. Önemli olan bunların ölçüsüdür. Aristoteles için zevk kendi başına ele alındığında yansız bir şeydir, dolayısıyla o ne hazcılar gibi zevki yüceltmekte, ama ne de çileciler gibi mahküm etmektedir.

İnsan adil eylemlerde bulunarak adil olur; ama insan zaten adil değilse, nasıl adil davranacaktır? İşte burada erdemın ayırt edici özellikleri ortaya çıkar. Erdemli edim bilerek yapılan, seçilen ve sadece kendisi için seçilen ve sağlam bir karakterden çıkan edimdir (42). Aristoteles artık erdemi tanımlayabilir. Erdem ya duygu, ya yetenek veya istidattır. Erdem öfke, korku, kıskançlık gibi bir duygu değildir. Çünkü insanlar öfkelendikleri veya korktukları için övünüp yerilmez, iyi veya kötü olmazlar; sonra bu tür duygular bir seçim de içermezler ve belli bir tutumun korunması da değildirler. Aynı nedenlerden ötürü erdem öfkelenmemizi veya korkmamızı sağlayan bir yetenek de değildir. Yetenekler de tıpkı duygular gibi bizde doğal olarak var olan şeylerdir ve insan doğal birtakım özelliklerinden dolayı övülüp seçilmez. Dolayısıyla erdem bir istidattır, huydur (43).

Peki ama o nasıl bir istidat, nasıl bir huydur? Gözün erdemi görmektir, bu hem gözü hem de onun işlevini iyi kılar. Veya atın erdemi onun iyi bir at olması, iyi bir koşucu veya taşıyıcı olmasında bulunur. İşte insanın erdemi de, onu iyi bir insan kılan, kendi işlevini iyi bir biçimde gerçekleştirmesini sağlayan bir istidattır, huydur (44).

---

40 1104 b 15.

41 1104 a 15 - 1105 a 10.

42 1104 a 15 - 35.

43 1105 b 20 - 1106 a 10.

44 1106 a 15 - 25.



Duygu ve eylem gibi, sürekli ve bölünebilir olan her şeyde bir daha az olan bir daha çok olan ve bir de bu ikisinin ortası, orta noktası vardır. Bu orta nokta diğer ikisinden eşit uzaklıktadır. Örneğin bir şeyin çoğu on, azı iki ise, onun orta noktası altıdır. Bu aritmetik ortadır ve bu, herkes için böyledir. Ama bize göre orta bundan farklı olmalıdır. Örneğin onbeş kiloluk bir yemek - biri için - çok, üç kiloluk yemekse azsa bunun ortası onun için dokuz olabileceği gibi, daha azı veya daha çoğu da olabilir. İşte bize göre orta farklı insanlar için farklı olan "orta"dır. Her sanat, her hüner belli bir ortaya ulaşmayı amaçlar. Ahlaki erdem, duygu ve eylemlerle ilgiliydi. Bu, onun ifratı da tefriti de yanlış olan, ama orta -noktası övgüye değer olan duygu ve eylemlerle ilgili olması demektir. Yani erdem iki aşırı uç arasında yer alan bir orta noktadır. Bu, akıl sahibi insanın aklıyla belirlediği bize göre bir ortadır. Erdemin bir istidat olduğu söylenmişti. Şimdi bütün bunlar tek bir tanıda birleştirilebilir. Erdem, iki aşırı uç - yani ifratla tefrit - arasında yer alan, akıl sahibi insanın aklıyla belirlediği bize göre bir orta, bir seçme istidadıdır. Erdem tanımı gereği bir orta nokta, ama mükemmellik bakımından bir uç noktadır. Ama her duygu ve eylemin orta noktası yoktur. Kıskançlık, kin duyma gibi duygular, hırsızlık ve zina gibi eylemler bizzat kendileri bakımından kötüdürler. Yine ifrat ve tefrite zıt olduğu için, hiçbir orta noktanın ifratı ve tefriti olmadığı gibi, herhangi bir erdemin ifrat veya tefritinin, yani erdemsizliklerin de orta noktaları yoktur (45). Aristoteles bu noktada çeşitli erdemlerle onların ifratı ve tefriti olan erdemsizliklerden örnekler vererek orta yol anlayışını somutlaştırmaktadır. Korku duygusunun erdemi, yani orta noktası cesaret, ifratı korkaklıktır, tefritinin ise adı yoktur. Zevk alma konusunda orta nokta, erdem ölçülülük, ifrat sefihlik, tefrit ise duyarsızlıktır. Para verme konusunda orta nokta cömertlik, ifrat müsriflik, tefrit ise cimriliktir. Büyük ölçüde onur peşinde koşmakla ilgili erdem, orta nokta kendine saygı, bunun ifratı kendini beğenmişlik, tefriti ise alçak gönüllülüktür. Örnekler çoğaltılabilir (46).

Herhangi bir duygu veya eylemle ilgili ifrat ve tefrit gerek birbirlerine gerekse ilgili oldukları erdeme zıttırlar ve aşırı uçların birbirlerine olan zıtlıkları, orta noktaya olan zıtlıklarından fazladır. Örneğin cesaret, ödleklige göre atılganlık, atılganlığa göre ise ödleklidir. Yine orta nokta ile karşılaştırıldıklarında, bazı şeylerin ifratları bazılarının ise tefritleri daha zıttır. Örneğin ödleklik, cesarete, gözüpeklikten daha zıttır. Yani erdem, bazen ifrata bazen de tefrite daha yakındır. Aristoteles bunun iki nedeni olduğunu belirtmektedir. Bazen bu, bizzat olgudan kaynaklanır, örneğin biz, cesaretin karşısına

<sup>45</sup> 1106 a 25 - 1107 a 27.

<sup>46</sup> 1107 a 27 - 1108 b 10.

gözüpeklikten çok ödleklığı koyarız; cesaretle gözüpeklilik birbirlerine daha yakın görünür. İkinci nedense bizden kaynaklanır. Örneğin bizde doğal olarak zevk duyma ve acıdan kaçınma eğilimi olduğu için, ölçülükten çok zevk düşkünlüğüne meyleder ve dolayısıyla da, ölçülülüğün zıddı olarak duyarsızlıktan çok sefilliği görürüz. Sonuç olarak orta noktaya ulaşmak güçtür; para harcamak kolaydır, ama paranın kime, ne zaman, ne ölçüde, neden verileceğini bilmek ve bunu bizzat yapmak zordur. Orta noktaya ulaşmak için yapılması gereken söz konusu erdeme en zıt olan erdemsizlikten uzak kalmak ve kendisine daha yatkın olunan, kendisinden daha çok zevk alınan erdemsizliği belirleyip ondan kaçınmaktır. Kuşkusuz örneğin uygun zamanda, uygun ölçüde, uygun kişiye öfke duymayı başarmak, bunu akılla belirlemek zordur. Bu tür şeyler özel olgulara bağlı olduğu için bütün bunlar göz önünde bulundurulmalıdır; karar, olguya dayanır (47).

Aristoteles N.E.'nin III. Kitap'ında ahlaki erdemleri ayrıntılı olarak incelemeye başlamakta, ancak onlara geçmeden önce etik sisteminin irade, iradi eylem, seçim gibi bazı temel kavramlarını ve insani sorumluluk problemini ele almaktadır.

Erdemin duygu ve eylemlerle ilgili olduğunu, isteyerek yapılan eylemlerin duruma göre övgü veya yergiye konu olduğunu, istemeden yapılanların ise bazen bağışlandığını biliyoruz. İşte iradi ve gayri-iradi eylem ayrımı burada ortaya çıkmaktadır. İradi eylem bilerek, isteyerek yapılan, gayri-iradi eylemse istemeden yapılan eylemdir. Gayri-iradi eylemin iki kaynağı var gibi görünmektedir: Zorlama ve bilgisizlik. Zorlamayla yapılan eylemde, failin bu eyleme maruz kalması söz konusudur, yani bu eylemin kaynağı fail değildir; failin bu eyleme bir katkısı yoktur, dolayısıyla zorlamaya dayanan gayri-iradi eylemin kaynağı dışıdır. Bir fırtınada yükün denize atılması eylemine bakıldığında, burada da bir "zorlama ögesi" var gibidir; ama bu eylem Aristoteles'e göre karma bir eylemdir. Çünkü insanların yükü denize atmalarının nedeni hayatlarını kurtarma istekleridir; bu eylem, iradi bir eyleme benzer. İşte bir eylemin isteyerek mi yoksa istemeden mi yapıldığına karar verebilmek için, onun başlangıcına, eylemi başlatanın fail olup olmadığına bakmak gereklidir. Ama verilen örnekteki eylemi, kelimenin tam anlamında ahlaki bir eylem olarak nitelendirmek zordur. Genel olarak hiç kimse kendi eşyalarını denize atmak istemez, yani bu eylem istemeyerek yapılan bir eylemdir. Ama gene de bu tür eylemler bazen övülür. Bazen insanlar daha büyük şeyler için acı ve utanç verici şeylere katlanmaları nedeniyle övülür; ama bazen de bir eylemi, yapılmaması gerektiğini bildikleri halde güçlerini aşan, katlanamayacakları birtakım acılardan dolayı

47 1108 b 11 - 1109 b 26.



yaptıklarında bağışlanabilirler. Ama ne olursa olsun yapılmaması, gerektiğinde ölümün göze alınması gerektiği edimler de vardır. Zevk verici şeylerin zorlayıcılığı altında yapıldığı söylenen edimlere gelince, burada "zevkin zorlayıcılığı" geçerli bir sebep gibi görünmemektedir. Eğer öyle olsaydı tüm eylemler zorunlu olur ve fail edimlerinden sorumlu tutulmazdı (48).

İrade-dışı eylemin ikinci kaynağı bilgisizliktir (Bilgisizlikten dolayı yapılan eylemde, fail, eylemin sonucundan pişmanlık duyuyorsa, onu istemeden yapmıştır denebilir; ama pişmanlık duymuyorsa belki isteyerek yapmamıştır, ama istemeden de yapmamıştır). Sarhoş bir insan, içkinin etkisiyle bilmeden edimde bulunur; ama edimin kaynağında aslında bilgisizlik yoktur. Çünkü onun görünüşteki bilgisizliğinin altında içki ve onun sarhoş edici etkisi vardır. Öyleyse şöyle denebilir: Kötü insanlar yapmaları gereken şeyi bilmeden edimde bulunurlar, ama eylemleri irade-dışı (gayri-iradi) değildir. Sonra, istemeden yapmanın nedeni tek tek şeylere ilişkin bilgisizliktir; yani failin kim olduğu, ne yaptığı, münfailin, yani failin eylemine maruz kalanın kimliği, failin eyleminin sonucu v.b. bilinmeyebilir. Failin neyi nasıl yaptığı bilinmese bile (örneğin bir insanın hastalığını tedavi etmek için verilen ilaç onu öldürebilir veya insan birine dokunarak öldürebilir); insan ne yaptığını, yanlış yaptığını bilmeyebilir, ama onun faili, yani kendisini bilmediği söylenebilir mi? Burada önemli olan eylemin içinde yapıldığı koşulları ve eylemin amacını bilmektir. Sonuç olarak bilgisizlik nedeniyle istemeden yapılan eylemin sonunda da pişmanlık duyulması gerekir (49).

İster zorlamaya dayansın isterse bilgisizlik nedeniyle yapılsın, istemeden yapılan eylem gayri-iradidir; bu durumda iradi eylem, kaynağı dışta değil, failde bulunan ve failin, ediminin koşullarını bildiği eylemdir, denebilir (50). "Tercihe dayanan seçim" kavramı erdemle (bizzat erdemın tanımı gereği) yakından ilgili bir kavramdır. Erdem iki aşırı uç arasında yer alan akıl sahibi insanın aklıyla belirlediği bize göre bir orta, bir seçme istidadı olarak tanımlanmıştı. Seçim iradi bir şeydir, ama iradeli olan demek değildir. Çünkü örneğin irade hayvanların ve çocukların eylemlerinde de görülür, ama onların eylemlerinin seçilmiş oldukları söylenemez. Bunun gibi seçim, ne iştah ne de öfke olamaz; bunlara bazı hayvanlar ve çocuklarda da rastlarız, ama onlarda "seçim"ın varlığından söz edemeyiz. Bazıları onun "akla dayanan istek" olduğunu söylerlerse de,

48 1109 b 30 - 1110 b 17.

49 1110 b 18 - 1111 a 20.

50 1111 a 21 - 1111 b 1.

insan "ölümsüz olmak" gibi gerçekleşmesi imkânsız bir şeyi isteyebilir, ama onu seçemez; yine, bir sporcuyu yenmek gibi kendi eylemine dayanmayan bir şeyi isteyebilir, ama onu seçemez. Sonra istek erikle, seçimse insanı ereğine götüren araçlarla ilgilidir (Örneğin sağlıklı olmak istenir, insanı sağlıklı kılacak şeylerse seçilir veya mutlu olmak istenir, ama seçilmez). Yani seçim, insanın elinde olan şeylerle ilgilidir. Bir de seçimin konusunun, düşünüp taşınmakla karar verilen bir şey olduğu ileri sürülür. İnsan herşey üzerinde düşünüp taşınıp karar vermez; örneğin insan ezeli ebedi şeyler, matematiğin konuları, güneşin doğuşu batışı veya bir başka sitede yaşayanların en iyi şekilde nasıl yönetilecekleri konusunda, zorunlu şeyler üzerinde veya imkânsız şeyler üzerinde düşünüp taşınmaz. İnsan (mümkün şeyler) elinde olan ve yapılabilecek olan şeyler üzerinde düşünüp taşınır; erekler değil araçlar üzerinde düşünüp taşınır (Örneğin bir hekim hastasını iyileştirip iyileştirmeme üzerinde değil, onu neyle ve nasıl iyileştireceği üzerinde düşünür). İnsan ereğini belirler ve ona nasıl, hangi araçlarla ulaşabileceğini, birden çok yol, araç varsa onlardan en kolay, en uygun olanını, eğer tek bir araç varsa bunun nasıl kullanılabileceği üzerinde düşünüp taşınır karar verir. Aristoteles bu düşünüp taşınma sürecini, matematikteki sürece benzetmekte ve insanın bu süreçte attığı son adımın, yani verdiği son kararın, pratikte atılan ilk adım olduğunu söylemektedir. Sonuç olarak üzerinde düşünülüp taşınılan şeyle, seçilen şey aynı şeydir; insan düşünüp taşınıp karar verdiği şeyi seçmiştir. Bunu yaptığı, yani seçimini gerçekleştirdiği ansa düşünüp taşınma süreci sona erer. Bu durumda "seçilen", insanın elinde olanları düşünüp taşınmasından sonra "arzu edilen" şey olacağından, "seçim" de insanın elinde olan şeylerin üzerinde düşünüp taşınıp karar verilmiş arzusu olur<sup>(51)</sup>.

Erdemli etkinliğin hem iradi hem de seçime dayanan etkinlik olduğu görüldü. İsteme amaçla ilgiliydi; üzerinde düşünülüp taşınılan ve seçilen şeylerse amaca götüren araçlardı. Bunlarla ilgili eylemler aynı zamanda isteyerek yapıldıklarına göre, erdemler de erdemsizlikler de insanın elindedir. Zaten eğer böyle olmasaydı, yani insan eylemlerinden sorumlu olmasaydı, o zaman "hiç kimse isteyerek kötü olmaz" sözünün geçerliliği, doğruluğu ortadan kalkardı. İnsan, eylemlerinin kaynağı ve nedenidir. Zaten yasakoyucular da iyi şeyler yapanları teşvik etmek amacıyla onları ödüllendirirken, kötü şeyler yapanları bundan alıkoymak için cezalandırırlar. Yani ödüllendirme ve cezalandırma, insanları erdemli bir biçimde davranmaya ikna etmenin yoludur. Hiç kimse, bir insanı açlık duymamaya veya ısınmamaya ikna etmeye çalışmaz; çünkü bunlar onun elinde değildir. Bazen bilmemenin kendisi bile, eğer bilmemek insanın elindeyse, cezalandırılır.

<sup>51</sup> 1111 b 4 - 1113 a 15.

Örneğin sarhoşların durumunda, onların bilgisizliklerinin nedeni sarhoş olmalarıdır ve sarhoş olup olmamak da onların elindedir. Yani insanların kendilerinin neden olduğu bilgisizlik, onların yanlış davranışlarının bahanesi olarak görülmez. İnsanların adaletsiz veya sefih olmalarının nedeni, başlangıçta yine kendileridir; onlar isteyerek böyle olmuşlardır. Ve bir kez böyle olduktan sonra da değişmezleri imkânsızdır. Bedensel kötülükler için de benzeri şeyler söylenebilir: Doğuştan körlük, çirkinlik, sakatlık gibi insanların elinde olmayan şeyler kınanmaz; ama sarhoşluk ve benzeri bir nedenle böyle olan biri kınanır. Sonuç olarak erdem de erdemsizlik de insanın elindedir ve eylemlerinin başlangıcı kendisi olduğu, yani eylemi iradi olduğu ve onu isteyerek ve düşünüp taşınarak seçtiği sürece, sonuç ne olursa olsun, insan erdemlerinden de erdemsizliklerinden de sorumludur (52).

Erdemler orta noktadırlar ve onları oluşturan eylemleri yapmayı sağlayan istidatlarıdır. İradidirler ve sağduyunun emrindedirler. Eylemler gibi istidatlar da iradidirler; ama farklı anlamlarda iradidirler. İnsan, eylemlerinin bireysel koşullarını bildiği sürece ve bildiği ölçüde, eylemlerinin denetleyicisi durumundadır. Ancak insan istidatlarının sadece başlangıcını denetleyebilir (53).

Aristoteles artık bireysel, ahlaki erdemleri incelemeye başlamaktadır. Ahlaki erdemler tartışmasının iskeletini ünlü orta yol öğretisi oluşturmakta, bu erdemleri incelerken, aynı zamanda bu anlayışı sorgulayıp temellendirmektedir. Aristoteles erdemlerin alanını belirlerken bazen bir tür duyguya (örneğin korku, öfke) bazen bir tür eyleme (para alma verme gibi) atıfta bulunmakta ve her bir erdem alanını tam anlamıyla sınırlamaktadır. Cesaret, ölçülülük erdemlerini diğerlerinden daha ayrıntılı bir biçimde ele almakta, V. Kitap' ı adalet erdemine ayırmakta, yine ahlaki bir erdem olan nefesine hakim olmayı da VII. Kitap' da incelemektedir. Geri kalan ahlaki erdemlerin incelenmesi belli bir sıra içinde değil, biraz karışık biçimde hatta Ross' a göre, "bir erdem diğerini çağrıştırmamasından dolayı ele alınmaktadır" (54). Ross, kitabında ahlaki erdemleri bir liste halinde sunmaktadır:

---

52 1113 b 1 - 1114 b 25.

53 1114 b 30 - 1115 a 1.

54 Ross, Aristotle, p. 204.

DUYGU	EYLEM	İFRAT	ORTA	TEFRİT
<b>Korku</b>		Korkaklık	Cesaret	Adı yok
<b>Güven</b>		Gözüpeklik	Cesaret	Ödleklik
Dokunmaktan duyulan belli zevkler (bu tür zevkleri istemekten doğan acı)		Sefihlik	Ölçülülük	Duyarsızlık
	<b>Para Verme</b>	Müsriflik	Cömertlik	Cimrilik
	<b>Para Alma</b>	Cimrilik	Cömertlik	Müsriflik
	<b>Büyük öl.para peşinde koşma</b>	Gösteriş budalalığı	Görkemlilik	Elisıklık
	<b>Büyük öl.onur peşinde koşma</b>	Kendini beğenmişlik	Kendine saygı	Alçak gönüllülük
	<b>Küçük oranda onura ihtiyaç duyma</b>	Tutkululuk	Adı yok	Tutkusuzluk
<b>Öfke</b>		Öfkelilik	Kibarlık	Hiç öfke duymama
Toplumsal ilişki	<b>Kendisi hakkında doğruyu söyleme</b>	Övüngenlik	Doğru sözlülük	Kendini değersiz görme
	<b>Zevk verme (eğlendirme yoluyla)</b>	Soytarlık	Nüktedanlık	Şakacılık
	<b>Genel olarak hayatta</b>	Dalkavukluk	Samimiyet	Asık suratlılık
	<b>Ara duygu</b>	durumları		
<b>Utancı</b>		Utangaçlık	İlimlilik	Utanzmazlık
<b>Başkalarının iyi ve kötü durumlarından etkilenme</b>		Kıskançlık	Yerinde üzülme	Art niyetlilik <sup>(55)</sup>

<sup>55</sup> Ross, a.g.e. p. 203.

Bu tablodan çıkan şey şudur: Korku, zevk ve öfke duygularıyla ilgili üç; varlıklı ve onurlu olmayı amaçlamakla ilgili dört; toplumsal ilişkiyle ilgili üç erdem vardır; bir de iradi istidatlar olmamaları nedeniyle, erdem de olmayan, ara duygu durumları olan iki nitelik vardır (56).

Ahlaki erdemler incelemesinin ilk durağı "cesaret" erdemidir. Bu erdem korku duygusuyla ilgilidir ve ödlelikle gözüpeklik arasında yer alan bir orta noktadır. İnsanlar pek çok şeyden doğal olarak korkarlar. Kötü ün, yoksulluk, hastalık, dostsuz kalma, ölüm gibi. Ama cesaret bunların hepsiyle ilgili değildir; kötü ün sahibi olmaktan duyulan korku yerinde bir korkudur, tersine bundan korkmamak kötüdür. Yoksulluk, hastalık, bir insanın çocukları ve eşine hakaret edilmesi gibi şeylerden belki korkmamak gerekir, ama bunlardan korkmamaya da gerçek anlamda "cesaret" denmez. Bu durumda cesaret, ölüme meydan okuma mıdır? Cesaret erdemi, denizde hastalıkların neden olduğu ölümler karşısında değil, savaştaki ölüm gibi en güzel, en soylu koşullardaki ölümle ilgili bir erdem olmalıdır. Aristoteles, kuşkusuz, cesur insan, hastalıklar söz konusu olduğunda da, denizde de korkmaz; ama her iki durumda da cesaret erdeminin ortaya çıkmasını sağlayacak gerçek anlamda bir karşı koyuş, tehlikenin en büyüğü ve en soylusuyla yüzyüze gelme söz konusu değildir (57), demektedir.

Cesaret erdemi "korkulması gereken şeylerden ve gerekli nedenlerden dolayı, uygun yer ve zamanda, uygun biçimde korkulduğunda, cesaret edilmesi gereken şeyleri yapmaktan korkulmayıp" (58) onlarla yüzyüze gelindiğinde ortaya çıkar. Böyle davranan kişi de cesurdur. Korkmamanın ifratının adı yoktur, hiçbir şeyden korkmayan çılgındır; korkulacak şeylerden korkmamanın ifratı gözüpeklik, tefriti yani herşeyden korkmak ödleklidir. Her ikisi de aşırı uçlardır, oysa cesaret, cesaret edilecek ve korkulacak şeylerle ilgili orta noktadır. Ama yoksulluk, aşk veya acıdan kaçınmak için ölmek, cesaret değil korkaklıktır, çünkü zor şeylerden kaçmak zayıflıktır (59).

Aristoteles beş tür cesaret ayırt etmektedir: 1. Yurttaşların cesareti. Yurttaşlar hem yasalardaki cezalardan dolayı ve tersi davranış kınanacağı için, hem de sonuçta onurlandırılacakları için tehlikeye göğüs gererler. Diğer cesaret türleri içinde, gerçek anlamdaki cesarete en yakın olanı budur. Çünkü bu da soylu bir şey için, onur kazanmak

56 Ross, a.g.e. p. 202.

57 N.E. 1115 a 4 - 1115 b 6.

58 1115 b 17 - 20.

59 1115 b 10 - 1116 a 15.

için ve utanmaktan dolayı yapılır. 2. Savaşta askerlerin gösterdiği, deneyimin verdiği cesaret. Ancak onlar mevcut deneyimleri yetersiz kalındığında, yani ne yapacaklarını bilemediklerinde, tehlike büyüdüğünde, araç gereçleri azaldığında veya olmadığında sivil yurttaşlardan daha korkak olurlar. 3. Öfke ve acının neden olduğu cesaret. Öfke, tehlike karşısında insanı en fazla harekete geçiren şeydir. Ama bu, hayvanların gösterdiği cesarete benzer. Aslında "en doğal cesaret" tir. Ama onun gerçek anlamda cesaret olabilmesi için, buna, seçim ve doğru amacın eklenmesi gerekir. 4. İyimserliğin verdiği cesaret. Gösterilen cesaretin kaynağında, insanın pek çok kez başka insanları yenmesi nedeniyle onda oluşan ve hiçbir zarara uğramayacağı yönündeki iyimserlik vardır. Ama bu tür cesaret, olaylar beklediği şekilde gerçekleşmediğinde ortadan kalkar. 5. Bilgisizliğin verdiği cesaret. Tehlikenin farkında olmamaktan doğan cesarettir ve iyimserliğin neden olduğu cesareten de kısa sürer (60).

Cesaret hem güven ve hem de korku duygusuyla ilgili bir erdemdir. Ama daha çok korku duygusuyla, acı veren şeylere göğüs germekle ilgili görünmektedir. Cesaret acıyı, acı çekmeyi içerir ve haklı olarak övülür. Acı veren bir şeye göğüs germek, katlanmak, zevk verici bir şeyden kaçınmaktan daha güçtür. Aslında cesaretin ereği zevk vericidir, ama onunla birlikte bulunan acılar bu zevki gölgede bırakır. Burada Aristoteles' in söylediği, cesaret erdemine götüren etkinliğin, genel olarak erdemli etkinliğin, ereğe ulaşılması bakımından zevk verici olduğu; bu etkinlik sırasında yaşananların, örneğin ölüm ve yaralanmaların kendisinin zevk verici olmadığıdır. Bunlar cesur kişiye acı verir, ama o ereği için, erdemli olmak için bu acılara katlanır (61).

Aristoteles cesaret erdemini alanını sınırlamaktadır. Kuşkusuz o kötü ün, yoksulluk gibi şeylerden korkmamaktan da cesaretle ilgili şeyler olarak söz etmektedir. Ama bunların gerçek anlamda cesaret olmadığını da eklemektedir. Sonra öfkeden kaynaklanan, hayvanlarda da rastlanan, onun "en doğal cesaret" olduğunu söylediği cesaret de, gerçek anlamda cesaret olmaktan uzaktır. Onun gerçek cesarete dönüşebilmesi için, ona doğru amaç ve seçimin eklenmesi gerekir. İnsan tehlikeyi göğüslemelidir; ama bunu, bundan zevk aldığı için değil, böyle davranmak soylu olduğu, erdeme götürdüğü için yapmalıdır. Aristoteles için gerçek anlamda cesaret, ölüm korkusu karşısında gösterilen cesarettir.

60 1116 a 15 - 1117 a 28.

61 1117 a 30 - b 20.



Sıradaki erdem "ölçülülük" tür. Ölçülülük, zevk ve acılarla, ama daha çok zevklerle ilgili bir orta noktadır. Aristoteles ölçülülüğün alanını belirlerken zihinsel zevkleri (bu zevklere düşkün olanlara "sefih" denmediği gibi, onların orta noktasında bulunanlara da "ölçülü" denmez) dışarıda tutarak onun, bedensel zevklerle ilgili olduğunu söylemektedir. Ancak bunların içinde görme, işitme ve koklamayla ilgili zevkleri de bir yana bırakmaktadır; çünkü ne resimlere bakmaktan, ne müzik dinlemekten ne de hoş kokulardan zevk alan insanlara "sefih" denmez. Ölçülülük dokunma ve tatma duyularıyla, yani insanlarla hayvanlar arasında ortak olan duyularla ilgili bir erdemdir. Ama bu duyularla ilgili olan zevklerin bir kısmı da dışarıda tutulur. Sonuç olarak bu erdem yeme içme ve cinsel ilişkiden alınan zevklerle ilgilidir. Onun ifratı sefihlik tefriti ise duyarsızlıktır. Sefih her bakımdan aşırı, gereğinden fazla yiyip içen, tiksindirici oldukları için hoşlanılmaması gereken şeylerden bile hoşlanan bir insandır. Onun için yeme içme ve cinsel ilişkiyle ilgili zevkler ya da bunların hepsi, her şeyin üstündedir; onları elde edemediğinde acı çeker. Ölçülülüğün tefritine gelince, Aristoteles, onun adının olmadığını, buna pek az rastlanıldığını söylemekte ve bunu, insani bulmadığını belirtmektedir. Ölçülü insan, sefihin zevk aldığı şeylerden hoşlanmaz, bu zevklerin yokluğunda acı çekmez veya ölçülü bir biçimde acı çeker. O, uygun ölçüde ve uygun zamanda zevk almaktan hoşlanır; sağduyusunu izler, onun gösterdiği biçimde arzu duyar. Ölçsüzlük, yani sefihlik ödeklilikle karşılaştırıldığında daha iradi bir şeydir. Çünkü ödekliliğin altında yatan şey acıdır, acı kaçınılan bir şeydir; oysa ölçsüzlüğün kaynağında zevk bulunur ve zevk, seçilen bir şeydir. Ama hiç kimse "sefih" olmak istemez, bunu bir erek olarak seçmez. Ölçülülük erdemine ulaşmak için yapılması gereken, kötü şeyleri arzulayan ve bunu, giderek artan bir eğilim haline getiren insanın, yani sefihin - deyim yerindeyse - yola getirilmesidir. Nasıl ki herşeyden çok arzularının esiri olan çocuğa yol gösterilmediğinde onun aşırıya kaçması ve bunu, bir alışkanlık haline getirmesi kaçınılmazsa ve bu nedenle de, çocukların, eğitimcilerinin buyrukları doğrultusunda yaşamaları gerekiyorsa, insanın arzulayan yanı da akla uymalı, akılla uyum içinde olmalıdır (62).

IV. Kitap' da geri kalan ahlaki erdemler ele alınmaktadır. Bunlardan ilki değeri parayla ölçülen maddi şeylerle, özellikle de para vermeye ilgili olan ve müsriflikle cimrilik arasındaki orta noktayı oluşturan cömertlik erdemidir. Maddi şeylere, paraya gereğinden fazla düşkün olmanın adı cimrilik, paraya gereğinden az önem vermenin, parayı savurganca harcamanın adı ise müsrifliktir. Almamak, vermekten daha kolaydır ve

62 1117 b 23 - 1119 b 20.

insanlar, başkalarına ait olanı almaktan çok, kendilerine ait olanı vermemeye daha yatkındırlar. Cömert insan, gereken kişilere, uygun ölçüde, uygun zamanda, uygun biçimde verebilen ve bunu zevk alarak veya pek üzüntü duymadan yapabilen insandır. Sonra alma konusunda, cömert insan, gerekmeyen yerden ve kişiden almayan, gerektiğinde ve uygun yerden, örneğin kendi malından alan ve bunu, kendisi için değil de yine başkalarına yardım etmek için yapan insandır. Sonuç olarak cömertlik, para alıp verme konusundaki orta noktadır; uygun zamanda ve uygun ölçüde ve gerekli durumda harcama ve bunu zevk alarak yapma demektir. Cömert insan uygun olmayan bir harcama yaptığında bundan acı çekecek, ama bu, ölçülü bir acı çekme olacaktır. Cömertliğin aşırı uçlarından müsriflik, para verme konusunda ifrat, para alma sözkonusu olduğunda ise tefrittir. Müsrif insan servetini çabuk tüketir ve o, almaktan çok vermeye yatkındır; orta noktaya yaşlandıkça yaklaşabilir. Müsriflerin çoğu, nereye ne kadar harcayacağını gözetmeden kolayca para harcamaları bakımından, ayrı zamanda da sefihler. Kendilerine yol gösterilirse orta noktaya ulaşabilirler. Oysa cimrilik tedavi edilmez bir şeydir; çünkü müsriflikle karşılaştırıldığında daha köklü, insanlar arasında daha yaygın olarak var olan bir şeydir. Cömertliğin zıddı denildiğinde ilk akla gelen ve müsrifliğe göre, çok daha fazla kötü, yanlış olan yine cimriliktir (63).

Sıradaki erdem, yine servetle ilgili olan, ancak sadece büyük harcamalarla ilgili eylemleri içine alan "görmelilik" erdemidir. Görkemli kişinin ayırt edici özelliği, yaptığı işi görkemli ve harcamasına yakışacak bir biçimde yapmasıdır. Onun harcamaları da, yaptığı işler de büyüktür. Onun için önemli olan neyi ne kadar harcayacağı değil, en uygun biçimde nasıl harcayacağıdır. O, harcamalarını zevk alarak yapar ve bunu, kendisi için değil kamu için yapar. Zorunlu olarak cömerttir, ama her cömert insan görkemli değildir. Evini, zenginliğini gösteren bir biçimde döşemek kadar, ziyafet vermek de ona özgü eylemlerdir. Yoksul insanlar bu tür harcamaları yapmalarını mümkün kılacak servetten yoksun oldukları için, görkemli olamazlar. Görkemliliğin ifratı kabalık, gösteriş budalalığı, tefriti ise elisıklıktır. Gösteriş budalaları herşeye, yersiz harcamalar yapan ve bunu en güzel bir erek, erdem için değil de zenginliğini göstermek, çevresinde hayranlık uyandırmak için yapan insanlardır. Eli sıkı olan içinse, önemli olan neyi ne kadar az harcamayla yapacağıdır (64).

---

63 1119 b 20 - 1122 a 17.

64 1122 a 18 - 1123 a 33.



Daha sonra ele alınan erdem "gurur" veya "yücegönüllülük" erdemidir. Bu, kendisini beğenmişlik (kibir) ile alçakgönüllülük (kendini küçük görme) arasındaki orta noktayı oluşturmaktadır. Yücegönüllü insan, büyük şeylere layık olduğunu düşünen ve bunlara gerçekten de layık olan insandır. Kendini olduğundan daha büyük şeylere layık gören "kendini beğenmiş", kendisini olduğundan daha küçük şeylere layık gören ise "alçak gönüllü"dür. Yücegönüllülük onurla, büyük ölçüde onur peşinde koşmakla ilgilidir. Büyük şeylere layık olması bakımından yücegönüllü kişi, "iyi"dir; aksi halde onurlandırılmazdı. Çünkü onur iyilere erdemlerinden dolayı verilir. Dolayısıyla "yücegönüllülük erdemlerin bir tür tacıdır" (65). Yücegönüllü insan büyük ölçüde onur peşinde koşar; ama erdemli insanların ona verdiği onur - bu büyük bir onur olsa bile - ona, ölçülü bir zevk verir; çünkü o, bu onuru hak etmiştir. Ona zaten sahiptir. Sıradan insanların verdiği onuru da onursuzluğu da küçümser. Servet, güç, iyi veya kötü talih karşısındaki tutumu da ölçülüdür. Servet, güç, iyi talih gibi şeylere sahipse, bunlar onun değerine katkıda bulunurlar. Yücegönüllü insan tehlikeden hoşlanmaz, ama gerektiğinde ölümü, yaşamaya tercih eder. Başkalarından iyilik görmekten ve bunun, kendisine hatırlatılmasından hoşlanmaz; ama başkalarına iyilik yapmaktan ve yaptığı iyiliklerin kendisine hatırlatılmasından zevk alır. Kendisine yapılan bir iyiliğe daha büyük bir iyilikle karşılık verir. Başkalarından yardım istemez, ama yardım etmeye her zaman hazırdır. Büyük insanlara karşı mağrur, orta halli insanlara karşı ise alçakgönüllüdür. Nefreti ve sevgisi açıktır; dostundan başka birine ihtiyaç duyarak yaşayamaz. İnsanlar hakkında da, kendisi hakkında da konuşmaz. Yararlı şeylerden çok, güzel ve yararsız şeylerin peşindedir. Hareketleri yavaş, konuşması sakindir; eylemlerinde de genellikle telaşsızdır. Kendini beğenmiş kişi ise gösterişine düşkün, aslında kendini tanımayan, layık olmadığı şeylere kendisini - haksız yere - layık gören ve sonunda kınanan insandır. Alçakgönüllü insana gelince, o, layık olduğu şeylerden kendini mahrum eden, kendini tanımayan, taşıdığı değer farkında olmayan kişidir (66).

Aristoteles, bundan sonra ahlaki erdemleri incelemeyi sürdürmekte, ancak bunu yaparken, IV. Kitap' ın sonuna kadar, konunun ayrıntılarına girmemektedir. Bu erdemlerden biri tutkululukla tutkusuzluk arasında yer alan, ancak adı olmayan bir erdemdir. Cömertlikle görkemlilik arasında nasıl bir ilişki varsa, bu erdem ile yücegönüllülük arasında da benzeri bir ilişki vardır. Nasıl ki para alıp vermede orta nokta, ifrat ve tefrit söz konusu ise, onurlandırılma konusunda da ayrı şey geçerlidir. Tutkulu

65 1124 a 1.

66 1123 b 1 - 1125 a 35.

insan onur peşinde koşar; ama bunu, gereğinden fazla ve uygun olmayan bir yerden ister. Tutkusuz olan ise güzel şeyler için bile onurlandırılmayı umursamaz. Her ikisi de genellikle kınanır; ama bazen tutkulu insan, soylu olanı sevdiği için, tutkusuz insan ise ölçülü ve kendi kendine hakim biri olduğu için övülür. Bu iki aşırı ucun orta noktasının adı yoktur. Bu noktada bulunan, gereğinden az veya çok değil, gerektiği kadar onur peşinde koşandır. Ve o, tutkulu olanla karşılaştırıldığında tutkusuz, tutkusuz olanla karşılaştırıldığında ise tutkulu biri gibidir (67).

Bir diğer erdem öfke duygusuyla ilgili, ifratı öfkellik tefriti ise öfkesizlik olan "sakinlik"tir. Sakin, iyi huylu kişi öfkesini, uygun kişilere ve uygun şeylere, gerekli olduğunda, gerekli biçimde ve gerekli süre içinde yönelten kişidir. Kuşkusuz, bütün bunlar her zaman biraraya gelmez. Öfkeli olan gerekli olmadığı halde, gerekmeyen kişilere öfkelenen, tepkisini çabuk gösteren ve çabuk sakinleşen kişidir. Öfkesiz olan ise tam tersine gerekli olduğu halde öfkelenmeyen, kendini savunmayan, küçük düşürülmeye katlanan kişidir. Öfkesizliğe oranla öfkellik daha yaygın olduğu için, sakinliğin zıddının öfkellik olduğu düşünülür (68).

Aristoteles bu noktada arka arkaya günlük toplumsal hayata ilişkin, toplumsal ilişkiden doğan üç erdemi incelemeye geçmektedir. Bunlardan ilki dalkavuklukla kavgacılık (çekilmezlik) arasındaki orta noktayı oluşturan, ancak adı olmayan bir erdemdir. Bu, dostluğa benzeyen veya daha çok onunla ilişkili olan bir durumdur. Dostluktan farklı olarak burada, ilişki içinde bulunulan insanlara karşı bir duygu, sevgi söz konusu değildir. Böyle biri tanıdık olsun olmasın herkese aynı şekilde davranır; gereken şeyleri gerektiği biçimde kabul veya reddeder. Başkalarını üzmeyi göze alarak, karşı çıkılması gereken, yanlış, zararlı gördüğü şeylere karşı çıkar. Gerekli ilişkilere girerek, insanlarla çeşitli derecelerde ilişkiler kurar. Önemli konularda üzmeyi, küçük acılar çektirmeyi göze alır, daha önemsiz konularda ise karşısındakini üzmemeyi seçer. "Dalkavuk" ilişkilerini, başkalarını memnun etmek için veya bir çıkar yüzünden kıran, hiçbir şeye karşı çıkmayan, kendini beğendirme peşinde olandır. "Kavgacı", çekilmez olan ise her şeye karşı çıkan, sıkıntı vermektan kaçınmayan insandır (69).

67 1125 b 1 - 25.

68 1125 b 26 - 1126 b 10.

69 1126 b 11 - 1127 a 12.

Toplumsal ilişkiden doğan bir diğer erdem ise yine adı olmayan, şarlatanlık ile kendini küçük görme arasında yer alan orta noktayı oluşturur. Aristoteles, bu erdemın adının olmadığını söylese de, daha sonra orta noktada bulunan kişiyi "doğru sözlü olarak nitelirmektedir. O zaman bu erdem, "dürüstlük" olarak adlandırılabilir (Ross, bu erdemın tefritine "mock-modesty" (70), **Aristotle** adlı eserinde ise "self-depreciation" karşılığını vermektedir (71); eserin Türkçe çevirisinde ayrı kavramın karşılığı olarak "istihza" (alaycılık) uygun görülmüştür (72). Ancak bize göre bağlama en uygun karşılık "kendini küçük görme"dir). Bu erdem, bir insanın, kendisi hakkında gerçeği söylemesiyle ilgilidir. Ona sahip olan, yaşamı ve sözlerinde, kendisine ilişkin olarak - kendisiyle ilgili olsun olmasın - doğruyu söyleyen, doğruyu seven, yalandan kaçınan insandır. "Şarlatan" ise onur kazandıran şeylere sahip biri gibi görünmek isteyen (aslında onura ya hiç sahip değildir, ya da görünmek istediğinden daha azına sahiptir), bunu ün, onur elde etme, kazanç sağlama gibi nedenlerle veya amaçsız olarak yapan, bunun için de yalan söyleyen kişidir. Bu erdemın tefritine gelince, burada, sahip olunan şeylerin inkârı veya olduğundan daha küçük gösterilmesi söz konusudur; böyle insanlar övüngelelikten kaçınmak için, kendileriyle ilgili olarak olandan daha azını söyler, kendilerine ün kazandıran şeyleri özellikle inkâr ederler. Ve bu, şarlatanlığa göre daha az kınanan bir şeydir; zaten doğruyu söylemenin, dürüstlüğün karşıtı olarak görülen daha çok, şarlatanlıktır (73).

Bir diğer erdem ise soytarılıkla (şaklabanlıkla) sıkıcılık arasında yer alan, şaka yapmakla ve insanları güldürmekle ilgili "nüktedanlık" erdemidir. İnsanların çoğu eğlenmekten, şaka yapmaktan hoşlanır. İşte "nüktedanlık", alaycılığa varmadan zarif bir biçimde şaka yapma, yol yordam bilmedir. "Soytarılık" güldürmede, şakada alaycılığa, hakarete varan bir aşırılığa kaçma, yol yordam bilmemedir; "sıkıcılık" ise şaka yapmama veya şakadan, şaka yapanlardan hoşlanmama, yapılan şakalardan alınma, gücenmedir. Bu erdem, insanlara eğlendirme yoluyla zevk vermekle ilgilidir. Yaşam için de eğlence, dinlenme, şaka gerekli bir şey olduğu için, sıkıcılık ve soytarılık kınanır; övgüye değer olan nüktedanlıktır (74).

70 N.E. 1127 a 10 - 1127 b 30.

71 Ross, **Aristotle**, p. 203.

72 Aristoteles, **Nikomakhos' a Ahlak**, çev. Saffet Babür, Hacettepe Üni. Yay., Ankara, 1988, ss. 89-90.

73 1127 a 13 - b 35.

74 1128 a 1 - b 8.

Aristoteles N.E. 1108 a 30 - b 8' de çeşitli erdemlerle onların ifrat ve tefritlerinden genel olarak söz ederken, erdem olmayan iki ara duygu durumundan söz ediyordu. "Utanma" ve " yerinde üzülme". İşte IV. Kitap' ın sonunda bunlara yeniden değinmektedir. Bunlardan ilki olan utanma orta bir duygu durumuna işaret eder; ama utanma bir erdem olmadığı halde, utanmayı bilen övülür. Utanma genellikle "kötü ün korkusu" olarak anlaşılır. Örneğin utanan insanlar genellikle kızanırlar; kızarma bedensel bir şeydir ve bu da, onun daha çok duyguya benzer bir şey olduğunu göstermektedir. Öte yandan duygu yaşlılardan çok gençlere özgü bir şeydir. Duygularına kapıldıkları için yanlış şeyler yapan gençlerin, bundan utanmaları gerektiği, utanmanın onları bu tür şeyler yapmaktan alıkoyacağı düşünülür ve utanma övülür. Oysa yaşlı bir insan utandığı için övülmez; çünkü ondan zaten utanç verici şeyler yapmaması beklenir. Bu duygu durumunun ifratı utangaçlık, tefriti ise utanmazlıktır. Herşeyden utanan utangaç, hiçbir şeyden utanmayan ise utanmazdır. Bunların ortasında utanmayı bilen insan bulunur. Yanlış şeyler yapıldığında utanmamak yerinde bir şey olmadığı için, utanmazlık kötü bir şeydir. Bu iki aşırı ucun orta noktasına utanmayı bilme, yerinde utanma, ölçülü bir biçimde utanma denebilir. Ama her halükarda bu, bir erdemden, bir karakter durumundan çok bir duygu durumuna işaret eden bir şey, belki bir yarı-erdemdir (75)

İkinci ara duygu durumu ise kıskançlıkla artniyetlilik arasında yer alan "yerinde üzülme"dir. Yerinde üzülen insan, bulunduğu yere haksız bir biçimde ulaşanlar karşısında acı çekerken, kıskanç olan, iyi durumda olan herkesi kıskanır, bundan dolayı acı çeker. Artniyeti olan ise başkaları acı çektiği için üzülmez, tersine bundan sevinç duyar. Yerinde utanma gibi, yerinde üzülme de olsa olsa bir yarı-erdemdir (76).

Aristoteles, IV. Kitap' da adalet dışındaki ahlaki erdemler incelemesini tamamlamıştır. V. Kitap' ı tamamen adalet erdemine ayırmaktadır. Adalet erdeminin ayrıntılı olarak incelenmesi, hem onun öneminden hem de onunla ilgili problemlerin karmaşıklığından kaynaklanmaktadır. Aslında Aristoteles, bu kitapta, orta yol anlayışının adalet erdemine de uygulanabileceğini, bir başka deyişle öteki ahlaki erdemler gibi adaletin de iki aşırı uç arasındaki orta nokta olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Bu, V. Kitap' ın giriş cümlelerinden de anlaşılmaktadır. İncelemesine, özellikle "adalet" teriminin anlamını açıklamakla, tanımlamakla başlamaktadır.

75 1128 b 10 - 35 ve 1108 a 30 - 35.

76 a.g.y.

İnsanlar için "adalet", onları adil kılan, adil eylemlerde bulunmalarını sağlayan, "adaletsizlik" ise onların adaletsiz davranmalarına, adil olmayan şeyler istemelerine neden olan istidattır. İnsanlar adalet ve adaletsizlikten pek çok şeyi anlarlar. Yasaya itaat etmeyen de, çıkarıcı olan da, eşitliği gözetmeyen insan da adil olmayan biridir; dolayısıyla yasaya uyan, eşitliği gözeten insan adildir. Buradan hareketle Aristoteles ikili bir ayrım yapmaktadır: Adil olan yasal olandır ve adil olan, doğru ve eşit olandır. Yasa herkes için konur; ya herkesin ortak çıkarını ya erdem bakımından üstün olanların çıkarını veya benzeri bir yararı gözetir. Bu bakımdan yasalar, adil olan şeylerdir. Yasa cesur insanın yaptıklarını (örneğin savaş alanından kaçmamayı), ölçülü insanın yaptıklarını (zina yapmamayı) yapmayı emreder, yapmadıklarını ise (örneğin zina yapmayı) yasaklar. Yani yasa insan hayatının tümünü denetlemek durumundadır. Ve insanların erdemli olan, soylu olan için eylemde bulunmalarını sağlamak üzere, onları erdemli edimlerde bulunmaya zorlar. Dolayısıyla "adalet, kendi amacını içinde taşıyan bir erdemdir". Bu bakımdan da en önemli erdemdir. Onda bütün erdemler bir arada bulunur. Tamdır, çünkü adil olan hem kendine karşı hem de - daha önemlisi - başkalarıyla ilişkisinde adildir. Başkalarıyla ilişkide ortaya çıkan bir erdem olduğu için, sadece adalet erdemi başkalarının iyiliği içindir. Kendine de başkalarına da kötü davranan birinin kötü olduğu düşünülür; ama kendine değil de başkalarına karşı erdemli davranan insan, en zor olanı başardığı için en iyi insandır. Sonuç olarak adalet erdemin, adaletsizlik ise erdemsizliğin tamamıdır (77) (Ross, "yasaya itaat anlamındaki adalet" in erdemle örtüştüğünü, ancak terimlerin anlam bakımından farklı olduklarını, "adalet" in her çeşit ahlaki erdemin içerdiği toplumsal karaktere işaret etmesine karşılık, erdem için aynı şeyin geçerli olmadığını belirtmektedir (78)).

"Yasaya itaat anlamındaki adalet" evrensel adalet, "doğru ve eşit olan anlamındaki adalet" ise özel adalettir. Aristoteles, bu ikinci anlamdaki adalet, yani özel adalet üzerinde daha fazla durmaktadır.

Aristoteles özel adaletin alanını belirlerken birtakım gözlemlerden yola çıkmaktadır. Korktuğu için savaş alanını terk eden veya arzusuna kapılarak zina yapan insanların da, kelimenin geniş anlamında adil olmadıkları söylenebilir. Aslında ilki ödle, ikincisi sefihtir. Ama eğer bu erdemler kazanç sağlamak için yapılıyorsa, onlar, kelimenin

77 1129 a 1 - 1130 a 14.

78 Ross, Aristotle, p. 209.



asıl anlamında adil olmayan kişilerdir, eylemleri ise adaletsizliktir. Özel adalet, insanın servet, onur gibi dış iyiliklerle ilişkisinde ortaya çıkan bir şeydir (79)

"Yasaya itaat anlamındaki adalet" ile "eşit ve doğru olan anlamındaki adalet" birbirinden farklıdır. Eşitliğe aykırı olan herşey yasaya da aykırıdır, ama tersi her zaman doğru değildir. Yasaya uygun olan anlamındaki adaletin, erdemin tamamı olduğu söylenmişti; işte özel adalet, bu adaletin yalnızca bir kısmıdır. Aristoteles bu noktada, özel adaleti ikili bir ayrıma tabi tutmaktadır: Dağıtıcı adalet ve düzeltici adalet. Yurttaşlar arasında onur ve servet gibi bölüştürülebilir olan şeylerin dağıtılmasında söz konusu olan "dağıtıcı adalet" ve insanlararası ilişkilerde, alışverişlerde söz konusu olan "düzeltici adalet" (80). Düzeltici adalet de kendi içinde ikiye ayrılır: İradi alışverişlerde sözkonusu olan düzeltici adalet ve iradi olmayan alışverişlerde söz konusu olan düzeltici adalet. İradi alışverişler satın alma, satma, borç alıp verme v.b. dir. İradi olmayan alışverişler ise ya hırsızlık, sahtekârlık, zina gibi gizli yapılan, ya da kötü muameleye maruz kalma, öldürülme, aşağılanma gibi zora dayalı olan alışverişlerdir. İradi olan ve olmayan alışverişler arasındaki fark, iradi olanda işlemi başlatanın failin kendisi olması, sonunda zarara uğrasa bile başlangıçta bu alışverişe isteyerek girmesidir (81).

Dağıtıcı adalette iki kişi ve onların hak ettikleri iki şey vardır. Burada "dağıtıcı" durumunda olanın, belli bir kazancı iki kişi arasında ve bu iki kişinin değerleri arasında nasıl bir oran varsa, ona eşit bir oranda dağıtması söz konusudur (Bu noktada Aristoteles, "değer" in farklı durumlarda farklı anlamlar kazandığını, örneğin demokraside değer "özgürlük", oligarşide "servet" veya "doğuştan soyluluk", aristokraside ise "erdem" olduğunu hatırlatmaktadır). Dolayısıyla adalet bir tür orantıdır. Yani A kişisi ile B kişisi arasında nasıl bir orantı varsa, onların değerini meydana getiren C ve D şeyleri arasında da aynı orantı söz konusu olacak ve A' nın C kazancına oranı ile B' nin D kazancına oranı eşit olacaktır. Öyleyse A' ya C, B' ye D verilirse, eşitlik sağlanacak ve dağıtımdan önceki oran (yani A' nın B' ye oranı) değişmeyecek, adalet de yerine getirilmiş olacaktır. Burada, A' ya hak ettiğinden fazlasını vermekle, B' ye hak ettiğinden fazlasını vermek arasındaki orta nokta adalettir (82).

79 1130 a 15 - b 35.

80 1130 b 6 - b 35.

81 1131 a 1 - 10.

82 1131 a 10 - b 24.

Şimdi, dağıtıcı adaletteki oran geometrik bir orandır; düzeltici adalette ise aritmetik oran göz önünde tutulur. Burada haksızlığı yapanın iyi mi yoksa kötü biri mi olduğu veya iyi birinin kötü birini dolandırması ya da kötü birinin iyi olanı dolandırması, zınayı yapanın iyi mi yoksa kötü biri mi olduğu önemli değildir. Önemli olan taraflardan hangisinin haksızlık yaptığı, hangisinin haksızlığa maruz kaldığı ve zararın miktarıdır. Yani yasa önünde herkes eşittir; dolayısıyla alışveriş iradi olsa da olmasa da, haksızlık bir bireye karşı yapılmıştır ve yargıç da ceza vererek zararı telafi etmeye, kazancı azaltmaya çalışacaktır. Düzeltici adalet daha çokla daha azın, yani kazançla zararın eşitlenmesi, kazançla zararın orta noktasıdır. Zaten bu tür anlaşmazlıklarda yargıca başvurulmasının nedeni de budur. Söz konusu iki kişi yasa önünde eşit oldukları için, yargıç, kazancı, karşısındakini zarara uğratan alır ve onu, zarara uğrayana verir; bunu yapmakla da, kazananla zarara uğrayan arasındaki aritmetik ortayı tesis etmiş olur. "Zarar" ve "kazanç" kelimeleri alım satım gibi iradi alışverişlerde söz konusudur; bu tür alışverişlerde adalet, kazançla zararın eşitlenmesidir. İradi olmayan alışverişlerde ise adalet zararın ortasıdır ve bir tür kazançtır (83).

Aristoteles dağıtıcı ve düzeltici adaletten sonra değiş tokuş adaleti (veya Ross' un dediği gibi "ticari adalet" (84)) denilebilecek üçüncü bir adalet biçimi ayırt etmektedir. Pythagorasçılar adaleti "karşılıklık", yani taraflardan birinin diğerine yaptığını, kendisine de yapması olarak tanımlarlar. Ama bu ne dağıtıcı ne de düzeltici adalet değildir; bu, ancak değiş tokuş amacıyla bir araya gelenlerin ilişkilerinde ortaya çıkar. Bu, "bir orana uygun karşılıklık"tır. İnsanlar, farklı ihtiyaçları nedeniyle bir araya gelmek ve değiş tokuş yapmak durumundadırlar. Yani kent değiş tokuşlarla, bu tür karşılıklıklarla ayakta durur. Ama insanlar değiş tokuş yaparken, verdikleri kadarını almak isterler. Bunun için de değiş tokuşu yapılan şeylerin eşitlenmeleri gereklidir. Örneğin çiftçi, ayakkabıcıdan ayakkabı almak istediğinde, ona karşılık olarak ne verecektir? Bunun için ne kadar buğdayın bir ayakkabının değerine eşit olduğunu bilmek gerekir. Ama bu da yetmeyecektir. Çünkü çiftçi ayakkabı almak istediğinde, ayakkabıcı buğday almak istemeyebilir veya aynı anda almak istemeyebilir. İşte mal değiş tokuşunun neden olduğu karışıklıkları ortadan kaldırarak alışverişi mümkün kılan "aracı" bir şeye, herşeyin değerini ölçen, ürünlerin eşitlenmesini sağlayan uyuşmsal bir şeye, yani paraya ihtiyaç duyulur. Para doğal olarak var olan bir şey değil, uyuşmsal bir şeydir. Onun artık kullanılmaması veya

83 1131 b 25 - 1132 b 20.

84 Aristotle, p. 212.

değiştirilmesi insanların elindedir. Üstelik para, insanın gelecekte yapacağı alışverişler için bir güvencedir (85).

Aristoteles, adaletin bir başkasına adil olmayan bir biçimde davranmakla, yani adaletsiz davranmakla adaletsizliğe maruz kalma arasında, bir başka deyişle gereğinden fazla almakla gereğinden az almak arasında bir orta nokta olduğunu söylemektedir. Adalet bir orta noktadır, ama öteki erdemlerden farklı olarak adalet orta olanın, adaletsizlik ise aşırı uçların bir özelliğidir. Adaletsizlik hem ifrat hem de tefrittir; tercih edilen bir şeyle ilgili olarak gereğinden fazlasını, zararlı bir şeyle ilgili olarak da gereğinden azını alma ve karşısındaki kişiye her iki durumda da tam tersi bir biçimde davranmadır (86) (Yani hoşlandığı bir şeyin gereğinden fazlasını alırken, karşısındakinin gereğinden azını almasına, hoşlanmadığı bir şeyin gereğinden azını alırken karşısındakinin gereğinden fazlasını almasına, her iki durumda da onun zarara uğramasına neden değildir).

Aristoteles şimdi politik adalet-politik olmayan adalet ayrımı yapmaktadır. Politik adalet, insanların, kendi kendine yetmek için bir araya gelmelerinde ortaya çıkan, özgür ve (ortalamaya göre veya aritmetik olarak) eşit insanların ilişkilerinde ortaya çıkan adalettir. Bu koşulu yerine getirmeyen insanlar arasında politik adalet yoktur; onların arasındaki adalete, ancak benzetme yoluyla adalet denilebilir. Aristoteles efendi-köle, ebeveyn-çocuk ilişkisini buna benzetmektedir. Onlar arasında tam anlamıyla adalet ortaya çıkmaz; çünkü bu tür ilişkilerde bir taraf (köle, çocuk) ötekine (efendiye, ebeveyne) tabidir, hakim olan tarafın parçası durumundadır. Hiç kimse kendine karşı adaletsiz davranmayı seçmez. Ve onlar birbirleri karşısında özgür kişiler olarak bulunmazlar. Belki karı koca ilişkisinde bir tür adaletten söz edilebilir, ama o da politik adalet değildir (87). İşte adalet birbirleriyle ilişkileri yasayla düzenlenmiş olan insanlar arasında ortaya çıkar ve adaletsizliğin olduğu her yerde yasa da vardır. Çünkü yargı, adaletle adaletsizliği birbirinden ayıran şeydir. Zaten insanın değil, ama yasanın yönetmesine izin verilir. Çünkü insan bunu kendisi için kullanıp tiran olabilir; gerçek yönetici ise adil olanın ve eşitliğin koruyucusudur. Aristoteles buna bağlı olarak yeni bir ayırım yapmaktadır. Politik adalet ya doğal ya da yasal, yani uyuşumsaldır. Doğal adalet evrensel olarak kabul görür, yani her yerde aynı güce sahiptir, kanaatlere göre değişmez. Yasal olan ise

85 1132 b 21 - 1133 b 27.

86 1133 b 27 - 1134 a 10.

87 1134 a 25 - b 15.



"konulmuş"tur, uylasımsaldır; bu tür yasalar tek tek durumlarla ilgili olarak da konur ve siyasi düzenlere, tek tek devletlere göre değişir (88).

Bu noktada Aristoteles adaleti, seçim içeren bir Őey olarak incelemeye geçmektedir. Bir eylemin adaletsiz olup olmaması onun iradi veya gayri-iradi oluŐuna bağlıdır. Aksi takdirde o, rastlantısal bir eylem olurdu. Adaletsiz bir eylem ancak isteyerek ve dŐşünüp taŐınarak yapıldığında adil olmayan bir eylemdir ve kınanır. İradi bir edim ya seçimle ya da seçim olmadan gerçekleŐir. İlkinde bir dŐşünüp taŐınma sűrecini seçim ve edimin ortaya çıkması izlerken; ikincide dŐşünüp taŐınma ve seçim sűz konusu değildir. Aristoteles burada edimin sonunda karŐı tarafa verilen zarardan hareketle dűrt tür eylem biçimi ayırt etmektedir: 1. Bilmeden eylemde bulunarak önceden beklenmeyen bir zarara neden olunması durumu kazadır, talihsizliktir. 2. Bilmeden ve herhangi bir artniyet taŐımadan edimde bulunulduğunda, önceden tahmin edilebilir bir zarara neden olunursa, bunun adı "hata"dır. 3. Bilerek ama dŐşünüp taŐınmadan edimde bulunduğunda ise bu "adaletsizlik"tir; ama bu, failin adaletsiz olduğu anlamına gelmez. Örneęin öfkeden kaynaklanan zararlar bu türdendir. Burada asıl neden failin kendisinde değil, öfkeliendiren Őeyde bulunur. 4. Ancak edim bilerek ve üzerinde dŐşünüp taŐınılarak, seçimle meydana gelirse, hem edim hem de fail adaletsizdir. Sonuç olarak adalet de, dŐşünüp taŐınma sűrecinin sonucu olan seçime (yani tercihe dayanan seçime) dayanan belli bir biçimde davranma istidadıdır (89) (Aristoteles, bir edimin gerçek anlamda adaletsiz olabilmesi için onun, istenerek yapılması gerektiğini söylemektedir. Peki ama, acaba "adaletsizliğe maruz kalma" her zaman isteyerek mi olur? Onun bu soruya cevabı Őöyledir: Örneęin nefesine hakim olamayan bir insanın, isteyerek zarar görebileceği dŐşünűlür. Ama hiç kimse kendisine böyle davranılmasını, yani adaletsizliğe maruz kalmayı istemez. Çünkü insanın bir Őeye maruz kalması, onun elinde olan bir Őey değildir; bu durumda ona adaletsizce davranan birinin olması gereklidir. Dolayısıyla da adaletsizliğe maruz kalma isteyerek olan bir Őey değildir (90)).

Aristoteles buna bağlı olarak başka sorular sormaktadır: Gereğinden fazlasını veren insan mı yoksa gereğinden fazlasına sahip olan mı adaletsizce davranmış olur? Adaletsizliğin tanımından hareket edildiğinde, gereğinden fazlasını verenin her zaman adil olmayan biri olduğu, gereğinden fazlasına sahip olanın ise her zaman adil olmayan biri

88 1134 b 15 - 1135 a 15.

89 1135 a 16 - 1136 a 10.

90 1136 a 15 - b 15.

olmadığı görülmektedir. Çünkü adaletsizlik, gereğinden fazlasına isteyerek sahip olma durumunda ortaya çıkar (Oysa gereğinden fazlasına isteyerek sahip olmayan biri, adaletsizce davranmış olmaz ve burada, veren de adaletsizliğe maruz kalmaz, sadece zarar görür <sup>(91)</sup>).

Adaletsizliğe maruz kalma da, birine adaletsizce davranma da kötüdür; ama adaletsiz bir biçimde davranma daha kötüdür. Aristoteles bir insanın kendi kendine isteyerek haksızlık edip edemeyeceği, kendine karşı adaletsizce davranıp davranamayacağını sormakta, ancak bu soruları konu-dışı bulmaktadır. Çünkü insanın kendi kendisiyle ilişkisinde, asıl anlamında değil, ancak benzetme yoluyla adaletten söz edilebilir ve bu da, politik adalet değildir <sup>(92)</sup>.

Aristoteles I. Kitap' ın sonunda rasyonel (akılıyürütüp plan yapan, asıl akıl)-irrasyonel ruh ayrımını yaptıktan sonra, irrasyonel ruhu kendi içinde akıldan pay almayan bitkisel ruh ve asıl aklın planını onaylayıp ona tabi olan, tabi olduğu ölçüde de ondan pay alan arzu yetisi olarak dallara ayırmış, bu ruh bölümlemesinden hareket ederek de erdemleri ahlaki-entellektüel erdem ayrımına tabi tutmuştu. Ahlaki erdemler arzu yetisinin erdemleri, entellektüel erdemler ise asıl aklın, rasyonel aklın erdemleriydi <sup>(93)</sup>. İşte ahlaki erdemlerin II-V. Kitap' larda ayrıntılı olarak incelenmesinden sonra, Aristoteles VI. Kitap' da entellektüel erdemleri ele alacaktır.

Ruhta, rasyonel bir ilkeyi, kuralı elinde tutan iki kısım vardır. Bunlardan biriyle değişmeyen, ötekiyle de değişebilir olan şeyler temâşa edilir; ilki bilimsel olan, ikincisi ise hesaplayıcı olandır. Hesaplamakla düşünüp taşınmak aynı şeydir. Ama "değişmez" olan şeyler üzerinde düşünüp taşınılmayacağı için, bu hesap yapan kısım, rasyonel ilkeye tabi olan yetinin bir kısmıdır. Bu iki kısımdan her birinin en iyi durumu, onların erdemini oluşturur <sup>(94)</sup>.

Ruhta, eylemi ve hakikatı kontrol altında tutan üç kısım vardır: Duyum, arzu ve akıl. Duyum, aşağı türden hayvanlarda da bulunur ve onlar eylemde bulunmazlar; dolayısıyla eylemin kaynağında duyum bulunmaz. Arzu ve akıl ise eylemi belirlerler. Eylemin kaynağında seçim, seçimin kaynağında ise arzu ve bir ereğe uygun akılıyürütme

91 1136 b 16 - 1137 a 30.

92 1138 a 25 - b 14.

93 1103 a 1 - 10.

94 1138 b 35 - 1139 a 17.

vardır. Çünkü ahlaki erdem seçimle ilgili bir karakter durumu, seçim de üzerinde düşünülüp taşınmış arzuydu. Şimdi, rasyonel ilkeyi elinde tutan her iki aklın (bilimsel olanın ve hesaplayıcı olanın) hedefi de hakikattir, hakikatın temâşasıdır. Ama hesaplayıcı olanın kendisi gibi hedefi de pratiktir; hedefi doğru arzuya tekabül eden hakikattir. Ama bilimsel olan ne pratik ne de prodüktif değil, teoriktir. Çünkü ne geçmiş üzerine ne de zorunlu ve değişmez olan üzerine düşünülüp taşınmaz; geleceğe ilişkin olarak ve başka türlü de olabilecek olan, yeni olumsal olan hakkında düşünülüp taşınabilir. Öte yandan tek başına düşünce, yani arzuya sahip olmayan düşünce eylemde bulunamaz; ancak bir ereğe sahip olan ve pratik olan, bunu yapabilir. Eylemin yaratıcısı insandır ve insanda arzu ile akıl birlikte bulunur. Öyleyse aklın her iki kısmının da hedefi hakikat olduğuna göre, her ikisinin erdeminin de hakikate kendisiyle ulaştıkları şey olduğu söylenebilir (95).

Aristoteles, şimdi zihnin, ruhun kendileri vasıtasıyla hakikate sahip olduğu beş farklı durumundan söz etmektedir: Bilimsel bilgi, sanat, pratik bilgelik, sezgisel akıl ve teorik bilgelik.

Bilim başka türlü olmaları imkânsız olan şeyleri, yani zorunlu olan, oluş ve bozuluşa tabi olmayan ezeli ebedi şeyleri konu alır. Her bilim ve her bilimin konusu, yani bu zorunlu, ezeli ebedi varlıklar öğretilenlerdir. Öğretme bilinenden, mevcut bilgiden yola çıkar ve ya endüksiyonla ya da kıyasla ilerler. Endüksiyon kıyasla elde edilmeyen, ama kıyasın kendisinden hareket ettiği tümel ilkeleri sağlar ve bilimsel bir işlem değildir. İşte bilimsel bilgi, bilim kanıtlama imkânını veren bir zihin durumudur (96)

Sanat değişebilir olan (olumsal olan) şeylerle ilgilidir. Olumsal olan şeyler ya meydana getirilen ya da yapılan, yani edimin, eylemin konusu olan şeylerdir. Ama bir şeyi meydana getirmekle edimde bulunmak birbirinden farklı, birbirlerini içermeyen şeylerdir. İşte sanat var olması veya olmaması mümkün olan şeylerle, yani olumsal şeylerle ve onların nasıl meydana getirileceği, imal edileceğiyle ilgili bir bilgi, bir zihin durumudur (97).

Pratik bilgeliğe gelince, ona sahip olan insanın ayırt edici özelliğinin kendisi için iyi ve doğru olan şey hakkında düşünüp taşınıp karar vermesi olduğu düşünülür. Yani

95 1139 a 18 - b 13.

96 1139 b 14 - 35.

97 1140 a 1 - 25.

genel olarak pratik bilgelik, iyi ve doğru olana ilişkin düşünüp taşınma gücüdür. Hiç kimse değişmeyen ya da yapılması imkânsız olan, başka türlü olması imkânsız olan şeyler üzerinde düşünüp taşınmaz. Dolayısıyla pratik bilgelik bu tür şeyleri konu alan bilimsel bilgi olmadığı gibi, kendisi gibi olumsal şeyleri konu alan sanat da değildir. Çünkü sanatta meydana getirme, imal etme söz konusudur ve meydana getirmenin ereği kendisinden başka bir şeydir. Oysa iyi eylemin ereği kendisidir. Dolayısıyla pratik bilgelik, insani iyiliklerle ilgili doğru biçimde edimde bulunma istidadıdır. Bunun için de insanlar öncelikle kendileri için ve genel olarak insanlar için neyin iyi olduğunu bilmek durumundadırlar. Ama yapılan şeylerin asıl nedenleri, onların ulaşmayı amaçladıkları erekte bulunur. İnsan, bu asıl nedeni göremez; bunu neden yaptığını, neden bunu seçmek durumunda olduğunu, seçtiği şeyi neden yapması gerektiğini göremez. Çünkü erdemsizlik, eylemin asıl nedenini ortadan kaldırır. Pratik bilgelik ise bir erdemdir. Ve bu erdem, ruhtaki akılyürütmeyi izleyebilen iki kısımdan birinin, yani kanaatleri biçimlendiren kısmın erdemi olmalıdır. Çünkü kanaat değişebilir olana ilişkindir ve o da, pratik bilgeliktir (98).

Bir diğer zihin durumu sezgisel akıldır. Bilimin tümel ve zorunlu şeylerle ilgili olduğunu biliyoruz. Kanıtlamanın sonuçları, bilimsel bilginin tamamı ilk ilkelerden yola çıkar. Bilimin hareket noktası olan bu ilk ilkeler ne bilimin, çünkü bilimin konusu kanıtlanabilen olan şeylerdir, ne de olumsal şeylere ilişkin olan sanat ve pratik bilgeliliğin konusu değildir. Yine onlar teorik bilgeliliğin de konusu olamazlar. Çünkü filozofun işi de bazı şeyleri kanıtlamaktır. Bu durumda başlangıçta ayırt edilen beş zihin durumundan geriye sadece sezgisel akıl kalmaktadır. Bilimin kendisinden hareket ettiği bu ilk ilkelerin kavranmasını sağlayan şey, sezgisel akıldır. Ve o, bunları endüksiyonla kavrar (99).

Aristoteles' in ayırt ettiği beşinci zihin durumu teorik bilgelikti. Bilgelikle bazen sanattaki mükemmellik kastedilir. Yine insanların şu ya da bu alanda değil de, genel olarak bilge oldukları düşünülür. Bilge insan hem ilk ilkelerden çıkan şeyi, hem de bu ilkelere ilişkin hakikati bilmek, ona sahip olmak durumundadır. Dolayısıyla teorik bilgelik bilimsel bilgiyle, ama en yüksek nesnelere bilgisiyse sezgisel aklın birlikteliğidir. Ama ne sanat ne de pratik bilgelik, konuları bakımından en yüksek bilgi değildir. Teorik bilgelik tüm hayvanlar için iyi olan şeyle değil, her tür için iyi olan şeyle ilgilidir. Onun konusu göksel cisimlerdir. Nasıl ki göksel cisimler insani mutluluktan daha üstünse, bunları konu

98' 1140 a 26 - b 30.

99 1140 b 30 - 1141 a 10.

alan teorik bilgelik de insan mutluluğunu konu alan pratik bilgelikten üstündür. Zaten pratik bilgelik insani ve üzerinde düşünüp taşınmanın mümkün olduğu şeylerle ilgiliydi. Üstelik sadece tümellerle değil, pratik olması bakımından bireylerle ve eylemle ilgiliydi. Bu da demektir Aristoteles, bilimsel bilgiden yoksun olan bazı insanların pratikle ilgili konularda niçin daha başarılı olduklarını açıklamaktadır (100).

Aristoteles daha sonra pratik bilgelikle politika bilimi arasındaki ilişki üzerinde durmaktadır. Pratik bilgelikle politik bilgelik özleri itibariyle farklı, ama aslında aynı zihin durumlarıdır. İkisi de şehirle ilgilidir. Pratik bilgelik birey için iyi olana, dolayısıyla da bireysel olgulara, eylem ve düşünüp taşınmaya, politika ise devlet için iyi olana ilişkindir. Pratik bilgeliğin alt dalları ev ekonomisi, etik ve politikadır. Kendini bilen ve çıkarları ile ilgilenen bir insanın pratik bilgeliğe sahip olduğu düşünülür. Ama ev idaresi ve belli bir yönetim biçimi olmadan, insanın kendi iyiliği var olamaz, gerçekleşemez. Bir genç iyi bir matematikçi olabilir, ama onun pratik bilgeliğe sahip olduğu söylenemez. Çünkü matematiğin nesnelere soyutlamayla elde edilir. Oysa pratik bilgelik tümellerin yanısıra bireylerle, dolayısıyla da deneyimle ilgilidir. Deneyim de zamana ihtiyaç gösteren bir şeydir. Genç bir insanın yeterince deneyimi yoktur. Sonuç olarak pratik bilgelik bireyle ilgilidir ve birey de algının konusudur. Ama bu algı, beş duyudan herhangi biri (veya birkaçı) ile her birinin uygun nesnesinin algılanması türünden bir algı değildir (101). Algı, bireysel bir olgunun kavranmasıdır. Şeklin insanların tümü için ortak bir duyusal olması gibi, iyilik de iyi insanlar için ortak bir duyusaldır. Sezgisel akıl, kanıtlamanın kendisinden hareket ettiği ilk ilkelerin ve pratik kıyasın küçük öncülünün doğrudan, akılyürütmeye dayanmayan kavrayışıdır. Tümellere tikellerden hareketle ulaşıldığı için de, bu küçük öncüller ereğin kavranmasında hareket noktaları olurlar. Aristoteles, bizdeki bu algının sezgisel algı olduğunu söylemektedir (102).

Aristoteles' in ele aldığı bir diğer problem, teorik ve pratik bilgeliğin yararının ne olduğu problemidir. Teorik bilgelik mutluluğun araçları ile ilgilenmez. Pratik bilgelik ise insan için adil, soylu, iyi olan şeylerle ilgilenir. Pratik bilgeliğin amacı, insanın iyi olmasını sağlamak olduğuna göre, bu durumda onun zaten iyi olan insanlar için yararsız olduğu, iyi olmayanlarla ilgili olarak da hasta olanın iyileşmek için hekime başvurmasında olduğu gibi, onların da iyi olmak için bilge birine başvurmaları söylenebilir. Ancak Aristoteles

100 1141 a 10 - b 25.

101 1141 b 24 - 1142 a 30.

102 1143 a 30 - b 5.



farklı düşünmektedir: Gerek teorik gerekse pratik bilgelik, başka herhangi bir şey üretmeseler bile, ruhun iki kısmının erdemleri olmaları bakımından seçmeye değerdirler. Sonra, onların herhangi bir şey üretmedikleri de doğru değildir; tıbbın sağlığı meydana getirmesi gibi, sağlığın sağlık üretmesi gibi teorik bilgelik de mutluluğu meydana getirir. Teorik bilgelik bir erdemdir ve o, insanı, bu erdeme sahip olmak ve gerçekleştirmek bakımından mutlu kılar. Öte yandan pratik bilgelikle ahlaki erdem de birbirleriyle ilişkilidir. İnsanın işlevi, pratik bilgelik kadar ahlaki erdeme göre de gerçekleştirilir. Çünkü ahlaki erdem insanın ulaşmak durumunda olduğu doğru ereği, pratik bilgelik ise bu ereğe götürecek doğru araçları seçtirir. Pratik bilgelikle ahlaki erdem birbirlerini gerektirirler. Çünkü insanı ereğine ulaştıracak olan yeti, zekâdır; o olmadan ereğe ulaşılmaz. Ama erek yanlış olduğunda zekâ, sadece kurnazlıktan ibaret olur. İşte zekânın, pratik bilgelige dönüşebilmesi için doğru ereğin amaçlanması gerekir. Ama ahlaki erdem için de pratik bilgelik gereklidir. İnsanlar doğuştan adil değildirlere; ama adil, ölçülü v.b. bir biçimde davranma eğilimi taşırlar. Eğer akıl olmazsa bu eğilimler zararlı olurlar ve ahlaki erdeme dönüşmezler. Çünkü akıl, insana eylemlerinin sonucu hakkında bilgi verir. Sonuç olarak ahlaki erdem ve pratik bilgelik karşılıklı olarak birbirlerini gerektirirler (103).

Ahlaki erdem pratik bilgeligi gerektirir, ama ondan ibaret değildir. Pratik bilgeligin belirlediği doğru kural olmadan var olamaz, ama doğru kuraldan ibaret de değildir. Sonra pratik bilgelikle ahlaki erdem arasındaki karşılıklı bağıntı nedeniyle ahlaki erdemler birbirlerinden ayrı var olamazlar. Çünkü pratik bilgelik, insanı, nihai bir iyiye doğru yönlendiren şeydir; sadece cömert veya ölçülü olmakla pratik bilge olunmaz. Ancak Aristoteles son çözümlemede, pratik bilgeligin teorik bilgeligin altında yer aldığını söylemektedir (104) (Aristoteles' in sözünü ettiği bu "doğru kural" nedir? O, bunu tanımlamamaktadır. Ancak Ross, onun söylediklerinden yola çıkarak bir tanıma ulaşmaktadır: "Pratik bilgelik sahibi (olan) insanın düşünüp taşınma süreci sonunda ulaştığı bu kural, insana, onu hayatının ereğine, iki aşırı uç arasındaki orta noktayı oluşturan belli eylemlerle ulaşacağını söyleyen kuraldır ve bu tür bir kurala uyma da ahlaki bir erdemdir" (105)).

N.E.' nin VI. Kitap' ının konusu "nefsine hakim olup olmama" ve bununla bağıntılı olarak da "zevk"tir. Aristoteles, bu kitabın başlarında kendilerinden kaçınılması

103 1143 b 18 - 1144 b 20.

104 1144 b 20 - 1145 a 11.

105 Ross, Aristotle, p. 221.



gereken üç kötülük biçimi; - erdemsizlik, nefesine hakim olamama ve vahşilik - ile bunlara tekabül eden üç iyilik biçimi - erdem, nefesine hakim olma ve kahramanca, tanrısal bir erdem (insan-üstü erdem) - ayırt etmektedir. Vahşilik ile onun zıddı olan insan-üstü erdem in ender olduğunu, vahşiliğin ise daha çok barbar toplumlarda görülmekle birlikte, bazen bir hastalık nedeniyle de ortaya çıkabileceğini, bazen de bir erdemsizliğin ifratı anlamında kullanıldığını belirtmektedir (1145 a 15 - b 20). Ancak daha sonra nefesine hakim olmamaya vahşilik arasındaki benzerliklere değindiği kısımda, vahşiliği, onun bir hastalık veya sakatlıktan kaynaklanan biçiminden ayırmaktadır (106) ve burada, esas itibariyle nefesine hakim olma ve olmama üzerinde duracağını söylemektedir.

Burada öncelikle nefesine hakim olma ile sabır ve nefesine hakim olmama ile yumuşaklık üzerinde durmakta, ilk ikisinin iyi ve övgüye değer olmasına karşılık, ötekilerin kötü ve kınanan şeyler olduğunu belirtmektedir. Nefesine hakim olan insanın, arzularının kötü olduğunu bilmesi nedeniyle aklına (rasyonel ilkeye) uyararak arzularının peşinde koşmayı reddettiği, nefesine hakim olamayan insanın ise yaptığı şeyin kötü olduğunu bildiği halde, arzularının peşinde koştuğu ve ölçülü bir insanın nefesine hakim olan biri olduğu, ancak bunun tersinin her zaman doğru olmadığı söylenir (107). Buradan hareketle Aristoteles akla üç temel sorunun geldiğini belirtmektedir: 1. Nefesine hakim olamayan insan bilerek mi, yoksa bilmeden mi edimde bulunur? 2. Nefesine hakim olamama her türlü zevk ve acıyla mı, yoksa belli bir tür zevk ve acıyla mı ilgilidir? Yani nefesine hakim olamama hangi türden zevkle ilgilidir? 3. Nefesine hakim olma sabırlı olma mıdır? Aristoteles, önce ikinci soruyu ele almaktadır: Nefesine hakim olma-olamama her türlü nesneyle ilgili olmayıp, nefesine hakim olamama ile sefihlik arasında benzerlik vardır. Her ikisi de aynı türden zevk ve acılarla ilgilidir; ancak ikisi birbirinden farklıdır. "Sefih" seçerek ve her zaman anlık zevkin peşinde koşması gerektiğini düşünerek eylem de bulunur. Oysa nefesine hakim olamayan insan böyle düşünmez, ama yine de zevkin peşinde koşar (108).

Ama üzerinde asıl durulacak olan, ilk problemdir; yani nefesine hakim olamayan insan bilerek mi yoksa bilmeden mi edimde bulunur? İnsanların bilerek değil de, doğru olduğunu sandıkları için yanlış davrandıkları, yani nefesine hakim olamamanın altında kanaatin olduğu ileri sürülmektedir. Oysa Aristoteles' e göre, bu, problemi

106 1148 b 15 - 1149 a 20.

107 1145 a 34 - b 20.

108 1146 b 7 - b 24.

çözmemektedir. Çünkü (a) bilmenin iki anlamı vardır. Bir şeyi bilmek ama kullanmamak dolayısıyla da yanlış edimde bulunmak mümkündür. Ama aynı anda hem bilmek hem de yanlış eylemde bulunmak mümkün değildir. (b) Sonra iki öncül vardır: "Kuru besin her insan için iyidir" biçimindeki büyük öncül ve "Şu besin kurudur" biçimindeki küçük öncül. Büyük öncül bilinir, küçük öncül bilinmezse insan nefesine hakim olamayabilir. Burada nefesine hakim olamama, küçük öncülün bilinmemesine dayandırılmaktadır (Oysa Ross' un saptadığı gibi, daha önce <sup>(109)</sup> küçük öncülün bilinmemesi, eylemi irade-dışı kılmaktaydı. Nefesine hakim olamama ise iradi bir eylemdir; bu durumda da bilgisizlik, Ross' a göre, ya büyük öncülün bilinmemesidir veya bir başka şeyden ileri gelmektedir. O zaman daha önce belirtildiği gibi <sup>(110)</sup>, nefesine hakim olamamanın altında yatan bilgisizlik değil, bilgisizce eylemde bulunmadır <sup>(111)</sup>). (c) Bir delinin, uyumakta olan veya sarhoş olan birinin durumunda olduğu gibi, bir anlamda, sadece bir imkân olarak bilgiye sahip olma da mümkündür. Bu insanların gerçekten, yani bilfiil bilgi sahibi olabilmeleri için akıllanmaları, uyanmaları, ayılmaları gereklidir. Nefesine hakim olamayan insan için de aynı şey geçerlidir. Çünkü öfke, cinsel arzular v.b. beden üzerinde etkili olur; hatta bazı insanların çıldırmalarına neden olur. Aristoteles' e göre, nefesine hakim olamayan insan, tutkularının etkisi altındayken, bilimsel deliller sıralasa ya da Empedokles' in dizelerini tekrarlasa bile, onun, bunları gerçekten bildiğinin bir kanıtı yoktur. (d) Sonra bizzat olgulara bakıldığında şunlar görülebilir: Pratik kıyasın öncülleri, yani "Tatlı olan her şeyin tadına bakılmalıdır" ve "Bu şey tatlıdır" diyen öncüller varsa ve eğer insanı, bunu yapmaktan alıkoyan bir şey de yoksa, insan söz konusu nesnenin tadına bakacaktır. Ama bunun adı sefihliktir. Öte yandan "Tatlı olan her şey zevk vericidir" ve "Bu şey tatlıdır" diyen öncüller varsa, insan zevk verici olan bu şeye sahip olma isteği duyabilir. Ve o besinin tadına bakar. İşte, Aristoteles' e göre bu, nefesine hakim olamama durumudur. Nefesine hakim olamama, bir kuralın ve doğru kurala uygun bir kanaatin etkisiyle yapılır. Ve bir kurala boyun eğme olduğu için de, buna, sadece hayalgüçleri ve hafızaları olan aşağı dereceden hayvanlarda rastlanmaz <sup>(112)</sup>.

Burada, Ross' un dikkatimizi çektiği, anlaşılardan kalan bir nokta vardır. İnsan, bilmeden yanlış bir edimde bulunabilir ve yanlış yapıldığında, o an için onun yanlış olduğu bilinmeyebilir. Zaten, Aristoteles bunu dile getirmişti <sup>(113)</sup>. Ama bu, onun nefesine hakim

109 1110 b 31 - 1111 a 24.

110 1110 b 24 - 27.

111 Ross, Aristotle, p. 223.

112 1146 b 25 - 1147 b 18.

113 1147 b 13 - 17.

olamamakla ilgili olarak ayırt ettiği iki şeyden, yani iradesizlikle tezcanlılıktan (114) ikincisini açıklamaktadır. Ahlaki kıyasın küçük öncülüğü ile "Bunun yapılmaması gerekir" biçimindeki sonuç öncülü ya hiç yoktur, ya da arzu tarafından ortadan kaldırılmıştır. Dolayısıyla bilgi nasıl olup da var olamamaktadır? Bunun açıklaması yoktur. Ancak Ross, Aristoteles' in, N.E.' nin bazı pasajlarında (115), "ahlaki mücadele ile akılsal istek/arzu arasındaki çatışmayla ilgili tecrübenin farkındaymış gibi görüldüğünü" belirtmektedir. Bu mücadelede fail, ediminin yanlışlığı konusunda bilgi sahibidir. İşte Aristoteles' in teorisinde eksik olan, Ross' a göre, nefesine hakim olamamanın kaynağında bilgi eksikliğinin değil, irade zayıflığının bulunduğu kabul edilmesidir (116).

Sıra ikinci soruya, yani nefesine hakim olamamanın belirlenmesine gelmiştir. 1. Zevk uyandıran veya acı veren şeylerden bazıları kendileri bakımından yansız olmakla birlikte, bedensel hayatın sürdürülmesi bakımından zorunlu olan şeylerdir. Beslenme, cinsel ilişki gibi. Dar anlamda nefesine hakim olamama bu tür şeylerle ilgilidir. Bu hem bir hata hem de bir erdemsizlik olarak kınanır. Ölçülülük ve sefihlik de bu alana aittir. sefihlikle nefesine hakim olamama aynı alanı paylaşırlar, ama aralarında fark vardır. İlki düşünüp taşınmaya dayalı bir seçimi içerirken, öbüründe bu, söz konusu değildir. 2. Bazı zevk ve acılar ise zorunlu olmayan, kendileri bakımından seçmeye değer olan fakat ifrat kabul eden şeylerdir. Zafer, onur, servet kazanma gibi. Geniş anlamda nefesine hakim olamama bunları da içine alır. Ancak bu tür zevkler kendileri bakımından seçmeye değer oldukları için, bu tür nefesine hakim olamama daha az kınanabilir. Ancak dar anlamda nefesine hakim olamama, bu tür zevklere ilişkin değildir. Çünkü nefesine hakim olamama, hem kaçınılması gereken hem de utanılacak bir şeydir. 3. Bir de kendileri bakımından zevk verici olmamakla birlikte, kendilerinden kaçmanın değerli olduğu şeyler vardır. Dar anlamda nefesine hakim olamamanın bu tür şeylere de ilişkin olduğu düşünülebilir. Bunlardan bazıları a) Yamyamlıkta olduğu gibi vahşicedir; fail, doğası bakımından hayvanlara benzer. b) Bazıları eşcinsellikte olduğu gibi, bir hastalıktan kaynaklanabilir. Bu tür nefesine hakim olamama insan-altıdır. Bir tür nefesine hakim olamama da, yine bir anlamda öfkeyle ilgilidir. Ama bu da tam anlamda nefesine hakim olamamaya göre, doğal arzuların bütün insanlarda ortak olması ve kendileri bakımından yansız olmaları, yani ne övülen ama ne de yerilen şeyler olmamaları gibi nedenlerle daha az kınanan bir şeydir. Sonuç olarak tam anlamında nefesine hakim olamama bedensel arzular ve zevklerle

114 1150 b 20 - 28.

115 1102 b 14 - 25, 1145 b 21 - 1146 a 4, 1150 b 19 28, 1166 b 6 - 10.

116 Ross, Aristotle, p. 224.

İlgilidir. Bazı zevkler tür ve derece bakımından doğal ve insanidir; bazıları vahşice ve hayvani, bazıları da bir hastalık veya sakatlıktan kaynaklanan şeylerdir. Bunlardan sadece insani zevkler, nefsine hakim olamama ve sefihliğin alanını oluşturur. Diğerlerine yalnızca benzetme yoluyla bu adlar verilebilir ve onlar, ilkinde oranla daha az kötüdürler (117)

Nefsine hakim olmayla ilgili üçüncü problem, onun, direşkenlik (sabır) ile aynı şey olup olmadığı sorusuydu. Direşkenlikle yumuşaklık acıyla, nefsine hakim olma ise zevklerle ilgilidir. Direşkenlik söz konusu zevklerle ilgili arzunun doğurduğu acıya karşı koyma gücü, yumuşaklık ise bu acıya boyun eğmedir. Nefsine hakim olmanın zıddı nefsine hakim olamama, direşkenliğin zıddı yumuşaklıktır. Direşkenlik karşı koyma ve direnme, nefsine hakim olma ise zafer kazanmadır. Bu ikisi birbirinden farklıdır ve nefsine hakim olma, direşkenliğe oranla daha fazla seçmeye değerdir. Aristoteles bu noktada nefsine hakim olamamayı ikiye ayırmaktadır: Tezcanlılık ve zayıflık (irade zayıflığı). Tezcanlılıkta düşünüp taşınma yoktur; onun kendisi düşünüp taşınmayı engeller. İrade zayıflığında ise düşünüp taşınmanın var olmasına karşılık, ayakta duramama ve tutkuların baskısına direnememe söz konusudur. Tezcanlılık, irade zayıflığına göre daha iyidir. Çünkü onda, zayıflığı yenme isteği vardır. Öte yandan nefsine hakim olamama, sefihlikle karşılaştırıldığında daha az kötü ve daha az çaresiz görünmektedir. Sefihliğin tedavisi imkânsızdır; çünkü o süreklidir. Sefih insan hep anlık zevkin peşinde koşar. Nefsine hakim olamama ise sürekli değildir, zaman zaman ortaya çıkar ve sefihliğin tersine düşünüp taşınmaya dayalı seçime dayanmaz (118).

VII. Kitap' ın bundan sonraki kısmı zevk, zevkin doğası, zevkin iyi olup olmadığı konularına, bu konularla ilgili çeşitli teorilerin sergilenip sorgulanmasına ilişkindir. Aristoteles' e göre "zevk" ayrıca üzerinde durulmayı hak etmektedir. Çünkü hem ahlaki erdem ve erdemsizlik acı ve zevklerle ilgilidir, hem de pek çok insan, mutluluğun zevki içerdiğini düşünmektedir. İşte Aristoteles bu noktada, zevkin iyi olup olmadığı konusunda ilgili çeşitli teorileri sergilemeye başlamaktadır. 1. Bazılarına göre zevk ne kendisi bakımından ne de ilineksel olarak iyi değildir. 2. Bazılarına göre bazı zevkler iyi, ama pek çok zevk kötüdür. 3. Bütün zevkler iyi olsa bile, dünyadaki en iyi şey zevk olamaz (119).

117 1147 b 23 - 1150 a 5.

118 1150 a 8 - 1151 a 28.

119 1152 b 1 - 12.

İlk görüşe göre zevkin bir süreç olması, ölçülü bir insanın zevkten kaçınması, pratik bilgeliğe sahibi bir insanın zevk verici olan şeyin peşinden koşmayıp acıdan kaçınması, zevklerin düşünmeyi engellemesi, çocuklarla hayvanların zevk peşinde koşmaları v.b. nedenlerle, zevk, iyi olamaz. İkinci görüşe göre ise çoğu zevkin kötü olmasının nedeni, bazılarının bizzat kötü olmaları, bazılarının ise zararlı olmalarıdır. Üçüncü görüşe göre de, zevkin iyi olmamasının nedeni, onun bir erek değil bir süreç olmasıdır<sup>(120)</sup>. Aristoteles bu görüşleri tek tek ele alarak kendi görüşünü tesis etmeye çalışmaktadır. 1. Öncelikle kötü olduğu düşünülen zevklerden bazıları belli bir insan için, belli bir zamanda, kısa bir süre için bile olsa iyi olabilir. Onların içinde zevk gibi görünüp acı verenleri ise zaten zevk değildirler. 2. Sonra o, bir durum veya bir etkinlik de olabilir. Bizi doğal durumumuza geri götüren süreçler, ilineksel olarak zevk vericidirler. Çünkü söz konusu etkinlik, insan doğasının, doğal durumunda kalmış olan parçasının etkinliğidir ve acı vermeyen zevkler de vardır. Öte yandan herhangi bir etkinlik ya da doğal olmayan bir durum içermeyen, zevk verici etkinlikler de vardır. Örneğin temâşa etkinliği gibi düşünce etkinlikleri. 3. Zevk bir süreç değildir ve her zevk de süreç içermez; ama zevk, bir etkinlik ve erektir. Bu arada sadece bazı zevkler, yani insan doğasını mükemmelleştirmeye götüren zevkler süreç için ilineksel, geri kalan zevkler ise eylemle ilgili olarak rastlantısaldır. Yani onlar bizzat, biz onları denediğimiz zaman ortaya çıkarlar. Üstelik tüm zevklerin kendilerinden farklı bir ereklere yoktur. Zevk, "algılanmış bir süreç değil", doğal bir durumla ilgili "engellenmiş etkinlik"tir. 4. Öte yandan bazı zevklerin hastalığı ilettikleri ya da sağlıksız olmaları nedeniyle, kötü oldukları da doğru değildir. Öyle olsaydı, sağlığa yararlı olan şeyler para kazandırmadıkları için kötü olurdu. Ayrıca bazen düşünmenin kendisi bile sağlık için zararlı olabilir. Herhangi bir şeye engel olan zevkler, o şeye yabancı olan zevklerdir ve düşünceden doğan zevkler, düşünmeye yardım ederler. 5. Sonra ölçülü bir insanın zevkten kaçınması, pratik bilgeliğe sahip olan birinin acıdan kurtulmanın peşinde olması, çocuklarla hayvanların zevk peşinde koşmaları gibi konularda da benzeri şeyler söylenebilir. Onlar arzu ve acı içeren bedensel zevklerin peşinde koşarlar. Ölçülü bir insanın bu tür zevklerden kaçınmasının nedeni, onun kendi zevklerinin olmasıdır<sup>(121)</sup>. 6. Zevkle ilgili bir başka teori de, "Bütün zevklerin iyi olması durumunda bile, zevkin en yüksek iyi olamayacağı" biçimindeydi. Aristoteles bu konuda şöyle düşünmektedir: İnsanlar için acı, kötü ve kendisinden kaçınılması gereken bir şeydir. Öyleyse kötü olması bakımından acının zıddı, zevktir ve zevk iyidir. Bazı zevkler kötü olsa bile, mutluluk, insanın tüm yetilerinin veya bazı yetilerinin engellenmemiş

120 1152 b 12 - 24.

121 1152 b 25 - 1153 b 1.



etkinliği olmalıdır. Bu, insan için en fazla seçmeye değer olan şey olmalıdır ve bu etkinlik de, zevktir. Dolayısıyla en yüksek iyi zevk olabilir. Zaten insanların, mutlu hayatın zevk verici olduğu düşünmelerinin nedeni de budur. Çünkü mutluluk mükemmel etkinliktir ve onun engellenmiş olması gerekir. Engellenmiş bir etkinlik, tam ve mükemmel değildir. Bu nedenle mutlu bir insan dış iyiliklere, iyi talihe, bedensel iyiliklere ihtiyaç duyar. Büyük talihsizliklere maruz kalmış olan birinin, mutlu olduğunu söylemek anlamsızdır. Öte yandan tüm hayvanların ve insanların zevk peşinde koşmaları da, zevkin, en iyinin bir işareti olduğunu göstermektedir. Aslında onlar, belki de peşinde koştuklarını düşündükleri veya peşinde koştuklarını söyledikleri zevkin değil, aynı zevkin peşinde koşarlar. Çünkü Aristoteles' e göre, tüm şeyler doğaları gereği tarrısal olan bir şeye sahiptirler (122)

Bazı insanların seçmeye değer olduklarını düşündükleri bedensel zevklere, yani soylu zevklere gelince, bunlar bile bir anlamda, yani bu zevklerin zıddı olan acıların kötü olması bakımından, iyidirler. Ama acaba bu zevkler kötü olmamaları bakımından mı iyidirler? Bu tür zevklerin daha fazla seçmeye değer görünmelerinin nedeni nedir? Çünkü 1. bu tür zevkler acıyı uzaklaştırır. 2. Sonra genel olarak acı, hayvansal doğanın normal durumudur. Ve söz konusu zevkler, şiddetli oldukları için bu acının şiddetini de azaltır. Örneğin genç insanlar sürekli hareket halindedirler, kolay heyecanlanırlar. Dolayısıyla da yatıştırılmaları gerekir. Ama işte bu şeyler, yani bir isteği hafifleten ve bir kusuru düzelten, ona çare bulan şeyler ilineksel olarak zevk veren şeylerdir. Doğal olarak zevk veren şeyler ise, sağlıklı (bozulmamış) doğanın eylemini harekete geçiren şeylerdir. Her zaman zevk verici olan tek bir şeyin varlığından söz edilemez; çünkü insan doğası basit değildir. Öyle olsaydı, aynı eylem, her zaman zevk verici olurdu. Böyle bir etkinlik, ancak, etkinliği bir "hareketsizlik etkinliği" olan Tanrı için söz konusudur. Çünkü zevk, hareketten çok hareketsizlikte bulunur (123).

Aristoteles' in nefsine hakim olma-olamama ve zevk-acı konusunu incelediği bu kitabı izleyen VIII-IX. Kitaplar tamamen dostluk konusuna ayrılmıştır. Ancak onun "zevk" incelemesi burada bitmemekte, temâşa hayatını incelediği X. Kitap' da bu konuya yeniden dönmektedir. Konu bütünlüğünü bozmamak için, şimdi biz de X. Kitap' daki "zevk" incelemesine geçeceğiz. Bu kitabın ilk beş bölümü bu konuya ayrılmış olup burada

122 1153 b 1 - 35.

123 1154 a 7 - b 34.



aynı konu, farklı bir açıdan ele alınmaktadır. Pek çok araştırmacı gibi biz de, onun bu konudaki nihai görüşünün X. Kitap' ta bulunduğunu düşünüyoruz (124).

VII. Kitap, "zevk" açısından daha çok bir savunma niteliği taşıyordu. Burada, Aristoteles, zevki, onun iyi olmadığını ileri süren çeşitli teorilere karşı savunarak, onunla mutluluk arasında bir ilişki kurmaya çalıştı. X. Kitap' da durum, biraz daha farklıdır. O, burada zevkin ana iyi olduğunu veya mutluluğun zevkten ibaret olduğunu ileri süren teorileri ele alarak onları eleştirecek, kendi nihai teorisini tesis edecektir. Bu iki ayrı kitaptaki incelemelerde yer yer benzerlik ve farklılıklara, hatta bir ölçüde tutarsızlığa rastlanmaktadır. Ama onun bu konudaki nihai görüşü X. Kitap' da bulunmakta, VII. Kitap' daki tutumunu tamamen terketmese bile, yaklaşımı burada netleşmekte, belirsizlik ortadan kalkmaktadır.

Zevkin doğasına ilişkin iki görüş vardır: Biri Eudoxus' un zevkin iyi olduğuna ilişkin görüşü ve öbürü de Speusippos' un zevkin kötü olduğuna ilişkin görüşüdür. Eudoxus' a göre zevkin iyi olmasının nedeni, her şeyin zevke ulaşmayı amaçlaması ve dolayısıyla da seçime konu olan şeyin iyi, mükemmel olmasıdır. Aristoteles' e göre, Eudoxus' un delillerine güvenilmesinin nedeni, delillerinin kendisi değil, onun güvenilir kişiliğidir. Ona göre, zevk herhangi bir iyiye eklendiğinde, o şeyin kendisini daha da seçmeye değer kılar. Aristoteles ise her şeyin kendisine ulaşmayı amaçladığı şeyin, zorunlu olarak iyi olduğu tezinin yanlış olduğunu düşünmektedir. Ayrıca acının kötü olmasından, zevkin iyi olduğu sonucu çıkmaz. Bir de zevkin tamamen kötü olduğunu ileri sürenler vardır. Ancak Aristoteles' e göre, zevkin nitelik olmaması, onun iyi olmadığını göstermez. Erdeme yol açan etkinlikler de, mutluluk da nitelik değildir. Sonra hiçbir biçimde kendisinden zevk alınmasa da kendisine ilgi duyulan şeyler vardır: Görme, bilme, hatırlama v.b. Bunlara zorunlu olarak zevkin eşlik etmesi, sonucu değiştirmez. İnsan bunları, zevkle sonuçlanmasa da seçmek zorundadır. Sonuç olarak zevk ne iyidir ne de tüm zevkler arzu edilir; sadece bazı zevkler kendileri bakımından arzu edilir şeylerdir (125).

Öyleyse zevk nedir? Tıpkı görme gibi, zevk de varlığının her anında tam olan bir şeydir; yani zevk daha uzun süre devam etmekle mükemmelleşmez. Dolayısıyla bir

124 Ross, Aristotle, pp. 227-228; Pamela Hubby, Greek Ethics, Macmillan Pub & Com. Ltd. New York, 1967, p. 58.

125 1172 b 10 - 1174 a 12.

hareket de değildir. Çünkü her hareket zaman alır ve belli bir erek için yapılır; ereğine ulaştığında, yani bittiği zaman tam olur. Örneğin bir bina inşa etmek için atılan temel, bir sütunu inşa etmekten, sütunun inşası da tapınağın inşa edilmesinden farklıdır. Temel ya da sütun, bir bütün olarak tapınağın yapımına sadece birer katkıdır ve bu bakımdan da onlar, eksiktir. Oysa tapınak bir bütün olarak tamdır. Yürüme, uçma gibi hareketlerde ise bir yerden diğerine geçiş söz konusudur. Zevkin formu ise her zaman tamdır. Dolayısıyla o bir halden diğerine geçiş, bir tamamlanma, bir hareket değildir (126).

Bir duyu organı iyi durumdaysa, yani sağlıklı ise ve nesnesi de duyularla algılanabilecek şeylerin en iyisi ise, bu duyunun etkinliği en mükemmel, en zevk verici etkinliktir. Bu, düşünce ve temâşa etkinlikleri için de böyledir. Ve zevk, etkinliği tamamlar. Ama onu, bizzat etkinliğin doğasında bulunan bir şey olarak değil, onu izleyen ve ondan sonra meydana gelen bir şey olarak tamamlar. Ama hiçbir insani şey sürekli etkinlikte bulunamayacağı için, zevk de sürekli değildir. Zevk etkinliğe eşlik eder, ona katılır. İnsanların yaşamak istedikleri için zevk peşinde koştukları düşünülür. Hayat da bir etkinliktir ve zevk, etkinlikleri, dolayısıyla da hayatı tamamlar. Aristoteles, insanların yaşamak için mi zevk peşinde koştukları yoksa zevk almak için mi yaşamayı seçtikleri sorusunu önemsiz bulmaktadır. Çünkü bu ikisi birbirine bağlıdır; etkinlik olmadan zevk ortaya çıkmaz, ama beraberindeki zevk olmadan da etkinlik tamamlanmaz (127)

Aristoteles burada son olarak zevkin değeri problemini ele almaktadır. Etkinlikle zevkin birbirine sıkı bir biçimde bağlı oldukları görüldü. Her zevk, tamamladığı etkinlikle bağlantılıdır; çünkü bir etkinlik kendine özgü zevkle çoğaltılır. İnsanlar kendisinden zevk aldıkları şeyi daha iyi yaparlar. Ama yapılan bir şeyden de ne kadar az zevk alınırsa, o ölçüde başka şeylere yönelinir. Örneğin kötü bir oyunu izlerken, insanlar, şekerli şeyleri daha çok tüketirler. Yine araya "yabancı" zevkler karıştığında veya araya "acı" girdiğinde, bir şey kötü yapılır. Örneğin sohbet anında araya karışan flüt sesi, sohbeti engeller veya müzik dinlerken, kulağa gelen konuşmalar, müziğin duyulmasını engeller. Yine tıpkı etkinliklerden bazılarının arzu edilirken bazılarının kaçınılması, bazılarının ise yansız olması gibi, etkinliklere özgü zevkler de birbirinden farklıdır. Düşünce etkinlikleri duyuusal etkinliklerden ve onların her birini tamamlayan zevkler de birbirinden farklıdır. Görme, saflık bakımından dokunmadan, işitme ve koklama da tat alma duyusundan daha üstündür. Bunlardan her birine tekabül eden zevkler için de aynı şey geçerlidir.

126 1174 a 13 - b 14.

127 1174 b 15 - 1175 a 20.

Düşünmenin verdiği zevk, duyu algısının verdiği zevkten daha üstündür. Hayvan türlerinin her birinin kendine özgü bir işlevi, dolayısıyla da kendine özgü bir zevki vardır. Ama insana bakıldığında, farklı insanların farklı şeylerden, hatta aynı insanın - sağlıklı olmamasına bağlı olarak - farklı zamanlarda farklı şeylerden hoşlandığı görülür. O zaman hangi türden zevkler, insana en uygun zevklerdir? Bunlar ancak mükemmel ve en üst derecede mutlu olan insanın etkinliklerini tamamlayan zevkler olabilir. Geri kalan zevkler ise ikincildirler (128). Aristoteles VII. Kitap' da zevkin bir süreç değil, bir etkinlik ve erek olduğunu, "engellenmemiş etkinlik" olduğunu söylüyordu (129). X. Kitap' da ise zevki, etkinlikten ayırt ederek etkinliğe eşlik eden ve onu tamamlayan bir şey olarak tanımladı.

Artık Aristoteles' in VIII-IX. Kitap' larındaki "dostluk" tartışmasına dönebiliriz. Onun bu konu üzerinde, iki kitabı tamamen ona ayıracak kadar durması bize, konunun onun için önemli olduğunu düşündürüyor. Konunun önemi, onun hem dostluğu bir erdem veya erdem içeren bir şey olarak ve hem de hayat için en gerekli şey olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. İleride göreceğimiz gibi, Aristoteles özellikle bu ikinci neden üzerinde daha fazla durmaktadır.

Aristoteles' in sorduğu ilk soru şudur: "Dostluk neden gereklidir?" İnsan servet, onur, güç gibi geri kalan tüm dış iyiliklere sahip olsa bile, dostu, dostları olmadan yaşamak istemez. Onlarla paylaşılmadığında, başarı ve mutluluktan zevk alınmaz. Çeşitli talihsizlik anlarında, insanlar tek sığınaklarının dostları olduğuna inanırlar. Gençlikte onlar insanı yanlış yapmaktan korur, yaşlılıkta ise onların ilgisine ihtiyaç duyulur. Olgunluk döneminde ise, dostlar insana soylu edimlerde bulunma olanağı verirler. Dolayısıyla dostluk gereklidir. Ama dostluk aynı zamanda soylu bir şeydir de. Çünkü dostlarını sevenler övülür, dostlara sahip olmanın iyi ve soylu bir şey olduğu ve dostların iyi insanlar oldukları düşünülür (130).

"Kaç türlü dostluk vardır?" Bunun cevabını verebilmek için, ne tür şeylerin sevmeye değer olduğunu ortaya koymak gereklidir. Sadece, sevilebilir olan şeyler yani iyi, zevk verici, yararlı olan şeyler sevilir. Bunlar, insanları sevmenin altında yatan şeylerdir. Örneğin cansız nesnelere sevmekten söz edildiğinde, burada "dostluk" kavramı kullanılmaz. Çünkü burada karşılıklı sevgi veya diğerinin iyiliğini isteme söz konusu

128 1175 a 21 - 1176 b 29.

129 1153 a 9 - 15.

130 1155 a 1 - b 16.

değildir. Ama bir dostla ilgili olarak, onun için iyi olanı istemek durumdayızdır. Bu durumda da üç tür dostluktan söz edilebilir: Yarar (çıkar) dostluğu, zevk dostluğu, iyiliğe dayanan dostluk. İlk ikisinde dostu kendisi için değil, yararlı veya hoş biri olduğu için sevme söz konusudur. Yararlı olan da zevk verici olan da değişen şeyler oldukları, kalıcı şeyler olmadıkları, insanlar yararlı veya zevk verici oldukları ölçüde sevildikleri için, bu tür dostluklar ilineksel ve kısa sürelidir. Bu iki şey ortadan kalktığında onlara dayanan dostluk da ortadan kalkar. Zevke dayanan dostluk, daha çok gençler arasında, yarara dönük olan ise daha çok yaşlılar arasında görülür. Çünkü yaşlılıkta insanlar zevk almaktan çok yararlı olanın, gençlikte ise zevkin peşinde koşarlar. Gençler kolay heyecanlanırlar, onlara tutkuları hakimdir. Bu nedenle de onlar arasındaki dostluklar çabuk kurulur, ama çabuk bozulur. En mükemmel dostluk ise erdeme, iyiliğe dayanan dostluktur. Taraflar iyi insan oldukları için karşılıklı olarak birbirlerinin iyiliğini düşünürler ve iyi oldukları sürece de dostlukları sürer. En kalıcı şey iyiliktir. Bu tür dostlukta karşılıklı olarak zevk alıp verme, birbirinin yararını düşünme söz konusu olduğu için, gerçek ve kalıcı dostluk budur. Ama bu tür insanlar, dolayısıyla da bu tür dostluklar az bulunur. Böyle bir dostluğun gelişebilmesi için zamana ve karşılıklı olarak birbirini tanımaya ihtiyaç vardır. Bu, yani en kalıcı ve gerçek dostluk sadece iyi insanlara özgüdür ve onların dostluğu, koşulsuzdur. İlk iki tür dostluk ise koşullu olduğu için, bu tür dostlukları kötü insanlar bile kurabilirler <sup>(131)</sup>.

Aristoteles, daha sonra dostluk durumunu, dostluk etkinliği ve dostluk duygusundan ayırt etmektedir: Uyuyan veya aynı mekânı paylaşmayan insanlar arasında, dostluk etkinliği ortadan kalkar. Ama dostluğun kendisi var olmayı sürdürür. Ancak uzaklık sürerse, dostlar birbirlerini unutabilirler. Öte yandan yaşlı ve huysuz insanlarla da dost olmak güçtür. Böyle insanlarla birlikte olmak, zevk verici bir şey olmadığı için, hiç kimse zamanını böyle bir şey için harcamak istemez. İnsanlar zevk almadıkları, aynı şeylerden zevk almadıkları kişilerle birlikte yaşayamazlar. İşte gerçek dostluk, iyi olanların dostluğudur. Çünkü koşulsuz iyi ve zevk verici olan şey sevilir ve onun, arzu edilen bir şey olduğu düşünülür. Her insan için iyi veya hoş olan, ona öyle gelendir. İyi insan ise, iyi bir insana göre arzu edilen ve sevilendir. Sevgi bir duygu, dostluk ise bir karakter durumudur; çünkü sevgi cansız şeylere karşı da hissedilir. Oysa, dostlukta karşılıklık, karşılıklı sevgi söz konusudur; karşılıklı sevgi seçimi içerir, seçimse bir karakter durumundan çıkar. Ve insanlar bir duygunun sonucu olarak değil, bir karakter durumunun sonucu olarak sevdiklerinin iyiliğini isterler. İnsanlar, bir dostlarını severken,

131 1155 b 17 - 1157 b 4.

kendileri için iyi olanı, kendi iyiliklerini severler. İyi bir insan, dostu için de iyi bir insandır. Onlardan her biri hem kendisi için iyi olanı sever, hem de dostu için istediği iyilikle kendisinin ona verdiği zevki eşit görür. Dolayısıyla dostluk eşitlik ve bunlar, en çok iyi insanların dostluğunda bulunur. Ama zevk dostluğu, gerçek dostluğa biraz benzemektedir. Çünkü gerçekten mutlu olan insanlar yarar, çıkar dostlarına değil, zevk dostlarına ihtiyaç duyarlar. Bunun nedeni onların başkaları ile birlikte olmak istemeleri ve kısa bir süre için acı veren bir şeye maruz kalsalar bile, hiç kimsenin sürekli olarak buna tahammül edememesidir. Dolayısıyla da onlar iyi olduğu kadar, zevk verici de olan dostlar ararlar. Bütün dostluk biçimleri eşitlik içerir; ama yarar ve zevk dostlukları, iyiliğe dayanan dostluğa göre daha kısa süreli ve daha aşağı derecedendir. Oysa erdeme dayanan dostluk, iyiliğin yanında hem zevk hem de yarar içerir, kalıcıdır ve tam anlamıyla eşitlik onda bulunur (132).

Ancak tarafların eşitsizliğine dayanan dostluklar da vardır: Eşler arasındaki, baba-oğul, yaşlı-genç, efendi-köle arasındaki dostluklar böyledir. Bunların her biri diğerinden farklıdır. Çünkü her birinin erdemi ve işlevi, dolayısıyla da birbirlerini sevmeye nedenleri, birbirlerine karşı hissettikleri sevgi ve dostluk farklıdır. Bu tür dostluklar eşitliğe değil, taraflardan birinin öteki üzerindeki üstünlüğüne dayanır. Bu nedenle de bu tür dostluklarda sevgi orantılıdır; daha iyi ve daha yararlı olan, verdiği kadar fazlasını alır. Sevgi, tarafların liyakatiyle ortaya çıkar. Ama bu eşitlik, adalet ediminde söz konusu olan eşitlikten farklıdır; adalet edimindeki birincil anlamda eşitlik, liyakatle orantılı olandır ve niceliğe ilişkin eşitlik ise ikincildir. Oysa dostlukta nicel eşitlik birincil, liyakatle orantılı olma anlamındaki eşitlik ise ikincildir. Bu, özellikle taraflar arasında erdem, servet bakımından büyük farklılık olduğunda daha da belirgindir. Örneğin uyruklar krallarıyla, önemsiz insanlar en iyi veya bilge olanla dost olma beklentisi içinde değildirler. Onlar, ancak taraflardan biri, aralarındaki farkı ortadan kaldırdığında dost olabilirler; ama aradaki mesafe arttıkça dostluk kurma imkânı da ortadan kalkar (133).

İnsanlar vermekten çok almak, sevmekten çok sevilme isterler. Pek çok insanın dalkavukluktan hoşlanmasının nedeni de budur. Oysa dostluk, almaktan çok vermeye, sevmekten çok sevmeye dayanır. Hem bu nedenle hem de dostlarını sevenler övüldükleri için, dostluğun karakteristik özelliği sevgidir. Her biri diğerini liyakati ölçüsünde sevenlerin dostluğu, kalıcı bir dostluktur. Aralarında eşitlik kurulabileceği için,

132 1157 b 5 - 1158 a 1.

133 1158 b 10 - 1159 a 5).



eşit olmayanlar bile dost olabilirler. Eşitlik ve benzerlik, erdem bakımından aynı durumda olanların benzerliği, dostluktur. Çünkü onlar hem kendilerine hem de birbirlerine yeterler. Birbirlerinden kötü bir şey istemez, birbirlerine kötülük yapmazlar. Zaten bu, iyi olanların özelliğidir (134).

Aristoteles şimdi de, dostluğu toplumsal boyutu bakımından ele almaktadır. Her toplumda belli bir adalet biçimi ve dostluk vardır. İnsanlar, birlikte yolculuk yaptıkları kişileri dostları olarak görür ve belli bir toplum içinde hem cinsleriyle birlikte yaşarlar. Bir arada oldukları ölçüde, aralarında var olan adalet ölçüsünde, dostturlar. Dostluk, topluma dayanır; toplum içinde ortaya çıkar. Toplumün çeşitli kesimlerinde adil olmayan edimler birbirlerinden farklıdır. Örneğin anne babanın çocuklarıyla, kardeşlerin birbirleriyle ilişkileri ve birbirlerine karşı görevleri farklıdır. Dostluk ve adalet aynı insanlar arasında ve eşit ölçüde mevcuttur (135). Tüm toplum biçimleri, politik toplumun kısımları gibidirler. İnsanların bir arada yaşamalarının nedeni hayati gereksinimlerini karşılama, çıkar sağlama istekleridir. Politik toplumun varlık nedeni de, insanların ortak çıkarlarını gözetmektir. Geri kalan toplum biçimleri ise bunu kısmen yaparlar. Örneğin deniz yolculuğunda denizciler para kazanmak için, savaşta askerler zafer veya servet kazanmak için bir araya gelirler. Ama bu küçük topluluklar, politik toplumun altında yer alırlar. Çünkü politik toplum anlık çıkarı değil, bir bütün olarak yaşam için yararlı olanı amaçlar. Çeşitli toplum biçimlerine tekabül eden çeşitli dostluk türleri vardır. Aristoteles bu noktada üç iyi yönetim biçimi ve onlara tekabül eden üç kötü yönetim biçimi ayırt etmektedir: Krallık, aristokrasi ve timokrasi; bunlardan sapan yönetim biçimleri ise tiranlık, oligarşi ve demokrasi. Krallık ve tiranlıkta tek kişinin egemenliği söz konusudur. Ama kral uyruklarının, tiran ise sadece kendi çıkarını gözetir. Krallık en iyi, tiranlık ise en kötü yönetim biçimidir. Birkaç kişinin yönetimi olan aristokraside, siteye ait olan şeyler eşitliğe uygun olarak dağıtılır. Aristokrasiden sapma oligarşiye götürür. Oligarşinin özelliği, onun yine birkaç kişinin, ama kötü kişilerin yönetimi olması ve onda, siteye ait olan şeylerin eşitsiz bir biçimde dağıtılmasıdır. Bir diğer yönetim biçimi de çoğunluğun yönetimidir. Timokrasi eşitleri eşit olarak görürken, demokrasi herkesin eşit olduğu ilkesinden hareket eder. Aristoteles' in bu yönetim biçimlerini sıralamasının nedeni, bunlarla çeşitli dostluk biçimleri arasında kurduğu bağlantıdır. Baba-oğul ilişkisi bir tür krallıktır; çünkü kral gibi baba da oğlunun çıkarını gözetir ve bu ilişki babanın üstünlüğüne dayanır. O, doğası gereği, çocuklarını yönetmeye eğilimlidir. Ama bu ilişki Perslilerde olduğu gibi tiranca da

134 1159 a 14 - b 5.

135 1159 b 25 - 1160 a 9.



olabilir; o zaman da babanın oğluyla ilişkisi kolesiyle ilişkisi gibi olur. Eşler arasındaki ilişki aristokrasiye, erkek evin tek hakimi ve herşeyin belirleyicisi olduğunda ise oligarşiye tekabül eder. İlkinde erkeğin belli konularda, erdemine uygun olarak yönetmesi, ikincide ise her bakımdan üstünlüğü söz konusudur. Kardeşler arasındaki ilişki ise, farklı yaşlarda olmaları dışında, eşit olmaları bakımından timokraziye benzer. Demokrasi ise herkesin eşit olduğu, yöneticisi belli olmayan ya da zayıf olan, herkesin istediğini yapabildiği evlerde görülür (136). Dolayısıyla krallık, aristokrasi ve timokraside adalet olduğu için, dostluk da vardır. Ama bunlardan sapan yönetim biçimlerinde adalet gibi, dostluk da güçlkle var olabilir. Tiranlıkta dostluğa ya çok az rastlanır ya da rastlanmaz. Çünkü yönetenle yönetilen arasında ortak herhangi bir şeyin bulunmadığı bir yerde, adalet olmadığı için, dostluk da olmaz. Marangozla aletleri, ruhla beden, efendiyle köle arasında da dostluk yoktur. Köle canlı bir alet, alet de cansız bir köledir. Ve cansız şeylerle dost olunmaz. Yurttaşların eşit olduğu yerlerde, demokrasilerde ise onların paylaştıkları çok şey olduğu için, dostluğa daha fazla rastlanır (137).

Aristoteles daha sonra aile içi dostluğu ele almaktadır. Anne baba-çocuk ilişkisinde, anne baba, çocuğunu kendisine ait bir parça olarak, çocuk ise onları, kendilerinden dünyaya gelmiş bir řey olarak sever Anne baba çocuğunu doğar doğmaz, çocuk ise onları belli bir zaman sonra, onları tanıdıkça sever. Kardeřlerin birbirlerini sevmelerinin nedeni ise, aynı anne babadan dünyaya gelmiş olmalarıdır. Çocuk-anne baba dostluğu ile insan-Tańrı arasındaki dostluk, iyi ve üstün olanla kurulan dostluktur. Çocukların varlık nedeni oldukları, doğumlarından eğitimine kadar onların herşeyinden sorumlu oldukları için, çocuklar açısından onlar, en büyük iyilikseverdir. Ortak bir hayatı paylaştıkları ölçüde, bu tür dostluk, yabancılarla kurulan dostluklara göre daha zevk verici ve daha yararlıdır. Çocuklar arasındaki dostluk, doğdukları andan itibaren birbirlerini sevdikleri, aynı anne babanın çocukları oldukları, birlikte büyütüldükleri, benzer eğitimi aldıkları ölçüde, birbirine benzeyenler arasındaki dostluktur. Eřler arasındaki dostluk ise, insanda doğası gereği var olan bir řey gibi görünmektedir. Çünkü insan toplumsal ve politik bir varlıktır. İnsanlar üremenin yanısıra, başka hayatı gereksinimleri karşılamak için de bir arada yaşarlar. Kadınla erkeğin işlevleri farklıdır, aralarında bir iř bölümü vardır. Bu tür dostlukta da zevk ve yarar bir arada bulunur. Taraflar iyi olduklarında, her tarafın kendi erdemi olacağı ve onlar da bundan zevk alacakları için, bu dostluk da erdeme dayanır. Çocukları da ikisi için ortak bir řey olduğu,

136 1160 a 10 - 1161 a 9.

137 1161 a 10 - 1161 b 10.

ortak olan da onları bir arada tuttuğu için, çocuklar bu birliğin bağı olarak görülürler (138).

Aristoteles VIII. Kitap' ın başında üç tür dostluk ayırt etmişti (139). Bunlardan bazıları tarafların eşitliğine, bazıları ise eşitsizliğine, yani daha iyi olanın üstünlüğüne dayanıyordu. Zevk ve yarar dostluklarında, taraflar eşit olabilecekleri gibi, olmayabilirler de. Çünkü dostluk her zaman iyi insanlar arasında değil, iyi insanla kötü insan arasında da gerçekleşebilir. Erdeme dayanan dostlukta, insanlar birbirlerinin iyiliğini isterler ve bu, hem erdemin hem de dostluğun işaretidir. Onlardan herhangi biri aldığından fazlasını verdiğinde, yapmak istediği şeyi gerçekleştirdiği için - her ikisi de iyi olanı istedikleri için - dostuyla ilgili olarak yakınma içinde olmayacaktır. Zevk dostluğunda da böyle bir yakınma olmaz; çünkü her iki taraf da zamanlarını birlikte geçirmekten hoşlanıyorlarsa, arzuladıkları şeyi aynı anda elde ederler. Ancak yarar dostluğunda, ilişkinin amacı maddi çıkar sağlamak olduğu için, insanlar hep daha fazlasını ister ve sahip olduklarının, her zaman için, sahip olmaları gerekenden az olduğunu düşünürler. Dolayısıyla da zaman zaman karşı tarafı suçlarlar (140). Taraflardan birinin üstünlüğüne dayanan dostluklarda da anlaşmazlıklar ortaya çıkar. Her biri daha fazlasını elde etmeyi umduğu için, bu gerçekleştiğinde dostluk da bozulur. Taraflardan biri diğerinden daha iyi veya daha yararlıysa, büyük payı kendisinin hak ettiğini düşünerek ötekenden daha fazlasına sahip olması gerektiğini düşünür. Taraflar iddialarında haklıysalar, her biri daha fazlasını alacaktır. Ama onurun büyüğünü üstün olan, maddi kazancın büyüğünü ise daha aşağı olan alacaktır. Çünkü onur, erdemin ve iyiliğin ödülüdür. Kazanç ise, aşağı durumda olanın ihtiyaç duyduğu yardımdır (141).

IX. Kitap' da dostların birbirlerine duyduğu ihtiyacın yeniden temellendirilmesi, dostlukların bozulmasına neden olan şeyler, dostluğun temeli olarak "kendini sevme", dostluk ve söz birliği içinde olma, dostluk ve mutluluk ilişkisi, dostların sayısı gibi alt başlıklar halinde, dostluk konusu incelenmeye devam edilmektedir.

Dostlukların bozulmasında ana etkenlerden biri, dostlar arasında çeşitli farklılıkların ortaya çıkmasıdır. Örneğin taraflardan biri nasılsa öyle kalıp, diğeri öncekinden daha iyi bir noktaya ulaşırsa veya çocuklukta arkadaş olanlardan biri, zihinsel

138 1161 b 11 - 1162 a 29.

139 1156 a 7.

140 1162 a 33 - b 20.

141 1163 a 23 - b 5.

olarak çocuk kalırken, diğeri tam anlamıyla yetişkin biri olursa, onların aynı şeylerden zevk alıp acı duymaları artık mümkün olmayacaktır (142).

Ama IX. Kitap' taki en ilginç konu, Aristoteles' in dostluğun içsel doğasını incelediği, dostluğun, iyi insanın kendini sevmesine dayandığını ileri sürdüğü kısımdır. İnsanlar "dost"u tanımlarken, aslında insanın kendi kendisiyle ilişkisinden hareket etmektedirler. 1. Dost, dostunun iyiliğini isteyen ve bunu gerçekleştiren, 2. dostunun bizzat kendisi için var olmasını ve yaşamasını isteyen biridir. Bazılarına göre dost, 3. birlikte yaşanan, 4. diğeriyle aynı tadı alan, 5. dostuyla üzülen kişidir. Bütün bunlar, iyi bir insanın kendisiyle ilişkisinde de geçerlidir. Çünkü o kendisiyle uyum içindedir, aynı şeyleri bütün ruhuyla arzular (4. tanım). Kendisi için iyi olanı ister ve bunu, kendisi için, kendisindeki akılsal öge için yapar (1. tanım). Kendisi için, kendisiyle yaşamak ister (2. tanım). Çünkü var olmak, erdemli insan için iyidir ve herkes de kendisi için iyi olanı ister. Ve geçmiş edimlerine ilişkin anılar, ona zevk verdiği ve geleceğe ilişkin umutları iyi ve dolayısıyla da zevk verici olduğu için, bunu zevkle yapar. Kendi üzüntü ve zevklerini, başka herkesten çok kendisiyle paylaşır (5. tanım). Çünkü acı ve zevk veren şeyler, bir andan ötekine değişmez. Sonuç olarak bu özelliklerin her biri, kendi kendisiyle ilişkisi bakımından, iyi insanın özellikleri olduğu ve böyle biri de, dostuyla kendisi gibi ilişki kurduğu için (dostu, diğeri ben olduğu için), dostluğun da bu özelliklerden biri veya öteki olduğu düşünülür (143).

Pek çok insan bu özelliklere sahipmiş gibi görünmektedir. Ama aslında durum böyle değildir. Ahlaki bakımdan zayıf olanlar, iyi olanı değil kendilerine hoş gelen şeyi, ama aslında zararlı olanı yapmayı seçerler. Korkak ve tembel olanlar ise kendileri için en iyi olanı yapmaktan kaçınırlar. Bu tür insanlar zamanlarını başkalarıyla geçirir, ama kendi dostluklarından kaçınırlar. Çünkü kendi başlarına kaldıklarında, başa çıkamadıkları olayları hatırlar, ama başkalarıyla birlikteyken bunları unuturlar. Kendileri ile dost değildirler; sevinç ve üzüntülerini kendileriyle paylaşmazlar. Ruhları bölünmüş gibidir; bir yanları ile üzülürken, bir yanları ile sevinirler. Kendilerini sevmedikleri için kendilerinin dostu değildirler. İşte insanın kendisiyle ve dolayısıyla da bir başkası ile dost olabilmesi için zayıflıktan kaçınması, iyi olmaya çalışması, kendini sevmesi gerekir (144).

142 1164 b 22 - 1165 a 35.

143 1166 a 1 - 35.

144 1166 b 1 - 29.

Aristoteles iyiniyet içinde olmanın da bir tür dostane ilişki olduğunun düşünüldüğünü belirtmektedir. Ama bu, dostluğun ta kendisi değildir. İnsan tanımadığı biriyle dost olmadığı halde, ona karşı iyiniyet besleyebilir. Ama iyiniyet dostluğun başlangıcıdır. İnsan, karşısındakine iyiniyet beslemeden onunla dost olamaz. İyiniyet uzun süreli olup samimiyete dönüşürse dostluk gerçekleşir. Ama bu dostluk, yarar veya zevk dostluğu olmaz. Çünkü bir kazanç elde etmek için diğerine karşı iyiniyet beslemede, kişinin ona karşı değil, kendisine karşı iyiniyeti söz konusudur. Yine sözbirliği içinde olma, uyum da dostane ilişkiye benzer. Ama iyiniyet için söylenenler bunun için de geçerlidir. İnsan tanımadığı biriyle aynı fikirde olabilir. Öte yandan bir sitede yaşayan insanların ilgisini çeken bir konuda aynı kanıyı paylaşmaları, aynı eylemi seçmeleri durumunda, o sitenin uyum içinde olduğu anlaşılır. Sözbirliği, uyum içinde olma politik dostluğa benzer; çünkü o, insanın çıkarıyla ilgili şeylere ilişkindir ve insan hayatı üzerinde de etkilidir. Bu tür bir uyum, iyi insanlar arasında bulunur. Çünkü onlar hem kendileri hem de başkaları ile sözbirliği içindedirler; adil ve avantajlı olanı isterler ve bunlar, onların ortak çabalarının hedefidir (145).

Öte yandan iyilik yapanların, iyilik yaptıkları kişileri sevdikleri düşünülür. İnsanlar emek vererek elde ettikleri şeyi daha çok severler. Annelerin çocuklarına, babalarından daha düşkün olmalarının ve çocuklarını kendilerinin hissetmelerinin nedeni de, onları kendilerinin dünyaya getirmiş olmaları ve bunu yaparken acı çekmiş olmalarıdır. Bu, iyiliksever insanın özelliğidir. Eylemi, soylu bir eylem olan iyiliksever kişi, eylemin hedefinden zevk alır; oysa kendisine iyilik yapılan kişide soylu olan bir şey yoktur. Zevk verici olan, o anın etkinliği, geleceğe ilişkin umut ve geçmişin anısıdır. En zevk verici olan, etkinliğe dayanandır. Ve bu en sevilendir. Sevme etkinlik, sevilme edilginliktir ve sevme, daha etkin olanın yani iyiliksever olanın özelliğidir (146).

Aristoteles dostluğun içsel doğasını incelemeye başladığında, dostluğun temeline kendini sevmeyi koymuştu. Ancak oradaki pasajda bir insanın kendisini mi yoksa başkasını mı daha çok sevmesi gerektiği sorusunu ertelemişti. Şimdi, bu konuya dönmektedir: Bir insan başkalarına karşı hissettiği dostane duyguları, kendine karşı da hisseder. Çünkü bir insanın en iyi dostu kendisidir ve o, en fazla kendini sevmek durumundadır. Ama Aristoteles kendini sevmekle bencilliğin karıştırılmaması gerektiğini belirtmektedir. Geleneksel ahlaki değerlere göre, kendini sevme bir kusur olarak görülür

145 1166 b 30 - 1167 b 10.

146 1167 b 16 - 1168 a 26.

ve "kendini sevme"nin en yaygın biçimi kötü olduğu için, bu kavram çifti genel olarak olumsuz anlamda kullanılır. Bencil insan, her zaman kendisi için isteyendir ve o, sadece kendi "kötü ben"ini sever; bu nedenle de haklı olarak eleştirilir. Bu, kötü bir kendini sevmedir. Ama iyi bir kendini sevme de vardır. Kendine karşı her zaman adil olmayan, genel olarak hep soylu bir şey elde etmeye çalışan bir insanın bencil olduğu söylenemez. İyi bir insan kendini soylu eylemler gerçekleştirmekle ortaya koyacağı ve böyle davranmakla da hemcinslerine yararlı olacağı için, kendini sevmek zorundadır. O yapması gerekeni yapar; ona önderlik eden akıldır. Akıl, kendisi için en iyi olanı seçer ve iyi insan da aklına itaat eder. Yüksek ahlaki idealleri olan bir insanın eylemlerinin çoğu, onun dostları ve vatani için gerçekleştirdiği eylemlerdir. Gerektiğinde onlar için kendi hayatından vazgeçebilir. İyi bir insan parasını, dostunun daha fazlasına sahip olması için harcar. Bu durumda kazancı servet, kendisinin kazancı ise onu vermekle elde ettiği soyluluktur. Ve bu soyluluk, onun yaptığı şeyin doğru olmasından, fedakârlığından çıkan doyumdur. İşte böyle birinin kendini sevmesi bencillik değil, fedakârlıktır, iyi bir kendini sevmedir (147).

Aristoteles' in dostluk konusu ile ilgili olarak ele aldığı bir başka problem dostların sayısıdır. Ona göre insan herkesle dost olamaz; herkesi sevmek mümkün olmadığı için, gerçek dostluk sadece sınırlı sayıda insanla kurulabilir. Pratik de bunu göstermektedir. Örneğin bir insan bir dostunun sevincini paylaşırken, aynı anda bir başka dostunun üzüntüsünü paylaşamaz. Bu, özellikle de iyiliğe, erdeme dayanan dostluk için geçerlidir (148).

Aristoteles VIII. Kitap' ın başında (149) dostluğun gerekliliğini temellendirmeye çalışmıştı. IX. Kitap' da aynı şeyi, bu kez dostluk-mutluluk ilişkisi bağlamında, özellikle mutlu insan açısından yapmaktadır.

En yüksek derecede mutlu ve dolayısıyla da kendi kendilerine yeterli olan insanların dosta ihtiyaç duymadıkları düşünülür. Kendi kendilerine yeterli olan insanların başka herhangi bir şeye ihtiyaçları yoktur; bir dosta, diğer bir "ben"e sadece kendi kendimize elde edemediğimiz şeylere ulaşmak için ihtiyaç duyulur. Oysa Aristoteles bu kanıda değildir. İnsan toplumsal bir varlıktır; doğası gereği başkalarıyla birlikte yaşar. Bu,

147 1167 a 30 - 1169 b 1.

148 1170 b 20 - 1171 a 20.

149 1155 a 3 - 15.



mutlu insan için de böyledir; doğası gereği iyi olan bir şeye sahip olduğu için, zamanını yabancılardan çok dostlarıyla, yani iyi insanlarla geçirmesi, onun için daha iyidir. 1. Mutluluk bir etkinliktir. Mutlu olmak, yaşamak ve faal olmayı içerdiği için, iyi insanın etkinliği kendisi bakımından iyi ve zevk vericidir. 2. İnsanın kendisine ait olan bir şey, onun için zevk verici olan bir şeydir. 3. İnsan, komşularını ve onların eylemlerini, kendisinden ve kendi eylemlerinden daha iyi gözlemleyebilir. 4. Ahlaki bakımdan iyi insanların eylemleri, onların dostu olan iyi insanlar için de zevk vericidir; dolayısıyla en yüksek derecede mutlu insan bu tür dostlara ihtiyaç duyar. Sonra hayat başkalarıyla birlikte ve onlarla ilişki içinde sürdürüldüğünde, daha kolaydır. Hayvanların hayatı algı, insan hayatı ise algı ve düşünme üzerine kuruludur. Gerçek anlamda hayat algılama ve düşünme edimidir. Ve hayat kendisi bakımından iyi ve zevk verici olan bir şeydir. Çünkü herkes, özellikle de iyi ve mutlu olanlar, onu arzularlar. Bir insan gördüğünde gördüğünü, düşündüğünde düşündüğünü bilir, bunun bilincindedir. Algıladığının veya düşündüğünün farkında olması var olması, var olduğunu farketmesi anlamına gelir. Bu da zevk vericidir. İşte erdemli insan, dostunun da varlığının farkında olmak ister. Bu da onların birlikte yaşamaları, konuşarak düşüncelerini paylaşmalarıyla mümkün olur. Dolayısıyla mutlu insanların da dostlara ihtiyaçları vardır (150).

İnsanlar hem iyi hem de kötü günlerinde dostlarına ihtiyaç duyarlar. Kötü günlerde onların yardımına, iyi günlerde ise birlikte olmaya ihtiyaç duyarlar. Üzüntü dostlarla paylaşıldığında, duyulan acı azalır. Çünkü bir dost bizi tanıdığı, bizi üzen ve sevindiren şeyleri bildiği için, onu görmek ve onunla konuşmak bizi rahatlatır. İyi günlerde dostlarla birlikte olmak, duyulan sevinci paylaşmak, birlikte geçirilen zamanı zevkli hale getirir. İnsanlar her koşulda dostlarıyla olmak isterler. Birlikte yaşamak, dostluğun özünü oluşturur. Bazıları birlikte içki içer, bazıları spor yapar, bazıları birlikte avlanır, bazıları ise felsefe ile uğraşır. Sonuç olarak herkes hayatta yapmaktan en fazla zevk aldığı şeyi, en sevdiği şeyi dostlarıyla paylaşarak zamanını geçirir. Yani onlar birlikte yaşamak istedikleri ve işlerini paylaştıkları için birliktedirler. Ve iyi insanların dostluğu da iyidir; birlikte olmaya devam ettikçe de bu, artarak sürer. Etkinliklerini birlikte sürdürerek ve birbirlerini geliştirerek, daha iyi olurlar (151). Sonuç olarak en iyi dostluk biçiminde iyilikler ve üzüntüler kadar, ilgiler de paylaşılır. Ve paylaşılmış mutluluk, kendi kendine yeterli hayatı meydana getirir ve bireyin mutluluğu, dostluk sayesinde, başkalarının mutluluğunu içecek kadar genişler.

150 1169 b 3 - 1170 b 19.

151 1171 a 20 - 1172 a 15.



Aristoteles' in dostluk incelemesi burada tamamlanmaktadır. X. Kitap' da daha önce incelediği mutluluk ve zevk konularına, temâşa hayatı ideali bağlamında yeniden dönmektedir. Bu kitabın ilk beş bölümünün "zevk" konusuna ayrıldığını biliyoruz. Zaten daha önce onun nefesine hakim olma olamamaya ilişkin (VII. Kitap' daki) incelemesindeki, onun "zevk"le ilgili görüşlerini sergilerken, X. Kitap' a gönderimde bulunarak, buradaki görüşlerini aktarmıştık. Şimdi burada ona yeniden dönmeden, doğrudan doğruya Aristoteles' in "mutluluk" hakkındaki görüşlerini sergilemeye geçebiliriz.

Aristoteles N.E.' nin I. Kitap' ında mutluluğun bir durum veya bir istidat olmadığını (152), onun bir etkinlik (153) ve kendisi bakımından arzu edilen bir etkinlik olduğunu (154) ve kendi kendine yeterli olduğunu (155) söylemişti. X. Kitap' ın altıncı bölümünde bunları yeniden ifade ettikten sonra şöyle demektedir: Bütün bunlar doğrudur, ama kendisi için arzu edilen iki şey vardır: 1. Erdeme uygun etkinlik ve 2. zevk. Zevk de kendisi için istenir, ama o kendisi bakımından değerli değildir. Her insanın kendi istidadına uygun etkinliği, en fazla arzu edilir olandır ve iyi insanın kendi durumuna uygun etkinliği de onun erdeme uygun etkinliğidir. Dolayısıyla mutluluk eğlencede bulunmaz. Kendisi için bir erek olan mutluluk dışında, insanın seçtiği her şey bir başka şey için seçilir. Eğlence, zevk insana bir tür rahatlama, gevşeme imkânı verir; sürekli olarak çalışamayacakları için, insanlar dinlenmeye ihtiyaç duyarlar. Dolayısıyla dinlenme, eğlenme bir erek olamaz. Mütlu hayat erdemli bir hayattır; erdemli hayat da çaba gerektirir, eğlenceden ibaret değildir. Mutluluğun doğasını iyi olanın, daha iyi olanın etkinliği oluşturur (156).

Şimdi, mutluluk erdeme uygun etkinlik olduğuna göre, o en yüksek erdeme uygun olmalıdır. Bu da insandaki en iyi şeyin, aklın etkinliğidir, temâşa etkinliğidir. Bu, teorik bir etkinliktir ve 1. insanın gerçekleştirebileceği en iyi etkinliktir; çünkü hem insandaki en iyi şeyin, aklın etkinliğidir ve hem de aklın nesnelere bilenebilir şeylerin en iyileridir. 2. Bu etkinlik, insan hakikati yapabileceği herhangi bir şeyden çok daha fazla temâşa edebileceği için, en sürekli etkinliktir. 3. Yine bu etkinlik, zevkle bir arada

152 1095 b 31 - 1096 a 2, 1098 b 31 - 1099 a 7.

153 1098 a 5 - 7.

154 1097 b 1 - 7.

155 1097 b 7 - 20.

156 1176 a 30 - 1177 a 10.

bulunduğu, insana saflık ve kalıcılık duygusu verdiği için, en zevk verici erdemli etkinliktir. 4. Ve o, kendi kendine en fazla yeterli olan etkinliktir; başka herhangi bir erdemle ilgili etkinlik, örneğin ahlaki erdem etkinliği başka şeylere ihtiyaç duyar. 5. Bu etkinlik, kendi kendisi için istenen ve sevilen etkinliktir; çünkü bu etkinlikten, temâşadan başka bir şey çıkmaz. 6. Bu etkinlik, dolayısıyla da mutluluk boş zaman gerektirir; çünkü boş zaman için çalışılır. Oysa öteki pratik erdemlerle ilgili etkinlik böyle değildir. Sonuç olarak aklın temâşa etkinliği, en iyi, en sürekli ve en kalıcı, en zevk verici, en fazla kendi kendine yeten, kendi kendisi için istenen, kendisi dışında bir ereği olmayan ve aceleye gelmeyen bir etkinliktir. Ama Aristoteles' e göre, böylesi bir etkinlik ve dolayısıyla da böyle bir etkinliğe adanmış bir hayat, insan için gereğinden fazla yüksek bir hayattır. Ve bu hayat, akıl, insana göre tanrısal bir şey olduğu için, tanrısal bir hayattır. Çünkü insan beden ve ruhtan (akısal ruh ve akıl-dışı olandan) oluşan bir varlıktır ve bu mutluluğa erişmesi güçtür. Ancak insan yine de, elinden geldiğince kendini ölümsüz kılmaya, kendisindeki en iyi şeye, aklına uygun olarak yaşamaya çalışmalıdır. Çünkü insanı insan kılan, onun akla sahip olmasıdır. Böyle bir hayat da en mutlu hayat olacaktır (157).

Aristoteles daha sonra erdeme uygun hayatın ikincil bir derecesini ayırt etmektedir: Ahlaki erdem hayatı da insana mutluluk verir. Ahlaki erdemler, pratik bilgelik insanın karmaşık doğasına ait olmaları bakımından, insani şeylerdir. Bu nedenle de bu karmaşık doğadan çıkan bu erdemlere uygun hayat için de mutluluk kavramı kullanılabilir. Ancak aklın mükemmelliği bundan farklıdır. Çünkü ahlaki erdemlerle ilgili olarak insanın çeşitli şeylere ihtiyacı vardır. Örneğin bir insanın cömertliğini göstermesi için paraya, cesaretini kanıtlayabilmesi için de güce ihtiyacı vardır. Oysa hakikati temâşa eden bir insan, bu tür şeylere gereksinim duymaz. Mükemmel mutluluk temâşa etkinliğinden ibarettir. Dolayısıyla Aristoteles temâşa etkinliğinin, temâşa hayatının insan için yüksek bir ideal olması bakımından, ahlaki erdem hayatının da insana mutluluk verdiğini, ancak bu mutluluğun temâşa hayatının verdiği mutlulukla kıyaslandığında, ikincil bir mutluluk olduğunu söylemektedir (158).

Aristoteles temâşa hayatının insan için gereğinden fazla yüksek olduğunu, bu hayatın tanrısal bir hayat olduğunu söyledi. Tanrıların yaşadıkları, diğer tüm varlıkların üstünde ve mutlu oldukları düşünülür. İşte Aristoteles şimdi temâşa hayatının tanrılara atfedilmesi gereken bir hayat olduğunu söylemektedir. Onlara ahlaki bir hayatın, cesaret,

157 1177 a 12 - 1178 a 8.

158 1178 a 9 - b 7.

cömertlik gibi erdemlerin atfedilmesi saçma olacaktır. Onlara atfedilen etkinlik ancak teorik bir etkinlik, temâşa etkinliği olabilir (159).

Temâşa hayatı insan-üstü bir hayattır. İnsanın mutlu olabilmesi için belli bir ölçüde sağlıklı olma, beslenme, servet, güzellik gibi dış iyiliklere ihtiyacı vardır. Ama bunlara, büyük ölçüde ihtiyacı yoktur. Çünkü kendi kendine yeterlilik ve eylem, ifrat içermezler. Soylu eylemlerde bulunabilmek için herşeyin hakimi olmaya gerek yoktur. Erdeme uygun etkinlik içinde olan insan, mutlu olacaktır. Örneğin Solon, belli bir ölçüde dış iyiliklere sahip olan ve soylu eylemlerde bulunan bir insanın mutlu olduğunu söylemektedir. Veya Anaksagoras, mutlu olmak için zengin ve güçlü olmak gerektiğini söylememektedir. Aristoteles bilge kişilerle aynı fikri paylaştığını belirtmektedir. Ahlaki eylemle, pratik konulardaki hakikat hayattaki olgulardan çıkarılır. Dolayısıyla ulaşılan sonuçlar, bizzat olguların kendisine uygulanarak sınanmak durumundadırlar. Bu sonuçlar, olgularla uyum içindeyseler kabul edilmeli, tersi durumunda ise reddedilmeli, onlardan vazgeçilmelidir. Sonuç olarak aklına itaat eden, onu kullanan ve geliştiren insan, hem en iyi zihin durumundadır ve hem de tanrılara en yakın olan insandır. Çünkü tanrılar insanlarla ilgileniyorlarsa, onlardaki en iyi ve kendilerine en yakın olan şeyden, yani akıldan hoşlanacaklar ve sevdiklerini ödüllendireceklerdir. Çünkü kendilerine yakın olan şeyden hoşlanma ve erdemde bulunma, hem doğru hem de soylu bir şeydir. Bütün bu özelliklerin çoğuna sahip olan filozoftur. O, insanlar içinde tanrılara en yakın olanıdır. Muhtemelen en mutlu olan da odur (160).

Peki ama temâşanın konusu olan hakikat, hangi hakikattır. Aristoteles' in N.E.' de bu konuda açık bir ifadesi yoktur. Ancak Ross (161) sözü edilen hakikatin temâşasının hakikatin metafizik, matematik ve fizik alanlarındaki temaşası olabileceğini söylemektedir. Çünkü bu bilimlerin teorik bilgeliğin dallarıdır. Zaten Aristoteles mutlu hayatın hakikatin araştırılması değil, daha önce ulaşılmış olan hakikatin temâşası olduğunu söylemişti (162). Öte yandan o E.E.' nin sonunda, insanın ereğinin Tanrı' ya temâşa etmek olduğunu söylemekte, ancak eser böyle bitmekte ve ayrıntılı açıklama yapılmamaktadır (163). Sonra yine Ross' un dikkatimizi çektiği gibi (164), **Metafizik'** de temâşanın en yüksek dalının

159 1178 b 8 - 24.

160 1178 b 33 - 1179 a 33.

161 Ross, *Aristotle*, p. 234.

162 N.E., 1177 a 26.

163 E.E. 1249 b 20.

164 Ross, *Aristotle*, p. 234.

teoloji olduğu söylenmekte (165) bilgelik, ilk neden ve ilk ilkelerin bilimi olarak tanımlanmakta ve bilgeliğin, en iyi bilinebilir olan şeyin bilimi, kendi kendisi için aranan bilim, her şeyin nedenlerini bilmek bakımından tüm diğer bilimlerin üstündeki en yüksek bilim olduğu söylenmektedir (166). İşte Ross bu bilimin teorik bilgelik, dolayısıyla da metafizik, matematik ve fizik olduğunu ve teorik bilgeliğin hedefi olan teorik hakikatin, her türlü insani çabanın mutlak nihai hedefi olan hakiki mutluluğun konusu olduğunu ileri sürmektedir (167). Gerçekten de şimdiye kadar gördüğümüz gibi, onun N.E.'deki nihai mutluluk ve temâşa hayatının özellikleri konusunda söyledikleri (yani onun kendi kendine yeterli olma, kendi kendisi için içten bir şey olması v.b.) ile **Metafizik'** de bilgeliği tanımlarken sıraladığı özellikler arasında birebir tekabül vardır. O zaman da temâşa hayatının konusu olan hakikatin, bilgeliğin konusunu oluşturan hakikat olduğu söylenebilir.

Şimdiye kadar insan için neyin iyi olduğu ve ona nasıl ulaşılabileceği ortaya kondu. Ama iyi olmak için erdemin ne olduğunu bilmek yetmemektedir. Ona sahip olmak, onu kullanmak gereklidir; insan iyi edimlerde bulunarak iyi olur. Bu noktada, Aristoteles önemli bir soru sormaktadır: İnsanlarda, iyi edimlerin kendisinden çıkacağı karakter nasıl ortaya çıkarılacaktır? Çünkü erdemin, iyiliğin ne olduğuna ilişkin sözler tek başlarına insanların iyi olmasını sağlayamazlar. Sözlerde gençleri cesaretlendirme, onları, erdemi seven ve onu kazanmaya hazır biri haline getirme gücü vardır. Ancak sözler çoğunluğu bu yönde cesaretlendiremezler. Çünkü insanların kötü edimlerde bulunmaktan kaçınmalarının nedeni, söz konusu edimlerin kötü olmaları değil, ceza korkusudur. Tutkunun egemenliğindeki insanlar zevk peşinde koşar, acıdan ise kaçarlar. Onlar iyi, soylu ve gerçekten zevk verici olanı bizzat yaşamadıkları için, ona ilişkin herhangi bir kanıları yoktur. Dolayısıyla karakterde kökleşmiş şeyleri ortadan kaldırmak imkânsız değildir, ama çok güçtür (168).

Bazılarına göre insanlar doğa sayesinde, bazılarına göre alışkanlıkları, bazılarına göre de eğitimle iyi kılınırlar. Ama doğuştan gelen iyilik insanın elinde olan bir şey değildir. Aristoteles, bunun, bazı tanrısal nedenlerin bir sonucu olarak gerçekten sadece talihli insanlarda bulunduğunu söylemektedir. Öte yandan söz ve eğitim de her durumda

165 Aristoteles, *Metafizik*, 1026 a 19.

166 a.g.e. 981 a 28 - 982 b 10.

167 Ross, *Aristotle*, p. 234; aynı iddia için bkz. J. Owens, "Aristotle's Notion of Wisdom", *Apeiron*, 1987, Vol. 20, pp. 1 - 16, p. 14.

168 1179 b 1 - b 20.

etkili olmaz. Eğitim, insanda erdemli olana ilişkin alışkanlıklar kazandırmaktır. Ama tutku söz konusu olduğunda, onunla baş etmenin yolu söze değil, "zor"a başvurmaktır. Karakter, bazı durumlarda ancak bu yolla iyi ve erdemli olanı sevme ve kçtüden nefret etmeye, yani erdem kazanmaya bir ölçüde yaklaştırır. Ancak Aristoteles' e göre, insanlar doğru yasalarla yönetilmiyorlarsa, gençken bu eğitimi vermek de güçtür. Çoğu insan, özellikle gençken ölçülü bir hayat sürdürmekten de hoşlanmaz. Onların beslenmeleri, ne ile uğraşacakları yasayla belirlenmelidir. Ve bu, ailenin verdiği eğitimidir. Ancak bu, yeterli olmayacaktır. İnsanların yetişkin oldukları zaman, söz konusu şeyleri alışkanlık haline getirmeleri için, yasaya yine ihtiyaç olacaktır. Çünkü çoğu insan sözden çok, zorunluluğa ve cezaya itaat eder <sup>(169)</sup>.

Sonuç olarak iyi olmak durumundaki insanın, iyi eğitilmesi ve ona, erdemli olma alışkanlığının kazandırılması gereklidir. Bunun için de söz konusu insan, zamanını değerli meşguliyetlerle geçirmek durumundadır. İşte Aristoteles' e göre, bu, ancak insanların bir tür akıl ve doğru düzene uygun olarak yaşamaları durumunda mümkündür. Yasanın hem zorlayıcı bir gücü vardır ve hem de yasa, bir tür pratik bilgelik ve akıldan çıkan bir kuraldır. Ve yasa, iyi olanı belirlemesi bakımından sıkıntı verici bir şey de değildir <sup>(170)</sup>. Kamu denetimi yasalarla, iyi denetim de iyi yasalarla sağlanır. İnsanlar yasalarla iyi olabiliyorlarsa, o zaman insanları daha iyi kılmak isteyen kişinin, yasa yapabilecek biri olması gereklidir <sup>(171)</sup>.

Sonuç olarak Aristoteles N.E.' nin sonunda insanların iyi kılınmaları için iyiliğin, erdem, erdemli davranışın karakterde kökleştirilmesi gerektiğini, bunun yolunun eğitimden geçtiğini, ancak ailenin verdiği eğitimin gerekli olmakla birlikte kendi başına yeterli olmadığını, eğitimin yasalarla ve zaman zaman "zor"a, cezaya başvurularak yapılması gerektiğini belirterek politika biçimine geçiş yapmaktadır.

Aristoteles' in N.E.' ni büyük ölçüde eserin içindeki planı izleyerek özetlemeye, onun etik anlayışının ana temalarını ortaya koymaya çalıştık. Şimdi, bizzat bu özeten yola çıkarak söz konusu eser üzerine toparlayıcı birkaç gözlemimiz aktaralım.

169 1179 b 20 - 1180 a 14.

170 1180 a 14 - 25.

171 1180 a 33 - b 27.



Aristoteles' in N.E.' i tarihsel olarak ilk sistematik etik inceleme ve eşsiz bir incelemedir. "Bu eser, Sokrates' in başlatıp Platon' un geliştirdiği, hem insanın akılsal doğasını hem de evrenin amaçlı doğasını vurgulayan bir geleneğe aittir" (172). Bu gelenek esas itibariyle iyi hayat anlayışına dayanır ve mutluluğun doğası, en mutlu hayat biçimi ve özellikleri, nihai mutluluğa ulaşma yolları gibi konular üzerinde durur (173). Aristoteles N.E.' de hem öteki düşünürlerin teorilerini hem de insanların çoğunun inandığı fikirleri sıralayıp, bütün bu düşüncelerdeki doğru ve yanlış yanları saptayarak kendi teorisini tesis etmektedir.

Aristoteles ahlak ilkelerini, kavramlarını oluştururken günlük yaşamdan, deneyimden, bizzat kendi gözlemlerinden hareket etmektedir. Bireyden, bireysel koşullardan bağımsız bir "iyi"nin olamayacağını, tam da tersine temel ahlak ilkesinin günlük yaşamdaki etkinliklerde aranması gerektiğini düşünmektedir. Temaşa ideali dışında mutluluk anlayışını, erdem öğretisini, erdemler listesini oluştururken hep deneyime, sağduyuya başvurmakta ve her bir erdemin alanını sınırlamaktadır. Bütün bunları yaparken verdiği çeşitli örnekleri de hep deneyimden çıkarmaktadır (Ancak Hubby, onun ahlaki erdemler listesinin genel olarak sağduyuya dayanmakla birlikte, "mutluluğun hayatın tamamına yayılmış olması gerektiği" düşüncesinin kaynağının sağduyu olmadığını belirtmektedir (174)). Erdemin bir orta nokta olduğu görüşünün, orta yol anlayışının kaynağı da sağduyudur, halktır. Bu anlayışın ondan önce de var olduğu ileri sürülebilir. Ama bu anlayışı teorik bir çerçeveye içine sokarak, onun üstünde bir sistem kurma başarısı Aristoteles' indir ve etik alanında bu anlayışın mimarı odur.

Ayrıca Aristoteles etiğin amacının pratiğe dönük olduğunu söylemektedir. Ancak Urmson' un saptadığı gibi, o, orta yol öğretisini sadece pratiğe dönük bir ahlaki öğüt olarak değil, karakterin mükemmelliğini oluşturan bir şey olarak da sunmaktadır (175).

Aristoteles' in etik kavramların pratikteki anlamlarını bulabilmek için sağduyuya, deneyime başvurması bakımından, genel olarak (bir) realist olduğunu söyleyebiliriz (Kavranabilen en yüksek iyiye insan tarafından ulaşılabileceğini söylerken bile son derece

172 Ethel, M. Albert, *Greek Traditions in Ethics*, American Book Company, 1969, p. 37.

173 a.g.e. p. 16.

174 P. Hubby, *Greek Ethics*, p 47.

175 Urmson, "Aristotle's Doctrine of the Mean", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 10, num. 3, 1973. pp. 223-230, p. 223.



temkinli olduğunu hatırlayalım). Örneğin "zevk" incelemesine baktığımızda aynı saptamayı yapmak mümkündür. Ölçülülük erdemini incelerken, doğal olarak bedensel zevklerden söz etmekte, ancak "zevk"i reddetmemekte, onu hayatın bir parçası olarak görmektedir. Onun karşı çıktığı salt hazcılıktır. İnsanın "ahlaklı" olmasının koşulu erdemli olması, bunun koşulu da ahlaki erdemlerin pratiğe geçirilmesi ve hayatın tamamına yayılmış olmasıdır. Zevk ahlaki bakımından erdemli etkinliğe eşlik eder ve böyle bir zevk de en yüksek zevktir.

Rogers, Aristoteles' in, temâşa hayatı ideali anlayışı ile popüler ahlaklılığı aştiğini ve bu anlayışın, Sokrates sonrası Yunan felsefelerinde ortak olan bir özelliğin, yani en iyi ve en bilge insanların mutluluklarının da en büyük mutluluk olduğu ve onların, sıradan insanların yaşantılarının üstünde bir tinsel hayat sürdürdükleri yönündeki bir eğilimin ifadesi olduğunu belirtmektedir. Ve Aristoteles' in, hakikati bilme yetisi olan akıl, insanın en yüksek özelliği olarak görmesi bakımından "entellektüalist" olduğunu söylemektedir (176).

Gerçekten de Aristoteles' in entellektüalizmi zaman zaman belirginleşmektedir. Örneğin dostluk incelemesi, özellikle de temâşa hayatı ideali v.b. O, aklı insandaki en yetkili öge, hakikati bilme yetisi, insanı insan yapan şey (177) olarak görmekte ve iyi insanın, akla itaat etmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre, insan için en yüksek iyi, dolayısıyla da mükemmel mutluluk temâşa hayatında, hakikatin engellenmemiş kavrayışına adanmış bir hayatta bulunur. Sonuç olarak mükemmel bir etkinlik olarak theoria hayatı engellenmemiş, en yüksek derecede zevk verici olan, kendi kendisi için istenen, kendisi bakımından tam olan, mutluluğun tüm koşullarını yerine getiren bir hayattır. Ahlaki erdem etkinlikleri insani, temâşa hayatı ise tanrısaldır, ahlaki erdem hayatı, insana, temâşa hayatı ile karşılaştırıldığında sadece ikincil dereceden mutluluk verir. Öte yandan "Aristoteles, kendini tamamen teorik etkinliğe adanmış ama ahlaksız olan bir insanı herhalde mutlu bir insan olarak görmeyecektir. Böyle bir insanın mutluluğu elde etmede başarısız olmasının nedeni, ahlaki erdem temâşa etkinliğinin zorunlu koşulu olması değil, ahlaki erdem bir insanın mutluluğunun zorunlu koşulu olmasıdır" (178).

176 Rogers, Regional A.P., *A Short History of Ethics*, Macmillan & Co. Ltd., New York, 1964, p. 82.

177 1156 a 17 - 1177 a 10 - b 25.

178 Roche, T.D., "The Perfect Happiness", *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 27, Supp. 1989, pp. 103-125, p. 118.

Aristoteles bir entellektüalisttir, ama onun aşırı entellektüalist olduğu söylenemez. Çünkü temâşa hayatını anlattıktan sonra, böyle bir hayatın insan için erişilmesi yüksek bir ideal olduğu, insanın tanrı olamadığı, duyguları, tutkuları, düşünceleri olan ölümlü bir varlık olduğu saptamasını yaparak, bu konudaki tezini yumuşatmaktadır. Böyle bir hayat herkesin harcı olmayıp sınırlı sayıda insana özgüdür; ama insan yine de - bir ideal olarak - ölümsüz olmaya çalışmalıdır. Görüldüğü gibi aşırı entellektüalist değildir. Salt hazcılığı eleştirmekte, ama zevk ve fiziki güzelliği bile mutlu hayatın koşulları olarak görmektedir. Sonra onun ahlaki erdemleri bireysel olduğu kadar, toplumsal bir değer de taşımaktadır. Çünkü ona göre, mutluluğun, toplumsal bir boyutu da vardır. Mutluluk ancak toplum içinde gerçekleşebilir; çünkü insan doğası gereği toplumsal bir varlıktır ve bu açıdan bir münzevinin mutlu olması imkânsızdır. Öyle ki onun, kendi kendine en fazla yeten insanının bile "dost"lara ihtiyacının olduğunu biliyoruz.

Son olarak, N.E.' nin başlangıcında devletin iyiliğini ve onu konu alan politikayı, bireyin iyiliğini konu alan etiğin üstünde yerleştirdiğini, ama N.E.' nin özellikle sonlarında, yani etik-politika ilişkisinden söz ettiği, etikten politikaya bir geçiş yaptığı X. Kitap' da bu kez devleti ve dolayısıyla da politikayı, bireyin ahlaki hayatına yardımcı birşey olarak sunduğunu, ama son çözümlemede bu iki disiplini birbirinden kesin çizgilerle ayırmadığını, ama daha çok birbirini gerektiren, tamamlayan şeyler olarak gördüğünü biliyoruz. Bu saptama, incelememizin Fârâbî ve benzeri İslam filozoflarının konu ile ilgili görüşlerini sergileyeceğimiz III. bölümü açısından özellikle önem taşımaktadır. Çünkü daha sonra göreceğimiz gibi, örneğin bir Fârâbî için de etikle politika birbirinden tamamen bağımsız olmayıp hatta onun politikasının etik, etiğinin ise politik olduğu söylenebilir. İlk bakışta politika ile ilgili gibi görünen eserleri bile, aynı zamanda (bazen kısmen de olsa) onun etik düşüncelerini sergilediği, bu yönden okumalara izin verilen eserlerdir.

Biz bu incelemede amacımızın İslam dünyasında etik alanda yazılan eserlerdeki Aristotelesçi unsurları saptamak, İslam etiğinde Aristoteles' in N.E.' nin ne ölçüde etkili olduğunu ortaya koymak olduğunu belirtmiştik. İşte bu ilk bölümde onun N.E.' ni mümkün olduğunca ayrıntılarına girerek betimlemeye, buradan hareketle de onun ahlak anlayışını, etik sistemini ortaya koymaya çalıştık. Ama bunu yaparken, Aristoteles ile tartışmaya girmeden, onun konu ile ilgili görüşlerini - olduğu gibi - anlama ve anlatma çabası içinde olduk. Çünkü İslam filozoflarının etik anlayışlarını incelemeye çalışacağımız bölümde, onların her biriyle Aristoteles arasındaki benzerlik ve farklılıkları saptamak

üzere yapacağımız karşılaştırmalarda, Aristoteles ile ilgili asıl hareket noktamızı bu bölüm oluşturacaktır. Ama İslam dünyasındaki etik görüşlerin sergilenmesine geçmeden önce, incelememizin ikinci bölümünde N.E.'nin İslam dünyasındaki serüvenini, onun Arapça çevirisiyle ilgili çeşitli problemleri ele alacağız.



## II. BÖLÜM

### ARAPÇA' DA NİKOMAKHOS ETİĞİ

İslam dünyasında felsefenin ortaya çıkması, felsefe kavramının kullanılmaya başlamasında, müslümanların Yunan kültürüyle tanışmalarının büyük bir rolü vardır. Bu, bilindiği gibi, Yunan bilim ve felsefe eserlerinin, yani Yunan kültür mirasının Arapça' ya çevrilmesi yoluyla olmuştur. Çevirileri yapılan eserlerin, eski Yunan okullarında da incelendiği bilinmektedir. Örneğin elimizde Galen' in, Aristoteles' in, Plotinos' un, bilinmeyen birinin Platon veya Aristoteles üzerine yazdığı şerhlerin Arapça nüshaları vardır; oysa bugün Yunanca asılları da kayıp olan Pre-Sokratik eserler, Aristoteles' in erken dönem diyalogları, erken ve orta Stoa' ya ilişkin eserlerin Arapça nüshaları yoktur. Arapların en iyi tanıdıkları Yunan filozofunun Aristoteles ve Aristoteles şerhçileri olduğu, diyalogları ve *Politika* dışındaki tüm eserlerinin Arapça' ya çevrildiği bilinmektedir. Yine onun üzerine yazılan bazı şerhlerin varlığı, sadece Arapça dolayımı ile bilinmektedir.

Çevirileri yapılan eserlerin geç Yunan okullarında da incelendiği bilinmektedir. Bugün Yunanca asılları kayıp olan Pre-Sokratik eserler, Aristoteles' in erken dönem diyalogları Arapça' ya çevrilmediği gibi, Yeni-Platoncular da bu eserleri kullanmamışlardır (1).

Çeviri faaliyetlerinin gerçekleştiği dönem, aynı zamanda İslam dünyasında hadislerin sınıflandığı, edeb yazınının ortaya çıktığı, kelim hareketlerinin doğduğu dönemdir. Son derece canlı bir entellektüel ortamda gerçekleşen bu çeviri faaliyeti, "hem Antik Yunanla İslam dünyası arasında bir geçiş sağlamış, hem genellikle müslüman olmayan çevirmenlerin yaptığı çalışmalardan derinden etkilenen Arapça' da soyut bir tarzın, felsefenin ortaya çıkıp gelişmesi bakımından bir basamak olmuştur" (2); ve hem de bilindiği gibi, daha sonra bu aynı kültür mirasının İslam filozoflarının eserleriyle beslenerek ve onlardan birçoğu ile birlikte Latince' ye çevrilmesine, Batı dünyasında tanınmasına aracılık etmiştir.

1 Walzer, R., "Islamic Philosophy", *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, 1962, pp. 1-28, p. 26.

2 Walzer, R., "New Light on the Arabic Translations of Aristotle", *Oriens*, vol. 6, 1953, pp. 91-142, p. 91.

Çeviri, genellikle Süryanice dolayısıyla gerçekleşmiştir; ama az sayıda da olsa, doğrudan Yunanca asıllarından yapılan çeviriler de vardır. Bu faaliyeti gerçekleştirenler çeşitli okullara mensuptur; Huneyn Okulu, Ebu Bişr Matta, Yahya İbn 'Adi Okulu (9-10. yy.lar), bunlardan sadece bazılarıdır. Ebu Bişr Matta, Yahya İbn 'Adi gibi Yunan felsefesi hakkında kapsamlı bilgileri olan, ama Yunanca bilmedikleri için Süryanice metinleri Arapça' ya aktaranların yanında, özellikle Huneyn İbni İshak ve Okulu' nun yaptığı çevirilerin son derece profesyonelce olduğunu, onların iyi derecede Yunanca bildiklerini ve Aristoteles' in eserlerinin birçoğunu bu okula mensup kişilerin çevirdiğini biliyoruz. Yapılan bu çevirilerle bir yandan Yunanca metinler Arapça' ya aktarılırken, bir yandan da son derece karmaşık Arapça felsefi bir terminolojinin oluşumuna katkıda bulunulmuştur.

### **1. Nikomakhos Etiği' nin Arapça' ya çevrilmesi ve Arapça' da Nikhomakhos Etiği' ne yapılan gönderimler:**

N.E.' nin çevrildiği ilk dil Arapça' dır ve onun çeviri döneminin başlarında ve Huneyn Okulu tarafından çevrildiği bilinmektedir. Ama çevirmenin Huneyn İbni İshak mı yoksa İshak İbni Huneyn mi olduğu konusu tartışılmalıdır. Bu konuyu ele almadan önce, Arapça' da N.E. ile ilgili tanıklara, N.E.' ne yapılan gönderimlere bakmak ve buradan hareketle de N.E.' nin İslam dünyasında hangi tarihten başlayarak bilindiğini ortaya koymak istiyoruz.

Batlamyus' un bir eserinde Aristoteles' in ahlakla ilgili eserleri M.M. ve sekiz kitaptan oluşan E.E. olarak sıralanırken, N.E.' nde söz edilmemektedir. Gottschalk, bunun geçişteki bir hatadan kaynaklanabileceğini belirtmektedir; Arius Didymus' un N.E.' nin on kitabına gönderimde bulunduğunu ve M.S. II. yüzyılda Atticus' un bu üç eserden de söz ettiğini, bu yüzyıldan sonra da Aristotelesçi şerhçilerin N.E. üzerinde yoğunlaştıklarını aktarmaktadır (3). Batlamyus' un eserleriyle ilgili olarak Bedevi daha ayrıntılı bilgi vermektedir: "Aristoteles' in adaletle ilgili dört makalelik kitabı; adaletin özelliklerine ilişkin on makalelik kitabı; zevke ilişkin on makalelik kitabı; beş makalelik iyilik üzerine kitabı, üç makaleden oluşan sevgi üzerine kitabı, iki makaleden oluşan ahlakla ilgili büyük kitabı (M.M.) ve sekiz kitaptan oluşan ahlakla ilgili küçük kitabı (E.E.)". Bedevi bu listede N.E.' nden söz edilmemesini "garip" bulmaktadır (4).

<sup>3</sup> Gottschalk, Hans B., "The Earliest Aristotelian Commentators", *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. R. Sorabji, Duckworth & Co Ltd., 1990, London, pp. 55-81. p. 68.

<sup>4</sup> Aristütâlis, *Kitâp al-Ahlâk*, ss. 13-14.

Bedevi, Arapça bibliyografik eserlere baktığında karışık bir tabloyla karşılaşmaktadır. Kıftî' nin, N.E.' nin Aristoteles' e ait olduğunu, on kitaptan oluştuğunu, Porphyrius' un bu eserle ilgili oniki kitaplık bir şerh yazdığını ve N.E.' ni Huneyn İbni İshak' ın çevirdiğini söylediğini, İbni Nedim' in ise N.E.' ni çevirenin İshak İbni Huneyn olduğunu, Porphyrius' un N.E. şerhi olduğunu, on iki kitaptan oluştuğunu söylediğini belirtmektedir (5). Bedevi iki kaynağa daha işaret etmektedir: Saït Endülüsî ve İbni Ebi Useybia. Saït Endülüsî' nin eserinden (Tabakat' ı-Umem) "Aristoteles' in ruhun durumlarının ıslahı ile ilgili kitaplarından oğluna yazdığı büyük kitabı, yine oğluna yazdığı küçük kitabı ve Eudemos adlı bir kitabının olduğu ve ahlak alanında Nikomakhos denilen küçük bir kitap yazdığı ilki büyük, ikincisi küçük olan kitabından küçük olanına Fârâbî' nin Küçük Nikomakhos adını verdiği biçimindeki ifadeyi aktarmaktadır (6). İbni Ebi Useybia' nın ise Kıftî' ye dayanarak, Batlamyus' un Fihrist' inden söz ettiğini, Yunanca kitap adlarından söz etmediğini, iki makaleden oluşan büyük ahlak kitabı (muhtemelen M.M.), sekiz kitaptan oluşan ahlak kitabı (muhtemelen E.E.) ifadesini ve burada onun "zevkle ilgili iki makalelik kitabı"ndan söz edildiğini aktarmaktadır (7).

Bedevi bu karışık, zaman zaman birbirleriyle çelişen ifadelerden şu sonucu çıkarmaktadır: Öncelikle İbni Ebi Useybia' nın "Aristoteles' in iki makalelik zevkle ilgili kitabı" ifadesinde kastedilen N.E.' ndeki VII. ve X. kitaplar mıdır? (Her ikisinin de konusu zevktir). Ama Bedevi' ye göre, bunu doğrulayacak bir delilimiz bulunmamaktadır (8). Sonra Nedim' in söz konusu ifadesinde de belirsizlik vardır. Eğer orada onbir kitaptan söz ediliyor olsaydı, problem çözüldü. Çünkü N.E.' nin Fas nüshası da onbir kitaptan oluşmaktadır. Öte yandan Porphyrius' un şerhinin Arapça kopyası gibi Yunanca aslı da kayıptır. Yine Bedevi' ye göre, Nedim' in, bir başka ifadesinde de karışıklık vardır. "Kitâb al-Ahlâk"ı Yahya İbni Âdî kopya etti; İshak İbni Huneyn çevirdi; Yahyâ İbni Âdî' deki kopyada, İshak İbni Huneyn' in Themistius' un şerhiyle ilgili olarak yazdığı (veya çevirdiği) makaleler vardı ve İshak İbni Huneyn, onu Süryanice çıkardı (çevirdi?). Burada Bedevi' nin haklı olarak üzerinde durduğu, ancak çözemediği bir problem vardır. İshak İbni Huneyn, Themistius' un şerhi üzerine Arapça mı yoksa Süryanice mi yazmıştır? Burada "harecet süryani" ifadesinde kastedilen, onun Süryanice olduğu mudur? (9).

5 a.g.e. s. 13.

6 a.g.e. s. 12.

7 a.g.e. s. 15.

8 a.g.e. s. 16.

9 a.g.e. s. 16.



Bütün bu karışık ve belirsiz ifadelere rağmen, Arapça bibliyografik eserlere bakıldığında, Arapların Aristoteles' in ahlakla ilgili eserlerinden haberdar oldukları, bunların Arapça' ya çevrilmiş oldukları yönünde bir izlenim edinilmektedir. Ancak onların, bugün artık Aristoteles' e ait olmadığı neredeyse kesin olan M.M.' nin Aristoteles' e ait olduğunu sandıkları anlaşılmaktadır. Bu arada E.E. ile M.M.' nin Arapça' ya çevrildiğine, eğer çevrildilerse kim tarafından çevrildiklerine ilişkin herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

Bu arada söz konusu bibliyografik eserlerin yanında bizzat Kindî, Fârâbî, Âmîrî gibi İslam filozoflarının Aristoteles' in N.E.' ne ilişkin tanıklıkları da unutulmamalıdır. Örneğin Kindî, *Resâil' i-Felsefiye'* de, birkaç kez N.E.' nden söz etmektedir: "Aristoteles' in ahlak kitaplarından biri onbir bölümden oluşan, oğlu Nikomakhos için yazdığı **Nikomakhos** adı verilen ahlaka ilişkin büyük kitaptır. Bir diğeri de, öğrencilerinden birine yazdığı ve içeriği bakımından Nikomakhos için yazdığına benzeyen, fakat bölüm sayısı ondan daha az olan bir başka kitaptır (Burada Kindî, kitabın adını vermemekle birlikte, büyük olasılıkla E.E.' nden söz etmektedir). Onun bu üç incelemeden başka (oysa iki kitaptan söz etti) bir hayli kitabı ve incelemeleri vardır" (10). Kindî aynı eserin son sayfasında N.E.' ne ikinci bir gönderimde bulunmakta, onun içeriğinden söz etmekte ve bu konuda söyledikleri N.E.' nin içeriğine uymaktadır. Kindî nin 800-874 yılları arasında yaşadığı ve baba Huneyn' in çağdaşı olduğu bilinmektedir. O bunları yazdığında N.E., büyük olasılıkla Arapça' ya çevrilmemişti. Dolayısıyla onun gönderimleri, muhtemelen ikinci elden bir bilgiye dayanmaktadır.

Yaşadığı dönemde N.E.' nin Arapça' ya çevrilmiş olduğunu bildiğimiz Fârâbî' nin ise bu esere ulaştığı söylenebilir. Çünkü bugün Arapça aslı kayıp olmakla birlikte, onun N.E. üzerine bir şerh yazdığı bilinmektedir. Öte yandan **Platon ile Aristoteles' in Görüşlerinin Uzlaştırılması** adlı kitabında, onun, "Aristoteles' de **Küçük Nikomakhos'** da siyasetle ilgili olarak görüş ortaya koymuştur" biçiminde bir ifadesiyle karşılaşılmaktadır (11). Ama burada onun **Küçük Nikomakhos** ile N.E.' ni mi yoksa bir başka eserini mi (M.M. ile E.E.' ni mi) kastettiği belirsizdir. Yine aynı eserde, **Nikomakhos Kitabı'** nda Aristoteles' in "ahlak bütünüyle değişen adetlerden ibarettir ve hiçbir ahlak doğuştan değildir" dediğini ve kendisinin N.E. üzerine şerh yazdığını

10 Al-Kindî, *Resâil al-Felsefiye*, yay. Ebu Ridâ, Cilt 1, Kahire, 1950, s. 369.; *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 157.

11 Al-Fârâbî, *Platon ve Aristoteles' in Fikirlerinin Uzlaştırılması*, çev. Mahmut Kaya, (Felsefe Arkivi), 1984, İstanbul Edebiyat Fak. Mat., ss: 221-255. s 234.

söylemekte, Porphyrius' a N.E. şerhçisi olarak gönderimde bulunmaktadır (12). Onun **Küçük Nikomakhos** ile neyi kastettiği açık olmamakla birlikte, daha sonraki ifadelerinden, N.E.' nden ve onun içeriğinden haberdar olduğu, onu okuduğu anlaşılmaktadır.

Bunlara, Âmirî' nin N.E.' ne **As-Saade ve'l-İs'ad**' daki gönderimleri (13), İbni Miskeveyh' in **Tehzib al-Ahlâk**' da bazen N.E. bazen de ahlâk kitabı biçimindeki gönderimleri (14), Nasır ad-Dîn al-Tûsî' nin **Ahlâk-ı Nâsiri**' deki benzer gönderimleri (15), İbni Bacce' nin **Tedbir al-Mütevahhid**' deki genel gönderimleri (16) ve **Vedâ Risâlesi**' ndeki "Bunu, Aristoteles' in **Ahlâk**' nin onbirinci kitabında gördüm" biçimindeki ifadesi (17) eklenebilir. Sonuç olarak gerek N.E.' ne yapılan gönderimler gerekse bu gönderimlerden hiç değilse bazılarının bizzat N.E.' ne tekabül etmesi, N.E.' nin 10. yüzyılın başlarından itibaren İslam dünyasında tanındığını, Fârâbî, Âmirî, İbni Miskeveyh, Tusi, İbni Bacce gibi filozofların N.E.' ni okuduklarını ve eserlerinde zaman zaman onun tanıklığına ihtiyaç duyduklarını, ona dayandıklarını göstermektedir.

## 2. Nikhomakhos Etiği' ni Arapça' ya çevirenin kimliği:

N.E.' nin Arapça' ya Huneyn okulu tarafından çevrildiği bilinmektedir. Ama çevirenin Huneyn İbni İshak mı yoksa İshak İbni Huneyn mi olduğu konusu tartışmalıdır. Çünkü Aristoteles' in Arapça' ya çevrilen etik kitapları ile ilgili bibliyografik notlar karışıktır. Çeşitli kaynaklardan İbni Nedim' in "N.E.' nin çevirmenin İshak İbn Huneyn", Kıfti' nin ise "çevirmenin, Huneyn İbn İshak olduğunu" ileri sürdüklerini biliyoruz. Nedim, bu eserin Huneyn' in oğlu İshak tarafından çevrildiğini, Porphyrius' un onun üzerine bir şerh kaleme aldığını ve onun oniki kitaptan oluştuğunu belirtirken, Kıfti çevirmenin Huneyn İbn İshak olduğunu ve eserin on kitaptan oluştuğunu belirtmektedir. Şimdi, bugün gerek Yunanca aslı gerekse Arapça çevirisi kayıp olan Porphyrius' un tefsirinin oniki kitap olduğu bilinmektedir. Ancak Nedim' in ifadesinde, oniki kitap

12 a.g.e. ss. 237-238.

13 Al-Âmirî, Ebu al-Hasan, **Kitâb es-Saade Ve'l-İs'ad**, s. 201, 153.

14 İbni Miskeveyh, **Tehzib al-Ahlâk**, s. 33, 76, 92, v.b.

15 Nasır ad-Dîn al-Tûsî, **The Nasirean Ethics**, p. 61.

16 İbni Bacce, **Tedbir al-Mütevahhid (Opera Metaphysica**' nın içinde), ed. Macit Fahri, Beyrut, 1991, s. 68.

17 İbni Bacce, **Vedâ Risâlesi (Opera Metaphysica**' nın içinde), ed. M. Fahri, Beyrut, 1991, s. 18.

olduğu söylenen eserin, N.E. mi yoksa Porphyrius' un kendi tefsiri mi olduğu belirsizdir. Öte yandan N.E.' nin, daha sonra üzerinde ayrıntılı olarak duracağımız Fas nüshasında da çevirmenin kimliğine ilişkin herhangi bir bilgi verilmemektedir. Çeşitli yazarlar Nedim' e katılarak, N.E.' ni Arapça' ya çevirenin İshak İbni Huneyn olduğunu düşünmektedirler (18). N.E.' nin Fas nüshasını yayınlayan Bedevi çevirmenin kimliğini belirlemede sadece bibliyografik eserlere başvurmanın yeterli olmadığını söylemekte, ancak Arapça çeviriye bakıldığında çevirmenin kullandığı üslûbun, Arapça ifadelerdeki açıklığın İbni Nedim' in verdiği bilgiyi doğruladığını, yani çevirmenin İshak İbni Huneyn olduğu sonucuna ulaşmaktadır (19).

### 3. Nikomakhos Etiği' nin Fas Nüshası, Özellikleri ve Ortaya Koyduğu Problemler:

A.J. Arberry 1950-51 yıllarında Fas' a yaptığı bir ziyaret sırasında, Karâviyin Kütüphanesinde N.E.' nin VII-X. kitaplarını içeren Arapça bir elyazması bulmuştur. Kırkiki sayfadan oluşan elyazmasında ne çevirmenin ne de bu el yazmasını kaleme alan kişinin kimliğine ilişkin bir bilgi verilmemiştir. Ama Arberry, onu bir batılının kaleme aldığını, yazmanın Çarşamba, 27 Şa'ban 629 (miladi 18 Haziran 1232) tarihli olduğunu belirtmektedir (20). Katibin kimliği konusunda herhangi bir bilgi verilmemesine rağmen, Arberry, onun elyazmasının sonundaki tarihten hareket ederek, İbni Rüşd' ün (öl. 1198) bir öğrencisi olabileceğini, ancak kopyadaki çeşitli atlamalar ve hatalardan yola çıkarak (da) onun çok da parlak bir öğrenci olmadığı sonucunu çıkarmaktadır. Ona göre bu hatalardan bir kısmı Aristoteles' in kendisinden, onun son derece teknik, soyut dilinden ve bu dilin Arapça' ya aktarılmasının güçlüğünden, bir kısmı da çevirmenden kaynaklanıyor olabilir. Ama herşeye (hatalara, atlamalara, çeviri yanlışlarına) rağmen elyazması büyük ölçüde iyi durumdadır. Arberry, çevirmenin kimliğinin bir problem olduğunu belirtmesine karşılık, bu konu üzerinde durmayı ertelemekte ve makalesinin geri kalan kısmında, elyazmasındaki belli bir kısım ile onun Yunanca aslını karşılaştırmaktadır (21).

18 Dunlop, D.M., "Observations on the Medieval Arabic Version of Aristotle' s *Nicomachean Ethics*", *Atti Dei Convegna* (Fondazione Alessandro Volta, Accademia Nazionale dei Lincei), 13, Rome, 1971, pp. 229-250. p. 233.

FAHRİ, Macit, *Ethical Theories in Islam*, p. 65.

19 Aristutâlîs, *Kitâb al-Ahlâk*, ss. 44-45.

20 Arberry, A.J., "The *Nicomachean Ethics* in Arabic", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 17, 1955, pp. 1-19, p.1.

21 a.g.m. pp. 1-9.

Daha sonra Dunlop ve Berman aynı yerde, söz konusu eserin I-VI. kitaplarını içeren ikinci bir elyazmasını bulmuşlardır (22). Bulunan bu iki elyazmasının, daha sonra aslında aynı bütünüün parçaları olduğu, Arapça nüshanın I-VI. kitaplarının N.E.' nin Yunanca aslındaki I-VI. kitaplarına, Arapça nüshadaki VIII-XI. kitapların ise eserin Yunanca aslındaki VII-X. kitaplarına tekabül ettiği, Arapça elyazmasında VI-VIII. kitaplar arasında yer alan VII. kitabın ise ek bir kitap olduğu ve Yunanca N.E.' de herhangi bir karşılığının bulunmadığı anlaşılmıştır. Eser genel olarak iyi korunduğu izlenimini vermektedir, ama V. kitabın sonu ile VI. kitabın başı büyük ölçüde kayıptır ve arada da çeşitli atlamalara, boşluklara rastlanmaktadır. İlk yarıdaki bazı sayfaların tamamen eksik olduğunu, bazılarının yarısının olmadığını, bazılarında satır veya kelimelerin eksik olduğu, VI. kitabın da aşağı yukarı yirmi sayfasının eksik olduğunu öğrenmekteyiz.

Bütün bu eksikliklere rağmen, her iki yazara göre de, bu iki kısım aynı bir bütünüün parçalarıdır. Dunlop, her iki kısmı da Arapça fe harfindeki noktanın harfin üstüne değil de altına konulduğunu,, Arapça kaf harfinin ise tek noktalı olduğunu, satır sayılarının aynı olduğunu, form ve notlarda da benzerlikler olduğunu belirtmektedir (23). Öte yandan Dunlop, bu nüshadaki hata ve kusurların tamamen çevirmene atfedilemeyeceğini, nüshayı kaleme alan katibin de bunda payının olabileceğini, ancak çevirmenin hataları ile katibin hatalarını birbirinden ayırt etmenin mümkün olmadığını, üstelik Huneyn okulundaki çevirmenlerin neredeyse Huneyn' in kendisi kadar iyi Yunanca bildikleri için de İshak İbni Huneyn' in çevirisini yargılamaya hakkımızın olmadığını belirtmektedir. Zaten İshak İbni Huneyn, Aristoteles' in son derece teknik, soyut olan dilini Arapça' ya çevirmekte genel olarak zorlanmamış görünmektedir; ancak Yunan tarihini, klasik Antikite' nin yaşam koşullarını pek bilmediği, kişi adlarının genellikle gözden kaçtığı da bir gerçektir. Metindeki değişiklik ve atlamaların nedeni bazen ifadenin tam olarak okunamaması, anlaşılabilmesi olabilir; ama bazen de bunlar teolojik önyargıdan, çoktancılığı reddetme ihtiyacından kaynaklanmış olabilirler (24). Bu arada Dunlop makalesinde, elyazmasındaki ilk kitabın başlığında Ali b. Haridus adının yer

22 Dunlop D.M. "The Nicomachean Ethics in Arabic Books I-VI", *Oriens*, XV, 1962, pp. 18-34. p. 18; L.V. Berman "A Note on the Added Seventh Book of the Nicomachean Ethics in Arabic", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 82, 1962, pp. 555-556. p. 555.

23 Dunlop, D.M., "Observations on the Medieval Arabic .....", *Atti Dei Convegna*, p. 231.

24 Dunlop, a.g.m., pp. 243-245.

aldığını, bu kişinin muhtemelen söz konusu elyazmasının sahibi olduğunu belirtiyorsa da (25), Bedevi' nin yayınladığı nüshada böyle bir adla karşılaşmadık.

Eserin Yunanca aslıyla karşılaştırıldığında, elyazmasında bazı hata ve eksikliklerin olduğu, ama bazen de eklemelerin yapılmış olduğu gözden kaçmamaktadır. Bunlardan birine Berman dikkat çekmektedir: N.E. 1095 b 10' da şöyle bir ifadeyle karşılaşılır: "Çevirmen diyor ki, bu, Aristoteles' in Hesiodos' un şiirinden naklettiği şeydir. Bu, bizim insanla ilgili kitapta bulduğumuz şeyden farklıdır ve muhtemelen Aristoteles söz konusu pasajı özetlemiştir. Biz, burada onu şairin söylediği biçimiyle naklediyoruz." Bu ifadenin ardından da, Yunanca metindeki Hesiodos' un dizeleri gelmektedir (26). Daha sonra üzerinde ayrıntılı olarak duracağımız Bedevi' nin yayınladığı *Kitâb al-Ahlâk*' da ilgili pasajı bulduğumuzda, Berman' in saptamasının doğru olduğunu gördük.

Öte yandan gerek Dunlop gerekse Berman elyazmasında bazı sayfaların kenarlarındaki boşluklara birtakım notlar düşüldüğünü, bu notların İbni Rüşd' ün (Arapça aslı kayıp olan) N.E. şerhine atıflar içerdiğini belirtmektedir (27). Berman bu notların otuz tane olduğunu, III, IV, V, VII ve IX. kitaplarda bulunduğunu ve aynı notların İbni Rüşd' ün söz konusu şerhinde de yer aldığını söylemektedir (28). Dunlop, bu notlar, elyazmasındaki sayfa kenarlarına bu notları düşen kişinin kimliği ve notların içeriği üzerinde durmamakta; sadece bu notların varlığından hareketle İbni Rüşd' ün kullandığı N.E. nüshasının, elimizdeki nüsha olduğu sonucunu çıkarmakla yetinmektedir. Berman' a gelince, o, bütün bu sorunlar üzerinde ayrıntılı olarak durmakta ve Arapça elyazmasındaki her bir notu aktardıktan sonra, notların kaynağını, İbni Rüşd' ün N.E. şerhinin İbranice ve Latince nüshalarında saptamaktadır. Berman' a göre, bu otuz notun tamamının söz konusu şerhin İbranice ve Latince nüshalarında bulunması, bu notların, İbni Rüşd' ün aslı kayıp olan N.E. şerhinin aslından kalan tek şey olduğunun delilidir (29). Bu notların hepsinde de Kadî adı geçmekte ve Berman, bu kişinin İbni Rüşd' ün kendisi olduğunu söylemektedir. Çünkü Kadî ye atfedilen N.E. şerhinin mevcut her iki

25 Dunlop, a.g.m. p. 231.

26 Berman, L.V., "A Note on the Added ....." *JAOS*, pp. 555-556.

27 Dunlop, D.M., "The Nicomachean Ethics in Arabic Books I-VI", *Oriens*, vol. 15, 1962, pp. 18-34. p. 34;

Berman, L.V., "Excerpts from the Last Arabic Original of Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics", *Oriens*, vol. 20, 1967, pp. 31-59. pp. 31-33.

28 Berman, L.V., a.g.m. pp. 31-59.

29 Berman, L.V., a.g.m., p. 32.



nüshasında da aynı kelimeler yer almaktadır. Bu notlardan dokuz tanesi III, onu IV, ikisi V, biri VII, yedisi VIII ve biri de IX. kitapta yer almaktadır (Burada VII., VIII. ve IX. kitaplarla kastedilen, eserin Yunanca aslındaki aynı rakamlı kitaplardır. Onların elyazmasındaki karşılıkları ise sırasıyla VII, IX ve X. kitaplardır.) (30).

Notları ekleyen her seferinde çeşitli semboller kullanmıştır. Semboller bir değişikliğin olduğuna, atlamalara, metinle ilgili açıklamalara, ifadenin tamamen değiştiğine, metnin bir başka metinle karşılaştırılıp ifadenin doğrusunun yazıldığına işaret etmektedir (31) (Bedevî'nin yayınında da, bunlar dipnotlarda gösterilmiştir).

Notları kaleme alan kişinin kimliğine gelince, Berman, onun aynı zamanda katip de olabileceğini ve bu durumda onun İbni Rüşd'ün ölümünden sonra 1222 civarında yaşamış olduğunu belirtmektedir. Ama gerek metin gerekse notlar bir başka elyazmasından olduğu gibi aktarılmış da olabilir. Notları ekleyen katip olsa da olmasa da, Berman'a göre, onun N.E.'ni gerçekten anlamaya çalıştığı, N.E.'ni anlamak ve doğru metni oluşturmak için de, elindeki tüm olanakları kullandığı ortadadır. Metni, başka bir metin veya metinlerle karşılaştırmış, N.E. ile ilgili çeşitli eserleri de kullanmıştır. İbni Rüşd'ün N.E. şerhi, Fârâbî'nin *Retorik Şerhi* ve *Fusûl'ı-Muntaza'* a sı gibi (32). Yine Berman notları ekleyenin, Arapça nüshadaki ifadeyi anlamının güç olduğu durumlarda İbni Rüşd'ün şerhine başvurmakta, ama (onun) yorumu kendisini tatmin etmediği zaman da kendi düşüncesini belirttiğini, söylemektedir (33).

Berman'ın önemli bir saptaması daha vardır: Bu, "notları ekleyen elyazması ve anlatım biçimi, M. Bouyges'in İbni Rüşd'ün *Aristoteles'in Metafizik Şerhi*'ni yayınlarken kullandığı Leyden nüshasındaki notlara ve notları ekleyen elyazmasına benzemesidir. Bouyges, söz konusu elyazmasının 13-15. yy.'lar arasındaki bir tarihte yazılmış olduğunu, ama bir tercih yapmak durumunda kaldığında, bu tarihin 13. yy. olduğunu belirtmektedir. Bu tarih de, N.E.'nin Fas nüshasındaki tarihe uymaktadır (34).

Berman (daha sonra), N.E.'nin çeşitli kitaplarında yer alan bu notların her birini kelimesi kelimesine aktardıktan sonra, aynı ifadelerin İbni Rüşd'ün şerhinin İbranice ve

30 Berman, L.V., a.g.m., pp. 34-35.

31 Berman, L.V., a.g.m., p. 36.

32 Berman, L.V., a.g.m., p. 36.

33 Berman, L.V., a.g.m., p. 56.

34 Berman, L.V., a.g.m., pp. 36-37.



Latince nüshalarındaki karşılıklarını vermektedir (35). Bu noktada, Berman'ın ayrıntılı incelemesini aktarmayacağız; burada bizim için önemli olan Berman'ın yaptığı karşılaştırmadan çıkan sonuçtur; yani, söz konusu notların İbni Rüşd'ün N.E. şerhinden alınmış olmaları ve dolayısıyla da bugün Arapça aslı mevcut olmayan şerhten kalan Arapça metin parçalarının, bu notlardan ibaret olmasıdır.

#### 4. Ek Kitap Üzerine:

N.E.'nin Fas nüshası çeşitli güçlükler ortaya koymaktadır; bunlardan bir kısmına değindik. Çevirmenin kimliği, eserin ikiye bölünmüş olması, elyazmasındaki notlar, v.b. Ama problem burada bitmemektedir. Çünkü Arberry'nin bulunduğu, daha sonra N.E.'nin ikinci yarısı olduğu anlaşılan elyazmasının son kitabı XI. kitap başlığını taşımaktadır ve iki elyazması birleştirildiğinde onbir kitaplık bir N.E. ile karşılaşılacaktır. Arapça nüshada VI-VIII. kitaplar arasında yer alan VII. Kitap'ın, eserin Yunanca aslında bir karşılığı bulunmamaktadır. Bu ek (VII.) kitabın varlığına bağlı olarak da, ondan sonraki kitapların rakamları, eserin Yunanca aslıdakilerden bir fazladır. Yani Yunanca asıldaki VII. kitap elyazmasında VIII., VIII. kitap IX., IX. kitap X. ve X. kitap da XI. kitap olmuştur. Bu ek kitabın başındaki sayfalar eksiktir ve elyazmasında, dolayısıyla da Bedevi'nin yayınladığı kitapta 19. sayfadan başlamaktadır (36).

Bu ek kitapta ele alınan cesaret, ölçülülük, yüce gönüllülük, adalet gibi erdemler N.E.'nin III, IV ve V. kitaplarında incelenmektedir. Bedevi, bu ek kitabı bir tefsir özetine benzetmektedir. Ona göre, bu kısım N.E.'nin **İskenderiye Özeti'**nden alınmış olamaz. Öte yandan Homeros'a, Yunan mitolojisine yapılan gönderimler nedeniyle bu sayfaları İbni Rüşd'ün yazması da imkânsızdır. Bedevi'ye göre bu sayfalar ya elyazmasındaki ek kitaptan kalmıştır, ya Fârâbî'nin **Küçük Nikomakhos** dediği kitaptandır ya da N.E.'ni oluşturan ahlakla ilgili bağımsız bir risâleye aittir. Ama bu üç varsayımdan herhangi birini diğerine tercih etmek için elde herhangi bir dayanak bulunmamaktadır (37). Üstelik metnin yalnızca başı eksik değildir; metnin içinde de atlamalar vardır. Ama sözü edilen erdemlerle ilgili ifadelerin N.E.'nin III, IV ve V. Kitapları'ndan alınmış olmaları mümkün görünmektedir. Bedevi, bunlardan bazılarına işaret etmekte ve bu ek kitabın ardından N.E.'inden dört sayfanın (38) geldiğini belirtmektedir (39).

35 Berman, L.V., a.g.m., pp. 38-58.

36 Bkz. Aristutâlîs, **Kitâb al-Ahlâk**, s. 367.

37 Aristutâlîs, **Kitâb al-Ahlâk**, s. 366-367.

38 N.E. V. 1135 a 24 - 1136 a 24.

Bu ek kitabın, N.E.' nin içine ne zaman ve kim tarafından, hangi amaçla sokulduğu önemlidir. Ama eldeki bilgilerden hareketle, bu sorulara cevap vermek, en azından şimdilik imkansız görünmektedir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, Aristoteles' in Arapça' ya çevrilen etik eserleriyle ilgili bibliyografik notlar karışıktır. İbni Nedim' in oniki kitaptan söz ettiğini (ama bununla N.E.' ni mi yoksa Porphyrius' un N.E. şerhini mi kastettiğini bilmediğimizi), Kıfti' nin ise Huneyn İbni İshak' ın çevirdiğini söylediği N.E.' nin on kitaptan oluştuğunu ileri sürdüğünü biliyoruz. Arapça' da N.E.' ne yapılan gönderimlere bakıldığında da durum çok farklı görünmektedir. Örneğin **Resâil'î-Felsefiyye'** de <sup>(40)</sup>, Kindi Aristoteles' in N.E. ve E.E. adlı kitaplarından söz ederken, N.E.' nin onbir kitaptan oluştuğunu belirtmektedir. Kindi, baba Huneyn' in çağdaşdır ve 800-870 yılları arasında yaşamıştır. Muhtemelen o bunları yazdığında N.E. Arapça' ya henüz çevrilmemişti. E.E.' nin de Arapça' ya çevrildiğine ve eğer çevrildiyse bu çeviriyi kimin yaptığına ilişkin herhangi bir bilgimiz de bulunmamaktadır. Dolayısıyla onun bu kitaplara ilişkin bilgisi büyük olasılıkla ikinci elden, belki başka kitaplardan veya kulaktan dolma bir bilgidir. Onun yaşadığı dönemde N.E. henüz Arapça' ya çevirilmemiş olduğuna ve o da onbir kitaplık bir N.E.' inden söz ettiğine göre, o zaman bu, akla, bize onbir kitaplık N.E.' nin Arapça' ya çevrilmeden önce de var olduğunu ve eklemenin Araplar tarafından yapılmadığı düşündürmektedir.

Fârâbî' nin yaşadığı dönemde N.E. Arapça' ya çevrilmişti. Onun N.E. üzerine bir şerhinin olduğu bilinmekle birlikte, bu şerhin Arapça aslı kayıptır ve başka herhangi bir dile de çevirilmemiştir. Ancak Berman, bir makalesinde İbni Rüşd' ün N.E. şerhinin İbranice ve Latince nüshalarının başında, Fârâbî' ye atfedilen ve onun N.E. şerhinin giriş bölümü olduğu sanılan birkaç sayfalık bir kısımdan söz etmiş ve bu kısmı, İngilizce' ye çevirmiştir <sup>(41)</sup>. Söz konusu kısımda Fârâbî, N.E.' ni tanıtıcı mahiyette bilgi vermekte, eserin içindeki kitapların konularından söz etmekte, on kitabın konularını sıralamakta, her bir kitabın bir sonraki kitabın başlangıcında zikredilen konuyla bittiğini belirtmektedir. Bu, Fârâbî' nin N.E.' nin on kitaptan oluştuğunu bildiğini düşündürmektedir. Çünkü Fârâbî' nin saptaması, eserin Yunanca aslı için de doğrudur; N.E.' nin aslında her kitabın sonu bir sonraki kitabın başlangıcını oluşturmaktadır. Yine Fârâbî' nin **Platon ile Aristoteles' in Fikirlerinin Uzlaştırılması** adlı kitabında <sup>(42)</sup> N.E.' ne gönderimde

<sup>39</sup> Aristutâlîs, **Kitâb al-Ahlâk**, s. 387.

<sup>40</sup> Al-Kindî, **Resâil al-Felsefiyye**, Cilt 1., s. 369; **Felsefî Risâleler**, s. 157.

<sup>41</sup> Berman, L.V., "Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics in Medieval Hebrew Literature", **Multiple Averroes**, Paris, 1978, pp. 287-321. p. 308.

<sup>42</sup> Al-Fârâbî, **Platon ile Aristoteles' in Fikirlerinin Uzlaştırılması**, s. 17.

bulunulmaktadır; ama bu gönderimi Fas nüshasıyla karşılaştırma olanağı bulunmamaktadır. Sonra yine o **Küçük Nikomakhos'** dan sözetmektedir; ama bu eserle N.E.' ni kastedip etmediği belli değildir.

Sonra yine Amiri' nin **Kitab as-Saade ve'l-İs'ad'** da, N.E.' ne sık sık gönderimde bulunduğu bilinmektedir; ama bunlar çok genel gönderimlerdir ve N.E.' nin kaç kitaptan oluştuğuna, Amiri' nin on mu yoksa onbir kitaplık N.E.' ni mi kullandığına ilişkin herhangi bir bilgi verilmemektedir. Ancak Dunlop Amiri' nin Fas nüshasından haberdar olduğunu ve onu kullandığını düşünmektedir (43).

Aynı konuda Bedevi şöyle düşünmektedir: Amiri' nin N.E.' ne yaptığı gönderimler, N.E.' nin Yunanca aslına uymakta, ancak Fas nüshasına uymamaktadır. Onun Yunanca veya Süryanice bildiğine ilişkin herhangi bir bilgi olmadığına göre, o ya N.E.' nin bir başka çevirisini kullanmıştır ya da İshak İbni Huneyn' in çevirisi üzerinde değişiklikler yapmıştır. Bedevi' ye göre ilk olasılık daha makul görünmektedir (44). Bedevi haklı olabilir. Ama bu, N.E.' nin Arapça' ya iki kez çevrilmiş olması demektir ki bizim onun Arapça' ya iki kez çevrildiğine ilişkin herhangi bir dayanağımız bulunmamaktadır. O zaman Amiri' nin İshak İbn Huneyn' in çevirisi üzerinde değişiklik yapmış olması akla daha yakın gelmektedir. Zaten Amiri' nin N.E.' ne yaptığı gönderimler, genel olarak N.E.' ne bire bir tekabül etmemektedir. Üstelik onun amacı Aristoteles' in söz konusu eseri üzerinde bir şerh yazmak veya onun özetini yapmak da değildir. O, kapsamlı eserinde pek çok filozofun yanında Aristoteles' in sözlerini de kendisi için bir dayanak, kendisini destekleyen bir kaynak olarak kullanmaktadır. Bu durumda da onun Aristoteles' in sözlerini, onun tam da N.E.' inde ifade ettiği biçimde tekrarlaması şart değildir. Kaldı ki o, N.E.' ni Porphyrius veya bir başkasının N.E. şerhi dolayısı ile de okumuş olabilir.

Öte yandan Miskeveyh' in **Tehzib al-Ahlâk'** ında da N.E.' ne genel gönderimlerde bulunulmaktadır. Acaba o N.E.' nin Arapça çevirisine mi, yoksa Porphyrius ya da bir başkasının N.E. tefsirine mi dayanmaktadır? Çünkü **Tehzib al-Ahlâk'** da Porphyrius' a da gönderimde bulunulmaktadır (45). Bedevi' ye göre, o hem N.E.' nin bu onbir kitaplık çevirisinden hem de Porphyrius ve Themistius' un N.E. şerhlerinden yararlanmıştı (46).

43 Dunlop, D.M., "Observations on the Medieval Arabic...", p. 240.

44 Aristutâlîs, **Kitâb al-Ahlâk**, s. 26.

45 İbni Miskeveyh, **Tehzib al-Ahlâk**, s. 16 ve 76.

46 Aristutâlîs, **Kitâb al-Ahlâk**, ss. 39-30.

Ayrıca İbni Bacce' nin *Tedbir al-Mütevahhid*' de N.E.' ne sık, ama çok genel gönderimleri de ipucu vermektedir. Ama *Vedâ Risâlesi*' nde, "Bunu, Aristoteles' in **Ahlâk**' ının onbirinci kitabında buldum" biçimindeki ifadesinden, onun yaşadığı dönemde, N.E.' nin onbir kitaplık Arapça nüshasının bilindiği sonucu çıkarılabilir (47). Dolayısıyla en azından miladi 12. yy. da (Fas nüshası 1222 tarihlidir), İbni Bacce' nin (öl. 1132) yaşadığı dönemde Endülüs' de N.E.' nin Arapça nüshasının onbir kitaptan oluştuğu, ek kitabın onların elindeki nüshada da bulunduğu kesindir.

Bu ek kitabı yazanın kimliğine gelince... Söz konusu kitap bir Aristotelesçi tarafından yazılmış olabilir, ama onun Aristoteles' e ait olmadığı kesindir. Çünkü Lyons' un da belirttiği gibi, orada Hristiyanlık' a bir atıf vardır (48). Bu nedenle o, M.Ö. yazılmış olamaz. M.S. ama bir hristiyan tarafından değil de, muhtemelen Hristiyanlık' a karşı bir Aristotelesçi tarafından yazılmış olmalıdır.

Öte yandan bu onbir kitaplık düzenlemenin Latince' de de bir örneğinin olduğu bilinmektedir. Bu, N.E.' nin *İskenderiye Özeti*' dir: *Compendium* veya *Summa quorundam Alexandrinorum*. İki eser arasında açık bir tekabül vardır. Bedevi, bu özette ek kitabın özet halinde olduğunu belirtmektedir. Bu özet Latince' ye, 1243 veya 1244' de Arapça nüshaya dayanarak çeviren Alman Hermann' dır (öl. 1272). O, bu özet *Summa Alexandrinorum* veya *Alexandrina Translatio* olarak tanımaktadır ve bu özet kırküç sayfadan oluşmaktadır (49). Hermann' ın kullandığı Arapça nüsha kayıptır; ondan geriye sadece birkaç sayfa kalmıştır ve bu sayfalar, şu anda Kahire' de Mısır Kütüphanesi' nde bulunmaktadır. Sayfaların başlığı şöyledir: "Ahlak Kitabının İskenderiye Özeti' nden". Bu başlık, kitabın Latince nüshasındaki başlığına benzemektedir (50). Ancak bu da, problemi tam olarak çözmemekte, ek kitabın yazarının kimliği problemini ortada bırakmaktadır. Sadece bu onbir kitaplık düzenlemenin çeviri hareketi öncesinde de var olduğu, dolayısıyla da eklemeyi yapanların Araplar olmadığı kanısını güçlendirmektedir.

Her ikisinde de, yani Arapça ve Latince *İskenderiye Özet*' inde ek kısım cesaret açıklaması ile başlamakta, onu ölçülülük, nezaket erdemlerinin incelenmesi izlemektedir. Her ikisinin de konusu, N.E.' nin Yunanca aslındaki III-V. kitaplardaki gibi erdemler ve

47 a.g.e. s. 34.

48 Lyons, M.C., "A Greek Ethical Treatise", *Oriens*, vol. 13-14, 1960, pp. 35-57. p. 48; Dunlop, "Observations on the Medieval .....", p. 246.

49 Aristutâlîs, *Kitâb al-Ahlâk*, ss. 42-43.

50 a.g.e. s. 44.

adalettir. Yazarı gerçekten de, Dunlop' ın belirttiği gibi Yunan kültürü alanında bilgili, ama hem de Hristiyanlık' a karşı bir Yeni-Platoncu, hatta daha da ileri gidersek Porphyrius olabilir (51). Dunlop' un fikri akla yakın gelmekle birlikte, Porphyrius' un N.E. şehri elimizde olmadığı sürece bu varsayımı doğrulamak pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla şu andaki bilgilerimize dayanarak bu ek kitabın N.E.' ne ne zaman, kim tarafından, hangi amaçla eklendiğini bilmek, bu konuda kesin bir şey söylemek imkânsız görünmektedir. Ama bu eklemenin her halükarda, Hristiyanlık' a karşı bir Aristotelesçi veya bir Yeni-Platoncu tarafından ve kitap henüz Arapça' ya çevrilmeden önce yapıldığını, en azından Fârâbî ve İbni Rüşd gibi bazı İslam filozoflarının bu ek kitabın farkında olduklarını ve (onların) N.E.' nin on kitaptan oluştuğunu bildiklerini söyleyebiliriz.

##### 5. Bedevi' nin Yayınladığı Kitâb al-Ahlâk:

Fas' da bulunan N.E. elyazmasının içinde, Aristoteles' in N.E.' nin yanında, bir de yazarı bilinmeyen, ancak Nicolaus' a atfedilen küçük bir ahlak incelemesinin bulunduğunu biliyoruz (52). Bu incelemeyi ele almadan önce, Bedevi' nin N.E.' nin Fas nüshasına dayanarak yayınladığı **Kitâb al-Ahlâk** üzerinde durmak istiyoruz.

Bir kısmını 1950' li yıllarda A.J. Arberry' nin, bir kısmını ise 1962' de (ayrı ayrı) Dunlop ve Berman' ın bulduğu, aynı bir bütünün parçalarını oluşturan N.E.' nin Arapça elyazmalarını, Abd' r-rahman Bedevi 1979 yılında **Kitâb al-Ahlâk** adı altında yayınlamıştır. Biz bu esere, tam da tezimizi yazmaya giriştiğimiz dönemin başlarında ulaşabildik. Daha önce, bu elyazmasına ilişkin bilgilerimiz, Fas nüshasının bulunmasını izleyen yıllarda ona ilişkin olarak yazılan çeşitli makaleler dolayımı ileydi. İşte bu eser, bize hem bazı saptamaları bizzat yapma, hem Bedevi' nin son derece değerli açıklamalarını görme ve ondan yararlanma, hem de söz konusu makalelerden edindiğimiz bilgileri, buralarda yapılan saptamaları bizzat kaynağında görme ve doğrulama olanağını verdi.

Bedevi eserin başında oldukça ayrıntılı bir giriş bölümü kaleme almıştır. Burada Aristoteles' in etikle ilgili eserleri, Arapça' da N.E.' ne yapılan gönderimler, onu Arapça' ya çevirenin kimliği, Fas nüshasının özellikleri, onunla ilgili problemler üzerinde

51 Dunlop, D.M., "Observations on the Medieval....", pp. 246-250.

52 Lyons, M.C., "A Greek Ethical Treatise", pp. 35-57.



durmakta, ayrıntılı bilgi vermektedir. Bilindiği gibi N.E.' nin 1950' li yıllarda bulunan Arapça elyazması, şu anda bu kitabın bilinen tek Arapça nüshasıdır ve sadece bu açıdan bile büyük önem taşımaktadır. Ayrıca onun klasik çeviri döneminden kalma bir elyazması olma olasılığı taşıdığı önemi artırmaktadır.

Eğer gerçekten de N.E.' nin Fas nüshasının çevirmeni İshak İbni Huneyn ise, o zaman N.E.' nin bu nüshası en azından şu anda mevcut Yunanca elyazmaları kadar veya onlardan daha eski bir nüshadır. Dunlop, bu Yunanca elyazmalarını şöyle sıralamaktadır:

"10. yy.' da Kb Laurentius, LXXXI, II; 12. yy.' da Lb Parisiensis 1854; 14. yy.' da ise Mb Marcianus, 213; Ob Riccardianus 46; Ha Marcianus 214; Nb Marcianus Append IV. 53. Arapça elyazması ise miladi 1222 (13. yy.) tarihlidir. Bu nüshanın çevirmeni İshak İbni Huneyn ise, bu durumda onun çevirisi 9. yy. sonlarında yapılmış olduğu için, onun aynı zamanda N.E.' nin mevcut olan en eski nüshası olduğu söylenebilir" (53). Bedevi de Dunlop' la aynı fikirdedir. Ama bu tezin aksini ileri süren ve Bedevi' nin söz konusu elyazmasını İshak İbni Huneyn' e atfetmesini "bilimsel" bulmayanlar da vardır. Örneğin, Fârâbî' nin **Tanbih alâ Sebil's-Saade** adlı eserini yayınlayan Sahbân Khalifât, tam da böyle düşünmektedir. Ona göre, İshak İbni Huneyn' in çevirisi hâlâ kayıptır ve Bedevi' nin söz konusu nüshayı İshak İbn Huneyn' e atfederek yayınlaması bilimselliğe sığmaz (54). Ancak biz N.E.' nin Arapça' ya iki kez çevrildiğine ilişkin herhangi bir kuvvetli dayanağımız olmadığı sürece, Fas nüshasının çevirisinin İshak İbni Huneyn' e atfedilmesinde bilimselliğe aykırı bir yan görememekteyiz. Kaldı ki Bedevi' nin bu iddiasında yalnız olmadığı da ortadadır. Kuşkusuz İshak İbni Huneyn' e yapılan atf varsayımına dayalıdır. Ama bu varsayım, bunun aksi kanıtlanıncaya, N.E.' nin, Arapça' da İshak İbni Huneyn' in çevirisinden farklı ikinci bir çevirisinin olduğuna, yani onun ikinci kez çevrildiğine ilişkin bir kanıt ortaya konuncaya kadar, en doyurucu varsayım olarak kalacaktır. Khalifât' ın tezini destekleyen Kasım Turhan da, Bedevi' yi "bilimsel" davranmamakla suçlamakta, ancak o da N.E.' nin Arapça' ya birçok kez çevrildiğine ilişkin bir tanıklığın bulunmadığını söylemekte bu yöndeki bir tanıklığı da (Macit Fahri' nin **İslam Felsefesi Tarihi** nde, N.E.' nin çevirisini Ebu Osman Dimaşki' ye atfetmesini) dayanaksız bulmaktadır (55). Ama eğer N.E. Arapça' ya bir kez çevrildiyse ve biz onun

53 Dunlop, D.M., "Observations .....", p. 233.

54 Al-Fârâbî, **Kitâb al-Tanbih alâ Sebil al-Saada**, İnc. ve yay. Sahbân Khalifât, Ürdün, 1987, s. 79.

55 Kasım Turhan, **Din ve Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Amiri ve Felsefesi**, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Vak. Yay., İstanbul, 1992, s. 187 ve 189.



çevirmenin İshak İbni Huneyn olduğunu da biliyorsak, o zaman Fas nüshasının çevirmeni neden İshak İbni Huneyn olmasın?

Bedevisi'nin, giriş bölümünde N.E.'ne, elyazmasına v.b. ilişkin olarak verdiği bilgilerin önemli bir bölümünü, daha önce, başka dolaylılarla da olsa aktardık. Elyazmasının ilk kısmı seksenyedi, ikinci kısmı seksen sayfadan oluşmakta ve ikinci kısmın sonunda ahlaka ilişkin bir inceleme yer almaktadır; ellidört sayfalık, bilinmeyen bu incelemenin Nicolaus'a ait olduğu sanılmaktadır. Nüshadaki elyazısı ve sayfalardaki satır sayıları, bu iki kısmın tek bir yazmanın ikiye ayrılmış hali olduğunu göstermektedir; eserin Yunanca aslındaki VI-VII. kitaplar arasına, Arapça nüshada ek bir kitap sokulmuştur. Yazıdaki lehçe, Magribi (batı) lehçesidir. Bazı sayfalarda eksik satırlar, bazılarında ise eksik pasajlar bulunmaktadır; silik, yanık, okunmayan ifadelerle karşılaşmaktadır. Bazı kitaplar önemli ölçüde eksiktir. Dunlop ve Berman, aynı saptamaları daha önce yapmışlardı. Bedevi, eseri yayına hazırlarken, onun Yunanca aslından yararlanmakta, hatta N.E.'nin Yunanca aslı olmasaydı, elyazmasının tam bir edisyonunu yapamayacağını belirtmektedir; ve yapılan yanlışların, kısmen çevirme, kısmen de eseri kopya edene ait olduğunu düşünmektedir. Bedevi'ye göre, bütün kusur ve eksikliklerine rağmen, Fas nüshası Arapça elyazmalarının en güzellerinden biridir<sup>(56)</sup>.

Bedevisi, Fas nüshasının maddi halinin kötü olması nedeniyle, N.E.'nin bilinen bu en eski Arapça çevirisini incelemenin son derece güç olduğunu Yunanca adların ve sayfa düzeninin incelenmesi, belirsiz ifadelerin okunması, silik veya eksik satırlarla pasajların ve sayfaların tamamlanabilmesi için (eksik sayfaların, Yunanca aslın yüzde ondördünü oluşturduğunu belirtiyor), eseri yayına hazırlarken N.E.'nin Yunanca aslına dayandığını belirtmektedir<sup>(57)</sup>.

Bedevisi, eserin tam bir çevirisini yayınlamakla yetinmemekte, saptadığı tüm eksiklik ve kayıpları, kendisinin yaptığı eklemeleri tek tek belirtmektedir; ifadelerdeki tutarsızlık ve yanlışlıklar kadar, onların doğru biçimlerini de vermektedir. Sonuç olarak şu anda elimizde, Bedevisi'nin çabası sayesinde, N.E.'nin bilinen tek Arapça elyazmasına dayanarak ve onu, eserin Yunanca aslıyla satır satır karşılaştırarak yayına hazırlamış, tam bir Arapça N.E. metni bulunmaktadır. Kuşkusuz Fas nüshası ile ilgili incelemeler bundan

Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. K. Turhan, İklim Yayınları, 1987, İstanbul, s. 21.

<sup>56</sup> Aristôtâlîs, *Kitâb al-Ahlâk*, ss. 39-41.

<sup>57</sup> a.g.e. ss. 44-45.

sonra da devam edecek, ve (kuşkusuz) yeni, daha önce gözden kaçmış bazı noktalar ortaya çıkacaktır. Ama eserin içindeki dipnotlarla, aydınlatıcı açıklamalarıyla onu yayına hazırlayan Bedevi' nin bu konudaki katkısı küçümsenmeyecek ölçüdedir.

**Kitâb al-Ahlâk'** da, Bedevi' nin giriş yazısının ardından, Arapça elyazmasının N.E.' nin Yunanca aslına tekabül eden on kitabı gelmektedir; X. kitabı, elyazmasındaki VI-VIII. kitaplar arasında yer alan ve eserin aslında herhangi bir karşılığı bulunmayan ek (VII.) kitap izlemektedir (58). Ek kitaptan sonra da, Fas nüshasında XI. kitabı (Yunanca aslında X. kitabı) izleyen, yazarı bilinmeyen ancak Nicolaus' a atfedilen bir ahlak incelemesi yer almaktadır (59). Ayrıca Bedevi, bunlara elyazmasında bulunmayan ancak konuyla ilgili olduğunu düşündüğü N.E.' nin **İskenderiye Özeti'** nin Arapça nüshasından kalan birkaç sayfa ile (60) bu özeti Arapça çevirisine dayanarak yapılmış olan Latince çevirisini eklemiştir.

**Kitâb al-Ahlâk'** daki (dolayısıyla da elyazmasındaki) her (bir) kitabın sonunda katibin (veya çevirmenin, ama muhtemelen katibin, çünkü N.E.' nin Arapça' ya birden fazla çevirisinin yapıldığına ilişkin herhangi bir bilgi yoktur), söz konusu kitabı bitirdiğine ilişkin ifadesiyle karşılaşılmaktadır. Sadece, zaten sonunun kayıp olduğu bilinen V. kitap ile ek (7.) kitap bu konuda bir istisna teşkil etmektedir. XI. kitabın (Yunanca aslında X. kitabın) sonunda hicri Çarşamba, 27 Şaban, 619 (= miladi 1222, 18 Haziran) tarihi düşülmüştür; aynı tarih, Nicolaus' a atfedilen incelemenin sonunda da vardır.

## 6. Yazarı Bilinmeyen, Nicolaus' a Atfedilen Ahlak İncelemesi:

N.E.' nin Fas nüshasında, N.E.' nin XI. kitabından (Yunanca aslında X. kitabından) sonra, ahlakla ilgili bir inceleme yer almaktadır. Yazarı bilinmeyen, ancak Nicolaus' a atfedilen bu inceleme, Bedevi' nin yayınladığı **Kitâb al-Ahlâk'** da, elyazmasındaki ek (7.) kitabın ardından gelmektedir (61). İncelemenin başlığı tam olarak şöyledir: "Yazarı Bilinmeyen ve Nicolaus' a ait olduğu sanılan Ahlak İlmine Giriş türünden inceleme" (62).

58 a.g.e. ss. 263-387.

59 a.g.e. ss. 389-431.

60 a.g.e. ss. 439-445.

61 a.g.e. ss. 389-431.

62 a.g.e. ss. 394.

Bu incelemeye ilişkin ilk bilgileri, Lyons' un bir makalesinden edinmekteyiz. Onun da belirttiği gibi (63), metnin hemen girişinde yazar kızına seslenmekte (64), onun ahlaki eğitimi konusundaki düşüncelerinden söz ettikten sonra asıl konuya girmektedir. Felsefeyi kısımlarına ayırdıktan (65) sonra, ahlaka dönmekte ve erdem, mükemmellik, mükemmellik-mutluluk ilişkisi, ruhun özgürlüğü, ruhu mutluluğa götüren eylemler, erdemin bir orta nokta olması, dört ana erdem ve alt dalları (66) gibi konular üzerinde durmaktadır. Cesaretle ilgili eylemler ele alınırken bir atlama olur (67), ölçülülüğe geçilir; adalet erdemi incelenirken yeni bir atlama olur. Daha sonra erdemsizlikler, tedavileri, iradi ve gayri-iradi eylem ayrımı (68), erdemin birliği-çokluğu problemi (69) erdemin doğuştan olmadığı (70), insani mi yoksa tanrısal birşey mi olduğu, erdemlerin birbirlerine bağlı olup olmadıkları gibi konular incelenmektedir. Elyazmasında ondördüncü sayfa ile otuzdokuzuncu sayfa arasında büyük bir kesinti vardır. Bedevi, 14. sayfadan sonra, N.E. IV 1165 a 32-1167a' ya tekabül eden dört sayfalık bir pasajın olduğunu belirtmektedir (71). Ama bu dört sayfadan sonra da kesinti sürmektedir. İncelemenin sonundaki tarih hicri Ramazan Ayı, 7, 619' dur (72).

Lyons, metnin ana hatları itibariyle Aristotelesçi bir çizgi izlediğini, ama Pythagorasçılık, Platon, Stoa ve Yeni-Platonculuk' tan da izler taşıdığını belirtmekte ve bunu göstermek için, söz konusu incelemeyi N.E., E.E. ve M.E. ile karşılaştırmaktadır (73). Felsefenin etik, fizik, mantık biçiminde dallara ayrılmasını Ksenokrates ve Aristotelesçilere; etik-politika ayrımını, mutluluğun amacının kendinde olduğu, erdemin orta nokta ve erdemsizliklerin ifrat ve tefrit olduğu düşüncelerini Aristoteles' e dayandırmakta, temel erdemlerin alt dallarının Yunan düşüncesinde ortak olduğunu belirterek (74), erdemlerin alt dallara ayrılmasında Stoa etkisini ele almaktadır (75).

63 Lyons, M.C., "A Greek Ethical Treatise", p. 35.

64 Aristütâlis, *Kitâb al-Ahlâk*, s. 394.

65 a.g.e. ss. 395.

66 a.g.e. s. 415 v.d.

67 a.g.e. ss. 14-39.

68 a.g.e. ss. 418-420.

69 a.g.e. ss. 420-421.

70 a.g.e. ss. 421 v.d.

71 a.g.e. s. 410.

72 a.g.e. s. 431.

73 Lyons, M.C., "A Greek Ethical Treatise", pp. 40-48.

74 Lyons, M.C., a.g.m., pp. 49-51.

75 Lyons, M.C., a.g.m., pp. 51-53.

Lyons' a göre bu incelemenin amacı, erdemlerin araştırılması ile bundan çıkan sonuçların hayata uygulanmasıdır; o, felsefi ilgisini sınırlı bulmakla birlikte, bu incelemenin hem Aristoteles' in etiğinin en eski özetlerinden biri olması, hem de geç Yunan eklektik etiğinin bir örneği olması bakımından felsefe tarihine önemli bir katkısı olduğunu belirtmektedir (76).

İncelemenin yazarının kimliği önemli bir problemdir. Lyons, makalesinde Nicolaus' a yapılan gönderimin doğru olabileceğini, ancak onun Plotinos' den sonraki dönemde yaşamış olması gerektiğini, dolayısıyla onunla kastedilenin Şamlı Nicolaus olamayacağını belirtmektedir. Çünkü Şamlı Nicolaus ilk yüzyıl filozofu ve tarihçisidir (Biz buna, onun M.Ö. I. yy. civarında yaşamış, Yahudi kral Herod' un çağdaşı ve imparator Augustus' a yakınlığı ile tanınan ünlü Yunanlı tarihçi ve filozof olduğunu ekleyebiliriz (77)). Ama bu yazar Laodicealı Nicolaus olabilir; onun M.S. IV. yy.' da Julian Apostate zamanında yaşadığı, Aristoteles' in felsefesi ile ilgilendiği, eserleri arasında Aristotelesçi felsefenin bir özetinin bulunduğu bilinmektedir. Lyons, onun eserinin (On Plants) Huneyn' in çevirdiği Süryanice bir nüshasının olduğunu aktarmaktadır (78). Öte yandan ek (7.) kitapta Hristiyanlığa bir gönderim olduğu da bilinmektedir; işte Lyons eğer şans eseri hem bu ek kitabı hem de söz konusu ahlak incelemesini yazan Laodicealı Nicolaus olsaydı, o zaman Hristiyanlığa yapılan gönderim, onun Julian döneminde yaşadığını doğrulayan bir şey olurdu, demektedir (79).

Berman' a gelince, o, Lyons' un Aristoteles' in N.E.' nin en eski özetlerinden biri olabileceğini söylediği Nicolaus' a atfedilen incelemeyle ilgili olarak daha farklı düşünmektedir. Berman, elyazmasını incelediğinde, sayfaların uygun düzen içinde olmadığını farkedip onları yeniden düzenlediğinde (elyazmasındaki sayfa numaralarının metnin kendisinden farklı mürekkeple ve farklı biri tarafından yazıldığını saptadıktan sonra), bu yeni düzenlemede, Lyons' un N.E.' nin özeti olarak gördüğü kısmın, Arapça elyazmasında tam da 7. kitabın beklendiği yerde ortaya çıktığını belirtmektedir. İşte ona göre bu sayfalar Yunanca aslında bir karşılığı bulunmayan kitabın bir kısmını oluşturmaktadır (80).

76 Lyons, M.C., a.g.m., pp. 55-57.

77 *Encyclopedia Americana*, vol. 20, Americana Corporation, U.S.A., 1963, p. 327.

78 Lyons, M.C., a.g.m., p. 48.

79 Lyons, M.C., a.g.m., p. 48.

80 Berman, L.V., "A Note on the Added .....", p. 555.

Bedevi' ye gelince, o, bu incelemenin içinde ek (7.) kitaptan alınan sayfaların olabileceğini ve bir de N.E.' den (IV. 1125 a 32 - 1127 a 6 ve V, 1135 a 24 - 1136 a 24' den) alınan sayfaların olduğunu belirtmekte, incelemenin Nicolaus' a atfedilmesi konusunda ise, bu aftın, elyazmasını kaleme alan kişiye kadar gittiğini söylemektedir (81).

Bedevi, İbni Nedim ve Kıfti' nin, Nicolaus' un eserlerini sıralarken, bu ahlak incelemesinden söz etmediklerini, sadece şu anda Yunanca aslı kayıp olan ve geriye yalnızca Süryanice nüshasından dağınık haldeki birkaç sayfanın kaldığı **Aristo Felsefesinin Özeti** adlı (şimdi Cambridge' de bulunuyor) bir kitaptan söz ettiklerini aktarmaktadır. Kitabı Süryanice' den Arapça' ya çeviren Ebu Ali İsa bin Zur'a' dır; Kıfti onun, beş makaleden oluşan **Aristo Felsefesi** kitabını Süryanice' den çevirdiğini söylemektedir. Elimizdeki inceleme, söz konusu kitabın makalelerinden biri veya ilki midir? Bu, mümkün olmakla birlikte, Bedevi' nin de söylediği gibi elimizde ne eserin Yunanca aslı ve ne de İsa bin Zur'a' nın söz konusu çevirisi olmadığı için, bu varsayımı doğrulama imkânımız bulunmamaktadır (82).

Bedevi ikinci bir varsayımdan daha söz etmektedir; Kıfti' nin İsa bin Zur'a' nın Süryanice' ye çevirdiği eserler arasında **Ahlakla ilgili Meçhul bir Risale**' nin de olduğu biçimindeki ifadesini aktarmaktadır. Bu yazarı bilinmeyen inceleme elimizde bulunan inceleme olabilir mi? Bu, Bedevi' ye göre zayıf bir olasılıktır. Zaten incelemenin başlığında da "yazarı bilinmeyen, Nicolaus' a atfedilen inceleme" denmektedir; yani inceleme başlığında da yazarın kimliği varsayıma dayanmaktadır (83).

Bedevi daha sonra, incelemenin yazarının Nicolaus olamayacağını göstermeye çalışmaktadır; incelemenin yazarı, Yeni-Platonculuk' dan açıkça etkilenmiştir; incelemede Plotinos' a gönderimde bulunmaktadır. Bu durumda, incelemenin yazarı Yeni-Platonculuk' dan etkilendiğine göre, Plotinos' dan iki yüzyıl önce yaşamış olan Nicolaus, bu incelemenin yazarı olamaz (84).

Ancak burada Bedevi' nin sözünü ettiği Nicolaus, hangi Nicolaus' dur? Eğer o, Şamlı Nicolaus ise, Lyons' un makalesinden, bu incelemenin yazarı olamayacağı zaten bilinmektedir. Şamlı Nicolaus gerçekten de Plotinos' dan iki kuşak, hatta biraz daha önce

81 Aristûtâlîs, **Kitâb al-Ahlâk**, s. 391.

82 a.g.e. ss. 391-392.

83 a.g.y.

84 a.g.e. s. 393.



yaşamıştır (M.Ö. I. yy.-M.S. I. yy. başlarında). Oysa - Lyons' un bir varsayım olarak ileri sürdüğü - Laodicealı Nicolauş' un M.S. IV yy. da, yani Plotinos' dan sonra yaşadığı bilinmektedir. Üstelik Lyons da, incelemenin yazarının Yeni-Platonculuk' dan etkilendiğini kabul etmektedir. Ancak Lyons Laodicealı Nicolaus' un **Aristoteles Felsefesinin Özeti** adlı bir kitabından söz ediyordu; bu, düşündürücüdür. Çünkü Bedevi de, Kıfti' ye dayanarak Şamlı Nicolaus' un aynı adlı eserinden söz etmekteydi. Ama Şamlı Nicolaus' un eserini Süryanice' den Arapça' ya çeviren, İsa bin Zur'a, Laodicealı Nicolaus' un eserini Süryanice' ye çeviren ise Huneyn bin İshak' dır. Bedevi bu eserin Süryanice nüshasından pek az şey kaldığını ve şu anda Cambridge' de bulunduğunu belirtirken, Lyons aynı adlı eserin Süryanice' sinin mevcut olduğunu belirtmekle birlikte, ne kadarının var olduğunu ve şu anda nerede bulunduğunu belirtmemektedir. Acaba her iki yazar da aynı incelemeden mi söz etmektedirler, yoksa Bedevi' nin Şamlı Nicolaus' a ait olduğu nakledilen incelemenin bir kopyasını Laodicealı Nicolaus' da mı yazmıştır? Bunu belirlemek imkansızdır; çünkü Bedevi söz konusu incelemeyi Süryanice' den Arapça' ya kimin çevirdiğini söylemekte, ama onu Süryanice' ye çevirenin kimliği konusunda bilgi vermemektedir; Lyons' a gelince o eserin Yunanca' dan Süryanice' ye çevirenin Huneyn olduğunu söylemektedir (zaten Süryanice nüsha mevcuttur), fakat onun Süryanice' den Arapça' ya çevrilip çevrilmediği, çevrildiyse, çeviriyi kimin yaptığı konusunda bilgi vermemektedir.

Bedevi yapılan gönderimin son çözümlemede doğru olmadığını ileri sürmektedir. O hangi Nicolaus' dan söz ettiğini açık olarak belirtmemekle birlikte, söylediklerinden (Plotinos' dan önce yaşamış olması, v.b.) Şamlı Nicolaus' u kastettiği anlaşılmaktadır. Sonuç olarak incelemenin başlığında da belirttiği gibi, Nicolaus' a yapılan gönderim varsayıma dayalıdır; ama bize göre bu yazarın, Laodicealı Nicolaus olması da mümkün görünmektedir.

### 7. Nikomakhos Etiği' nin İskenderiye Özeti:

**Kitâb al-Ahlâk'** da Nicolaus' a atfedilen incelemenin ardından N.E.' nin İskenderiye Özeti, bu özeti Arapça ve Latince nüshaları gelmektedir (85). Söz konusu özet, Fas nüshasında bulunmama ile birlikte, Bedevi onu konu bütünlüğü açısından **Kitâb al-Ahlâk'** a eklemiştir.

85 a.g.e. Arapça metin ss. 439-445; Latince metin ss. 446 v.d.

**İskenderiye Özeti'** nin Arapça nüshası, Avrupa' da 13. yy. dan başlayarak bilinmektedir. Onu Latince' ye, 1243 veya 1244 yılında ünlü çevirmen Alman Hermann çevirmiştir. Anlaşılır ve basit bir dili olan, içinde Aristoteles' e açık gönderimlerin yapıldığı bu eser, gerçekten N.E.' nin bir özetidir. Özetin Latince nüshası, 13. yy. sonlarında İtalyanca ve Fransızca' ya çevrilmiştir; metni İtalyanca' ya çeviren hekim Taddeo' dur. Daha sonra Brunetto Latini (1210-1295 arasında) Taddeo' nun çevirisine dayanarak Latince çeviriyi düzeltmiştir. 14. yy.' da ise bu özet, Batı' da sıklıkla kullanılan, başvuru bir ahlak metni olmuştur <sup>(86)</sup>.

**İskenderiye Özeti'** nin Arapça nüshası ise, şu anda Mısır Kütüphanesi' nde bulunan bir elyazmasının içindedir; ama ondan geriye sadece birkaç sayfa kalmıştır. Bu elyazmasının içinde onun yanında, başka felsefe incelemeleri de bulunmaktadır. İşte Bedevi, **İskenderiye Özeti'** nin Arapça nüshasından geriye kalan birkaç sayfayı yayına hazırlamıştır. Bu sayfalar özetin I, VII ve VIII. kitaplarından alınmıştır. Mevcut sayfalar da eksiktir. Tamamının on kitaptan oluştuğu tahmin edilmektedir <sup>(87)</sup>.

Peki ama, Aristoteles' in N.E.' ni özetleyen İskenderiyeliler kimlerdir? Bir başka deyişle **İskenderiye Özeti'** nin yazarı kimdir?

Bedevi, İbni Nedim' e dayanarak, Casius, Enkilavus, Marinus gibi İskenderiyelilerin Galen' in kitabını, özetini veya özetinin kısımlarının tefsirini yaptıklarını söylemektedir. Ama ahlak ve onun dışındaki bazı felsefe kitaplarının özetini de onlar mı yapmıştır? Bu konuda ne Yunanca ne de Arapça kayıtlarda herhangi bir kayıt bulunmamaktadır <sup>(88)</sup>. Bedevi' nin listesini uzatabiliriz. İskenderiye Okulu' nun en tanınmış temsilcilerinin Hermeias, Ammonius, Eutocius, Olympiodorus, Elias, David, Stephanus olduğu bilinmektedir <sup>(89)</sup>. Ama bu uzun listedeki adlar da problemi çözmemektedir, çünkü aynı eserde ne bu özetler ne de bu İskenderiyelilerin herhangi birinin bu veya benzeri bir şerh veya özetinden söz edilmemektedir.

<sup>86</sup> a.g.e. ss. 433-435.

<sup>87</sup> a.g.e. ss. 436-437.

<sup>88</sup> a.g.e. s. 437.

<sup>89</sup> Westerinck, L.G., "The Alexandrian Commentators and the Introductions to their Commentaries", **Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence.**, pp. 325-348. p. 325.

Bedevi, N.E. şerhçilerinden söz ederken, M.S. 6. yy.' da yaşamış olan Olympiodorus Alexandrinus' dan söz etmektedir; ama onun N.E. şerhi, bu özet midir? Bu, belirsizdir. Kaldı ki söz konusu eser, bir şerh değil, bir özettir<sup>(90)</sup>.

### 8. Geç Antikite ve Sonrasında Nikomakhos Etiği Üzerine Yazılan Şerhler:

Aristoteles' in ölümünden sonra (M.Ö. 322), Aristotelesçiler var olmayı sürdürmüş, yine bir Aristotelesçi olan Rodoslu Andronicus, M.Ö. 78-47 yıllarında Aristoteles' in okulun başındayken Aristoteles' in eserlerini bir araya toplayarak onları sınıflamıştır. Yaptığı çalışmanın, daha sonra Aristo felsefesinin ve Aristotelesçiliğin yayılmasına aracılık ettiği, Aristoteles' in ölümünden sonra onun eserleri üzerine şerhlerin yazıldığı ve bu tür çalışmaların sonraki yüzyıllarda da sürdüğü bilinmektedir. Örneğin Aphrodisiaslı Alexander (İ.S. 200 civarı) Aristotelesçiliğin en önemli temsilcilerinden ve en ünlü şerhçilerinden biri, hatta en önde geleni olarak tanınmaktadır.

Aristoteles' in ölümünden sonra da Aristoteles felsefesi var olmayı sürdürmüştür; ama ondan sonraki yüzyıllarda asıl ilgi odağı teorik felsefeden çok pratik felsefe konuları olmuş ve daha çok onun sistemini derleyip toplama, sistemi ve kısımlarını anlama, yorumlama, eserleri ve sistemi üzerine şerhler yazma biçiminde gelişmiştir. Yüzyıllar boyunca Aristoteles üzerine binlerce sayfalık şerhler kaleme alınmış ve bunlardan hemen hiçbiri herhangi bir batı diline de çevrilmemiştir. Ama bu şerhler çok önemlidir. Pek çok yazarın da belirttiği gibi, bu şerhler öncelikle Latince' nin iletişim dili olduğu Orta Çağ' da kayıp bir halkayı temsil etmektedir. O dönemde Aristoteles ve sistemine ilişkin bilgi, kısmen onlar sayesinde edinilmiştir. Sonra Aristoteles' in Antik Yunan' dan Orta Çağ' a nasıl geçtiği ve bu geçiş sırasında nasıl değişime uğradığı da yine bu şerhlerde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca onların her biri, aynı zamanda Yeni-Platoncu döneme ilişkin de birer kaynaktır<sup>(91)</sup>. Şimdi hristiyan Ortaçağ' ı ile ilgili yapılan bu saptamalar, bizzat İslam dünyası için de geçerlidir. Çünkü gerçekleştirilen çeviri faaliyeti ile elde edilen eserler arasında Aristoteles' in kendi eserleri olduğu kadar, onunla ilgili olarak yazılmış olan çeşitli şerhler de bulunmaktadır. Üstelik Aristo şerhçilerinin bir kısmı Aristotelesçi, bir kısmı hristiyan, ama bazıları da Yeni-Platoncu' dur; dolayısıyla İslam filozoflarının

<sup>90</sup> Aristûtâlis, *Kitâb al-Ahlâk*, s. 10.

<sup>91</sup> R. Sarabji, "The Ancient Commentators on Aristotle", *Aristotle Transformed* ....., pp. 1-30, p.25;

Alexander of Aphrodisias, *Ethical Problems*, trans. by R. Sharples, Duckworth & Co. Ltd., London, 1990, p. 91.

karşısındaki Aristoteles, her zaman saf Aristoteles, Aristoteles' in kendisi değil, Epiküros, Stoa, Yeni-Platonculuk (ve hatta hristiyan) etkilere maruz kalmış, onlardan izler taşıyan, şerhçilerin eklemeleriyle, yorumlarıyla değişmiş bir Aristoteles' dir. Buna bir de, onun İslam dünyasında aldığı etkiler, İslam dininin gereklerine uydurulma, onunla uzlaştırılma ihtiyacı ve bizzat bu yönde yapılan çalışmalar eklenince, tablo bütün açıklığı ile görünmektedir. Dolayısıyla Aristoteles üzerine yazılan şerhler konumuz açısından da önemlidir. Şimdi, çeşitli kaynaklara dayanarak, Aristoteles' in N.E.' i üzerine yazılan Yunanca ve Arapça şerhlere bakalım:

N.E. üzerine yazılan Yunanca şerhler en erken M.S. II. yy. veya en geç 12-14. yy. lara ilişkindir; 200-600 yılları arasında kayda değer bir şerhle karşılaşmamaktadır (92). Aphrodisrslı Alexander' ın *Ethical Problems* adlı eserinin İngilizce çevirisi, 1990 yılında yayınlanmıştır (93). Sharples, Alexander' ın (M.S. III. yy başları, IV. yy. sonları) *Ethical Problems* dışında, N.E. üzerine tam bir şerh yazıp yazmadığının kesin olarak bilinmediğini, ama otuz problem üzerinde durulan bu eserdeki metinlerin çoğunun bazen açıkça bazen de zımnen N.E.' nin belli bölümleriyle ilgili olduğunu belirtmektedir (94).

Arius Didymus' un (M.Ö. I. yy.) yazdığı N.E. özeti (95).

Atina' lı Aspasius' un N.E. şerhi (M.S. II. yy. başları). Aspasius Aristotelesçidir, şerhleri daha sonra Plotinos tarafından kullanılmıştır (Plotinos' ın Adrastus ve Alexander' ın şerhlerini de kullandığı bilinmektedir). Onun N.E. şerhinden geriye 1-4. kitaplarla 7. ve 8. kitapların neredeyse tamamı kalmıştır. Ama aslının on kitap olduğu kesindir. Bu şerhi, G. Helybut 1889' da Berlin' de yayınlamıştır. Merchen, Gauthier' e dayanarak Aspasius' un şerhinin (şerhinden kalan kısmın), Aristoteles' in ahlak felsefesini anlamamızı sağlayan, antikitenin bıraktığı en değerli miras olduğu kanısındadır (96).

92 Alexander of Aphrodisias, *Ethical Problems*, int. p. 1.

93 a.g.e.

94 a.g.e. p. 4.

95 Mercken, H.P.F., "The Greek Commentators on Aristotle's Ethics", *Aristotle Transformed* ....., pp. 407-443, p. 407.

96 a.g.m. pp. 438-439.

Aphrodisiaslı Adrastus' un şerhi (M.S. II. yy. ın başları). Şu anda elimizde N.E.' nin II-V. kitaplarına ilişkin kısmı bulunmaktadır (97).

Bunların dışında 11-12. yy.' larda Eustratius' un, yine bir Aristotelesçi olarak tanınan Efesli Michael' ın (12. yy.) ve 14. yy.' da Heliodorus' un N.E. şerhleri bilinmektedir. En tanınmış olanları Eustratius' dır; onun şerhinin 1. ve 6. kitapları, Efesli Michael' ın şerhinin ise 5., 9. ve 10. kitapları günümüze ulaşabilmiştir (98). Burnet, Aspasius ve Aphrodisiaslı Alexander' ın şerhlerinin Aristotelesçi gelenek içinde olduğunu ve önemli olduğunu, ancak Eustratius, Efesli Michael ve Heliodorus' un şerhlerinin - Aristoteles' in etiği ile ilgili olarak - bilgimize fazla bir şey ekmediğini belirtmektedir (99).

G. Helybut 1889 ve 1892' de çeşitli N.E. şerhlerini bir araya getirerek yayınlamıştır. Bu kitapta Eustratius' un şerhinin 1. ve 6. kitapları, Efesli Michael' ın 5, 9, 10. kitapları, Aspasius' un 8. kitap üzerine şerhi, bilinmeyen birine ait 7. kitap üzerine şerh, yine bilinmeyen bir şerhçinin 2-4. kitaplara ilişkin şerhleri bir arada bulunmaktadır. Bütün bu şerhler 12. yy.' da İstanbul' da bir araya getirilmiş ve 13. yy.' da da Latinceye çevrilmiştir (100).

Aristoteles' in Latince' deki tüm eserlerinin İtalyanca versiyonları 1483' de ve Venedik' de, Alexander şerhinin ise Yunanca nüshaları 1513-1536' da yayınlanmıştır (101). Yine 1541' de, Venedik' de Giovanni Bernardo Feliciano N.E.' nin ve Yunanca şerhlerinin yeni bir çevirisini yayınlamıştır. Bu çeviri de Aspasius, Efesli Michael, Eustratius ve yazarı bilinmeyen şerhleri birbirleriyle ilişkilendirmiş, bazı kısımları çıkarıp bazı eklemeler yapmıştır (102).

Bedevi, bu şerhçiler dışında Enmanuelis Thesauri, Olympiodorus Alexandrinus (6. yy.) ve rahip Sophonias' ın da N.E. üzerine şerhleri olduğunu belirtmektedir (103).

97 Sarabji, R., "The Ancient Commentators on Aristotle", *Aristotle Transformed* ....., p. 16.

98 Mercken, "The Greek Commentators on Aristotle's Ethics", pp. 408-413.

99 *The Ethics of Aristotle*, ed. J. Burnet, int, pp. XIX, XI.

100 Mercken, a.g.m., pp. 407-408.

101 Morrison Donald, R., "Aristotle and Alexander of Aphrodisias by Ulocrino", *Aristotle Transformed*, pp. 481-484. p. 482.

102 Mercken, a.g.m., p. 410.

103 Aristûtâlis, *Kitâb al-Ahlâk*, s. 11.



Arapça kaynaklarda ise N.E. üzerine şerh yazan iki addan söz edilmektedir: İlki oniki kitaplık bir şerh olduğu söylenen Porphyrius (M.S. 232-304), ikincisi ise Themistius' dur (M.S. 340-384/5) <sup>(104)</sup>.

Aristoteles üzerine yazılan şerhler, Aristoteles şerhçilerine ilişkin bir eserde, Ebu Bişr Mattâ' nın (ölm. 940) Aristoteles, Alexander ve Themistius' un eserlerini Arapçaya çevirdiği söylenmekte <sup>(105)</sup>, ayrıca Porphyrius' un Aristoteles' le ilgili çok sayıda şerhinin olduğu, bu şerhlerden günümüze yalnızca fragmanların ulaştığı belirtilmekte <sup>(106)</sup>, ancak ne Porphyrius ne de Themistius' un N.E. şerhlerinden söz edilmemektedir.

Bedevi, **Kitâb al-Ahlâk'** da, bu iki yazarın şerhlerine gönderimde bulunmakta, ancak bu iki şerhin de Yunanca asılları gibi Arapça nüshalarının da kayıp olduğunu belirtmektedir <sup>(107)</sup>. Özellikle Porphyrius' un söz konusu şerhinin İslam filozofları için çok önemli olduğunu, hiç değilse bazı İslam filozoflarının N.E.' ni bu şerh dolayısıyla okuduğunu biliyoruz: Örneğin Amiri' nin **Es Saade ve'l İs'ad'** in da gerek Porphyrius gerek Themistius gerekse Aphrodiashlı Alexander' e gönderimler vardır. Bu gönderimlerden, Amiri' yi incelerken söz edeceğimiz için, ayrıntılarına girmeyeceğiz. Ama Porphyrius' a, etikle ilgili konularda gönderimde bulunulduğunu, gönderimlerden birinin "Aristoteles' in söylediği şeyle ilgili olarak müfessir Porphyrius dedi ki" biçiminde olduğunu, Amiri' nin Porphyrius' dan şerhçi olarak söz ettiğini <sup>(108)</sup> ve "düşünüp taşınma" konusunda da Themistius' a bir gönderimin olduğunu <sup>(109)</sup> söyleyebiliriz.

Yine Miskeveyh **Tehzib al-Ahlâk'**ında da, iyiliğin türlerini ele alırken Aristoteles' in bu konudaki düşüncelerini, Porphyrius' a dayanarak aktarmaktadır <sup>(110)</sup>. **Ahlâk-ı Nâsırî'** de, iyiliğin dallarından söz edilirken, Tûsî de Porphyrius' a gönderimde bulunmaktadır <sup>(111)</sup>.

104 a.g.e. s. 10.

105 R. Sarabji, "Infinite Power Impressed: The Transformation of Aristotle's Physics and Theology", **Aristotle Transformed .....**, pp. 181-198, p. 188.

106 R. Sarabji, "The Ancient Commentators on Aristotle", a.g.e., pp.2-3.

107 Aristûtâlîs, **Kitâb al-Ahlâk**, s. 10.

108 'Amiri, **Kitab es-Saade**, s. 53.

109 'Amiri, a.g.e., s. 409.

110 İbni Miskeveyh, **Tehzib al-Ahlâk**, s. 76.

111 Nacir ad-Din al-Tûsî, **Nasirean Ethics**, p. 61.

Bütün bu gönderimler, Aristoteles' in N.E. üzerine gerek Porphyrius gerekse Themistius' un şerhlerinin varlığına işaret etmektedir. Bunların dışında, zaten çeşitli kaynaklardan, İbni Nedim ve Kıfî' nin her iki şerhe de işaret ettiklerini, Themistius' un şerhini Arapça' ya çevirenin muhtemelen İshak İbni Huneyn olduğunu naklettiklerini biliyoruz (112). Ancak yine de söz konusu şerhlerin yalnızca Arapça kaynaklarda zikredildiklerini ve eserlerin Yunanca asılları gibi Arapça çevirilerinin de günümüze ulaşmadığını belirtelim.

### 9. Nikomakhos Etiği Üzerine Arapça' da Yazılan Şerhler:

İncelememizin üçüncü bölümünde bazı İslam filozoflarının etik öğretilerini, görüşlerini ele alırken, onların N.E.' den ne ölçüde yararlandıklarını, Aristoteles' e ve eserine ne ölçüde gönderimde bulduklarını, bu gönderimlerin eserin aslına sadık olup olmadığını, Aristoteles' den ne ölçüde etkilendiklerini ortaya koymaya çalışacak, incelemeyi yaparken de söz konusu İslam filozoflarının konuyla ilgili eserlerine dayanacağız. Bu eserlerin içinde (filozofların konuyla ilgili eserlerinin yanında) Fârâbî ve İbni Rüşd gibi filozofların bizzat N.E. üzerine yazdıkları şerh türünden eserler de bulunmaktadır. Kuşkusuz bu şerhlerden, söz konusu filozofları incelerken söz edeceğiz; ama şimdi konuya kısaca değinmek istiyoruz (kaldı ki Geç Antikite' de olduğu gibi, İslam dünyasında da sadece N.E. üzerine değil, başka Antik Yunan düşünürlerinin ve özellikle Aristoteles' in metafizik, mantık, fizik gibi eserleri üzerine çok sayıda şerh yazarlar vardır; Fârâbî, İbni Sinâ, İbni Rüşd bunlardan sadece bazılarıdır).

Arapça' da N.E. üzerine şerh yazan ilk filozof, Fârâbî' dir. Şerhi günümüze ulaşamamıştır. Ancak gerek bibliyograflar, gerek Fârâbî' nin kendisi, gerekse İbni Bacce, İbni Rüşd gibi İslam filozofları böyle bir şerhin varlığını doğrulamaktadır. Bedevi, İbni Nedim ve İbni Ebi Useybia' nın Fârâbî' nin N.E.' nin bir kısmı üzerine şerh yazdığı yönündeki ifadelerini, İbni Bacce' nin *Vedâ Risâlesi'* ndeki "Fârâbî' nin N.E. şerhinde ..... bunu gördüm" biçimindeki sözünü aktarmaktadır (113). Ayrıca Fârâbî' nin *Platon ile Aristoteles' in Fikirlerinin Uzlaştırılması* adlı eserinde, Fârâbî' nin kendi beyanı da bu yöndedir. Macit Fahri, bunlara ek olarak İbni Rüşd' ün *De Anima* şerhinde bu esere gönderimde bulunduğunu ve 1971' de yayınlanan *Fusûl' l-Muntuza'ah'* in okuyucuya bu

112 Macit Fahri, *Ethical Theories in Islam*, pp. 4-6, p. 64 v.b.; *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. K. Turhan, İstanbul, 1987, s. 152; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, ss. 236, 263.

113 Aristûtâlîs, *Kitâb al-Ahlâk*, ss. 18-19.

kayıp şerhin var olduğu izlenimini verdiğini de belirtmektedir (114). Ancak Bedevi, Fârâbî'nin söz konusu şerhinin N.E.'nin giriş kısmına veya belli bir bölümüne ilişkin olduğu, onun N.E. ile ilgili tam bir şerhinin olmadığı kanısındadır (115).

Arapça aslı kayıp olduğu bilinen bu şerhin, giriş kısmından bazı pasajların İbranice ve Latince' sinin var olduğunu (116) ve pasajların hem İbni Rüşd'ün N.E. şerhinin Latince ve İbranice versiyonlarına, hem de Aquinolu Thomas'ın **Super Commentary**'sinin üç elyazmasından ikisine eklenmiş olduğunu biliyoruz (117). Berman'ın söz konusu makalesinde İngilizce çevirisini bulduğumuz giriş kısmı (118) kitabın adı, yazarı, konuları amacı, düzeyi, yöntemi ve yararına ilişkindir; içindekiler tablosu, Yunanca N.E.'deki on kitabı içermektedir. Berman, İbranice elyazmalarında bu materyalin yazarına ilişkin herhangi bir gönderimin bulunmadığını, ancak Latince ve İbranice versiyonlar arasında - bu giriş ile ilgili olarak - kısmi bir tekabül olduğunu ve Latince versiyonda Fârâbî'ye gönderimde bulunulduğunu, bu kısmın hangi dilden çevrildiği bilinmemekle birlikte, bu dilin muhtemelen İbranice olmadığını (14. yy. Yahudileri arasında Arapça bilgisinin giderek azalmasına karşılık, Latince bilgisinin artmakta olması nedeniyle), ama Latince olabileceğini, İbni Rüşd'ün şerhini gözden geçiren ve onu, Aquinolu Thomas'ya atfedilen şerhe ekleyen gruptaki biri tarafından eklenmiş olabileceğini, bu kısmın İbni Rüşd'ün şerhine eklenme nedeninin, şerhin anlaşılabilmesini sağlamak olduğunu belirtmektedir (119). Fârâbî'ye atfedilen bu giriş kısmında, N.E.'ne ilişkin bazı bilgiler verildikten sonra, Fârâbî, N.E.'deki her kitabın, bir sonraki kitabın başlangıcında zikredilen konuyla bittiğini belirtmektedir. Bu, Berman'a göre Fârâbî'nin N.E.'nin on kitaptan oluştuğunu bildiğinin bir işaretidir ve Fârâbî'nin eserin tamamına ilişkin bir şerhi mi, yoksa sadece bir giriş kısmı mı yazdığı kesin olmamakla birlikte, bu giriş kısmı böyle bir şerhin (on kitaplık), var olduğuna işaret etmektedir (120).

İslam filozofları arasında N.E. üzerine şerh kaleme alanlardan biri de İbni Rüşd'dür (öl. 1177). Çeşitli kaynaklardan var olduğunu, ancak Arapça aslının kayıp olduğunu öğrendiğimiz bu eserin Latince ve İbranice nüshaları günümüze kadar ulaşabilmiştir. M.

114 M. Fahri, **The Ethical Theories in Islam**, pp. 78-79.

115 Aristûtâlîs, **Kitâb al-Ahlâk**, s. 19.

116 Berman, "Ibn Rushd's Middle Commentary ....", p. 298.

117 Berman, a.g.m., p. 298.

118 Berman, a.g.m., pp. 306-311.

119 Berman, a.g.m., pp. 299-301.

120 Berman, a.g.m., p. 308.

Fahri bu eserin tam bir şerhten çok, bir özet niteliğinde olduğunu belirtmektedir (121). Eserin Arapça aslından günümüze , yalnızca III, IV, V, VII, VIII, IX. kitaplarına ait pasajlar ulaşabildiğini ve bu pasajların, N.E.' nin Fas nüshasının bazı sayfalarına düşülmüş notlar halinde bulunduğunu biliyoruz (122).

İbni Rüşd' ün söz konusu şerhiyle ilgili olarak, Berman' ın sınırlı sayıdaki makaleleri ve eserin İbranice nüshasıyla ilgili kitabı dışında, herhangi bir inceleme yapılmamıştır. Eserin mevcut Latince ve İbranice Nüshaları karşılaştırmalı olarak incelenerek, onun Arapça nüshası yeniden oluşturulabilir. Şerh on kitaptan oluşmaktadır. Berman, bu eserde, İbni Rüşd' ün N.E.' de incelenen konuyu yeniden incelemeyi, metni anlaşılır kılmak için bazı düzenlemeler yaptığını, dilini basitleştirdiğini belirtmektedir (123).

İbni Rüşd şerhinin sonunda, N.E.' nin başlangıçta Endülüs' de yalnızca ilk dört kitabının olduğunu, dostu Ebu Amr İbni Martin' in eserin geri kalan kısmını Mısır' dan getirdiğini belirtmektedir; Berman, İbni Martin' in getirdiği nüshanın onbir kitaptan oluştuğunu söylemektedir. Oysa N.E.' nin Fas nüshasının da onbir kitap olduğunu ve eserin aslında VI-VII. kitaplar arasına ek bir kitabın sokulduğunu biliyoruz. Berman' a göre, kayıp şerhinin girişinde N.E.' nin on kitabı hakkında bilgi veren Fârâbî de bu ek kitabın farkındaydı. Dolayısıyla o da on kitap üzerine şerh yazmış olmalıdır ve İbni Rüşd de bu konuda Fârâbî' yi izlemektedir (124).

İbni Rüşd' ün 1177' de tamamladığı şerhin, Latince' ye çevirisi 1240 yılında, N.E.' nin **İskenderiye Özeti** ni de Latinceye çevirmiş olan Alman Hermann tarafından gerçekleştirilmiş ve 1560' da, Venedik' de yeniden yayınlanmıştır (125). N.E.' nin Yunanca' dan Latince' ye çevrilmesi ise 12. yy. sonlarında başlamış, tam bir çevirisi 1246-47 de yayınlanmıştır. N.E.' nin çevrildiği bir diğer klasik dil de İbranice' dir ve bu çeviri İbni Rüşd' ün N.E. şerhi dolayımı ile olmuştur (126). İbni Rüşd' ün N.E. şerhi ise Arapça' dan

121 M. Fahri, **Ethical Theories in Islam**, p. 88.

122 Berman, "Experts from the Lost Arabic ....", p. 35.

123 Berman, " Ibn Rushd's Middle Commentary .....", p. 292.

124 Berman, a.g.m. pp. 291-292.

125 Averroes, **Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics**, Latin trans. in **Opera omnia Aristotelis Stagiritae.....** Averrois cordubensis, inea opera omnes, qui ad nos pervenere, commentarii, Venice, 1560, III.

126 Berman, "Ibn Rushd's Middle Commentary ....", p. 293.

İbranice' ye ilk kez Marceilleli Samuel Bin Yahuda tarafından, 1321-22 de çevrilmiştir (127). Ve sonuç olarak İbni Rüşd' ün şerhi Ortaçağ ve Erken Rönesans dönemlerinde İbranice okuyup yazan filozofların hayatında önemli bir rol oynamıştır (128).

N.E.' nin İslam dünyasında ne ölçüde etkili olduğunu açıklayabilmek için, İslam dünyasında çeşitli etik anlayışları ve bu anlayışların belli başlı temsilcilerini incelemek durumundayız. Bu konuya geçmeden önce, bu bölümde ele aldığımız konuları özetlemek istiyoruz:

Burada genel olarak N.E.' nin Arapça çevirisi, çevirenin kimliği, çeşitli felsefi eserler ve bibliyografik eserlerde N.E.' ne yapılan gönderimler, onunla ilgili olarak gerek Geç Antikite' de gerekse İslam dünyasında yazılan şerhlerden, N.E.' nin mevcut tek Arapça elyazması olan Fas nüshası ve bu nüshayla ilgili çeşitli problemler ve Fas nüshasına dayanarak yayına hazırlanan *Kitâb al-Ahlâk*' dan söz ettik. Ve gördük ki, içerdiği çeşitli problemlere, metin içindeki yanlışlık ve kopukluklara, eklemelere rağmen, genel olarak iyi korunmuş olduğu izlenimini veren Fas Nüshası, büyük bir olasılıkla N.E.' nin klasik çeviri döneminden kalan tek Arapça nüshasıdır ve yalnızca bu açıdan bile son derece değerlidir. Yine burada Arapça' da N.E.' ne yapılan gönderimler ve onunla ilgili olarak yazılan şerh, telhis türü eserlerden, N.E.' nin, İslam dünyasında oldukça erken tarihlerden (9. yy. dan), bu yana bilindiğini ve kullanıldığını ve bugün gerek Yunanca asılları gerekse Arapça çevirileri kayıp olan Porphyrius ve Themistius' un N.E.' ne ilişkin şerhlerinin varlığına sadece ve sadece Arapça kaynakların tanıklık ettiğini ortaya koyduk (Bu arada Fas nüshasını eserin Yunanca aslıyla karşılaştırarak yayına hazırlayan A. Bedevi' nin değerli katkı ve açıklamalarından söz ettik).

N.E. gerçekten de İslam dünyasında en azından 9. yy.' dan bu yana bilinmekte ve İslam filozofları tarafından kullanılmaktadır. Ama acaba N.E., ahlak alanında İslam filozofları için tek el kitabı olmuş mudur? İlk bakışta N.E.' ne ve Aristoteles' in etikle ilgili çeşitli görüşlerine yapılan gönderimler, N.E.' nin İslam dünyasında etkili olduğunu, "insan için en iyi hayat idealini sunması ve bu hayatın toplumsal hayat içinde nasıl gerçekleştirilebileceğini göstermesi" bakımından N.E.' nin bazı İslam filozoflarının etik anlayışlarını belirlediği izlenimini vermektedir. Ancak derinlemesine okumalar, bu izlenimi belli bir ölçü de doğrulamakla birlikte, N.E.' nin etik alanda İslam filozofları için

127 Berman, a.g.m., pp. 295-296.

128 Berman, a.g.m., p. 301.

tek dayanak noktasını oluşturmadığını, N.E.' nin yanında başka kaynaklara da dayandıklarını ortaya koymaktadır.

İncelememizin ilk bölümünde N.E.' ni mümkün olduğunca ayrıntılı olarak incelemeye ve Aristoteles' in etik anlayışını ortaya koymaya çalışmıştık. Artık gerek bu bölümden ve dolayısıyla N.E.' den ve gerekse ikinci bölümde ortaya konan bilgilerden hareket ederek İslam dünyasındaki etik anlayışları, etikle ilgili eserleri incelemeye geçebiliriz.





### III. BÖLÜM

#### İSLAM DÜNYASINDA ETİK

##### 1. İslam Dünyasında Etiğin Kaynakları, Etik Gelenekler ve Temsilcileri:

###### a. İslam Dünyasında Etiğin Kaynakları:

İncelememizin ilk bölümünde N.E.' den yola çıkarak Aristoteles' in etik sistemini, öğretisini ortaya koymaya, onun ünlü orta yol ahlakı, erdem-erdemsizlik ve mutluluk anlayışını, entellektüalizminin barizleştiği temâşa hayatı ideali görüşünü ortaya koymaya çalıştık. İkinci bölüm ise N.E.' nin Arapça' ya çevrilmesi, çevirenin kimliği, N.E.' ne Arapça eserlerde yapılan çeşitli gönderimler ve üzerine yazılan şerhlere, yani N.E.' nin Arapça' daki serüvenine ilişkindi. Gördük ki N.E. İslam dünyasında oldukça erken dönemlerden itibaren bilinmekte, konuyla ilgili eserlerde kullanılmaktadır. İslam dünyasında adına ister dar anlamda "etik", isterse geniş anlamda "ahlak" diyelim, konuyla ilgili çeşitli eserlerde N.E.' ne gönderimde bulunulmakta, orta yol ahlakı, erdem-erdemsizlik karşıtlığı, mutluluk ahlakı, mutluluk-mükemmellik ilişkisi gibi N.E.' nin ana temaları tekrarlanmaktadır. Ama acaba bu kavramlar içerik bakımından N.E.' deki aynı kavramlara tekabül etmekte midir? Yani N.E.' ne gönderimde bulunan İslam filozofları, aynı kavramları Aristoteles ile aynı biçimde mi tanımlamaktadırlar? Yoksa Aristoteles' in yaşadığı dönemden son derece farklı bir dönemde, tek tanrılı ve insanın tüm hayatını, bu arada ahlaki hayatını da denetim altında tutan, kendini böyle sunan ve inanan insanlar açısından da zaten hayatın tümüne yayılan, tümünü düzenleyen yasa anlamına gelen İslam dininin varlığını ve egemenliğini tesis ettiği bir dönemde yaşayan İslam filozofları kendi çağlarının koşullarına ve İslam dininin taleplerine uygun olarak ahlaki problemlere farklı mı yaklaştılar? Ya da bu iki seçenek arasında bir noktada mı bulunuyorlardı? Kuşkusuz tek tek filozofların etik öğretilerini ele alırken de göreceğimiz gibi, İslam dünyasında her bir seçeneği benimseyen pek çok örnek vardır: Aristoteles' e çok yakın yorumlarıyla Fârâbî, Miskeveyh, ondan tamamen farklı bir noktada <sup>olmakla</sup> birlikte yine de onunla benzerlikleri olan Gazâlî gibi. Ama şimdi İslam filozoflarını, onların etik anlayışlarını incelemeye geçmeden önce, İslam dünyasında çeşitli etik geleneklere, bu geleneklerin ana kaynaklarına bir göz atmak ve incelememizin sınırlarını belirlemek istiyoruz:

Arapça' da ahlâk kelimesi güzel huylu olmak anlamını taşıyan "halûke" fiilinin bir türevidir ve iki anlamı vardır: 1. Huy, karakter, âdet anlamına gelen hûlk, hulûk kelimelerinin çoğuludur ve hem iyi hem de kötü huylara, yani hem erdemlere hem de erdemsizliklere işaret eder. 2. Ahlak kelimesi bir de "ahlak ilmi" anlamına gelir (1). Örneğin "hüsn'l-hulûk", "mekârim'l-ahlak" güzel huy, iyi huy, erdemli davranış, "su'u'l-hulûk ise kötü huy, erdemsiz davranış anlamında kullanılır. Bir de "edeb" kelimesi vardır, "edube" fiili insanlara karşı nazik, terbiyeli olmak, fiilin mastarı olan "edeb" kelimesi terbiye, güzel ahlak, "edebî" kelimesi ise manevi, ahlaki anlamları ve bir de kısa ve değerli sözlerin derlendiği eserler anlamına gelmektedir (2).

İslamiyet öncesi Arap dünyasının ahlaklılığı konusunda başvurabileceğimiz temel kaynaklar Arap şiiri, atasözleri, Kur' an ve hadislerdir. O dönemin toplumu bir kabile toplumu, ahlaki gelenek ise kabile geleneğiydi. Bu geleneğin de dayandığı kabile onuru, cömertlik, cesaret gibi ahlaki erdemler vardı; ama bu erdemler daha çok dünyevi bir özellik taşıyordu ve hazcılık egemendi. İslamiyet' in ortaya çıkışıyla kabile geleneği içinde ifade bulan kabile onuru, kabileye sadakat, kahramanlık, cesaret, konukseverlik gibi erdemler, kuşkusuz tamamen ortadan kalkmadı. Ama Muhammed' in getirdiği vahy Allah korkusu ve yargı günü korkusuna dayanıyordu; dolayısıyla da ahlaki değerlerde temel bir değişiklik yarattı. Bu erdemler tamamen ortadan kalkmadılar, ama farklı anlam ve değerler kazandılar. Örneğin kabile bağının, kan bağının yerini din bağı aldı; inananlar birbirleri için kardeşiler. Kabile ahlakının yerini şefkat ve eşitlik, merhamet ve lütuf, cömertlik, nefesine hakim olma, samimiyet, inananların ahlaki dostluğu gibi değerler aldı (3).

Şimdi, genel olarak herhangi bir toplumda ahlaklılıktan, ahlaaktan söz edildiğinde, gerek birey gerekse toplum düzleminde ahlaklılığın altında önyargılardan geleneklere, kutsal kitap ve metinlere, şirden atasözlerine, çeşitli düzeylerde kaleme alınmış ahlak ve dar anlamda etik incelemelere kadar pek çok kaynak bulunabilir. İslam dünyasına bu

<sup>1</sup> Arapça - Türkçe Lügat, Haz. M. Sarı, Bahar yayınları, İstanbul, 1982, ss: 437-438.

<sup>2</sup> a.g.e. s. 18.

<sup>3</sup> Gibb, H.A.R & Walzer, R, "Akhlâq", *Ency. of Islam*, 2, Vol. I, Brill, Leiden, 1960, pp. 325-329, p. 325.

Boer, T.J., "Ethics and Morality (Muslim)", *Ency. of Religion and Ethics*, vol. 5, Charles Scribner' s Sons, 1955, pp. 501-513, p. 501.

açından bakıldığında durumun farklı olmadığı görülmektedir: Genel olarak "İslam etiğinde, genel İslami yapıyla içiçe geçmiş İran, Hint, Yunan kaynaklı Arapça olmayan öğeler, İslamiyet öncesi Arap geleneği ve Kur' an öğretisinin ilginç ve başarılı bir karışımı söz konusudur" (4). Örneğin "iyi karakterin övülmesi" hadisçiler, mistikler, filozoflar, yönetme sanatı konusunda yöneticilere öğüt vermeyi amaçlayan eserleri kaleme alan yazarların hepsinin üzerinde durduğu bir temadır. Kuşkusuz her biri bunu farklı düzeylerde ve farklı kaynaklardan esinlenerek yapmışlardır; ahlaki mükemmellik anlayışları farklıdır, ama ana tema hep budur.

Kur' an inanan insanlar için, bilindiği gibi, onların ahlaki, sosyal, dini hayatlarını, yani hayatlarının tümünü belirleyen, çeşitli alanlarda onların davranışlarına sınır koyan yasa ve kurallar bütünüdür. Tefsir, fıkıh, kelam ve mistisizm gibi bizzat İslam' ın bünyesinden ortaya çıkmış olan İslami disiplinlerin ana kaynağı hiç kuşkusuz Kur' andır. Bunların her biri Kur' an' a farklı açılardan, tefsir Kur' an' ı, Kur' an' daki dini öğretiyi anlamak ve yorumlamak, fıkıh bu öğretiyi kendi içinde sınıflamak, kelâm - söz konusu öğretiyi - ona yapılmış ve yapılacak saldırılara karşı savunmak amacıyla dayanırlar. Sufiler, hatta hiç olmazsa bazı İslam filozoflarının da kendi teorik, etik iddialarını temellendirmek için Kur' an' a başvurduklarını söyleyebiliriz. Ama sonuç olarak her disiplin bunu farklı düzeylerde ve farklı amaçlar için yapmıştır. Tefsir ve fıkıhta ana başvuru kaynağı Kur' an' dır; oysa kelam alanında esas itibariyle Kur' an' a dayanılsa da, Yunan felsefesinden de etkilenildiğini, dini öğretiyi savunma amacı için de olsa, Aristo mantığının kullanıldığını, özellikle Gâzâlî ve sonrasında Aristo mantığının söz konusu savunmayı yaparken bir araç olarak kullanılmasının ilke haline geldiğini biliyoruz. Öte yandan İslami disiplinler için hadisler de temel başvuru kaynaklarından biri olmuştur. Hadis koleksiyonları, Kur' an ile kıyaslandığında ikincil derecede önemli olmakla birlikte, inananlar için son derece önemli olmuştur. Bu koleksiyonlarda Kur' an' daki öğretinin ayrıntılı bir görünüş kazandığı görülmektedir. Peygamberin hadislerinin, inananlar için yüce bir değeri vardır. Bunun nedeni, İslam toplumu için Muhammed' in hem Tanrı' nın vahyini insanlara kendisi aracılığı ile ulaştırdığı aracı hem de iyi davranışın ideal modeli olmasıdır (kuşkusuz hadislerin, İslam fıkının kaynaklarından biri olması da, hadis çalışmalarına değer verilmesini kolaylaştırmış olabilir). Şimdi İslam ahlakında da Kur' an ve hadisler temel kaynaklarındandır; geleneksel İslam ahlakı alanında hadis koleksiyonlarının el kitapları olduğu, hadislerin çeşitli eserlerde birer ispat metni olarak kullanıldığı söylenebilir. Ama ne Kur' an ne de hadis koleksiyonlarının sistematik ahlak

<sup>4</sup> Gibb & Walzer, "Akhlâq", p. 325.

incelemeleri oldukları söylenemez. Her ikisinde de insan davranışını yönlendirecek ahlaki ilke ve kurallar vardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Kur' an, zaten inananların gözünde onların tüm hayatlarını düzenleyen yasadır. Örneğin Kur' an' da "Tanrı' yı sevmek " (Bakara, 2/165), "Onun hoşnutluğuna layık olmak" (Maide, 5/119), "her eylemde onun rızasını amaçlamak" (Tevbe 9/72; İnsân 76/9) gibi temalar işlenir. Boer' in belirttiği gibi, Kur' an' da üzerinde en fazla durulan erdemlerden birinin "iyilik" olduğu bilinmektedir. Bu, özellikle zekât verme biçiminde ortaya çıkmaktadır. Zekât verme hem başkalarına yardım etme hem de insanın nefsinden feragat etmesini içeren bir edimdir. Zaten İslam, inananların Allah' ın iradesine teslim olmaları demektir ve Kur' an' daki ahlaki yaptırımlar da dini karakterlidir (5). Hadisler için de aynı şey söylenebilir. Yani Kur' an' da da hadislerde de ahlaki birtakım konu ile kavramlardan, ahlaki yaptırımlardan söz edilir; ama bu kavramlar incelenip çözümlenmez, üzerlerinde tartışılmaz. Kur' an ve hadis koleksiyonlarının yanında inananlar için fıkıh usulü kitaplarının da, ahlak alanında, el kitapları olduğunu söyleyebiliriz. İnananlar için, din onun tüm hayatını düzenleyen yasadır; işte fıkıh, bu yasanın, dini yaptırımlarla ilgili yasanın bilgisidir ve eğitim görmüş müslümanlar için de zorunludur; eğitim görmüş müslümanlar neyi yapıp neyi yapmayacaklarını fıkıhla ilgili el kitaplarından öğrenirler (6).

Bütün bu İslamî (yapı ve) öğelerin yanında İran, Hint, Yunan bilgelik edebiyatı ve Yunan felsefi etik incelemelerinin de İslam' da hem genel olarak ahlak hem de dar anlamda etik incelemeler üzerinde etkili olduğu bilinmektedir. Ahlaki anekdotlar ve politikayla ilgili özlü sözlerden oluşan "Prenslere Aynalar" tarzındaki örneklere İran edebiyatında sıklıkla rastlanmaktadır; bunun yanında Hint etik düşüncesi ve mistisizminin de, gerek ahlak gerekse müslüman çileciliği üzerinde etkili olduğu bilinmektedir. Hint etik düşüncesinin Arap edebiyatındaki en etkili örneği İbn'l-Mukaffâ' nın Pehlevice' den çevirdiği *Kelile ve Dimne'* dir (7). İran, Hint bilgelik edebiyatının yanında, Yunan bilgelik edebiyatı da, İslam dünyasında özellikle atasözü derlemeleri (darb-ı mesel koleksiyonları) üzerinde etkili olmuştur. Antik Yunan' dan etik malzemenin İslam dünyasına geçişi iki yolla olmuştur: Sözlerin süzülüp geçmesi ve çeviriler yoluyla. İslam edebiyatında 9. yüzyıldan itibaren atasözü derlemeleriyle karşılaşılmaktadır. Bunlardan biri Huneyn' in çevirip derlediği Yunan filozoflarının etik sözlerini içeren, sonraki dönemde etkili olduğu bilinen *Filozoflar' dan Anekdotlar'* dir. Bu arada Galen, Porphyrius, Platon ve

5 Boer, "Ethics and Morality", p. 502.

6 Boer, a.g.m., p. 503.

7 Fahri, Macit, *Ethical Theories in Islam*, p. 5.

Aristoteles' in eserleri de İslam dünyasında felsefi etiğin gelişimine katkıda bulunmuştur. 9. yüzyıldan itibaren Arapça' ya çevrilmeye başlayan bu eserlerden biri Huneyn' in çevirdiği Platon' un Devlet' idir; eserin, özellikle ruhun ana bölümleri ve ona tekabül eden dörtlü erdem tablosu gibi öğretilerin temelini oluşturduğu ileri sürülmektedir (8). Bir diğer eser Galen' in Platon ile Aristoteles' in etik alanındaki öğretilerini uzlaştırmaya çalıştığı Peri Ethon' udur. Yunanca aslı kayıp olan eserin Arapça nüshası ise 10. yüzyılda Ebu Osman al-Dımaşkî' nin yaptığı bir özetir (9). Ayrıca N.E.' nin Fas nüshasında bulunan, Nicolaus' a atfedilen ve Platon, Aristoteles, Stoa ve Plotinos' dan etkiler almış ahlak incelemesi, N.E.' nin yazarı bilinmeyen İskenderiye Özeti, N.E.' nin kendisi, gerek Yunanca gerekse Arapça nüshaları kayıp olan Porphyrius ve Themistius' un N.E. şerhleri etkili olmuş görünmektedir. Zaten Porphyrius' un, Yeni Platonculuk' un Arap dünyasına geçişinde ana çizgiyi oluşturduğu, etik ve metafizik alanlarında bazı İslam filozoflarının genel olarak Aristoteles' e dayanmakla birlikte, eserlerinde Yeni Platonculuk' un bariz bir etkisinin olduğu görülmektedir. Belki de gerçekten M. Fahri' nin belirttiği gibi, İslam filozofları Plotinos' un başlatıp meşrulaştırdığı, Aristotelesçi etiğin Yeni-Platoncu yorumunu sürdürmüşlerdir (10). Platon, Aristoteles, Galen ve Yeni-Platonculuk' un yanında, İslam etiği üzerinde Sokrates, Stoa ve Pythagorasçılık' ın da etkili olduğunu söylemeliyiz.

#### b. İslam Dünyasında Etik Gelenekler ve Belli Başlı Temsilcileri:

İslam dünyasına genel olarak ahlak, insanın ahlaklılığı açısından bakıldığında, hem farklı eğilimlerle hem de çeşitli düzeylerde incelemelerle karşılaşılmaktadır. Öncelikle Kur' an, hadis koleksiyonları ve fıkıh usûlü kitaplarının genel olarak, İslam toplumunda yaşayan insanın günlük ahlaki hayatını yönlendirdiği bir gerçektir. Bunun yanında 8-9. yüzyıllardan başlayarak yüzyıllar boyunca atasözü derlemelerinin yapıldığı da görülmektedir. Genel olarak edeb yazını veya popüler bilgelik edebiyatı olarak nitelenen bu tür derlemelerin bir kısmı bizzat Kur' an ve hadis koleksiyonlarına dayanırken, bir kısmının esin kaynağı İran, Hint, Yunan bilgelik edebiyatıdır. Kelam tarihine bakıldığında üç eğilimle karşılaşılmaktadır: Rasyonalist Mu' tezile etiği, etik volontarizmi benimseyen Eş' arılık, anti-rasyonalizmi benimseyen ve İbni Hazm, İbni Teymiyye' nin temsilcisi olduğu Zahirilik. Bu arada özellikle Kur' an ve hadislerden hareket eden ve genel olarak

8 Boer, a.g.m., p. 507.

9 Fahri, a.g.e., pp. 63-64.

10 Fahri, a.g.e., p. 66.



dini ahlak biçiminde adlandırılabilir bir sufi etiğinden de söz edilebilir: Örneğin Gazâlî. Bunların yanında bir de Kindî, Ebu Bekir Râzî, Fârâbî, İbni Sinâ, İbni Rüşd, Miskeveyh, Tûsî, Yahya İbni Âdi, Âmirî gibi filozofların konu ile ilgili çeşitli düzeylerde eserleri vardır. Bunlardan örneğin Âmirî' nin *Kitab es-Saade ve'l-İs'ad'* 1, bir atasözleri derlemesi olarak görülmektedir (11). Ama genel olarak bütün bu yazarların - bazıları sistematik etik inceleme adını hak eden - ahlakla ilgili çeşitli eserlerinin olduğu söylenebilir. Şimdi bütün bu eserler, kendi içlerinde nasıl sınıflanabilir?

Hourani genel olarak İslam uygarlığında üç dönem ayırt etmektedir: Muhammed' den 9. yüzyıla kadar şekillenme, gelişme dönemi; 9. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar devam eden hadis alanında Buhari' nin, fıkıh alanında çeşitli akımların ortaya çıktığı, Yunan bilim ve felsefesinin İslam dünyasına girdiği, feodalizmin egemen olduğu, yönetimin sultan ve emirlerin elinde olduğu klasik dönem ve 19. yy.' dan günümüze kadar uzanan modern dönem (12). O, klasik İslamî dönemi ahlakî eserlerle ilgili olarak sınıfladığında dört gelenek ayırt etmektedir. Kural-koyucu dini ahlak, kural-koyucu dünyevi ahlak, dini gelenek içindeki etik analizler ve filozofların etik analizleri (13).

Şimdi, dar anlamda bir etik inceleme etik kavramlar, tanımları, ahlaki yargılar, doğru ve yanlış eylemlerin birbirinden ayırt edilmesi, yani "doğru ve yanlış ölçütü", iradi-iradi olmayan eylem ayrımı, mükemmellik, mutluluk, erdem, ahlaki sorumluluk, ahlak eğitim ilişkisi v.b. konular üzerinde durur ve bu konuları inceleyip çözümler. Kuşkusuz ahlak kural-koyucu olabilir, dini veya dünyevi de olabilir. Önemli olan temel ölçütün, hareket noktasının belirlenmesidir. Nitekim Kur' an ve hadislerde temel bulan dini (İslamî) ahlak kural-koyucudur; bunun yanında yine kural-koyucu olan, ama birtakım özlü sözler tarzındaki öğütlerin sıralandığı popüler bilgelik edebiyatının örnekleri dünyevi bir özellik taşımaktadır. Kalam alanına gelindiğinde yine dini karakterli, ama bu kez analitik bir yapı arzeden çeşitli etik geleneklerde karşılaşmaktadır. Felsefede ise esas itibariyle dünyevi, ama farklı derecelerde de olsa analitik bir özellik taşıyan etik incelemelerden söz edilebilir. Doğal olarak tam anlamıyla bu ana geleneklerden herhangi birine tam olarak girmeyen, iki gelenek arasında bir yer işgal eden, daha çok geçiş mahiyetindeki eserlerin varlığı da gözardı edilmemelidir.

11 Fahri, a.g.e., p. 5, 7.

12 Hourani, George F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, int. p. 4.

13 Hourani, a.g.e., "Ethics in Classical Islam: A Conspectus", pp. 15-22, p. 15.



Hourani' nin etik geleneklerle ilgili sınıflamasına yeniden dönersek, bu sınıflamanın İslam dünyasındaki - konuyla ilgili - çalışmalara tekabül ettiği görülmektedir. M. Fahri de konuyla ilgili bir eserinde İslam dünyasındaki etik gelenekleri dört grupta toplamaktadır (14): Tinsel ahlaklılık, kelamcıların etik anlayışları, sufi gelenek içindeki ahlak ve felsefi etik. İki sınıflama arasında kısmi bir benzerliğin olduğu, M. Fahri' nin "tinsel ahlaklılık" adını verdiği geleneği, Hourani' nin Sufilikle birlikte kural-koyucu dinî ahlak bağlamında değerlendirdiği ve popüler bilgelik edebiyatının örneklerini kural-koyucu dünyevi ahlak bağlamında ele aldığı, hatta (Hourani' nin) Miskeveyh ve Tûsî' nin eserlerini bile bu grup içinde değerlendirdiği görülmektedir.

1. Kural-Koyucu Dini Ahlak: Bu etik geleneğin kaynakları Kur' an ve hadislerdir. İnananlar için hadisler, Kur' an ile kıyaslandığında daha az ağırlıklı olmakla birlikte, ondan çok daha ayrıntılıdır. Her ikisinde de insanla, insanın ahlaklılığı ile ilgili pek çok yasa ve kural, ahlakla ilgili genel yargılar vardır. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi, gerek Kur' an gerekse hadis koleksiyonlarında dar anlamda bir etik teorinin varlığından söz edilemez. Bu alanda "Kur' an ve hadislere dayanan, oralarda bulunan çeşitli kural ve yasaları sınıflayan fıkıh usûlü kitapları, soylu karakter özelliklerini ve dini erdemleri konu alan kitaplar, Tanrı' ya giden yolda eğitim ve tefekkürle ilgili, pratik anlamda da derin bir biçimde ahlaki olan suffilerin eserleri sıralanabilir. Bütün bu kitaplar, analitik etik için gerekli malzemeyi sağlarlar; ama etik terimleri analiz etmezler" (15).

Şimdi, erken Arap dünyası yazınına bakıldığında, onun çoğunlukla anekdotlar, atasözleri derlemesi tarzında olduğu görülmektedir. Kur' an ve şiir bir yana bırakıldığında da, 9. yüzyılda ilk İslami dönemdeki Arap yazının da hemen tamamı atasözü derlemeleriydi. İslamiyet öncesi peygamberlere ilişkin hikâyeler, Yahudi ve Hristiyan kaynaklardan Arap yazınına giren, dünyanın ve insanın yaratımına ilişkin hikâyeler hep bu tarzdadır. Bu dönemin sonlarında Hourani' nin şekillenme döneminin sonu klasik dönemin başlangıcı olarak nitelediği dönemde, İbn'l-Mukaffa, al-Muhasibî, al-Cahiz gibi dikkate değer örnekler ortaya çıkmaktadır (16). Zamanla İslam kültürüne yeni kavramların girmesiyle yeni yazın biçimleri de ortaya çıkmıştır. Ama eski cazibelerini yavaş yavaş yitirmelerine karşılık, atasözü derlemeleri popüleritelerini hiç kaybetmemişler

14 Fahri, M., a.g.e., int. pp. 6-7.

15 Hourani, a.g.e. , pp. 15-16; Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd'l-Cabbar*, Clarendon Press, Oxford, 1971, p. 2.

16 İbni Ebî Dünyâ, *Mekârim al-Ahlâk*, ed. with int. & notes, James A. Bellamy, Wiesbaden, 1973, p. VII.

ve her yeni kuşak, yeni antolojiler yaratmıştır. Bellamy' nin de belirttiği gibi (17) bunun asıl nedeni belli bir tür anekdot yazını olan peygamberin hadislerinin İslam toplumu içinde, inananların gözünde taşıdığı yüce değerdir. Daha önce de vurguladığımız gibi, İslam peygamberi müslümanlar için hem Tanrı' nın vahyini insana kendisi aracılığıyla ulaştırdığı aracıdır; hem de kendilerini mümkün olduğu ölçüde söz ve davranışlarını izlemeye yükümlü hissettikleri ahlaki bir modeldir. İşte İslam dünyasında söz konusu atasözü, özlü söz derlemelerine ilgi duyulmasının altında, Bellamy, biraz da bunu görmekte ve ayrıca da hadislerin, İslam fikhının kaynaklarından biri olarak görülmesinin de, inananlar açısından hadis çalışmalarının değerli bir disiplin olarak görülmesini sağladığını eklemektedir (18). Peygamberin hadisleriyle anekdotlar arasında yapı ve tarz bakımından pek fark yok gibidir; her ikisi de bir insanın sözü veya eylemiyle ilgilidir. Ama hadisler, İslam toplumu için özel birine, inananların günlük yaşamlarını yönlendirirken davranışlarına model aldıkları peygambere ilişkindir. Dolayısıyla hadis koleksiyonlarının bir tür anekdot koleksiyonu olduğu doğrudur; ama Muhammed' in İslam toplumu içindeki özel konumu nedeniyle, bu özel konumun sonucunda ortaya çıkan özel bir tür anekdot koleksiyonudur.

Hadis ve anekdotların, yani haberlerin kuşaktan kuşağa geçişi hep aynı yolla olmuş, her ikisi için de isnâdların kullanımı 7. yüzyılın sonlarına doğru (hicri I. yy. sonlarına doğru) ilke haline gelmiştir. "Hadis bilginleri, bir hadisin güvenilir olup olmadığını anlamak için kritik bir yöntem geliştirmişler, isnâda dayanıp isnâdın geçerli olup olmadığını ortaya koyma ve bundan hareketle onun kendisine ilişkin olduğu hadisin güvenilir olup olmadığına karar vermişlerdir." Bellamy' e göre bu yöntem anekdotlar söz konusu olduğunda her zaman kullanılmadığı için, anekdotlar ihmal edilmiş ve zamanla bu iki anekdot biçimi arasında derin bir uçurum yaratmıştır. Ancak erken Arap edebiyatına ilişkin bilgi sahibi olmak isteniyorsa, bu uçurumun kapatılması gerekmektedir (19). Günümüzde hicri II-III. yy.' lar (M. 8-9. yy.' lar) daki bu "hadis ve haber edebiyatı" hakkında yeterince bilgi sahibi değiliz. Bu döneme ilişkin en önemli isimlerden biri, bu alandaki en kapsamlı ilk eser olan **Mekârim' l Ahlâk'** in yazarı İbni Ebi Dünyâ' dır. Eser Abbasi İmparatorluğu' nun egemen olduğu, sünî İslam' ın yerleştiği ve sufiliğin güçlenmeye başladığı 9. yüzyılda yazılmıştır (20). **Mekârim' l Ahlâk** esas itibarıyla Kur' an

17 a.g.e., p. VII.

18 a.g.e., p. VIII.

19 a.g.e., pp. VIII-IX.

20 Bellamy, James A., "The Mekârim al-Akhlâq by Ibn Abi'l Dünyâ", **Muslim World**, 1963, vol. 53, pp. 106-119. p. 119.

ve hadislere dayanan, ancak asıl ağırlığın bazen metnin yarısından çoğunu oluşturacak ölçüde hadislere verildiği, zaman zaman Muhammed öncesi peygamberlerle ilgili hikâyelere gönderimde bulunulan bir anekdot koleksiyonudur. Bu açıdan bakıldığında, Hourani' nin belirttiği gibi (21), tam da "kural-koyucu dini ahlak" alanına giren bir eserdir. Bellamy, bu eserde hadislerin, Buharî veya Müslim' in hadis koleksiyonlarındaki gibi sınıflanmadığını, ancak yazarın bu hadisleri kendi görüşlerini empoze etmek için de kullanmadığını, dilbilimi ve dilbilgisiyle de, İslamiyet öncesi Araplar ve onlara ilişkin hikâyelerle de ilgilenmediğini, *Mekârim al-Ahlâk*' da İslamiyet öncesi bir arap şairi olan Hatim' e sadece bir kez gönderimde bulunulduğunu bildirmektedir (22). Sonuç olarak Ebi Dünyâ, eserinde hemen hemen tamamen İslami kaynaklara dayanmaktadır. Kural-koyucu dini ahlak veya geleneksel İslam ahlakının bir diğer klasiği de, Maverdî' nin *Edeb'd-Dünya ve'd-Din* adlı eseridir. Maverdî' nin *Edeb al-Dünya*' sı didaktik biçimde yazılmış, metodolojik problemlerden çok, İslami ahlak ve dinsel değerlerinin analiziyle ilgili bir atasözü derlemesidir. Eserde Kur' an ve hadislerin yanısıra, felsefi etik malzemeden de yararlandırıldığı, bu iki kaynağın sistematik olmayan bir biçimde birleştirildiği söylenmektedir (23). M. Fahri eserdeki ana temaları şöyle özetlemektedir: Dini bilginin mükemmelliği; bu bilginin kaynağı; erdemlerin temelinde aklın mükemmelliğinin yatması; akılla vahyin birbirine ters düşmediği, tersine aklın yasakladığını vahyin emretmediği, ama vahyin yasakladığı konularda aklın ısrarlı olmadığı, vahyin akıl-sahibi insanlara gönderilmesinin nedeninin de bu olduğu v.b. (24). Orada en temel erdemın nefsinı hakim olma ile ahlaki perhiz olduğunu, bundan hakiki bilginin çıktığını, bu arada Maverdî' nin dini, dünyevi ve bireysel idare ayırımı yaparak bunların hepsinin önemli olduğunu, ancak temel olanın insanın kendini bu dünyadan koparmaya çalışması olduğunu söylediğini, bunun yolunun dünyevi olanı sevmekten kaçınmak ve ölüm üzerine düşünmekten geçtiğini ve arzuları tatmin etmenin, zihnin huzurunu bozmaktan başka bir şeye yaramadığını ileri sürdüğünü öğreniyoruz (25).

Görüldüğü gibi bütün bu düşünceler artık sufi ahlakı alanında olduğumuzu göstermektedir. Daha önce Fahri' nin İslami etik teorileri dört grupta topladığını belirtmiştik: İfadesini Kur' an, hadis koleksiyonları, fihih usûlü kitaplarında bulan tinsel ahlaklılık; Mu'tezile ve Eş'arilik örneğinde kelâm etiği; Kindî' den Fârâbî' ye, İbni Sinâ'

21 Hourani, a.g.e., p. 16.

22 *Mekârim al-Ahlâk*, p. IX.

23 Gibb & Walzer, a.g.m., p. 328; Fahri, a.g.e., p. 158.

24 Fahri, M., a.g.e., p. 159.

25 a.g.e., pp. 161, 162.

dan İbni Rüşd'e, Miskeveyh ve Tûsî' ye kadar pek çok filozofu içine alan etik, ahlak felsefei; Kur' an ve hadise dayanan atasözü kolleksiyonlarından sufi ahlakının çeşitli örneklerine kadar İbni Ebi Dünyâ, Maverdi, İbni Hazm, Gazâli gibi kişilikleri içinde barındıran dini ahlak. Hourani' nin sınıflaması ise ahlak teorilerinin<sup>26</sup> gruplanmasına dayanmaktadır. Ve o, kelâm ahlakını dini ahlak içindeki analitik incelemeler; Miskeveyh, Tûsî gibi filozofların pekçoklarınınca felsefi etiğin ilk örnekleri olarak görülen incelemelerini kural-koyucu dünyevî ahlak bağlamında; sufi etiğini ise Kur' an, hadis, fıkıh usûlü kitaplarına dayanan kural-koyucu dini ahlak içinde ele almaktadır. Dolayısıyla burada her halükârda sufi ahlakı üzerinde genel olarak da olsa durmamız gerekmektedir.

Sufilik İslamiyetin ilk yüzyılında henüz bir hareket olarak ortaya çıkmamıştı, ama benimsedikleri hayat biçiminin aslında İslamiyetin başlangıcından itibaren yürürlükte olduğu ve Muhammed' in ölümünden sonra, özellikle hicri 2-3. yüzyıllarda dünyevi şeylere düşkünlüğün, dünya sevgisinin artmasının çileci ahlaklılık için, uygun zemini hazırladığı söylenebilir (26). Sufiliğin en temel özellikleri oruç, ibadetle sabahlama, yoksulluk, dünyevi olandan vazgeçme ve sadece Tanrı için yaşama çağrısı biçiminde özetlenebilir. "Onlar için en temel erdemler yoksulluk, kibrini kırma, bireyselliğini sınırlama gibi erdemlerdi ve bu erdemlerin hayata geçirilmesi disipline edilmiş bir hayatı gerektiriyordu" (27). İşte bu tür erdemlere dayalı, disipline edilmiş bir hayatı benimseyenlere zamanla "sufi" denmeye başlanmıştır. Miladi 8. yüzyıldan itibaren de çileci pratik teorik bir temel, 10. yüzyıldan sonra da giderek artan bir popülarite kazanmaya başlamıştır (28).

Sufi etiğinin en temel öğretileri şunlardır; "Tanrı' nın gelecek hayatta görülebileceği, ama sadece inanan insanlar tarafından ve Tanrı' nın lütfu sayesinde görülebileceği; Tanrı' nın her şeyin, dolayısıyla kullarının tüm edimlerinin yaratıcısı olduğu; insanların, Tanrı' nın kendi irade ve arzusuyla çizdiği kadere göre edimde buldukları; Tanrı' nın insanlara, liyakatleri ölçüsünde özgür irade ve arzu verdiği; Tanrı' nın kullarına, bu onların yararına da zararına da olsa, istediğini yapabileceği; hiçbir şeyi zorunlu olarak yapmadığı ve eğer böyle olsaydı, övgüyü ve şükranı hak edemeyeceği; ödül ve cezanın, cennet ve cehennemın Tanrı' nın iradesi, cömertliği ve adaletiyle ilgili

<sup>26</sup>İbni Haldun, "Tasavvuf İlmüne Dair" (Mukaddime' den), *Tasavvufun Mahiyeti (Şifâu's-Sâil)*' nin içinde, (ss. 237-259), haz. ve çev. S. Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1977, ss: 237-238.

<sup>27</sup>Boer, a.g.m., p. 506.

<sup>28</sup>Donaldson, D.M., *Studies in Muslim Ethics*, 1953, p. 207.

olduğu ve bunların O' nun tarafından, önceden belirlendiği; kullarına birtakım sorumluluklar yüklediği ve hiç kimsenin bu sorumluluklardan kaçamayacağı; O' nun yaratımının herhangi bir nedene dayanmadığı ve eğer böyle olsaydı, bu nedenin de bir nedeni olacağı ve bunun, sonsuza kadar gideceği v.b. (29). Kuşkusuz bütün bu iddialar, sufiler tarafından farklı derecelerde, farklı biçimlerde ifade edilmiştir. Ama genel olarak bunların, sufi ahlakının, dinsel ahlaklığın ana temaları olduğu söylenebilir.

Bu dini ahlak, esas itibariyle Kur' an ve hadislerle dayanmakta, tezlerini desteklemek üzere söz konusu kaynaklara başvuruyordu. Sufi ahlak anlayışının pek çok temsilcisi vardır. İbni Ebi Dünyâ ve Maverdî' den söz etmiştik. Bunların dışında Hasan al-Basrî (8. yy.), Hallac-ı Mansur (9-10 yy.), Kut'l-Kutûb' un yazarı Mekki (10. yy.), Kitâb' ı-Humâ' nın yazarı Serrac, Kitâb'l-Ta'arruf' un yazarı Kelâbâzi; İbni Hazm (11. yy.), Gazâlî (11-12. yy.), Tedkirât'l-Evliyâ' nın yazarı Ferid'd-Din Attâr (13. yy.), Mesnevî' nin yazarı Celâl'd-Dîn-i Rumi, İranlı şair Müslîh'i-Din Sadî (Gülîstan) ilk akla gelen isimlerdir (30). Macit Fahri, Hasan'l Basri ve İbni Ebi Dünyâ' yı etik gelenekçilik, Maverdî' yi akılcılıkla ılımlaştırılmış gelenekçilik, İbni Hazm' ı gelenekçilik ve pragmatizm birlikteliğinin bir sembolü, Gazâlî' yi ise çeşitli öğretilerin bir sentezi olarak görmektedir (31).

Şimdi bu anlayışın temsilcilerine kısaca değinmek istiyoruz: Hasan'l-Basrî 8. yüzyılda yaşamış ve kelâm, kelâm ahlakı, mistisizm tarihinde önemli bir figür ve dini çileciliğin öncüsü olarak görülmektedir (32).

İbni Hazm (11. yy.) Zahirîlik, yani Kur' an ve hadislerle harfiyyen uyma yanlıydı. İbni Hazm volontaristtir; dünyadaki herşey gibi ahlaki değerlerin ve kavramların da kendinde, nesnel bir anlamlarının olmadığını, onların anlam ve değerlerini Tanrı' da bulduklarını düşünmektedir. Ünlü eseri *al-Ahlâk ve'l-Siyer*' de (33) esas itibariyle kendi deneyimlerinden yola çıkarak ahlak, erdem ve erdemsizliklerin tedavisi üzerinde durmakta, erdemi ifratla tefrit arasındaki orta nokta olarak görmektedir. Kendi iddialarını

29 Donaldson, pp. 208-210.

30 Fahri, a.g.e., p. 152; Donaldson, a.g.e., p. 207, pp. 232-237.

31 Fahri, a.g.e., pp. 151, 158, 168, 193.

32 a.g.e., p. 152.

33 İbni Hazm, *Kitâb al-Ahlâk ve'l-Siyer*, ed. N. Tomische, Beyrut, 1961 ve *In Pursuit of Virtue*, trans. M. Abu Leyla, Taha, Pub. Ltd., London, 1990.



temellendirmek için Kur' an ve hadislere sık sık gönderimde bulunduğu eseri, sistematik bir etik inceleme değildir.

Sufi ahlakı alanında ayrıca incelenmeyi hak eden Gazâlî' ye gelince, onun sistemi çeşitli öğretilerin bir sentezidir (34). Özellikle *Mizân al-Amel* ve *İhyâ'u Ulûm'd-Dîn* (35) adlı eserlerinde bir ahlak öğretisinin var olduğu görülmektedir. *Mizân al-Amel*, *İhyâ* ile karşılaştırıldığında daha metodiktir; bu eserinde, onun felsefi etikten haberdar olduğu ve onu inceleyip sorguladığı anlaşılmaktadır. Gazâlî' nin çileci, mistik etik teorisi "etik voluntarizm" olarak da adlandırılabilir. Kendisinden sonra, bu alanda etkili olduğu, eserlerinin birer el kitabı olarak kullanıldığı bilinmekte ve birçoklarınca "etik sistemi, sûnnî İslam' daki son otorite" olarak değerlendirilmektedir (36). Bu noktada Gazâlî' nin ahlak anlayışıyla ilgili - çok genel düzeyde de olsa - bir iki saptamamızı aktarmak istiyoruz. Gazâlî' nin öğretisiyle Aristoteles' in etik anlayışı arasında ilk bakışta bazı benzerliklerin olduğu söylenebilir. Örneğin her ikisi de hazcılığı reddeder ve erdemi aşırı uçlar arasındaki orta nokta olarak görürler. Ama Aristoteles' in bu orta noktaya ulaşmanın güç olduğunu düşünmesine karşılık, Gazâlî için bu noktaya ulaşmak imkânsızdır. Her ikisi için de nihai erek mutluluktur; ama onlar mutluluğu, son derece farklı bir biçimde tanımlarlar. Ayrıca doğal olarak Aristoteles' in öğretilerinde rastlanmayan mistik erdemler, Gazâlî' nin eserlerinde (özellikle de *İhyâ'* da) geniş bir yer işgal eder ve geri kalan erdemlerin üstünde yer alır. Ve son çözümlemede Gazâlî' nin ahlak anlayışını besleyen ana kaynaklar Kur' an, hadisler ve Sûfî ahlakıdır. O, özellikle *İhyâ'* da Kur' an ve hadislere yaptığı gönderimleri "kendi başlarına birer delil" olarak sunmaktadır.

2. Kural-Koyucu Dünvevi Ahlak: Hourani, politika ve yönetim sanatıyla ilgili olarak sultanlara, vezirlere öğütler veren ve İran geleneğinde "Prenslere Aynalar" tarzında temsil edilen bir dizi eseri ve bu tarzın İslam dünyasındaki örneklerini, şiir ve atasözleri tarzındaki bilgelik edebiyatını, İhvân-ı Safâ' nın risâlelerini bu grup içinde değerlendirmektedir (37). Bütün bu eserler, popüler ahlaklılık alanına ilişkin eserler olarak da nitelenebilir. Lokman' a atfedilen darb-ı meseller ve fablaların yanında, ahlaki aforizmalar ve özellikle de "Prenslere Aynalar" tarzındaki "Kâbusnâme, Nasihatnâme,

34 Boer, a.g.m., p. 508; Fahri, a.g.e., p. 193.

35 Gazâlî, *Mizân al-Amel*, Kahire, 1342, *Mizân al-Amel (Amellerin Ölçüsü)*, çev. Remzi Barışık, Kılıçaslan Yay., Ankara, 1970, *İhyâ-u Ulûm' d-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroglu, (Cilt I-IV), Bedir Yay., İstanbul, 1985.

36 Boer, a.g.m., p. 509.

37 Hourani, a.g.e., p. 16.



Siyâsetnâme" (38) gibi eserler de popüler ahlaklılık, bir başka deyişle atasözü ve darb-ı mesel edebiyatının örnekleridir. Bu tür örneklerle daha çok İran edebiyatında rastlanmakta birlikte, onların kısmen Hintçe orijinallerinden çeviriler içerdiği de bilinmektedir. Çoğunlukla eğitim görmüş İranlıların rağbet ettiği bu popüler bilgelik edebiyatının bir örneği İbn'l-Mukaffâ' nın Edeb'l-Kebir ve Edeb'l-Sagir adlı eserleridir (39). Bunlar felsefi incelemeler değildir; edeb yazını alanına ilişkindir. Bu tür eserlerde 9. yüzyıl boyunca yabancı edeb geleneği zamanla İslami ölçülere uydurulmuş ve sonunda, İbni Kuteybe' nin Uyûn al-Ahbâr adlı eserinde bu yabancı gelenek, İslami edeb yazını içine sokulmuştur. Kur' an' a, hadislere, İslamiyet-öncesi ve İran' daki geleneklere gönderimde bulunulan bu eserde, son iki ögenin İslamiyetle uyuşmayan öğeleri dışta bırakılmıştır (40).

Daha önce Hint ahlak düşüncesinin Arap edebiyat dünyasındaki en etkili örneğinin İbn'l-Mukaffâ' nın Pehlevice' den çevirdiği Kelile ve Dimne olduğunu ve Hint mistisizminin hem ahlak alanında hem de genel olarak müslüman çileciliği üzerinde etkili olduğunu söylemiş ve İran, Hint bilgelik edebiyatlarının yanında, Yunan bilgelik edebiyatının da, İslam dünyasındaki edeb yazını üzerinde etkili olduğunu belirtmiştik. Bu alanda Kindî' nin Sokrates' in sözlerini içeren bir derlemesinin olduğu bilinmektedir (41). 10. yüzyılda Pythagoras, Sokrates, Platon ve Galen' e atfedilen sözleri içeren Sicistânî' nin Sivan al-Hikme, 11. yüzyılda Miskeveyh' in Cavidan Hirad, İbni Hindu' nun al-kehim al-Ruhaniyye fi' l-Hikem al-Yunaniye, Mübaşir İbni Fâtık' ın Muhtar al-Hikem gibi eserleri hep bu türdür. Özellikle Muhtar al-Hikem hem edeb hem de ahlak yazını ile ilgili olarak Arapların ve Yunan darb-ı mesel bilgeliğine duyduğu hayranlığın açık bir ifadesi olarak görülmektedir ve M. Fahri, Amiri' nin Es-Saade ve'l -is'ad' ını da bu tür eserler arasına sokmaktadır (42).

3. Dini Gelenek İçindeki Etik Analizler: "Etik ilkelerin dini gelenek içinde kalınarak incelenmesi 8-9. yüzyıllarda ve fıkıhçıların yasanın kaynakları" tartışmaları ile başlamıştır; adalet, yükümlülük gibi kavramların analitik incelemesinin kökleri bu tartışmalarda bulunmaktadır (43). Bu konuda iki ana tutum vardır: Geleneksel ve

38 Çağrıncı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Vak. Yay., İstanbul, 1989, s. 9.

39 Boer, a.g.m., p. 507.

40 Gibb & Walzer, a.g.m., p. 326.

41 Fahri, a.g.e., 61.

42 a.g.e., p. 63; p. 5:

43 Hourani, a.g.e., p. 16.

rasyonalist tutum. Geleneksel tutuma göre, şer'i yargılar ya Kur' an' da ya hadislerde bulunur ya da bu metinlerden kıyas yoluyla çıkarılabilir. Örneğin Şafii için "adalet, vahye itaat demektir." Rasyonalist tutuma göre, İslami yasa ve ahlakla ilgili problemlerde, metnin yol göstermediği durumlarda hukukçular (fakihler) kendi rasyonel yargılarını verebilirler (44).

Mu' tezile, İslam dünyasındaki ilk gerçek moralist grup olarak görülmektedir (45). Erken Mu' tezile' nin teorileri büyük ölçüde karşıtları, yani Eş' arilik aracılığı ile bilinmektedir. Mu' tezile' nin ana tezlerinden biri, doğru ve yanlışın, yani ahlaki değerlerin akılla bilineceği ve geçerliliklerinin akılsal olarak ortaya konabileceği, bilgiyle doğru arasında doğrudan bir ilişkinin olduğu biçimindeydi. Ancak gelenekçi kesim, Mu' tezile' nin bu tezine karşı çıkmıştır. Hourani onların rasyonalist etiğe gösterdiği tepkinin, fıkıh alanında akıl karşıtlarının tepkisiyle yakından ilgili olduğunu belirtmekte, fıkıhta Şafii' nin ve İbni Hanbel' in tutumları ile kelamda Eş' arî' nin tutumu arasında yakın bir ilişki kurmaktadır (46). Gelenekçi kelamcıların, erken Mu' tezile' ye yönelttiği ana itiraz şöyle özetlenebilir: Aklın yargıları arzulara dayanır, keyfi ve birbirine karşıttır; insan aklının vahyden bağımsız olarak, tek başına doğru ve yanlışın ne olduğuna karar vermesi, değerlerin içeriğini belirlemesi imkânsızdır ve böyle bir şey ileri sürmek hem Tanrı' nın kudretini sınırlayan bir şeydir, dolayısıyla küfürdür, hem de vahyin işlevini ortadan kaldırarak onu yararsız kılan bir şeydir. Doğru eylem, Tanrı' nın emrettiği eylemdir. Hourani, bu görüşün, değerleri ve değerlerin içeriğini belirleyen Tanrı olduğunu, Tanrı' nın isterse iyiyi kötü, kötüyü de iyi kılabileceğini söylemesi bakımından teist, edimlerin kendilerinde nesnel olan hiçbir şeyin bulunmadığını, yani değerlerin nesnel olmadıklarını ileri sürmesi bakımından da öznelci olduğunu söylemekte, onu teist öznelcilik olarak adlandırmaktadır. Bu, aynı zamanda etik volontarizmdir (47).

10-11. yüzyıllarda gelenekçi kesimden gelen itirazlara karşı savunma hareketi olan Geç Mu' tezile ve onun en önemli temsilcisi ve aynı zamanda Al-Mugni' nin yazarı Abd al-Cabbar ile karşılaşmaktadır. "İslami literatürde bilinen etik ilkelerin ayrıntılı bir tartışmasını içeren, çözümlenmeli bir etik teori sunan ve temelde savunmacı akılyürütmelere dayanan" bu eser ile bir yandan ünlü Mu' tezile kelamcısının hayranlık uyandıran düşüncelerini tanıırken, bir yandan da entellektüel İslam tarihi, bizzat Mu' tezile

44 a.g.e., p. 16.

45 Fahri, a.g.e., p. 31; Hourani, a.g.e., p. 17.

46 Hourani, a.g.e., p. 17.

47 a.g.e., p. 17.

ile ilgili bilgimizin sınırları genişlemektedir (48). Abd'l-Cabbar örneğinden hareketle Mu' tezile' nin en önemli tezlerine bakıldığında şunlar söylenebilir: "İnsan ahlaklılığının önkoşulu kapasite ve sorumluluktur; çünkü ahlaki bir edim, bu edimi gerçekleştiren kişinin, yaptığı edimin bilincinde olmasını ve bunu yapabilmesini, yani buna muktedir olmasını gerektirir" (49). Mu' tezile etiğinin diğer hareket noktaları Tanrı' nın adaleti ve bilgeliğidir. "Tanrı adildir, kendi kendine ters düşmediği sürece adaletsizliği emredemez"; "Tanrı yanlış yapabilir, bu onun gücünü sınırlamaz; yanlış yapması mümkündür, ama bilgeliği ve lütfu nedeniyle yanlış yapmaz"; "O' nun bilge ve adil olması, emir ve yasaklarının akılsal olarak anlaşılabilir olması demektir ve bunun tersini ileri sürmek, onun adaletini ve bilgeliğini zedeler"; "Tanrı her şeyi bildiği ve bilen biri de belli bir amaçla edimde bulunduğu için, Tanrı, evreni ve insanı insanlığın yararı için yaratmıştır" (50).

Ancak Mu' tezile' nin rasyonalist etiğine karşı gelenekçi kesimde Şehristâni, İbni Hazm, Gazâlî v.b.' nin dile getirdiği son derece sert tepkiler ortaya çıkmıştır. Bu tepki şöyle özetlenebilir: Tanrı' nın kudreti mutlak, hiçbir şekilde sınırlanamaz; öyle ki Tanrı insana yalan söylemeyi bile emredebilir. Vahy, aklın destekleyicisi değil, bilginin asıl kaynağıdır. Bu tepkiyi dile getirenlerden İbni Hazm' a göre, "akıl, sadece Kur' an' ı anlamak için yardımcı olan bir araçtır"; öte yandan bu kesime mensup olanlardan bazıları, örneğin Gazâlî aklın sınırlı kullanımına izin vermiştir. Sonuçta İslam dünyasında rasyonalizm, İran gibi Şii ülkelerde var olmaya devam etmiş, gelenekçi görüş ise Sünni ülkelerde egemen olmuştur (51). Şimdi o dönemden günümüze yaygın bir kabul gören Eş' arilik' e geçebiliriz.

Eş' arilik Tanrı' nın kadir-i mutlak olduğu ve dünyadaki herşeyin gerçek faili olduğu noktalarından hareket etmekte ve bundan, insanla ilgili olarak iradi eylemden ancak benzetme yoluyla söz edilebileceği sonucunu çıkarmaktadır. Mu' tezile' nin ünlü "kapasite ve insani sorumluluk" tezinin yerine Eş' arilik "kesb" teorisini geliştirmiştir. Bu teoriye göre insan eylemlerinin gerçek faili değildir; ama onları kazanabilir. Tanrı' nın herşeyi kapsayan bilgisine karşılık, insani bilgi sınırlıdır ve koşullarla belirlenmiştir; genel ve potansiyel haldedir, yaratılmıştır. Dolayısıyla Tanrı' dan bağımsız olarak var olamaz.

48 a.g.e., p. 18; Hourani, *Islamic Rationalism*, p. 13, pp. 142-143.

49 Fahri, a.g.e. pp. 35-36.

50 Sırasıyla a.g.e., p. 42, karşı. Abd'l-Cabbar, *Al-Mugni fi Ebvâb al-Tevhid ve'l-Adl*, yay. İ. Madkour, Mısır, 1962, s. 238; Fahri, p. 42, karşı. *Mugni*, s. 127; Fahri, p. 45, karşı. *Mugni*, s. 156; Fahri, p. 43, karşı. *Mugni*, p. 58.

51 Hourani, a.g.e., pp. 18-19; *Islamic Rationalism*, p. 13.

Tanrı, insanın söz konusu eylemleri kazanabilmesi için, insanda her an eylemi kazanma gücü yaratır. Tanrı'nın güç ve irade alanı herşeyi kapsar ve onun etkinlikleri, kararları geçici herhangi bir kurala tabi değildir. Tanrı insanlardan "saçma" şeyler talep edebilir; iyiyi kötü, kötüyü ise iyi kılabilir (52). Görüldüğü gibi bu, tam bir etik voluntarizmdir. İyinin ve kötünün, genel olarak tüm ahlaki değerlerin temeli Tanrı'da bulunur. Onun bilgisine sadece vahy yoluyla ulaşılabilir ve vahy, aklın destekleyicisi değil, ahlaki bilginin ana kaynağıdır.

Hourani, etikle ilgili olarak Mu' tezile ile Eş' arilik arasında geçen bu tartışmanın niteliği üzerinde durmakta, tartışmanın teolojik mi yoksa felsefi mi olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Ona göre kelimeler alanındaki İslami etik Tanrı'dan uzaklaşmadığı için teolojiktir, ama probleme yöntem bakımından yaklaşıldığında biri vahye, Kur'an'a öteki ise akla dayanan ve felsefi olan iki hareketle karşılaşmaktadır. Kelimeler etliğinin yöntem bakımından ne ölçüde felsefi olduğuna karar verebilmek için, Mu' tezile ve Eş' arilik'e bu açıdan bakmak gereklidir: Mu' tezile Tanrı'nın birliği, adaleti gibi bizzat Kur'an'dan aldığı ilkelerden hareket etmekteydi. İşte Hourani, Mu' tezile'nin etik teoriyle ilgili olarak felsefi bir yaklaşım içinde gibi görüldüğünü, örneğin Abd'l-Cabbar'ın Kur'an'a kesin bir delil olarak işaret etmediğini ileri sürmektedir. Eş' arilik ise dini bilginin kaynağı olarak vahyi görmekte ve kullandığı deliller Kur'an ve hadislere gönderimler yapma biçimindedir; bu gönderimler bazen bir düşünceyi desteklemek için yapılırken, bazen de bizzat kendileri bakımından esas delil olarak, kendi başlarına yeterli nihai deliller olarak görülürler. Dolayısıyla teorileri yöntem bakımından vahyidir; ancak onlar herşeye rağmen, muhaliflerinin görüşlerini çürütmek için, diyalektiği de kullanmışlardır (53).

Hourani klasik İslam'da birbiriyle ilgili iki temel problem ayırt etmektedir: Ontoloji ve epistemoloji problemleri, yani "iyilik", "adalet" gibi etik değer kavramlarının doğası nedir ve insan bu kavramların var olduğunu nasıl bilir (54)? Mu' tezile ile Eş' arilik arasındaki tartışma bu problem etrafında dönmektedir. İslam dünyasında bu problemlere çeşitli eğilimler farklı cevaplar vermişlerdir: Bu kavramların nesnel, kendinde bir anlamının olduğunu ileri süren, Yunan felsefe geleneğini izleyen İslam filozofları ve Mu' tezile ile onların kendinde bir anlamın olmadığını, iyilik ve adaletin genel olarak "doğru"nun Tanrı'nın emrettiği şey olduğunu ileri süren Şafilik, Hanbelilik, Eş' arilik

52 Fahri, a.g.e., pp. 53-56.

53 Hourani, a.g.e., pp. 19-20.

54 a.g.e., "Ethical Presuppositions of the Qur'an", pp. 23-48, p. 23.

gibi. İkinci problemle ilgili olarak, bu kavramların bağımsız akılla bilinebileceğini, aklın bunun için tek başına yeterli olduğunu ileri süren, Yunan felsefe geleneğini izleyen ve sıkı rasyonalizmi benimseyen İslam filozoflarının yanısıra, doğrunun bazen akılla bilinebileceğini, ama bazı durumlarda vahy, hadisler, icmâ ve analogi yoluyla bilinebileceğini ileri süren ve kısmi rasyonalizmi benimseyen Mu' tezile; nihayet doğrunun yalnızca vahy yoluyla bilinebileceğini ileri süren Şafilik, Zahirilik ve etik volontarizmi benimseyen Eş' arilik sıralanabilir. Bu iki problem hep bir arada ele alınmış ve etik volontarizm gelenekçilikle kısmi rasyonalizm ise nesnelcilikle bir arada bulunmuş, bilgi problemine yaklaşımdaki gelenekçi tutumdan ontolojik problemle ilgili olarak etik volontarizm çıkmıştır. Ahlaki değerler ve bunlarla ilgili kavramların nesnel olmadıklarını, kendileri bakımından bir anlam ve değer taşımadıklarını ileri süren ve onların bütün anlamını Tanrı tarafından emredilmiş veya yasaklanmış olmalarında bulan etik volontarizm İslam dünyasında yaygın bir kabul görmüştür (55).

**4. Felsefi Analizler:** İslam dünyasında felsefi bilimlerle ilgili sınıflamalarda ahlak bilimi, politika ve ekonomiyle birlikte pratik felsefenin bir dalı olarak görülmektedir; Rosenthal, İslam' daki politika teorisinin aynı zamanda etik bir teori olduğunu ve klasik erdem-erdemsizlik öğretisine dayandığını, bu öğretinin genel insani geçerliliği ortada olduğu için de, İslam dünyasına girmesinin ve benimsenmesinin zor olmadığını belirtmektedir (56). Felsefi etik başlangıçta sadece Yunan felsefesi ile ilgilenenlerin sınırlı çevresinde kalmış, ama zamanla bu geleneği izleyen İslam filozofları, felsefi etiğin İslam dinine ters düşmediğini ileri sürmüşler, hatta Yunan felsefi etiği, Arapça edeb yazını üzerinde bile etkili olmuştur (57). İslam dünyasında etik incelemelerin konuları genellikle ruhun yetileri, mutluluk, mutluluk-mükemmellik ilişkisi, ahlak ve erdem ilişkisi, erdem ve erdemsizlikler, ahlak-eğitim ilişkisi, erdemli ve ahlaklı olmanın yolları, erdemsizliklerin tedavisi v.b. dir.

İslam dünyasında dar anlamda "felsefi etik inceleme" başlığı altına yerleştirilebilecek çok sayıda eser olmamakla birlikte, Kindî den itibaren genel olarak ahlakla ilgili pek çok eser yazılmıştır. Daha çok "Kynik, Stoacı bir ahlak ideali olduğu" söylenen (58) Kindî nin bir atasözleri derlemesinin yanında, günümüze kadar ulaşılabilmiş

55 a.g.e., p. 28.

56 Gibb & Walzer, a.g.m. p. 327; Rosenthal, Franz, *Classical Heritage in Islam*, Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 1975, pp. 82-83.

57 Gibb & Walzer, a.g.m., p. 328.

58 Fahri, a.g.e., p. 68.



**Risale fi'l-Hile'i Def'l-Ahzân** adlı bir ahlak incelemesi vardır. **Al-Tıbb al-Ruhânî**'nin yazarı Ebu Bekir Râzi (10. yy), Sokratik hayat idealinin bir örneği ve bir Platoncu olarak görülmekte ve söz konusu eserinde hazırlığı inceleyip reddetmektedir (59). Yine bir 10. yüzyıl filozofu olan Yahya İbni Âdî de Platoncu olarak değerlendirilmekte ve eseri **Tehzib al-Ahlâk'** da karakterin doğası, ahlaki eğitim ve erdemler, mükemmel insanın doğası gibi konular üzerinde durmaktadır (60). Bir diğer 10. yüzyıl filozofu Ebu'l-Hasan al-Âmirî'nin Aristoteles' den Platon' a, Galen' den İranlı bilgelere kadar pek çok önceline gönderimlerle dolu olan **Kitâb es-Saade ve'l-İs'ad** adlı hacimli eserine gelince, bu kitap sistematik bir etik inceleme olmaktan uzaktır. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu eser popüler bilgelik edebiyatı, edeb yazını içinde yer almaktadır. Aynı yüzyıldaki İhvân-ı Safâ'nın **Risaleleri** için de aynı şey geçerlidir; onların Pythagorasçılık, Hint ve İran bilgelik edebiyatı, Tevrat ve İncil' e gönderimlerle dolu olan ahlaki öğretileri eklektik bir yapıdadır; M. Fahri onların öğretilerini felsefi etik, Hourani ise kural-koyucu dünyevi etik bağlamında ele almaktadır (61). Öte yandan Fârâbî, İbni Sinâ, İbni Rüşd gibi filozoflara gelindiğinde onların hiçbirinin etikle ilgili bağımsız bir incelemesi yoktur. Ancak N.E. üzerine bir şerhi olan Fârâbî'nin (10.yy) politikayla ilgili eserlerinden bazılarında konuyla ilgili ayrıntılı pasajların olduğunu, özellikle **Tenbih** adlı eserinin bireysel mutluluğu konu aldığını, çeşitli eserlerinde mutluluk, mutluluk-toplum ve erdem-ahlak ilişkisi, bireysel mutluluk, mutluluğa ulaşma yolları, erdem-erdemlilik v.b. konular üzerinde durduğu, özellikle mutluluk tanımı, ahlak anlayışı, erdem öğretisi bakımından Aristotelesçi olduğu söylenebilir. Daha çok teorik felsefeyle ilgilenmiş olan İbni Sinâ'nın (11. yy) ahlakla ilgili iki küçük incelemesi vardır: "Risâle fi'l-Ahlâk" ve "Risâle fi' s-Saade". Yine N.E. üzerine Arapça aslı kayıp olan şerhi dışında İbni Rüşd de (12. yy) etikle ilgili bağımsız bir inceleme kaleme almamıştır; ancak gerek Platon' un **Devlet'** i üzerine şerhi (62) gerekse başka eserlerinden etik görüşlerini ortaya çıkarmak mümkün görünmektedir.

Pek çok yazara göre İslam dünyasındaki ilk sistematik etik eser, İbni Miskeveyh' in **Tehzib al-Ahlâk'** ıdır (63). Ancak Hourani gerek Miskeveyh' in söz konusu eserinin gerekse onu izleyen Nasir'd-din Tûsî'nin **Ahlâk-ı Nasirî** adlı eserinin etikten çok karakter üzerine olduklarını ileri sürmekte, her ikisini de kural-koyucu dünyevi etik

59 a.g.e., pp. 70-71.

60 a.g.e. pp. 70-71; Donaldson, a.g.e., pp. 119-120.

61 Donaldson, a.g.e., p. 104; Fahri, a.g.e., pp. 93-94; Hourani, a.g.e., p. 16.

62 Averroes, **Commentary on Plato's Republic**, ed. and eng. trans. by E.I.J. Rosenthal, Cambridge, 1956.

63 Fahri, a.g.e., p. 108; Donaldson, a.g.e., p. 123.

bağlamında ele almaktadır. Ona göre her iki filozof da Yunan felsefe geleneğini izleyerek ruhun mükemmelliği, ereklere gibi konuları inceler ve erdemi orta nokta, erdemsizliği ise aşırı uç olarak görürler; bu felsefi çatı Aristotelesçi ve Yeni-Platoncu' dur ve bunlar, analitik felsefe geleneği içinde yer almazlar. Hourani daha da ileri giderek, felsefi etik içinde gördüğü Fârâbî, İbni Sinâ, İbni Rüşd' den İbni Rüşd için bile, ondaki asıl ilginin Eş' ari kelamı ve onun tanrısal öznelciliğine gösterdiği tepkide bulunduğunu, kendi payına Platon ve Aristoteles' in nesnelciliğini benimsediğini belirtmekte, sonraki felsefenin İslami mistisizm ve Yunan Yeni-Platonculuğu çizgisindeki mistisizm olduğunu ileri sürmektedir (64). Hem alanında yazılmış ilk sistematik inceleme olması hem de kendisinden sonra yaptığı etki bakımından, Miskeveyh' in **Tehzib'l-Ahlâk'** ının küçük ama önemli bir eser olduğu söylenebilir. Daha sonra Tûsî kendi ahlak incelemesini bu esere dayandıracak, buradaki temaları tekrarlayacaktır. Öte yandan Gazâlî' nin **Mizân al-Amel** ve **İhyâ'** yı yazarken **Tehzib'l-Ahlâk'** dan yararlandığı da bilinmektedir (65). Yazar burada, daha sonra da göreceğimiz gibi, gerek plan gerekse etik anlayış bakımından N.E.' ni izlemekte, aynı kavramlar üzerinde durmaktadır. Onun iyi ve mutluluk anlayışı, erdemi bir orta nokta olarak görmesi, adalet erdemine ilişkin düşünceleri, Aristoteles' in aynı konulardaki düşünceleriyle paralellik göstermektedir. Ancak onun öğretilerinde Aristotelesçi olmayan öğeler de vardır. Gerçekten de Hourani' nin ileri sürdüğü gibi, Miskeveyh bu eserinde Yunan felsefe geleneğini izlemekte, bazı Yunan filozoflarının konu ile ilgili görüşlerinden yararlanmaktadır. Ama bütün bunlar, onun söz konusu eserini felsefi etik içinde ele almamak için yeterli görünmemektedir.

Nasır'd-Dîn Tûsî' nin **Ahlâk-ı Nâsırî** adlı eseri de felsefi etik içinde yer almaktadır. Tûsî' nin esas itibarıyla **Tehzib al-Ahlâk'** ı izlediği, Miskeveyh' in pek çok düşüncesinin tekrarlandığı bu hacimli eseri yazma amacı, Tûsî' ye göre, Miskeveyh' in eserinin Pehlevice' ye çevrilmesi ve onun ele almadığı ekonomi ve politika konularıyla desteklenmesidir (66). **Tehzib al-Ahlâk'** dan daha sistematik ve çok daha ayrıntılı olan eser, Tûsî' den sonra çok popüler olmuştur. Miskeveyh' den ve daha da derinde Aristoteles' den, onun N.E.' inden etkilenmiş görünen, pek çok vesileyle Aristoteles' e ve onun eserine gönderimde bulunan Tûsî, etikle politika arasında sıkı bir ilişkinin olduğu noktasından hareket etmekte ve etik incelemesinin alanını, ekonomi ve politikayı da içine alacak biçimde genişletmektedir.

64 Hourani, a.g.e., pp. 21-22.

65 Donaldson, D.M., "Studies in Muslim Ethics", **The Muslim World**, vol. 48, 1958, pp. 286-294. p. 288.

66 Tûsî, **Akhlâq-s Nâsırî**, p. 25.

Şimdiye kadar İslam dünyasında farklı kaynaklardan esinlenen farklı eğilimlerden ve onların belli başlı temsilcilerinden söz ettik. Biz burada bütün bu etik gelenekleri değil, İslam dünyasındaki etiğin Aristotelesçi kaynaklarını incelemeyi amaçladığımız için, asıl olarak N.E.' nin İslam dünyasındaki olası etkisini, Aristoteles dolayımını aramak ve incelememizi Aristoteles ve N.E.' ne gönderimde bulunan ve Aristoteles' in etik öğretilerinden etkilendiğini düşündüğümüz yazarların eserleriyle sınırlamak durumundayız. Dolayısıyla Kur' an, hadis koleksiyonları ve fıkıh usûlü kitaplarının kendileri, bunlara dayanarak yazılan atasözleri derlemeleri (İbn Ebi Dünya' nın *Mekârim'l-Ahlâk* ı gibi), İran, Yunan ve Hint bilgeliği edebiyatında da örnekleri bulunan ve çeşitli bilgelerin, filozofların gerek günlük hayat gerekse yönetim sanatına ilişkin özlü sözlerini içeren popüler bilgeliği edebiyatı örnekleri konumuzun dışındadır. Öte yandan Kindî' den itibaren ahlakla ilgili eserlerin yazılmaya başlandığını, II. bölümde İslam dünyasında Aristoteles' in N.E.' ne yapılan ilk gönderimin Kindî' nin *Risâleler*' inde bulunduğunu, ancak onun yaşadığı dönemde N.E.' nin henüz Arapça' ya çevrilmemiş olduğunu belirtmiştik. Bu nedenle onun konuyla ilgili eseri, incelememizin dışında tutulacaktır. Kynik, Stoacı bir ahlak idealinin olduğu söylenen ve N.E.' nin Arapça' ya henüz çevrildiği bir dönemde yaşayan Ebu Bekir Razî (ölm. 925), eklektik bir sistemleri olmakla birlikte temelde Pythagorasçılığa dayanan İhvân-ı Safâ, bir Platoncu olarak görülen Yahyâ İbni Âdi, ayrıca kural-koyucu dinî ahlak bağlamında kendisinden söz ederken, onunla Aristoteles arasındaki bir iki benzerliğe dikkat çektiğimiz ve öğretilerinde Aristotelesçi etkinin var olduğundan pek söz edemeyeceğimizi düşündüğümüz Gazâlî, daha çok teorik felsefeyle ilgilenen ve iki küçük ahlak incelemesi ("*Risâle fi'l-Ahlâk*" ve "*Risâle fi's-Saade*") dışında konuyla doğrudan ilgili bir eseri bulunmayan İbni Sinâ ve yine ahlakla ilgili sistematik bir incelemesi bulunmadığı, N.E. üzerine bir şerhi olmasına karşılık, eserin mevcut olan Latince ve İbranice nüshalarından dil engeli nedeniyle yararlanma imkânımız olmadığı için İbni Rüşd de inceleme alanımızın dışında tutulacaktır. Öte yandan sistematik bir ahlak incelemesi değil de, daha çok popüler bilgeliği edebiyatının bir örneği olması bakımından aslında burada bizi ilgilendirmeyen, ama hem içinde Aristoteles'e yapılan gönderimlerin sıklığı hem de popüler bilgeliği edebiyatının ilginç bir örneği olduğunu düşündüğümüz *Kitab's-Saade ve'l-İs'ad*' ın yazarı Âmirî' den kısaca söz edecek, fakat burada ilgimizi esas itibarıyla sistematik bir etik incelemesi bulunmayan, ancak eserlerinde konu ile ilgili pek çok pasajın yer aldığı, N.E.' ne gönderimde bulunan ve N.E.' indeki temalar üzerinde durarak Aristoteles' inkinde benzeyen görüşleri ileri süren ve N.E. üzerine bir şerhi olduğunu bildiğimiz Fârâbî, daha önce kısaca kendilerinden söz ettiğimiz Miskeveyh ve

Tûsî üzerinde yoğunlaştıracak ve onların öğretilerini Aristoteles' inkiyle karşılaştırarak mümkün olduğu kadar ayrıntılı bir biçimde incelemeye çalışacağız.

## 2. Fârâbî' nin Etik Öğretisi:

İslam etiği alanında, konumuz açısından incelenmeyi hak eden ilk filozofun Fârâbî olduğunu düşünüyoruz. Onun çok sayıda eseri vardır: *Arâ Ehl al-Medine al-Fâdıla* (67), *Al-Siyâset al-Medeniyye* (68), *Kitâb Tahsil al-Saade* (69), *Kitâb al-Tenbih alâ Sebîl al-Saade* (70), *Fusûl al-Medenî* (71), *İhsâ al-Ulûm* (72), *Felsefet'l-Aristutâlîs* (73) gibi. Bunlardan bazıları ilk bakışta politikaya ilişkin eserler olarak görünmektedir. *Medîne*, *Siyâset*, *Fusûl*, hatta *Tahsil* için bile, bu böyledir. Ama öte yandan özellikle *Tenbih* ve *Tahsil* onun mutluluk, mutluluğun doğası ve nasıl elde edileceği erdemler gibi konulara ilişkindir. M. Shahjahan, Fârâbî' nin *Tahsil*, *Fusûl* gibi eserlerinin sosyal etiğe ilişkin

67 *Al-Fârâbî, Mabâdı Arâ Ehl al-Medine al-Fâdıla, on the Perfect State*, giriş, çev. ve yorumlar R. Walzer, Clarendon Press, Oxford, 1985 ve; *al-Medinetü'l-Fâdıla*, çev. A. Arslan, Kültür Bak. Yay., 1990, Ankara. Bundan böyle eser *Medine* biçiminde anılacaktır.

68 *Al-Fârâbî, Al-Siyâset al-Medeniyye*, yay. F.M. Neccâr, Imprimerie Catholique, Beyrut, 1964; *Es-Siyâset al-Medeniyye* (veya *Mebâdi ul-Mevcudât*), çev. M. Aydın, A. Şener, M.R. Ayas, Kültür Bak. Yay., İstanbul, 1980. Bundan böyle esere *Siyâset* biçiminde gönderimde bulunulacaktır.

69 *Al-Fârâbî, Kitâb al-Tahsil al-Saade*, Haydarabad, 1345; *Mutluluğun Elde Edilmesi*, çev. A. Arslan, yayınlanmamış çeviri. Esere bundan böyle *Tahsil* biçiminde gönderimde bulunulacaktır.

70 *Al-Fârâbî, Kitâb al-Tenbih alâ Sebîl al-Saade*, inc. ve yay. Sahnân Khalifât, Ürdün, 1987; *Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev. H. Özcan, D.E.Ü. İlahiyat Fak. Vakfi Yay., İzmir, 1993, Eser bundan böyle *Tenbih* biçiminde anılacaktır (Rosenthal, bu eserin Fârâbî' ye ait olup olmadığından kuşku olduğunu, eserin yapı, tarz ve anlatım bakımından onun diğer eserlerine benzemediğini söylemektedir. Bakz. E.I.J. Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Al-Fârâbî", *Islamic Culture*, vol. 29, 1955, pp. 157-178. p. 158. Ama biz, onun bu konudaki düşüncesini destekleyecek bir başka görüşe rastlamadık.

71 *Al-Fârâbî, Fusûl al-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, çev. H. Özcan, D.E.Üni. İlahiyat Fak. Vakfi Yay., İzmir, 1987, Bundan böyle esere *Fusûl* biçiminde gönderimde bulunulacaktır.

72 *Al-Fârâbî, İhsâ al-Ulûm*, yay. Osman Emin, Kahire, 1957; *İlimlerin Sayımı*, çev. A. Arslan, yayınlanmamış çeviri. Esere artık *İhsâ* biçiminde gönderimde bulunulacaktır.

73 *Al-Fârâbî, Felsefet'l-Aristutâlîs*, yay. M. Mehdî, Beyrut, 1961; *Üç Eseri (Mutluluğu Kazanma, Eflâtun Felsefesi ve Aristo Felsefesi)*, çev. H. Atay, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara, 1974.

olduğu kanısındadır (74). Eserlerinin hiçbirinin spesifik bir etik inceleme tarzında yazıldığı söylenemez. Ama **Tenbih** ve **Tahsil** başta olmak üzere, **Medine**, **Siyâset** ve **Fusûl** (hatta **İhsâ**)' den "onun etiğinin kaynağını, doğasını ve alanını belirlemek, etik kavramlarına ulaşmak mümkündür" (75). Zaten onun etikle politikayı birbirinden kesin çizgilerle ayırmadığını, bu iki disiplini birbirini gerektiren şeyler olarak sunduğunu daha sonra göreceğiz. Dolayısıyla onun genel olarak politikayla ilgili gibi görünen eserleri bile, etikle ilgili çeşitli kavramları ele alıp incelemesi bakımından, etik bir açıdan okumayı mümkün kılmaktadır. Sayılan eserlerinde ana tema hep mutluluktur. Fârâbî **Medine**, **Siyâset** ve **Tahsil**' de, mutluluğu toplum içinde gerçekleşmesi bakımından ele alırken, **Tenbih**' de bireysel mutluluğu incelemektedir. **Fusûl**, **Tenbih** v.b.' de mutluluğu nihai hedef, en yüksek iyi, en yüksek mükemmellik, kendi kendisi için istenen ve kendi kendisine yeten bir şey olarak sunmaktadır. Yine **Tenbih**' de erdemi, ifratla tefrit arasındaki orta nokta olarak tanımlamakta, erdemleri bu bakımdan ele almakta, ahlaki-entellektüel erdem ayrımını yapmaktadır. Mutluluğu hem bireysel hem de toplumsal boyutu bakımından ele almaktadır. Bütün bu noktalar, bize N.E.' ni ve Aristoteles' i çağrıştırmakta, çağrışımın da ötesinde Fârâbî' nin mutluluk anlayışının temelinde büyük ölçüde Aristoteles' in öğretisinin olduğunu düşündürmektedir (76). Her ikisinin ahlakı da mutluluk ahlakıdır; ikisi de ahlaki-entellektüel erdem ayrımını yapmakta, ahlaki erdemi bir orta nokta olarak tanımlamaktadır. İkisi için de nihai mükemmellik ve mutluluk temsâşa ile mümkündür. Aralarında kuşkusuz önemli farklılıklar, Fârâbî' nin etiğinde Aristotelesçi olmayan öğeler de vardır. Ama biz onun etik anlayışının büyük ölçüde Aristoteles' e dayandığını, ele aldığı konularda ileri sürdüğü tezlerin Aristoteles' in N.E.' indeki görüşleriyle karşılaştırılabileceğini düşünüyoruz. Dolayısıyla iki filozofun görüşleri arasındaki benzerlik (ve farklılıkları) saptayabilmek için Aristoteles' in N.E.' nin yanısıra Fârâbî' nin konu ile ilgili incelemelerine bakmak gereklidir.

Öte yandan Fârâbî' nin N.E.' nden haberdar olduğundan, ona yaptığı gönderimlerden ve bizzat kendisinin N.E. üzerine yazmış olduğu bir şerhin varlığından

74 Shahjahan, M., "The Concept of Courage in the Philosophy of Al-Fârâbî", *Islamic Quarterly*, vol. 29, 1985, pp. 234-239. p. 238.

75 Shahjahan, M., "An Introduction to the Ethics of Al-Fârâbî", *Islamic Culture*, vol. 59, 1985, pp. 45-52. p. 45.

76 Fârâbî' nin bazı eserlerinde N.E.' ne dayandığı konusunda bkz. E.I.J. Rosenthal, a.g.m., pp. 158-159; Shahjahan, "The Concept of Courage ....", p. 234; Shaida, S.A., "Al-Fârâbî on Deliberative Rationality in Morals", *Islamic Culture*, vol. 57, 1983, pp. 207-217, p. 208.



daha önce söz etmiş, Arapça aslı kayıp olan bu şerhin, herhangi bir batı diline çevrildiğine ilişkin bir bilgimizin olmadığını belirtmiştik. Ancak Berman bir makalesinde, bu şerhin giriş kısmına ait olduğu sanılan bazı pasajların, İbni Rüşd' ün N.E. şerhinin İbrance ve Latince nüshalarında bulunduğunu göstermişti (77). Bu şerh N.E. üzerine yazılmış "tam" bir şerh midir, yoksa onun sadece belli bir kısmına mı ilişkindir? Bu, tartışma konusudur. Berman' ın, söz konusu şerhin N.E.' nin tamamına ilişkin olduğunu düşündüğünü biliyoruz (78). Ancak Fârâbî' nin *Tenbih* adlı eserini yayınlayan S. Khalifat, Fârâbî' nin N.E.' nin II. Kitap' ının başlangıç kısmı üzerine bir şerh yazdığını ileri sürmektedir (79). Bize göre, bu soruya kesin bir cevap vermek mümkün görünmemektedir. Şerhin kendisine ulaşabilseydik, hem bu sorunun cevabını verebilir, hem de belki daha da önemlisi onun N.E.' ni nasıl okuduğunu, onu ve Aristoteles' i nasıl yorumladığını öğrenebilirdik. Ama o ister N.E.' nin tamamı, isterse belli bir kısmı üzerine şerh yazmış olsun, bu şerh kayıptır. Ondan geriye, Berman' ın bir makalesinde gösterdiği gibi, sadece birkaç pasaj kalmıştır. Berman' ın söz konusu şerhin giriş kısmı olduğunu düşündüğü ve İngilizce' ye çevirdiği bu birkaç sayfada, Fârâbî, kitabın adı, yazarı, konuları, amacı, düzeyi, yöntemi ve yaran üzerinde durmaktadır. Eserin her kitabında hangi konuların ele alındığını belirttikten sonra, N.E.' nin özelliklerini sıralamaktadır (80).

Bu kısmı şöyle özetleyebiliriz: Fârâbî, şerhinin N.E.' ne ilişkin olduğunu, Aristoteles' in etikle ilgili N.E., E.E. ve M.M. adlarını taşıyan üç eserinin olduğunu belirttikten sonra, N.E.' nin şehirleri yönetme sanatının kısımlarından birine ilişkin olduğunu söylemektedir. Ona göre bu eser iradi alışkanlıklar ve edimlerle bu edimlerin kendisine yönelik olduğu ereğin ne olduğunu, bu alışkanlık ve edimlerin hangi yolla ortaya çıkarılabileceğini, bu ereğe hangi yolla ulaşılabileceğini ortaya koymayı ve bu konularda bilgi vermeyi amaçlar. Eserde kanıtlama yöntemi kullanılır. Aristoteles kategorik ve hipotetik kıyasın yanında, tanım ve ayrımı (bölmeyi) da kullanmaktadır. Eserin yararına gelince, N.E. insana, yönetmeyle ilgili iradi konularda karar verme gücünü ve yeterliliğini, pratik bilgeliği ve yasa koyma gibi insana yönetme gücünü veren şeylerle retorik ve şiir gibi araçları denetim altına alma yetisini kazandırır. İşte insan, politik rejimleri meydana getiren bu güçleri denetimi altında tutmayı onun sayesinde başarabilir ve bu güçlerden çıkan şeylerin, örneğin yasaların adil olup olmadıklarına, onun

77 Bkz. Bu incelemenin II. Bölümündeki "N.E. Üzerine Yazılan Arapça Şerhler".

78 Berman, L.V., "Ibn Rushd's Middle .....", p. 308.

79 Fârâbî, *Tenbih*, s. 71.

80 Berman, a.g.m., pp. 306-310.

sayesinde karar verebilir. Kitap genel olarak iradi şeyleri konu alır (81). Daha sonra Fârâbî, incelemedeki her kitabın, bir sonraki kitabın başlangıcında ifade edilen konuyla bittiğini belirtmekte ve bir içindekiler tablosu sunmaktadır: I. Kitap' da mutluluk tanımlanır ve onun insanın karakteristiği olan iyilik olduğu, yönetme sanatının nihai ereği olduğu belirtilir. Bu konu X. Kitap' da da ele alınır. Ama I. Kitap' da genel olarak mutluluktan, X. Kitap' da ise "özel" bir anlamdaki mutluluktan söz edilir. II. Kitap ahlaki erdemleri, III. Kitap iradi şeyler ve bazı ahlaki erdemleri, IV. Kitap geri kalan ahlaki erdemleri, V. Kitap adaleti, VI. Kitap entellektüel erdemleri, VII. Kitap nefesine hakim olma ve olamama ile zevk ve acıyı, VIII. Kitap sevgi ve nefret biçimlerini, IX. Kitap bu farklı sevgi ve nefret biçimlerinden çıkan eylem türlerini, X. Kitap ise zevk ve mutluluğu, yasa ve gelenek ihtiyacını, yurttaşların erdemli olmalarını sağlayacak olan politik rejimi konu alır. İncelemenin girişini oluşturan I. Kitap eserin amacı, yöntemi, yararı, ilgili olduğu disiplin ve derecesine, II. Kitap mutluluğa, III. Kitap mutluluğa ulaşma yöntemine, IV. Kitap ise ruhun kısımlarına ilişkindir. Bu dört bölüm, geri kalan kitaplardaki şeyleri anlamayı mümkün kılan ilkeleri içerir. Bu kitapta nihai erek (I. ve X. Kitaplar), iradi şeylerin iradi olmayan şeylerden çıkarılması (III. Kitap' ın ilk yarısı), yurttaşların bir arada olmalarını sağlayan şeyler (VIII-IX. Kitaplar), ahlaki erdemler (II, IV, V. Kitaplar ve III. Kitap' ın ikinci yarısı), ahlaki özelliklere eşdeğer olan şeyler (VII. Kitap), entellektüel erdemler (VI. Kitap), iradi eylemlerde bulunmayı kolaylaştıran ve zevk türlerini oluşturan nitelikler (VII. Kitap' ın sonu ve X. Kitap' ın başı) üzerinde durulur (82).

Görüldüğü gibi, Fârâbî, burada on kitaptan söz etmektedir. Gerek bu, gerek kitapların içeriği üzerine söyledikleri ve gerekse onun her kitabın son cümlesinin onu izleyen kitabın başlangıç cümlesini oluşturduğuna ilişkin ifadesi, bugün bizim elimizde bulunan N.E. için de doğrudur. Dolayısıyla ya Fârâbî' nin elindeki N.E. on kitaptan oluşmaktaydı ya da o, elindeki onbir kitaplık nüshadaki VII. Kitap' ın ek kitap olduğunun farkındaydı. Berman, Fârâbî' nin bu ek kitabın farkında olduğu kanısındadır. Ancak Berman, söz konusu pasajlardan birinin sonunda "Buradan hareketle bu kitabın İskenderiye Özetlerinde VI. ve VII. Kitap arasında yer alan kitabın, Aristoteles' e ait olmadığı söylenebilir" biçiminde bir ifadenin bulunduğunu, bu ifadenin Fârâbî' ye ait olması mümkün olmakla birlikte, cümlelerin İbni Rüşd' ün N.E. şerhinin ve N.E.' nin İskenderiye Özeti' ni Latince' ye çeviren Hermann' a ait olabileceğini ve Fârâbî' nin

81 a.g.m., pp. 306-308.

82 a.g.m., pp. 308-311.

şerhlerinden bazı pasajları İbni Rüşd' ün şerhine ekleyen de o olabileceğini ileri sürmektedir (83).

Bütün bunlar , Fârâbî nin N.E. hakkında kapsamlı bilgiye sahip olduğunu, üstelik de onun bu eseri - birinci elden - okuduğunu ortaya koymaktadır. Onun bugüne ulaşmamış olan Porphyrius ve Themistius' un N.E. şerhlerinin de farkında olması, bunun da ötesinde N.E.' ni bu şerhlerin dolayımı ile okumuş olması da bir olasılıktır. Onun etik anlayışındaki bazı öğeler, daha sonra da göreceğimiz gibi, bu olasılığı güçlendirmektedir.

Şimdi onun konuyla ilgili eserlerini incelemeye geçebiliriz. Onun etik anlayışını ortaya koyabilmek için öncelikle yaptığı bilim sınıflamalarına bakmak gereklidir. Ama Fârâbî nin etik ve genel olarak felsefe anlayışının kaynağında psikolojisi, ruh analizi bulunduğu için önce bu konu üzerinde durmak istiyoruz.

Fârâbî Siyâset' de ruhu dört kısma ayırmaktadır: Duyum gücü, hayalgücü, arzu gücü ve düşünme gücü. Duyum gücü ile nesnelere, zevk ve acı veren şeyler algılanır; ama iyi-kötü ayrımı yapılmaz. Hayalgücü duyusal nesnelere görüntülerini korur; bazılarını birleştirir, bazılarını ayırır; eylemler ve ahlaki davranışlarla ilgili olarak yararlı-zararlı, zevk ve acı verici olanı algılar, ama o da iyi-kötü ayrımını yapamaz. Arzu gücü sevgi, nefret, dostluk, düşmanlık gibi duyguları oluşturur. Bu güçlerden bazıları veya bazen tamamı düşünmeyen canlılarda da bulunabilir ve onlarda hayalgücü, düşünme gücünün yerini tutar; bazılarında ise sadece duyum ve arzu gücü bulunur (84).

Düşünme gücü sadece insana özgüdür. Bu güç insanın bilim ve sanatları kendisi ile elde ettiği, iyi-kötü, yararlı-zararlı, zevk ve acı verici ayrımını kendisiyle yaptığı, neyi yapıp neyi yapmaması gerektiğini yine kendisi sayesinde bildiği güçtür. İki kısma ayrılır: Teorik ve pratik olan. Teorik olanın işlevi bilmek ve nihai mükemmelliğe ulaşmaktır. Pratik olanla ise, insan iradi olarak yapacağı şeyi bilir; o, pratik düşünme ve sanatlara ilişkindir. Sanat gücüyle sanatlar kazanılır. Pratik düşünme ile de yapılması ve yapılmaması gerekenler üzerinde düşünülüp taşınılır (85).

83 a.g.m., p. 308.

84 Fârâbî, Siyâset, s. 33; Aydın & Şener & Ayas, s. 3.

85 a.g.e. s. 33; Aydın & Şener & Ayas, ss. 2-3.

Yine aynı eserde Fârâbî insan ruhundaki güçleri beş grupta toplamaktadır: Teorik düşünme gücü (akıl), pratik düşünme gücü (akıl), arzu gücü, hayalgücü ve duyum gücü. Arzu gücüyle insani mutluluk istenir, pratik akılla, onun nasıl elde edileceği, onu elde etmek için yapılması gerekenler düşünülür, teorik akılla insana özgü mutluluk düşünülür ve bilinir, duyum ve hayal güçleri, mutluluğu elde etmek için gereken fiilleri yapmak üzere düşünme gücüne yardım ederler ve ona boyun eğlerse, iradi iyilik ortaya çıkar. İnsan, mutluluğu teorik düşünme gücüyle bilir; ama bunu Faal Aklın kendisine verdiği ilk ilkelerle, bu ilk ilkeleri kullanarak bilir<sup>(86)</sup>. *Fusûl'* de biraz farklı bir ruh çözümlemesiyle karşılaşmaktadır: Besleyici güç, duyuşal güç, hayalgücü, arzu gücü, düşünme gücü<sup>(87)</sup>.

Şimdi Fârâbî'nin bilim sınıflamalarını incelemeye geçebiliriz. Fârâbî, *İhsâ'* da bilimleri beş ana grupta toplamaktadır: Dil bilimleri, mantık bilimleri; matematik bilimler; tabiat bilimi ve metafizik; siyaset bilimi, fıkıh ve kelam<sup>(88)</sup>. Burada o, siyaset, fıkıh ve kelam bilimlerini aynı grup içinde değerlendirmekte, fakat ahlaktan hiç söz etmemektedir. "Politika iradi fiillerle iradi hareketleri, bunların çeşitlerini ve kaynaklarında bulunan yetiler, huylar ve karakterleri, hedefledikleri erekleri, bunların insanda nasıl var olması gerektiğini ve olması gerektiği biçimde var olabilmeleri için neyin yapılması gerektiğini araştırır, erekler arasında ayırım yapar"<sup>(89)</sup>. Fârâbî aynı yerde, hakiki mutluluğa ancak erdemlerle ulaşılabileceğini, bunu insana öğretenin politika bilimi olduğunu ve politika biliminin konusunu oluşturan iradi fiiler, davranışlar ve yetilerle ilgili temel kanunları ve bu kanunların - farklı zaman ve durumlara göre - özel uygulamalarını bildirdiğini belirterek onun ikili bir ayırma tabi tutmaktadır: 1. Mutluluğun tanımını, hakiki-sahte mutluluk ayırımını yapan, toplumdaki iradi fiil, huy, hareket ve özellikleri sıralayan ve bunları erdemli-erdemli ayırımına tabi tutan kısım. 2. Toplumlardaki erdemli huy ve davranışların nasıl düzenlendiğine, bunların insanlar arasında dağıtılmasını sağlayan yönetimle ilgili fiillere, dağıtılan şeylerin korunmasını sağlayan fiillerin bilgisine ilişkin olan kısım; bu, aynı zamanda erdemli yöneticilik biçimlerini onların özelliklerini konu alır ve erdemli fiil ve davranışların erdemli toplumların hastalıkları olduğunu ortaya koyar<sup>(90)</sup>. Sonra bu bilim erdemli davranışların nedenlerini, (onların) ortaya çıkmamaları için yapılması gerekenleri ve var olan erdemli davranışların ortadan kaldırılması için alınması gereken önlemleri sıralar. Bir yöneticinin doğuştan sahip olması gereken

86 a.g.e., ss. 73-74; Aydın ....., ss. 39-40.

87 Fârâbî, *Fusûl*, s. 29, 6. fâsil.

88 Fârâbî, *İhsâ*, s. 43; Arslan, s. 1.

89 a.g.e., s. 102; Arslan, s. 46.

90 a.g.e., ss. 104-105; Arslan, s. 48.

özellikleri, bu özelliklere sahip olan birinin iyi bir yönetici olabilmesi için nasıl bir eğitim alması gerektiğini ortaya koyar <sup>(91)</sup>.

Görüldüğü gibi Fârâbî burada ayrıca ahlaktan söz etmektedir. Ama politika bilimi için söylediklerinden, ahlakla politika arasında pek ayırım yapmadığı, bu ikisini içiçe iki disiplin olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Huylar, alışkanlıklar, iradi davranışlar ve erdemlerin, mutluluğun politikanın konusu olduğu söylenmektedir; ama bunlar ahlakın da konusudur. Çünkü politika bilimini ikili bir ayrıma tabi tuttuktan sonra, onun birinci kısmının mutluluğun tanımını, hakiki-sahte mutluluk ayrımını, iradi fiil, hareket ve huylarla bunların özelliklerini konu alan ve onları erdemli-erdemsiz diye ayıran bir disiplin söylüyordu. Burada ahlaktan söz ediyor gibidir, ama onu özel olarak "ahlak" biçiminde adlandırmamaktadır. Onun sözünü ettiği ayrımlar erdem-erdemsizlik, hakiki-sahte mutluluk, mükemmel olan-olmayan ayrımı genel olarak politika bilimi sayesinde yapılmaktadır. Bu durumda da, Neccâr'ın haklı olarak vurguladığı gibi, politikadan ayrı, ondan önce gelen bir etîğin varlığından söz edilemez. Fıkıh, kelâm gibi ahlak da politika biliminin yardımcısıdır. "Erdem, insani mükemmelliğe katkısı ölçüsünde politika biliminin kısmı olduğu için, en yüksek hayat ahlaki hayat olamaz; yani ahlaki hayat, insanın nihai ereği olamaz" <sup>(92)</sup>.

Onun başka eserlerine bakıldığında da tablonun pek değişmediği görülmektedir: Örneğin *Tahsil* de, politika bilimi, politik toplum içinde yaşayanların, bu toplum sayesinde (ve doğal yaratılışlarının izin verdiği ölçüde) mutluluğu elde etmelerini sağlayan iyilik, erdem ve güzel davranış konu alan bilim olarak tanımlanmaktadır <sup>(93)</sup>. Ama Fârâbî bir başka yerde "ahlak" dan söz etmektedir. *Tenbih*'de felsefeyi ikili bir ayrıma tabi tutmaktadır: Teorik ve pratik felsefe. İlki matematik, fizik ve metafiziği içerir ve özelliği sadece bilinmek olan varlığı konu alır. Pratik felsefe ise "yapılacak olan şeylerle ilgili bilginin ve iyi olanı yapma gücünün elde edilmesini sağlar"; ikiye ayrılır: 1. Ahlak sanatı ve 2. Siyaset bilimi. **Ahlak sanatı** insana iyi fiiller, bu fiillerin kendisinden çıktığı ahlaki davranışlar ve bunları elde etme gücü hakkında bilgi verir ve onları bizim kılar. **Siyaset bilimi** ise politik bir toplum içinde yaşayanlara iyi şeyler hakkında bilgi verir, onları elde

91 a.g.e., ss. 105-106; Arslan, s. 49.

92 Neccâr, F.M., "Ak-Fârâbî on Political Science", *The Muslim World*, vol. 48, 1958, pp. 94-103. pp. 95-96; aynı konuda bakz. Aydın, M., "Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Saadet Kavramı", A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, cilt 21, 1976, Ankara, ss. 303-315. s. 305.

93 Fârâbî, *Tahsil*, s. 15; Arslan, s. 14.



etme ve korumanın yolunu gösterir (94). Burada, bu iki disiplin arasında konuları bakımından bir farklılığın olmadığı, ancak ahlakın birey insanın, politika biliminin ise toplum içinde yaşayan insanın iyi davranışını konu aldığı görülmektedir.

O zaman genel olarak, onun politika ile ahlakı birbirinden kesin çizgilerle ayırmadığı, bunları aynı konuyla ilgili iki yaklaşım biçimi olarak gördüğü, ama son çözümlemede etiği, politikanın içerdiği, politikaya tabi olan bir şey olarak gördüğü söylenebilir.

Fârâbî'nin politikası ve etiği, tıpkı Aristoteles için olduğu gibi "erekler"den yola çıkmaktadır. Bunu, onun mutluluk tanımında da görmek mümkündür. Pek çok eserinin ana teması mutluluktur ve o, mutluluğu insanın doğal ereği olarak tanımlar. Ona göre nihai mutluluk nihai mükemmelliktir; bu da ondaki en iyi şey olan aklın mükemmelliğidir (95).

Aristoteles için olduğu gibi, ona göre de mutluluk herkesin peşinde koştuğu ve bir mükemmellik olduğu için peşinde koştuğu bir şeydir ve bu, herkes tarafından böyle bilindiği için, bunun neden böyle olduğunu açıklamak gereksizdir. İnsanın peşinde koştuğu her mükemmellik ve her erek, "iyi" olduğu için istenir. Her "iyi" tercih edilir; iyi ve tercih edilir olmaları nedeniyle peşinde koşulan çok sayıda erek vardır ve mutluluk da onlardan biridir (96). Mutluluk insan için nihai erektir ve başka bir şey için değil, sadece kendisi için istenen bir şey olması anlamında iyiliktir. Bazıları için en mükemmel şey "zevk", bazıları içinse "servet"tir. Oysa bunlar mutluluğa ulaşmak için istenirler; mutluluk ise yalnızca kendisi için istenir ve tercih edilir (97). O en yüksek iyilik ve en büyük mükemmeldir (98); çünkü başka bazı şeyler gibi bir başka şey için değil, sadece kendisi için istenir (99). O nihai mükemmeldir (100) ve elde edildiğinde, kendisinden başka herhangi bir şeye ihtiyaç olmadığı için de, mutluluk kendi kendine en fazla yeterli olanıdır

94 Fârâbî, *Tenbih*, ss. 224-225; Özcan, s. 52.

95 Fârâbî, *Siyâset*, s. 75, Aydın & Ayas & Şener, ss. 40-41; *Tahsil*, s. 16, Arslan s. 15; *Tenbih*, s. 225, Özcan s. 52; *Fusûl*, s. 48, 49. fasıl; *Medine*, 13. bölüm.

96 Fârâbî, *Tenbih*, ss. 177-178 ve Özcan, s. 26; *Fusûl*, s. 48, 49. fasıl; aynı konuda bkz. N.E. 1095 a 15 -1096 a 10, 1097 a 15 - b 22.

97 Fârâbî, *Fusûl*, s. 48, 49. fasıl, ss. 59-60, 69. fasıl, ss. 38-39, 25. fasıl.

98 Fârâbî, *Tenbih*, s. 178, Özcan s. 26.

99 a.g.e., ss. 179-179, Özcan ss. 26-27; *Siyâset*, s. 72, Aydın & Şener & Ayas, s. 39.

100 Fârâbî, *Tenbih*, s. 179, Özcan, ss. 26-27; *Fusûl*, ss. 38-39, 25. fasıl.

(<sup>101</sup>). Fârâbî'nin mutluluğun özellikleri ile ilgili olarak söylediği her şey, bizzat Aristoteles için de geçerlidir. Mutluluğun herkesin peşinde koştuğu erek ve en yüksek iyi ve en yüksek mükemmellik olduğu, kendi kendine en fazla yeten şey olduğu, kendi kendisi için seçildiği (<sup>102</sup>) v.b. Özellikle *Tenbih*'in ilk sayfaları, yani Fârâbî'nin mutluluğun mahiyeti ve özelliklerinden söz ettiği kısımla, N.E.'nin I. Kitap'ının ilk yedi bölümü arasında tam bir tekabülün olduğu söylenebilir. Fârâbî, Aristoteles'in ifadelerini bazen olduğu gibi, çoğu zaman da özetleyerek tekrarlamaktadır.

Bazıları için mutluluk zenginlik, bazıları için ise zevk peşinde koşmaktan ibarettir; oysa bunlar kendi kendileri için değil, başka bir şey için istenirler. Bazıları için mutluluk onur kazanma, bazıları için politik yönetimi elinde bulundurmaktır; onlar için onur, v.b. zevk ve servetten daha değerlidir. Ama bunların hiçbiri hakiki mutluluk değildir. Onlar ancak, mutluluğa ulaşmak için araç olabilirler. Bu durumda, yani mutluluğun nihai mükemmellik olduğunu düşünen ve onu elde etmek isteyen insanın, ona ulaşmaya çalışması, bunun yolunu bilmesi ve bunun için kendisine gereken şeylere sahip olması gereklidir (<sup>103</sup>).

Peki mutluluğa nasıl ulaşılacaktır? İşte bu noktada, Fârâbî'nin "erdem" anlayışı ile karşı karşıyayız. Ona göre mutluluk, insanın övülmesine ya da yerilmesine neden olan durumlarla ilgilidir. İnsan eylemlerinin iyi-kötü oluşuna; şehvet, korku, öfke gibi ruhuna ilişkin bazı şeylerin olması gerektiği gibi olup olmamasına, konuyla ilgili kanaatinin doğru ve yanlış oluşuna göre, - sırasıyla - övülür ya da kınanır (<sup>104</sup>).

Mutluluk tesadüfi bir şey değildir ve tesadüfen ortaya çıkan iyi eylemlerle de elde edilmez. Mutluluk ancak isteyerek ve bir seçim sonucunda, yani insanın iyiyi istemesi ve seçmesi sonucunda ortaya çıkabilir (<sup>105</sup>). İnsan ancak "iyi" olanı sadece ve sadece "iyi"

<sup>101</sup> Fârâbî, *Tenbih*, ss. 179-180, Özcan, s. 27.

<sup>102</sup> Aristoteles, N.E., 1095 a 15, 1097 a 15 - b 20, 1097 b 1 - 20 ve 1097 a 20 - 35.

<sup>103</sup> Fârâbî, *Tenbih*, s. 180, Özcan, ss. 27-28 ve ss. 178-180, Özcan, ss. 27-28; *Fusûl*, s. 40, 28. fasıl; *Siyâset*, s. 74, Aydın & Şener & Ayas, s. 40.

<sup>104</sup> Fârâbî, *Tenbih*, ss. 181-182, Özcan ss. 28-29; ancak Aristoteles'e göre insan duygularından ötürü kınanmaz veya övülmez. Çünkü duygular seçim içermezler; zaten erdem bir duygu da değildir. Bakz. N.E., 1105 b 19 - 1106 a 13.

<sup>105</sup> Fârâbî, a.g.e., ss. 182-183, Özcan s. 30; N.E. 1099 b 10 - 25.

olduğu için seçtiğinde mutlu olabilir. Ve mutluluğa ancak hayatı boyunca iyi ayrımlar yaptığında ulaşabilir (106).

İnsanda fiillerinin, nefesine ilişkin birtakım şeylerin ve ayırt etmesinin olması gerektiği gibi olmalarını sağlayan ya da olmamalarına neden olan doğal bir yeti ve bir de ayırt etmenin mükemmeliğinin, iyi ve kötü karakterlerin kendisinden çıkıp geliştiği, sonradan ortaya çıkan kazanılmış bir yeti vardır. Bu yeti iki kısımdan oluşur: Ayırt etmenin iyi veya kötü olmasının altında bulunan kısımlar, yani **zihin gücü** ve **irade zayıflığı**; fiillerle nefse arız olan şeylerin iyi ya da kötü olmasının nedeni olan **ahlak**. İrade zayıflığı ve kötü ahlak insani erdemsizlikler, zihin gücü (iyi zihin gücü) ve iyi ahlak ise insani erdemlerdir (107). İnsan bu erdemler sayesinde iyi ve erdemli olur. Bütün ahlaki nitelikler sonradan kazanılır ve ahlaklı olma alışkanlıkla ilgilidir. İnsan bir erdemi alışkanlıkla kazanır veya kaybeder. Fârâbî'nin burada "alışkanlık"la kastettiği, bir şeyin uzun süre ve sıklıkla tekrarlanmasıdır. İnsan nasıl yazarak usta bir yazıcı olursa, iyi ahlaklı ve erdemli olmayı alışkanlık haline getirerek de erdemli, ahlaklı olur (108). Sonra Fârâbî'ye göre erdem doğuştan değildir, ama insanda erdem kazanmakla ilgili doğal bir eğilim var olabilir (109). İşte bu noktada Fârâbî'nin erdem tanımına ulaşıyoruz: Erdemli olma alışkanlığa dayanan ve herhangi bir eylemle ilgili olarak ifrat veya tefrite kaçmayıp bu ikisinin ortasında bulunma durumudur. Yani erdem, ifratla tefrit arasındaki orta noktadır (110).

Bu orta nokta nasıl bilinir? Bunu belirleyebilmek için, "eylemin zamanı, nerede yapıldığı, faili, failin eyleminden etkilenen kişiyi - yani münfaîli -, eylemin neyle ve niçin yapıldığını" bilmek gereklidir (111). Fârâbî daha sonra **Tenbih**'de orta yol anlayışını somutlaştırarak ahlaki erdemleri sıralamakta ve her birini, ifrat ve tefritlerini belirterek tanımlamaktadır: Cesaret, cömertlik, ölçülülük, nüktedanlık, sadakat, dostluk.

106 Fârâbî, a.g.e., ss. 183-184, Özcan, ss. 30-31. Aristoteles aynı şeyi erdemle ilgili olarak, erdemnin hayatın tamamına yayılması gerektiğini söylemektedir. Bakz. N.E. 1100 a 1 - 1101 a 15.

107 Fârâbî, a.g.e., ss. 185-187, Özcan, ss. 31-33 ve ss. 189-190, Özcan, ss. 33-34.

108 a.g.e. ss. 190-193, Özcan, ss. 34-35; **Fusûl**, s. 31, 8. fasıl. Erdem-alışkanlık ilişkisi konusunda, benzeri görüşler için bakz. N.E., 1103 a 15 - b 25.

109 Fârâbî, **Fusûl**, ss. 31-32, 9-10. fasıllar, Aynı konuda N.E., 1103 a 15 - 35.

110 Fârâbî, **Tenbih**, ss. 194-196, Özcan, ss. 36-37. Fârâbî'nin erdem tanımı gibi, burada onu tanımlarken verdiği örnekler de N.E.'ne tekabül etmektedir. Bakz. N.E. 1106 a 25 - 1107 a 5.

111 Fârâbî, a.g.e., s. 198, Özcan, s. 38; N.E., 1106 b 15 - 30.

alçakgönüllülük. **Fusûl'** de bunlara kendine saygı, yumuşak huyluluk ve utanmayı eklemektedir, ancak söz konusu erdemlerin sadece hangi aşırı uçlar arasında yer aldığını belirtmekle yetinmektedir. Onun erdem listesiyle Aristoteles' inki arasında bire bir tekabül olmamakla birlikte, onun aşağı yukarı aynı erdemleri sıraladığı, ama konunun ayrıntılarına girmeyip erdemleri tanımlamakla yetindiği söylenebilir (112).

Öte yandan Fârâbî gerek **Tenbih** gerekse **Fusûl'** de ahlaki erdemleri sıralarken adaletten söz etmemekte, ama onu kitapların ilerleyen bölümlerinde ayrıca ele almaktadır. **Tenbih'** de "adalet" kavramı ile sadece bir kez, Fârâbî'nin sanatları ikili bir ayrıma tutarken verdiği bir örnekte karşılaşılmakta ve buradaki ifadeden, onun, adaleti "özelliği bilinmek ve yapılmak olan şeylerden biri olarak" gördüğü anlaşılmaktadır (113). Fârâbî, **Fusûl'** de adalet üzerinde biraz daha fazla durmakta, onu "aralarında sevgi bağı bulunan şehrin kısımlarını kontrol eden ve koruyan" bir şey olarak tanımlamaktadır. Aynı yerde adalet dağıtıcı-koruyucu adalet biçiminde dallara ayrılmaktadır. Servet, onur gibi bir şehrin ortak olarak sahip olduğu iyi şeylerin dağıtımında söz konusu olan **dağıtıcı adalet** ve dağıtım sonrasında, bu iyi şeylerin dağıtıldıkları biçimde korunmalarını sağlayan **koruyucu adalet**. İnsanın gereğinden azına veya çoğuna sahip olması adaletsizliktir. İlki kendisi, ikincisi ise şehir açısından adaletsizliktir. Dağıtımdan sonra herkese ait olan şeyler, olduğu gibi korunmalıdır. Ama bu denge bozulur, şehirde yaşayanlardan herhangi biri kendisine ait olanı kaybederse, o zaman onun kaybı tamir edilmelidir. Fârâbî burada, tıpkı Aristoteles gibi iradi olan-olmayan ayrımını yapmakta ve onunla aynı örnekleri vermektedir. İnsan elindekini ister iradi olarak isterse iradesi dışında yitirsin, her iki durumda da onun kaybını karşılayan yasalara ihtiyaç vardır. Bu yasalar koruyucu adaletin temelini oluşturur. Fârâbî'nin "koruyucu adalet" açıklaması, Aristoteles' deki "düzeltici adalet" açıklamasına benzemektedir. Bu anlamdaki adalet, daha önce dağıtımı yapılmış olan şeylerin, dağıtım anındaki gibi korunmasını sağlayan adalettir. Onun zıddı olan adaletsizlikse, dağıtım dengesinin bozulması, insanın kayba uğramasıdır. Bu kaybın ortadan kaldırılması için, söz konusu kişiyi kayba uğratana adaletsizliği ölçüsünde ceza

112 Fârâbî, a.g.e., ss. 199-203, Özcan, s. 38-40 ve s. 210, Özcan, s. 43; **Fusûl**, ss. 34-35, 16. fasıl. Aynı konuda bakz. N.E., "Cesaret", 1115 a 56 - 1117 b 22; "Ölçülülük", 1117 b 28 - 1119 b 15; "Kendine saygı", 1123 a 34 - 1125 a 35; "Cömertlik", 1119 b 20 - 1122 a 15; "Sakinlik (yumuşak huyluluk)", 1125 b 25 - 1126 b 10; "Nüktedanlık", 1128 a 1 - 1128 b 10; "Dostluk", VIII-IX. Kitaplar; "Utanma", 1128 b 10 - 35. Ancak Aristoteles için utanma bir erdem değil yanı-erdemdir, erdeme benzeyen bir şeydir.

113 Fârâbî, **Tenbih**, ss. 220-221, Özcan, s. 50.

verilmelidir; böylelikle adalet yerine bulacaktır (114). Fârâbî bu konuda da Aristoteles' i izlemekte, ancak düşüncelerini ona gönderimde bulunmadan özetlemektedir.

Fârâbî bazı yöneticilerin adaletsizliği iki kategoriye ayırdıklarını belirtmektedir. Her iki adaletsizlik de bireyseldir; ama birinin aslında bireyi ilgilendirmekle birlikte, aynı zamanda kamu açısından da adaletsizlik olduğu düşünülür ve adaletsizliğe maruz kalan kişi, faili affetse de , onun suçu aynı zamanda bir kamu suçu olarak görüldüğü için, bağışlanamaz. İkinci bir adaletsizlik ise yalnızca bireyseldir, kamuyu etkilemez (115). Fârâbî burada bir de genel-özel adalet ayrımını yaparak dağıtıcı ve düzeltici adaletin, tıpkı Aristoteles için olduğu gibi, "özel adalet" olduğunu, "genel anlamdaki adalet" in ise insanın herhangi bir erdemli fiili başkalarıyla ilgili olarak kullanması anlamına geldiğini (yani erdem içeren bir şey olduğunu), söylemektedir (116).

Fârâbî' nin "adalet açıklaması"nın kısa, ancak diğer erdemlerle kıyaslandığında daha uzun olduğu söylenebilir. Adaletin iki temel anlamı vardır: İnsanın hemcinsleriyle ilişkisinde, erdemli eylemlerde bulunma ve de iyiliklerin dağıtımı, korunması. **Medine'** deki adalet tartışmasında adalet ikiye ayrılır: Doğal ve uyuşmsl adalet. Doğal adalet, zorla elde edilen egemenliktir; hakim olan, yani ezen var olmaya devam eder, ezilen ise ya onurunu kaybeder veya ezenin kölesi olur. Bir de uyuşmsal adalet vardır. Alım satım, emanetlerin sahiplerine geri verilmesi, haksızlık yapmama, v.b. durumlarda "adalet" kavramı, korku ve zayıflıktan doğan fiillerle ilgili olarak ve "adil" olmayı zorunlu kılan bir tehlikenin var olduğu durumlarda kullanılır. Burada karşılıklı ilişki içinde olanlar ya eşittir ya da sırasıyla birbirlerine hükmetme durumundadırlar. Söz konusu durum her iki taraf için de dayanılmaz bir hal aldığına, taraflar bir araya gelerek karşılıklı haklarını tanımak üzere anlaşır ve sahip oldukları şeyleri paylaşırlar. Buradan alım satım, onurların paylaşımı, v.b. ile ilgili olarak konulan yasalar çıkar. Ancak Fârâbî' ye göre bu uyuşmsal adalet, sadece herkesin herkesten zayıf olduğu, herkesin birbirinden korktuğu durumlarda vardır ve geçerlidir. Aradaki denge bozulduğunda uyuşma dayalı adalet de ortadan kalkar (117). Görüldüğü gibi Fârâbî doğal adaleti, Walzer' in deyişiyle "dizginlenmeyen güç kullanımı" anlamındaki doğal adaleti savunmaktadır. Walzer, bunu anlamının

114 Fârâbî, **Fusûl**, ss. 52-54, 57 ve 58. fasıllar. Dağıtıcı adalet açıklaması için bakz. N.E., 1130 b 30 - 1131 b 24; düzeltici adalet için bakz. 1131 b 25 - 1132 b 20.

115 Fârâbî, a.g.e., s. 54, 59. fasıl

116 a.g.e., s. 54, 60. fasıl. Aynı ayrımın N.E.' inde de var olduğu bilinmektedir. Bakz. N.E., 1129 a 3 - 13 ve 1130 a 10 - b 5.

117 Fârâbî, **Medine**, ss. 298-305, Arslan, ss. 101-102.



mümkün olduğu kanısındadır. Çünkü Fârâbî'nin yaşadığı dönem, halifeliğin dini karakterini yitirdiği, dünyevi güç devletine dönüştüğü, haksız servet kazanımının yaygınlaştığı bir dönemdir. Öte yandan Fârâbî sanki yasayı, çatışan taraflar arasındaki geçici bir ateşkes olarak görmektedir. Ama Walzer'e göre bu, gerek Arsitoteles'in gerekse Fârâbî'nin kendi görüşlerine ters düşmektedir. Belki Fârâbî, bu konuda eskilerin görüşünü aktararak yaşadığı dönemdeki yasadışı durumuna işaret etmeyi amaçlamaktadır (118).

Fârâbî'nin adaletin dışındaki erdemlere göre üzerinde biraz daha fazla durduğu bir konu daha vardır: Sevgi. *Fusûl*'de sevginin, şehrin kısımlarını birbirine bağlayan, bazen doğuştan var olan bazen de iradi olarak ortaya çıkan bir şey olduğunu söylemektedir. İradi sevgi (bunun dostluk olduğu anlaşılmaktadır) ya erdeme, ya çıkara ya da zevke dayanır. "Toplum içinde yaşayan insanlar belli bazı konularda (Allah, tinsel varlıklar, örnek oluşturan iyi insanlar, evrenin kısımlarının dereceleri, mutluluk, mutluluğu elde etmenin yolları, v.b. konularda), aynı görüşü paylaştıkları ve karşılıklı olarak mutluluğun elde edildiği eylemleri gerçekleştirdiklerinde, bu insanlar arasında "erdeme katılmaları" bakımından "karşılıklı sevgi" ortaya çıkar". Çıkara dayanan dostluk aynı insanların aynı mekânı paylaşmaları ve birbirlerine duydukları ihtiyaç nedeniyle "çıkara dostluğu", bu insanların bazen erdeme katılmaları bazen birbirlerine yararlı olmaları, bazen de birbirlerinden zevk almaları sonucunda ise "zevk dostluğu" ortaya çıkar (119). Ancak Arisitoteles sevgiyle ilgili olarak benzer şeyler söylemesine, aynı ayrımı yapmasına rağmen sevgiden çok "dostluk" üzerinde durmakta ve paylaşma, söz birliği içinde olmayı dostluktan çok, ona benzeyen ve daha çok da politik dostluğa benzeyen bir şey olarak görmektedir (120). Üstelik Arisitoteles dostluğun içsel doğasını incelerken, "kendini sevme" kavramı üzerinde uzun uzun durmaktadır. Fârâbî'nin aynı konudaki tartışmasında böyle bir kavramla karşılaşılmaz.

Fârâbî *Tenbih*'de orta yol anlayışını tek tek erdemleri ele alarak somutlaştırdıktan sonra bir soru sormaktadır: "İnsan erdemli ortaya ulaşmış mı değil mi nasıl bilir?" Bunun yolu, bir eylemin ifratını yapmakla o eylemin tefritine düşmekten hangisinin insan için daha kolay, hangisinin daha zor olduğuna karar vermektir. Bir insan için, herhangi bir eylemin ifratını yapmakla onun tefritine düşmek arasında pek

118 a.g.e., pp. 390-490, Arslan ss. 300-301.

119 Fârâbî, *Fusûl*, ss. 52-53, 57. fasıl; aynı konuda benzeri görüşler için bakz. N.E. 1155 b 17 - 1156 b 30.

120 N.E., 1167 a 21 - b 4.

fark yoksa, yani bu ikisi onun için birbirine yakın ölçüde kolaysa, o insan, söz konusu eylemle ilgili olarak orta noktada bulunuyor demektir. Erdem ifratla tefrit arasındaki orta noktada bulunur; ancak savurganlık cömertliğe, soytarlık nüktedanlığa, dalkavukluk dostluğa, atılganlık cesarete benzer. İşte erdemli ortanın aşırı uçlardan herhangi birine benzediği durumlarda, insan; bu erdeme benzeyen aşırı uçlardan kaçınmalıdır. Yine insan yaratılışı gereği, aşırı uçlardan birine eğilimli olabileceği için, bu meyilli olduğu uçtan da kaçınmak durumundadır (121).

Fârâbî'nin ahlaki erdemlerle ilgili olarak üzerinde durduğu konulardan biri de "zevk"tir. Bazı zevkler duyusal, liderlik, zafer, bilimden alınan zevk gibi bazıları da akılsal olana ilişkindir. Beslenme, üreme gibi şeyler insan için zorunlu olduğundan insanlar bunların erek ve mutluluk olduğunu düşünürler (122). Oysa bunlar insanı iyi şeylerden uzaklaştırarak mutluluğu elde etmeyi engeller. İnsan bu zevklerden vazgeçebilir veya onlarla ilgili orta noktaya ulaşabilecek durumda olursa, ahlaki bakımdan da övgüye değer olur (123). Fârâbî zevk ve acı ile eylemler arasında sıkı bir bağ kurmaktadır. Eylemlere bağlı olan tüm zevkler ve acılar ya hemen ya da daha sonra ortaya çıkarlar. Örneğin yanmadan sonra acı, cinsel ilişkiden sonra zevk ortaya çıkar. Yapıldığı anda acı veren iyi eylemler daha sonra zevk, ama yapıldığı anda zevk veren kötü eylemler daha sonra mutlaka acı verirler. Bu nedenle insan sonunda zevk alacağını düşündüğü için kötü bir eylemi yapmaya yöneldiğinde söz konusu zevke daha sonra duyacağı acı ile karşı koyarak, yani zevki acı ile bastırarak kötü eylemlerinden vazgeçebilir. Veya sonunda acı çekeceğini düşünerek iyi bir eylemi gerçekleştirmekten vazgeçme noktasına geldiğinde, bu acıya iyi eylemiyle, daha sonra elde edeceği zevkle karşı koyarak, duyacağı acıyı zevkle bastırabilir; ve önce acı çekecek olsa bile bu iyi eylemi daha kolay gerçekleştirebilir, dolayısıyla da sonunda zevk alır (124). Çocuklar doğal olarak zevk peşinde koşar, acıdan ise kaçarlar. Fârâbî, çocukların eğitiminde de zevki acıyla veya acıyı zevkle bastırma yolunun kullanılmasını önermektedir. Önce (kötü bir eyleme yöneldiğinde) zevk acıyla bastırılmaya çalışılmalı, ama bu yeterli olmadığında doğrudan doğruya çocuğa acı verme yoluna gitmelidir. Hayvan tabiatlı insanlara da bu biçimde davranılmalıdır: Onlar korku v.b. yollarla eğitilemedikleri zaman, onlara duyusal acı verme yolu izlenmelidir. Çünkü Fârâbî'ye göre "en belirgin zevk ve acı duyusal olan"a

121 Fârâbî, *Tenbih*, ss. 209-211, Özcan, ss. 43-44. Aynı konuda bakz. N.E., 1108 b 11 - 1109 b 26.

122 N.E., 1147 b 23 - 31, 1148 a 22 - 26.

123 N.E., 1104 a 15 - 1105 a 10.

124 Fârâbî, *Tenbih*, ss. 212-215, Özcan, ss. 45-46.

ilişkindir ve en fazla duyuşal acı verenler de dokunma duyusuna ilişkin olanlarıdır. İyiyi yapıp kötüden kaçınma bu yollarla başarılabilir (125).

Öte yandan Fârâbî eserlerinde sadece ahlaki erdem üzerinde durmamaktadır. Onun bir de entellektüel erdem ayrımı vardır. **Fusûl'** de erdemleri ikili bir ayrıma tabi tutmakta, onları ahlaki ve entellektüel erdemler biçiminde gruplamaktadır (126). Ahlaki erdemler ölçülülük, cesaret, adalet, entellektüel erdemler ise bilgelik, akıl, akıllılık, zekâ, anlayış mükemmelliği gibi erdemlerdir. Entellektüel erdemler ruhun rasyonel olan kısmına aittir ve bu kısım kendi içinde ikiye ayrılır: Teorik ve fikri (düşünüp taşınan) olan. Her kısmın erdemleri farklıdır. Teorik akıl, bilim, bilgelik ilk kısmın, pratik akıl, pratik bilgelik, ayırt etme, zihin gücü, düşünce mükemmelliği, kanaatin doğruluğu ise ikinci kısmın erdemleridir (127). Erdemler iki yolla elde edilir: Öğretim ve eğitim. Teorik erdemler öğretme, ahlaki erdemler eğitimle kazanılır. Alışkanlık, huy kazandırmanın esas olduğu eğitimde iki yöntem kullanılır. İkna ve zor kullanma (128).

Teorik aklın erdemi olarak **bilim** varlığı insana bağılı olmayan varlıklara, yani insani olmayan zorunlu varlıklara ve onların mahiyetine ilişkindir (129). **Teorik bilgelik** en mükemmel varlıkların en mükemmel bilgisidir (130). **Pratik akıl** deneyim ve gözlemlerden hareketle, insanın elinde olan (yani olumsal olan) bireysel şeylerle ilgili olarak, insanın onlardan bazılarını diğerlerine tercih etmesini veya bazılarından kaçınmasını mümkün kılan yetidir (131).

**Pratik bilgelik** mutluluk ya da mutluluğu elde etmek için yapılması gereken şeylerle ilgili olarak, insanın, en mükemmel (ve en iyi) şeyleri ortaya çıkarma ve mükemmel düşünme gücüdür. Pratik bilgelik için insanda doğuştan bir "doğal kullanım"ı olması gerekir (Pratik bilgelik için uygun yaratılışta olan insan, erdemsizliklere alışır, onda pratik bilgelik yerine kurnazlık, riyakârlık gibi şeyler ortaya çıkar). Fârâbî daha

125 a.g.e., ss. 218-219, Özcan, ss. 48-49.

126 Aynı konuda bakz. N.E., 1103 a 1 v.d.

127 Fârâbî, **Fusûl**, s. 31, 7. fasıl ve ss. 41-42, 30 ve 31. fasıllar.

128 Fârâbî, **Tahsil**, s. 31, Arslan s. 29; aynı konuda bakz. N.E., 1179 b 20 ve 1180 a 4 - a 19.

129 Fârâbî, **Fusûl**, ss. 42-43, 32-33. fasıllar; N.E., 1139 b 14 - 36.

130 Fârâbî, **Fusûl**, s. 47, 48. fasıl.

131 a.g.e., s. 44, 35. fasıl.

sonra pratik bilgeliği alt dallara ayırmaktadır (132). Ancak Fârâbî'ye göre pratik bilgelikle sadece insani şeyler elde edildiği ve insan, en yüce ve en erdemli varlık olmadığı için, pratik bilgelik aslında "bilgelik" değildir; bu ad ona benzetmeyle verilmiştir. Görüldüğü gibi, Fârâbî hakiki bilgeliğin teorik bilgelik olduğunu düşünmekte ve onu pratik bilgeliğin üstüne yerleştirmektedir (133).

"Bilgelik (teorik bilgelik) nihai varlığın nihai nedenini bildirdiği, insan için nihai erek mutluluk olduğu ve bu ereğin kendisi de nihai varlığın nedenlerinden biri olduğu için, teorik bilgelik insana hakiki mutluluğun ne olduğunu, pratik bilgelik ise mutluluğu elde etmek için yapılması gereken şeyleri bildirir. Bu iki bilgelik, insanın mükemmeliğe ulaşmasındaki iki temel öğedir" (134). Öyleyse Fârâbî için, mükemmellik ve dolayısıyla da mutluluk ahlaki ve entellektüel erdemle mümkündür; en yüksek hayat ve insan aklının en yüksek mükemmelliği teorik hayatta bulunduğu ve onunla mümkün olduğu için de bu mükemmelliği insana bildiren teorik bilgelik, ona ulaşma yollarını bildiren ise pratik bilgeliktir. Fârâbî aynı görüşü başka eserlerinde de ifade etmektedir. "Her varlık, nihai mükemmelliği elde etmek için yaratılmıştır ve varlık düzeninde kendine uygun olan yere ulaşabilir. İnsana özgü olan en yüksek mükemmellik en yüksek mutluluktur" (135).

Peki ama nihai mutluluğa kim ulaşabilir? Bu sorunun cevabı, Fârâbî'nin seçkinler-halk ayrımında yatmaktadır. Fârâbî'ye göre seçkinler, yani filozoflar en yüksek bilime sahiptirler, halk ise eğitime ve ikna edilmeye muhtaçtır; onlar hakikatin yalnızca hayallerle temsil edilmiş halini anlayabilirler. Bilgelik en yüce bilimdir, geri kalan bilimlerin onun uşağıdır ve en yüksek bilgelik filozofa özgüdür. Çünkü mükemmel filozof hem teorik bilimlere sahiptir, hem de bu bilimlerini başka yerlerde, öteki insanların imkânları ölçüsünde onların yararı için kullanabilir. Eğer kullanmıyorsa, bu sahte felsefedir (136). İnsan için nihai mükemmellik mümkündür, ama bu yalnızca bazı insanlar için söz konusu olabilir. Fârâbî, bunun nedenini bir başka eserinde şöyle açıklamaktadır: Mükemmelliğe ulaşmak için "ilk bilgileri oluşturan ilk düşünülürlerin Faal Akıl tarafından insana verilmesi gerekir.

132 a.g.e., ss. 44-45, 36-38. fasıllar; s. 47, 47. fasıl. Pratik bilgeliğin dalları ile ilgili olarak *Tahsil*, ss. 22-23, Arslan, ss. 20-21, 28. fasıl.

133 Fârâbî, *Fusûl*, s. 47, 48. fasıl. Aynı konuda bakz. N.E., 1141 a 9 - b 8, 1145 a 6 - 11, 1143 b 33 - 35.

134 Fârâbî, a.g.e., s. 48, 49. fasıl.

135 Fârâbî, *Tahsil*, s. 32, Arslan, s. 31, Aynı konuda N.E., 1099 b 32 - 1100 a 10, 1100 a 20, 1176 a 32, 1178 b 24 - 27.

136 Fârâbî, a.g.e., ss. 36-39, Arslan, ss. 35-38. Hakiki-sahte felsefe ayrımı için bakz. N.E., 1140 b 20, 1141 b 3, 1180 b 14.

Oysa insanlar yaratılışları gereği birbirlerinden farklıdırlar; herkes bu ilk düşünülürleri alamaz. Sonra bazı insanlar bildikleri bir şeyi başkalarına öğretme, onlara yol gösterme gücüne sahipken, geri kalanlar bu güçten yoksundur. İnsanlar farklı yaratılışları nedeniyle hangi ereğe göre var olmuşlarsa ona göre eğitilmelidirler. Nihai mutluluğa ulaşmak için, insanın onun ne olduğunu bilmesi, onu kendine erek edinmesi, onu nasıl elde edeceğini bilmesi ve bunu, bizzat yapması gerekir. Ama yaratılış farklılıkları nedeniyle herkes bunu bilmez ve insanların çoğu bir yol göstericiye ihtiyaç duyar. İçlerinden sadece bazıları, yani nihai mutluluğa ulaşmak için gerekli olan her şeyi bilen ve bu konuda insanlara yol gösterebilecek olanlar ve dolayısıyla da yaratılış bakımından yüksek yetkinliklere sahip olanlar, Faal Akılla bağlantı kurup nihai mutluluğa ulaşabilirler (137).

"Mutluluk, insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı herhangi bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır. Çünkü insan Faal Akılla birleşme aşamasında cisim-dışı ve maddeden bağımsız varlıklar grubuna dahil olur ve orada kalır. Ama bu dereceye ulaşmak için bazı fikri ve bedensel eylemlere ihtiyaç duyulur. Mutluluk kendisi için istenen, kendisinin ötesinde insanın elde edebileceği herhangi bir başka şeyin bulunmadığı nihai bir şey olduğu için, onun elde edilmesinde yararlı olan iradi eylemler erdemli eylemlerdir ve bu eylemler, erdemlerden çıkarlar" (138). Görüldüğü gibi Fârâbî nihai mükemmellik ve mutluluğun teorik bilgelikte ve temâşa hayatında olduğunu söylerken, ahlaki hayatı ve ahlaki erdemleri büsbütün dışarıda bırakmamaktadır.

Nihai mutluluk filozofa özgüdür ve bu, onun Faal Akılla birleşmesi sayesinde gerçekleşir. Ama Fârâbî Faal Akılla birleşmenin dereceleri olduğunu söylemektedir: İnsanı insan yapan ilk aşama, her insanda var olan ve bilfiil akıl olmaya hazır, kabul edici ve alıcı doğal bir istidadın ortaya çıkmasıdır. Bu, bilkuvve akıldır. O, önce bilfiil akıl, daha sonra da kazanılmış akıl aşamasına ulaşır. Bir de Faal Akıl vardır. Kazanılmış akıl aşamasındaki insan Faal Akılla birleşir. Faal Akılla birleşen insan bilime ve mutluluğa ulaşır. Ama son çözümlemede bu insan, yine de Faal Aklın altında yer alır (139). Fârâbî bu noktada, Faal Akılla temasın hem teorik ve pratik akılda, ama hem de hayalgücünde ortaya çıkması durumunda, insana vahyin geldiğini söyleyerek ünlü peygamberlik

137 Fârâbî, *Siyâset*, ss. 74-79, Aydın & Şener & Ayas, ss. 40-45.

138 Fârâbî, *Medine*, ss. 204-206, Arslan, ss. 59-60; aynı konuda *Tahsil*, ss. 42-43, Arslan, s. 41.

139 Fârâbî, *Medine*, ss. 242-245, Arslan, s. 76; s. 60, Arslan, s. 206; *Siyâset*, s. 79, Aydın & Ayas & Şener, s. 45.



teorisini tesis etmektedir. Söz konusu teori bizi doğrudan ilgilendirmemekle birlikte, onun bu teoride, filozoflukla peygamberliği, filozofla imamı ve erdemli yöneticiyi birleştirdiğini, felsefenin kesin delillere dinin ise inandırıcı delillere dayanması nedeniyle, felsefenin zaman bakımından dinden önce geldiğini ileri sürdüğünü belirtelim <sup>(140)</sup>.

Genel olarak N.E.' inden etkilenmiş görünen, eserlerinde N.E.' nin ana temalarını tekrarlayan Fârâbî görüldüğü gibi nihai mükemmellik ve mutluluğa ulaşmada Faal Akla son derecede önemli bir işlev yüklemektedir ve bu bakımdan da Aristoteles' den kesin olarak ayrılmaktadır. En yüksek mutluluğa yalnızca doğru biçimde felsefe yapanların ulaşabileceği düşüncesi, hakiki-sahte felsefe ayrımı Aristoteles için de söz konusuydu (N.E. X. bölüm). Ama Fârâbî, bu noktada kalmamakta, insanın nihai mutluluğa ancak Faal Akılın kendisine verdiği bilgilerle ulaşabileceğini söylemekte, filozofla peygamberi özdeşleştirerek, nihai mutluluğun sadece ona özgü olduğunu ileri sürmektedir. Kuşkusuz Fârâbî yurttaşların mutlu olamayacaklarını söylememektedir. Onlar mutlu olabilirler, ama nihai mutluluğa ulaşamazlar. Walzer' in de vurguladığı gibi, "onların mutluluğu aralarındaki yaratılış farklılıklarına, niteliklerine bağlı olarak farklı derecelerde olacak ve mutlulukları, derecelerine ve yeteneklerine göre gerçekleştirecekleri iyi eylemin sonucunda ortaya çıkacaktır" <sup>(141)</sup>.

Bu Faal Akıl teorisinin altında hiç kuşkusuz Aristoteles bulunmamaktadır. Walzer, Fârâbî' nin bu konuda Geç Yunan düşüncesinin Faal Akıl öğretisini benimsediğini söylerken haklı görünmektedir <sup>(142)</sup>. Yaşadığı döneme bakıldığında, onun bir hayli zor durumda olduğunu kabul etmemiz gerekir. Çünkü Fârâbî hem herşeyden önce Allah ve öte dünya inancına sahip bir müslüman, ama hem de karşısında hesabını vermek durumunda olduğu bir peygamberlik fenomeninin bulunduğu ve bu gerçekliğin tek başına Yunan felsefesinin kavramlarıyla açıklanamayacağını farkında olan bir filozoftu. Sonuçta o, bu konuda Yunan felsefesinin sonuçlarını kendi çağına başarılı bir biçimde uygulamıştır <sup>(143)</sup>.

Fârâbî' nin ele aldığı konulardan biri de irade ve seçimdir. O İhsâ' da mutluluğun iradi eylemler, iradi hareketler ve iradi yetilerle elde edildiğini, Medine' de ise gerçek

<sup>140</sup> Fârâbî, Medine, s. 244-245, Arslan, s. 76 v.d; Tahsil, ss. 41-43, Arslan, s. 40-41.

<sup>141</sup> Fârâbî, Medine, p. 410, Arslan, s. 191.

<sup>142</sup> a.g.e., p. 414, Arslan, s. 197.

<sup>143</sup> a.g.e., p. 414, Arslan, s. 196; aynı konuda E.I.J. Rosenthal, a.g.m., p. 160.

anlamda iyinin irade ve seçimin sonucunda ortaya çıktığını belirtmektedir (144). "İnsanda ilk akılsallar olduğunda, onda doğası gereği derin düşünce, düşünüp taşınma, pratik düşünce ve keşfetme arzusu meydana gelir ve bu düşünülen şeylerden bazılarına karşı arzu, ona yönelme, ama bazılarına karşı da hoşlanmama, ondan kaçınma durumu ortaya çıkar". İşte insanda idrak edilen şeye karşı duyulan eğilim, iradedir. Bu eğilim duyu ya da hayalgücünün sonucu ise irade, ama düşünüp taşınmanın ve akılsal düşüncenin sonucu ise "seçme (seçim)" adını alır. İlki başka hayvanlarda da bulunur; ama seçim insana özgüdür (145). Fârâbî *Siyâset'* de üç irade ayırt etmektedir: Duyum ve arzu gücüyle meydana gelen irade; hayalgücü ve ona bağlı isteğin ürünü olan ve hayal etmekten doğan istek anlamındaki irade; Faal Aklın, ruhun düşünme gücüne verdiği ilk bilgilerin ortaya çıkmasıyla kendini gösteren ve düşünme eyleminden gelen istek anlamındaki irade, yani "seçme". Bu üçüncü irade sadece insana özgüdür. İnsan bu irade, seçim sayesinde övülenle kınananı, iyilikle kötülüğü yapabilir hale gelir; mutluluğu arayıp aramamaya gücü yeter (146). Fârâbî bu noktada insanın iradi iyilik ve kötülükten, yani seçimin sonucu olan iyilik ve kötülükten sorumlu olduğunu söylemektedir. Yalnızca insana özgü olan mutluluk, ancak teorik düşünme gücüyle ve Faal Aklın verdiği ilke ve bilgeleri kullanmakla bilinir. İnsan onu teorik düşünme gücüyle bilir, arzu gücüyle ister, pratik güçle nasıl elde edeceğini düşünür, arzu gücünün araçlarını kullanarak düşünme gücünün ortaya çıkardığı eylemleri gerçekleştirirse ve ondaki duyum gücü ile hayalgücü mutluluğu kazanması için gerekli olan eylemleri gerçekleştirmesinde düşünme gücüne yardımcı olursa, seçime dayanan iyilik ortaya çıkar (147).

İradi akılsallar ve onların ilenekleri zamana ve mekâna, bir toplumdan başka bir topluma göre farklılaşırlar. Bu iradi akılsallar teorik bilimin değil, düşünüp taşınma gücünün konusudurlar. Onların belli bir anda, belli bir yerde ve iradi olarak (seçilerek) varlığa getirilebilmeleri için düşünüp taşınma gücüne ihtiyaç vardır (148).

Aristoteles' in etik öğretisinde de irade ve seçim kavramlarının önemli olduğunu, ancak onun bu iki kavramı birbirinden ayırt ettiğini, iradenin çocuklar ve aşağı türden

144 Fârâbî, *İhsâ*, s. 103, Arslan, s. 47; *Medine*, s. 230, Arslan, s. 70.

145 Fârâbî, *Medine*, s. 204, Arslan, s. 59.

146 Fârâbî, *Siyâset*, s. 72, Aydın & Ayas & Şener, s. 38; tercihe dayanan seçimin insana özgü olduğu konusunda bakz. N.E., 1111 b 5 - 15.

147 Fârâbî, a.g.e., ss. 73-74, Aydın & Ayas & Şener, ss. 39-40; *Medine*, ss. 206-209, Arslan ss. 60-61.

148 Fârâbî, *Tahsil*, ss. 18-19, Arslan, ss. 16-19.

hayvanlarda da bulunmasına karşılık, tercihe dayanan seçimin yetişkin insana özgü olduğunu daha önce gördük. Fârâbî bu iki kavramı birbirinden tam olarak ayırmamakta, ama seçimi üçüncü bir irade, deyim yerindeyse gelişmiş bir irade biçimi olarak görmektedir. Ama sonuç olarak, her ikisi için de "seçim" sadece insana özgüdür ve insan iradi eylemlerinden, erdem ve erdemsizliklerinden sorumludur. Şimdi, Aristoteles için insanın eylemlerinden sorumlu olması bir problem yaratmamaktadır (Kuşkusuz onun teorisinde tam bir özgür irade anlayışının var olduğunu söylemek istemiyoruz. Ama onun, seçimi iştah ve akla dayanan arzudan ayırt etmesi, seçimin konusu olan şeylerin zorunlu veya imkânsız olan şeyler değil, bizzat insanın elinde olan şeyler olduğunu söylemesi v.b., Ross' un belirttiği gibi, kendisinden önceki düşünceye göre büyük bir ilerlemedir (149)). Fakat Walzer' in saptadığı gibi, Fârâbî gibi müslüman bir filozofun, İslam dininin beraberinde getirdiği kader inancına, geleneksel müslüman inanca ters düşmesine rağmen, "insani sorumluluk" kavramını tereddütsüz kullanması, insanın eylemlerinden sorumlu olduğunu ileri sürmesi, insani özgür seçme yetisini kabul etmesi ilginçtir (150).

Fârâbî' nin sistemi içinde nihai mutluluğun ne olduğunu ve bunun nasıl gerçekleşeceğini gördük. Ancak Fârâbî' ye göre, mutluluğa ulaşabilmek için onun ne olduğunu ve nasıl ulaşılacağını bilmek yetmez. İnsanın kendi türünü devam ettirmesi ve en yüksek mükemmelliği elde edebilmesinin en temel koşulu, karşılıklı olarak işbirliği içinde olan bir toplumun varlığıdır. Çünkü insan ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaz. Hakiki mutluluğun peşinde koşan ve ona ulaşabilmek için karşılıklı olarak işbirliği içinde olan insanlardan oluşan bir toplum, erdemli şehir ve böyle şehirlerden oluşan millet de erdemli millettir. Tüm milletlerin erdemli olması durumunda da, erdemli ve mükemmel dünya devleti ortaya çıkar (151).

Fârâbî erdemli kenti, canlı varlığın hayatını tam kılmak ve onu bu durumda tutmak için karşılıklı olarak işbirliği içinde olan organlardan oluşan sağlıklı bir bedene benzetmektedir. Bedenin organları gibi, toplumu oluşturan bireyler de farklı derecededirler. Nasıl ki bedeni kalp ve ona yakın olan organlar yönetirse, şehirde de yöneten ve ona yakın olan insanlar vardır ve yöneten, en mükemmel olandır (152).

149 Ross, Aristotle, p. 200.

150 Fârâbî, Medine, notlar pp. 186-187, ss. 407-408.

151 a.g.e., s. 230, Arslan, s. 70; insanın toplumsal bir varlık olduğu düşüncesinin temellendirilmesi için bakz. Tahsil, s. 14, Arslan, s. 13; ve Siyâset, s. 69, Aydın & Şener & Ayas, s. 16.

152 Fârâbî, Medine, ss. 230-234, Arslan, ss. 70-72.

Aristoteles için de, insan toplumsal bir varlıktır. O, bunu *Politika*'nın başında dile getirmektedir (153). Ama bu eserin Arapça'ya çevrilmediği bilinmektedir. N.E.'inde ise bu düşünce yeniden temellendirilmez. Ama gerek eserin bütününde gerekse onun tek tek erdemlerle ilgili olarak söylediklerinin altında, hep bu düşünce vardır. Onun sistemi içinde bir münzevinin mutlu olması imkânsızdır. Çünkü insan hem birtakım ihtiyaçlarını karşılamak için toplum içinde yaşamak durumundadır; hem de onun erdemli etkinliklerde bulunabilmesi için ilişki içinde olacağı insanlara ihtiyaç vardır. Örneğin bir insanın cömertliği veya cimriliği, onun bizzat insanlarla ilişkisinde ortaya çıkar. Sonra Aristoteles'in kendi kendine en fazla yeten insanının bile başka "ben"lere ihtiyacının olduğunu biliyoruz. Zaten onun sıraladığı dostluk biçimleri de, aslında insanın toplumsal doğasının örnekleridir.

Sonuç olarak Fârâbî'ye göre hayatın nihai ereği mutluluktur ve nihai mutluluk, insandaki en iyi şey olan aklın, ama teorik aklın mükemmelliğinden ibarettir. İnsanın nihai mükemmelliğe, dolayısıyla da nihai mutluluğa ulaşması mümkündür. Ama ona göre nihai mutluluğa ulaşmanın iki temel koşulu vardır: Mutluluğun mahiyeti konusunda bilgi veren ve hakiki mutluluğa nasıl ulaşılacağını gösteren teorik bilgelik ve mutluluğun elde edileceği erdemli şehir. Ancak öte yandan, Fârâbî'nin hakiki mutluluğun mahiyetini insana bildirenin politika bilimi olduğunu söylediğini de biliyoruz (154). Bu durumda, Neccâr'ın da haklı olarak vurguladığı gibi, hakiki mutluluk soyut varlıkların, Tanrı ve meleklerin bilgisini içeriyorsa, o zaman politika bilimi "tanrısal" olanı konu alacaktır. Neccâr, Fârâbî'nin öğretisi bakımından bunun bir sorun yaratmadığı kanısındadır. Çünkü Fârâbî'ye göre, teorik bilimlerin politik toplum düzeni ve politik toplum hayatıyla ilgili olmaları ölçüsünde, politika bilimi teorik bilimlerle ve onların konularıyla ilgilidir. Politika bilimi, politik toplum içinde yaşayanların mutluluğa kendileri vasıtasıyla ulaşacakları rasyonel ilkeleri keşfetmeye çalışır (155). O zaman son çözümlemede Fârâbî için mutluluğun iki temel koşulunun, mutluluğun mahiyeti konusunda bilgi veren politika sanatı (politikanın konusunu oluşturan şeyleri konu aldıkları ölçüde, teorik bilgeliğin konularıyla ilgilenen politika sanatı) ve erdemli şehir olduğu söylenebilir. Bu erdemli şehirde bireysel ve toplumsal mutluluk birleşir (156).

153 Aristotle, *Politics*, 1253 a 2 ve 1253 a 29.

154 Fârâbî, *İhsâ*, ss. 104-105, Arslan, s. 48.

155 Neccâr, a.g.m., pp. 96-97.

156 Aynı konuda bakz. Aydın, M., a.g.m., s. 306.

Şimdiye kadar gönderimde bulunduğumuz çeşitli eserlerinde Fârâbî'nin mutluluk, erdem, ahlaki-entellektüel erdemler, mutluluk-erdem ilişkisi, mutluluğa nasıl ulaşılabileceği, irade ve seçim, zevk, en yüksek mutluluk gibi etikle ilgili temel bazı kavramlar üzerinde durduğunu, bu kavramlarla ilgili olarak yaptığı tanımlar ve çözümlemelerde genel olarak Aristoteles ve onun N.E.'inden etkilendiğini ortaya koyduk. Aristoteles gibi ereklerden yola çıkması ve mutluluğu hayatın nihai ereği olarak görmesi bakımından, onun mutlulukçu ve aynı zamanda da teleolojik bir ahlak anlayışına sahip olduğunu, ahlakla politikayı kesin çizgilerle ayırmadığını, erdemi bir orta nokta olarak gördüğünü ve orta yol anlayışını çeşitli erdemleri incelerken somutlaştırdığını, mutluluk ve erdeme yalnızca toplum içinde yaşamakla ulaşılabileceğini, erdemin doğuştan ve mutluluğun tesadüfi bir şey olmayıp her ikisinin de çabayla elde edilebileceğini, erdem kadar erdemsizliğin de insanın sorumluluğunda olduğunu, yani insanın her türlü ahlaki eyleminden sorumlu olduğunu düşündüğünü, ahlaki-entellektüel erdem ayrımını ruh analizine dayanarak yaptığını, erdemin temelinde seçimin bulunduğunu ileri sürdüğünü, teorik olanı pratik olanın üstüne yerleştirdiğini, nihai mutluluğu nihai mükemmellikte, yani teorik aklın mükemmel etkinliğinde bulduğunu ve bu mutluluğa ancak filozofun ulaşabileceğini ileri sürdüğünü gördük. Bütün bu konularda Fârâbî genel olarak Aristoteles'den etkilenmiştir. Ama onun özellikle bireysel mutluluğu incelediği **Tenbih**'i, adeta N.E.'nin bir özeti gibidir; burada N.E.'nin ana temaları ayrıntılarına girmeksizin tekrarlanmakta ve bu bazen özet ifadelerle bazen tam da Aristoteles'in ifade ettiği biçimde ve onun verdiği örnekler kullanılarak yapılmaktadır. Ancak iki filozof arasında bazı noktalarda çok önemli farklılıkların olduğunu da söylemeliyiz. Özellikle nihai mutluluğun elde edilme sürecinde Faal Akla yüklediği işlev, filozofa yüklediği (insanlara yol gösterme biçimindeki) sorumluluk ve Faal Akıl anlayışı bakımından, Fârâbî ile Aristoteles arasında herhangi bir benzerlik görememekteyiz. Her ikisi için de hakiki mutluluk felsefeyle mümkündür ve sadece filozofa özgüdür. Fârâbî bu mutluluğun hakiki mükemmellikle, metafizik varlıkların bilgisiyle mümkün olduğunu, ancak felsefeyle ve filozofun Faal Akılla teması sayesinde elde edilebileceği için de, insanların çoğu için, bunun erişilmesi imkânsız bir noktada bulunduğunu ve sıradan insanların mutluluğun hayalgücüne dayanan temsili ifadeleriyle yetinmek durumunda olduklarını söylemektedir. Aristoteles'in N.E.'inde temâşanın konusunu oluşturan şeyler hakkında bilgi verilmemesine, bu konuda bir belirsizlik olmasına rağmen, onun temâşayla muhtemelen metafizik v.b. "zorunlu" olanı konu alan bilimlerle ilgili temâşayı kastettiğini, hatta onun temâşa hayatını daha çok tanrılara atfedilmesi gereken bir hayat ve insanın, ancak kendisindeki "tanrısal öge" sayesinde yaşayabileceği bir hayat olarak gördüğünü biliyoruz. Bu "tanrısal öge"



kuşkusuz akıldır; ama Aristoteles Faal Akıldan hiç söz etmemektedir. Ayrıca o sıradan insanların, mutluluğun hayalgücüne dayanan temsili ifadeleriyle yetinmeleri gerektiğini de söylememektedir. Onun söylediği, temâşa hayatının insan için (gereğinden fazla) yüksek bir ideal olduğu, sıradan insanların ancak ahlaki erdem hayatını sürdürebilecekleri, ama her şeye rağmen bu yüksek ideale yaklaşmaya çalışmaları gerektiğidir.

O zaman son çözümlemede, Fârâbî'nin kendi etik öğretisini tesisinde, en temel dayanağı - işaret edilen noktalarda - bizzat Aristoteles ve onun N.E.'nin oluşturduğu, ancak pek çok yazarın da belirttiği gibi, onun dayandığı Aristoteles'in her zaman saf Aristoteles değil, ama bazen de Geç Yunan felsefe geleneğinin, Aristotelesçi okulların anladığı, yorumladığı Aristoteles olduğu (157), arada Porphyrius ve Themistius gibi yazarlara ait N.E. şerhlerinin bir dolayım teşkil ettiği ve bu arada Fârâbî için bir diğer dayanak noktasını İslami öğretinin oluşturduğu, bir yandan Yunan felsefe geleneğini izlerken bir yandan da müslüman bir filozof olarak bu dinin taleplerini karşılama, onunla hesaplaşma durumunda olan Fârâbî'nin İslami öğretiyi Yunan felsefesiyle uzlaştırma girişimi içinde olduğu söylenebilir.

### 3. Âmirî'nin Kitâb as-Saade ve'l-İs'ad' ı:

10. yüzyıl filozofu olan Ebu'l-Hasan al-Âmirî'nin günümüze kadar ulaşan eserleri içinde, en önemli ve en kapsamlı olanı (dört yüzellidört sayfa) **Kitâb al-Saade ve'l-İs'ad'** dir. Bu eserin en eski nüshasının 11. yüzyıla ait olduğu sanılmaktadır ve Minovi, bu kopyayı yeniden kaleme alarak oluşturduğu elyazmasını 1957-58 yıllarında yayınlamıştır. Minovi, eserin giriş kısmında kitapla ilgili genel olarak bilgi verirken eserin orijinalinde birtakım eksiklik ve hataların olduğunu, ancak birkaç istisna dışında bunları düzeltmediğini belirtmektedir (158).

**As-Saade'** nin Âmirî'ye ait olup olmadığı uzun süre tartışılmıştır. Minovi henüz kendi elyazmasını yayınlamadan önce, Arberrî'nin bir makalesinde eserin yazarının Âmirî olduğu ve onun, 10. yüzyılın ilk yarısında yazıldığı kanıtlanmaya çalışılmıştır. Eserin 13. yüzyılın ikinci yarısında yazıldığına ilişkin iddialara karşılık, Arberrî, eserin içinde geçen adların, yapılan çeşitli gönderimlerin 10. yüzyılın ilk yarısının ötesine geçmediğini, eser boyunca kendisinden genellikle "Ebu'l-Hasan", ama iki kez de "Ebu'l-

157 Fârâbî, *Medine*, yorum p. 412, Arslan, s. 194.

158 Amiri, *as-Saade ve'l-İs'ad*, int. p. VII.

Hasan İbni Ebi Zerr" (159) biçiminde söz eden yazarın Âmirî olduğunu ve eserin de 10. yüzyıl içinde yazılmış olduğunu göstermiş ve bir başka makalesinde de aynı iddiayı tekrarlamıştır (160). Bu konuda pek çok yazar onunla aynı kanaati paylaşmaktadır (161).

Söz konusu eser, genel olarak "edeb" yazını veya popüler bilgelik edebiyatı alanı içine giren bir atasözleri derlemesi, antolojik bir derleme olarak değerlendirilmektedir (162). Eser sistematik bir etik inceleme değildir; ancak içinde Aristoteles' e öyle çok gönderimde bulunmaktadır ki, ona kısaca değinmeden geçemeyeceğiz. Ayrıca **As-Saade**, hem popüler bilgelik edebiyatının bir örneği olması bakımından hem de İslam dünyasında genel olarak ahlak alanında yazılan eserlerin ne tür kaynaklara dayandıklarını göstermesi bakımından da okunmaya değer görünmektedir.

Eserin kendisi incelendiğinde, onun, özellikle eski İran ve Arap yazınına ilişkin pek çok tarihi kişilik, örneğin Anu Şirvan (163), Buzurcmihr gibi (164) yönetici ve bilgilerle, onlarla ilgili söz, hikâye ve öğütler yanında, Antik Yunan' da yaşamış pek çok kişi, eser ve sözlere gönderimlerle dolu olduğu görülmektedir. Bunların çoğu söz konusu kişilerin adları ve bilgelik içeren birtakım söz ve hikâyeler biçimindedir. Bu gönderimler Solon' dan (165), Homeros' a (166), Sokrates' den (167), Pythagoras' a (168), Euklides' den (169) Diogenes' e (170), Galen' den (171) Proclus' a (172), Porphyrius' dan (173) Themistius

159 a.g.e., ss. 4, 272.

160 Arberry, A.J, "An Arabic Treatise on Politics", *Islamic Quarterly*, vol. 2, 1955, pp. 9-22; "Some Plato in Arabic Epitome", *Islamic Quarterly*, vol. 2, 1955, pp. 86-99, p. 86.

161 Fahri, a.g.e., p. 5; Dunlop, "Observations .....", p. 237; Rosenthal, F., *Classical Heritage in Islam*, p. 84; Aristutalis, *Kitâb al-Ahlâk*, giriş, s. 26.

162 Fahri, a.g.e., pp. 61-67; Âmirî, a.g.e., int. p. III; Arberry, "Some Plato .....", p. 86 ve "An Arabic Treatise .....", p. 22; Walzer, "Porphyry and the Arabic Tradition", H. Dörrie, *Porphyre & exposés suivis de discussions*, Vandoeuvres-Geneve, 1966, pp. 275-299, p. 286; Turhan, K., a.g.e., s. 184; Ghorab, A.A., "The Greek Commentators on Aristotle quoted in al-Amiri's as-Saada ve'l-İs'ad", *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, 1972, pp. 77-78, p. 77. v.b.

163 **As-Saade**, ss. 95, 206, 208, 267, 284, 296-7, 301, ..., v.b.

164 a.g.e., ss. 292, 422, ..., v.b.

165 a.g.e., ss. 105, 108, 161, 172.

166 a.g.e., ss. 86, 105, 171, 310-11.

167 a.g.e., ss. 60, 84, 130-31, 284.

168 a.g.e., ss. 52, 119, 171.

169 a.g.e., s 131.

170 a.g.e., ss. 86, 148, 150.

(174) ve Aphrodisiaslı İskender' e (175) kadar pek çok bilgin, yönetici, tarihçi ve şaire ve bu arada Platon' un **Devlet** (176) ve **Kanunlar** (177) adlı eserleriyle, Aristoteles' in N.E. (178) ve **Retorik**' ine (179), **Tevrat**' a (180), Muhammed' e (181), hadislere (182), Ali (183) ve Ömer (184) gibi sahabe mensuplarına, Davut' a (185), Cahiz (186) gibi kelamcı ve İbn'l-Mukaffa (187) gibi İranlı çevirmen ve edeb antolojisi yazarlarına, Kindî (188) gibi filozoflara ve adlarını sayamayacağımız pek çok tarihi kişiliğe, onların söz ve öğütlerine ilişkindir. Bu arada adı anılmadan Fârâbî' ye de gönderimde bulunmaktadır. Bazı yazarlara göre Âmirî' nin "ba'du'l-haddesi min'l-mütefelsifin" ifadesi ile kastedilen (189) Fârâbî' dir (190). Ama bütün bunların içinde kendisinde en fazla gönderimde bulunan hiç kuşkusuz Aristoteles ve Platon' dur. Eserin sadece ilk bölümünün ilk kısmında Aristoteles' e (191) en az elli kez, Platon' a ise (192) en az kırk kez gönderimde bulunmaktadır. İki ana bölümden oluşan eserin ilk bölümü mutluluk, erdem ve mutluluk kazanma konularına ilişkin olarak alt dallara ayrılmıştır. Hemen her sayfada "Aristoteles diyor ki", "Platon diyor ki", "Porphyrius" veya "Themistius diyor ki", "Ebu'l-Hasan diyor ki" biçiminde ifadeler yer almakta, hemen her sayfada bir kişiye genellikle birden fazla gönderimde bulunmaktadır. Yapılan gönderimler, bu bölümdeki ana kaynakların Aristoteles ve onun N.E.' i, Platon ve onun **Devlet** ile **Kanunlar**' ı, Porphyrius ve Themistius' un Yunanca

171 a.g.e., ss. 37, 49, 117, 122, 123, 147.

172 a.g.e., s. 86.

173 a.g.e., ss. 5, 40, 49, 50, 53, 162, 353.

174 a.g.e., ss. 58, 182, 409.

175 a.g.e., ss. 58, 342-43, 346.

176 a.g.e., ss. 108, 173, 233.

177 a.g.e., ss. 179, 189, 253.

178 a.g.e., ss. 178, 201.

179 a.g.e., ss. 94, 270.

180 a.g.e., s. 166.

181 a.g.e., ss. 168, 242, 245, 310-13, ..., v.b.

182 a.g.e., ss. 388 v.d., 424 v.d.

183 a.g.e., s. 188.

184 a.g.e., s. 199.

185 a.g.e., s. 245.

186 a.g.e., ss. 219, 220, 284.

187 a.g.e., ss. 93, 166, 285.

188 a.g.e., ss. 118, 119, 125.

189 a.g.e., ss. 194, 211.

190 Âmirî, *as-Saade*, s. 455; Arberry, "An Arabic Treatise ....", pp. 16-17; Turhan, a.g.e., s. 45.

191 a.g.e., ss. 5, 6, 8, 10, 12, 20, 23-4, .....

192 a.g.e., ss. 5, 6, 16, .....

asılları gibi Arapça çevirileri de kayıp olan N.E. şerhleri olduğunu, bu filozof ve şerhçilerin onun ahlak anlayışını biçimlendirdiğini düşündürmektedir. Örneğin "zevk" in tanımı ile ilgili olarak Porphyrius' a yapılan gönderimde, Âmirî ondan Aristoteles şerhçisi olarak söz etmekte (193), başka yerlerde mutluluk (194), zevk ve acı (195) konusunda Porphyrius' un görüşleri aktarılmakta, mutluluk ona dayanarak tanımlanmaktadır; doğal olarak bu, Âmirî' nin söz konusu ifadeleri onun N.E. şerhinden veya eserin ikinci bölümünde düşünüp taşınma konusunda Themistius' a yapılan gönderim (196), Âmirî' nin buradaki ifadeyi söz konusu yazarın N.E şerhinden almış olabileceğini düşündürmektedir. Çünkü buradaki ifadelerin, Ghorab' ın da bir makalesinde gösterdiği gibi (197) N.E.' inde tam bir karşılığı bulunmamakta, bunlar N.E.' inden farklı bir biçimde dile getirilmekte, N.E.' indeki aynı konulardaki ifadelere özü itibariyle uymakla birlikte, daha çok bu cümlelerin özeti biçimde olduğu görülmektedir. Örnekler çoğaltılabilir. Örneğin *As-Saade'* deki bir cümleyi aktaralım: "Porphyrius dedi ki: "Bir konuda iyi eğitilmiş olan insan, o konuda iyi bir yargıçtır ve her konuda iyi eğitilmiş insan (da) her bakımdan iyi yargıçtır" (198). N.E.' inde Aristoteles' in benzeri ifadesiyle karşılaşılmaktadır: "Her insan, bildiği konularda iyi karar verir ve o, bu konularda iyi bir yargıçtır. Böylece bir konuda eğitilmiş olan insan, o konuyla ilgili olarak iyi bir yargıçtır ve her bakımdan eğitilmiş olan insan (da) genel olarak iyi bir yargıçtır" (199). Veya zevk konusundaki pasaja bakıldığında, "Aristoteles dedi ki, zevk, canlı varlığın doğal, engellenmemiş etkinliğini tamamlar; öyle ki zevk, mutluluğa bağlıdır ve mutluluk var olduğu sürece zevk de vardır. Ancak zevk mutluluğun kendisi değildir. Aristoteles dedi ki, zevk, etkinliği tamamlar; (ama) zevk almaktan hoşlanan insanda ortaya çıkan bir durum olarak değil, fakat bir erek olarak, form bakımından değil de derece bakımından ve gençliğin güzelliği gibi tamamlar" (200). Aristoteles' in aynı konudaki ifadesi şöyledir: "Zevk etkinliği tamamlar, (ama) ona tekabül eden sürekli bir şey olarak değil (etkinliğin doğasında bulunan bir şey olarak değil), fakat gençliğin tazeliği gibi sonradan meydana gelen (onu izleyen) bir şey olarak tamamlar" (201). *As-Saade'* deki pasajın ikinci yarısının, yukarıdaki ifadeye benzetmekle birlikte,

193 Âmirî, a.g.e., s. 5.

194 a.g.e., s. 5.

195 a.g.e., s. 49.

196 a.g.e., s. 409.

197 Ghorab, "The Greek Commentators on Aristotle Quoted in Amiri's *As-Saade ve'l Is'ad*", p. 83.

198 Âmirî, a.g.e., ss. 353-354.

199 N.E., 1094 b 27 v.d.

200 a.g.e., s. 53.

201 N.E., 1174 b 31 - 1175 a 3.

onun tam bir tekrarı olmadığı görülmektedir; ayrıca pasajın ilk yarısı ile ilgili olarak da, "zevkin mutluluğa sıkı bir biçimde bağlı olduğu" biçimindeki ifadenin de N.E.' de karşılığını bulmak mümkündür. Aristoteles, mutluluğu "engellenmemiş etkinlik" olarak ve en mükemmel etkinliği, "en tam ve en zevk verici etkinlik" olarak tanımlamakta ve bu etkinliğin "temâşa etkinliği" olduğunu söylemektedir (202).

Ya da kitabının başlarında Âmirî şöyle demektedir: "O dedi ki (Aristoteles), bizim Tanrı' nın adil olduğuna ilişkin sözüme gelince, bu, ticari alışveriş bakımından değil fakat bir başka bakımdandır" (203). Benzeri bir ifadeyi N.E.' nin X. Kitap' ında buluruz: "Biz tanrıların kutluluk ve mutluluk bakımından bütün diğer varlıkların üstünde olduklarını söylüyoruz; fakat biz onlara ne tür eylemler affetmeliyiz? Adalet edimlerini mi? Onların ticari birtakım şeyler, sözleşmeler yapmaları, saçma olmayacak mıdır?... Dolayısıyla kutluluk bakımından, geri kalan tüm varlıkların üstünde olan Tanrı' nın etkinliği temâşa etkinliği olmak durumundadır" (204).

Politikaya ilişkin olan ikinci bölümdeki kaynaklar ise Antik Yunan' a ilişkin olarak sözü edilen kaynakların yanı sıra, hadisler, Âmirî' nin "Farsların en iyi kitaplarından biri olduğunu söylediği" *Câvidan Hirâd* (205), *Hudey-nâme* (206), *al-Tâc* (207) gibi, yöneticilerle vezirlerin politika ve ahlaka ilişkin sözlerinin bulunduğu eserlerdir. Hatta Arberry bu bölümde "Yunan ve Sasânî kaynaklarına dayalı bir bilgelik potborisinin sunulduğunu" belirtmektedir (208).

Âmirî' nin ahlak anlayışının ardında N.E.' nin, Aristoteles' in ne ölçüde bulunduğu sorusu akla gelmektedir. Ama hem bir elyazması olması nedeniyle eseri satır satır inceleyemedik, hem de eser, aslında inceleme alanımızın dışında kalmaktaydı. Burada amacımız esas itibariyle eser hakkında bir ölçüde fikir edinebilmek, onu tanıtıcı mahiyette birkaç söz söyleyebilmek olduğu ve sadece Aristoteles' e ve onun N.E.' ne, Porphyrius v.b. N.E. şerhçilerine yapılan bazı gönderimlere göz attığımız için, onunla ilgili

202 N.E., 1174 b 14 v.d.

203 Âmirî, a.g.e., s. 7.

204 N.E., 1178 b 9 - b 25; Aristoteles, atladığımız kısımda (...) insanla Tanrı' yı, çeşitli erdemler bakımından karşılaştırmaktadır. Bütün bunlar, Âmirî' nin ifadesinde bulunmamaktadır.

205 a.g.e., ss. 296, 320, 321, ..., v.b.

206 a.g.e., ss. 296, 298, 300, .... v.b.

207 a.g.e., ss. 432, 435.

208 Arberry, "An Arabic Treatise on Politics", p. 22.



saptamalarımız da doğal olarak sınırlı olacaktır. Ama öyle görünmektedir ki, Âmirî'nin ilgisi "sistemik bir ahlak öğretisi" oluşturmaktan çok, insan davranışına kural koymaya, ahlakın iyileştirilmesine, yani pratiğe dönüktür. Onun eserinde, N.E.'inde incelenen bazı konular (mutluluk erdem v.b.) özet biçiminde, Aristoteles'e gönderimde bulunulan yerlerde onun bu konulardaki düşüncelerinin aktarılması biçiminde ele alınmıştır ve N.E.'indeki sıra içinde ele alınmamıştır. Bunun nedeni belki de "Âmirî'nin bu derlemeyi yaparken Aristoteles'in kendi eserinden çok, Porphyrius ve Themistius gibi yazarların N.E. şerhlerinden yararlanmış olmasıdır" (209). Örneğin K. Turhan'ın da belirttiği gibi (210), Âmirî "zevk"ten, mutluluğu ele alırken, kitabının başlarında söz etmektedir. Oysa Aristoteles bu konuyu N.E.'nin VİI. ve X. kitaplarında, yani nefesine hakim olup olamama ve temâşa hayatı bağlamında ele almaktaydı. Bu konuda Turhan'ın fikrini paylaşıyoruz; *as-Saade* N.E.'nin şerhi veya özeti değildir. Öyle anlaşılmaktadır ki, yazarın amacı da onun şerhini veya özetini yazmak değildir. O burada başka pekçok kaynağın yanında, Aristoteles'e ve onun bazı düşüncelerine başvurmakta, bir derleme yapmaktadır. Böyle bir eserin, gönderimde bulunduğu kaynağı veya kaynakları satır satır izlemesi gerekmemektedir.

Acaba Âmirî, N.E.'nin Yunanca, Süryanice veya Arapça nüshalarının hangisinden yararlanmış olabilir? Yaşadığı dönemde söz konusu eserin Arapça'ya çevrilmiş olduğunu biliyoruz; ama onun Yunanca veya Süryanice bildiğine ilişkin herhangi bir dayanağımız bulunmamaktadır. Bedevi, onun ya İshak İbni Huneyn'in çevirisini kullanmadığını ya da eser üzerinde değişiklikler yapmış olduğunu belirtmekte, ilk varsayımın akla daha yakın görünmesine karşılık, bunun N.E.'nin iki çevirisinin olduğu anlamına geldiğini, ancak bunun kanıtlanamayacağını ileri sürmekteydi (211). Arberry ise, Âmirî'nin elinde N.E.'nin tamamı değil, sadece bazı kitaplarının özetinin bulunduğunu ileri sürmüştü (212). Bedevi'nin iddiasında hareket noktası, *as-Saade*'de N.E.'ne tekabül eden bazı kısımların, eserin Yunanca aslına daha yakın olmasıydı. Bu, onu Âmirî'nin İshak'ın çevirisini kullanmadığını düşünmeye itmiştir. Aynı konu üzerinde duran Turhan ise, hem Âmirî'nin elinde N.E.'nin büyük olasılıkla tamamının olduğunu, hem de onun İshak'ın çevirisini kullanmakla birlikte, eserin üzerinde değişiklikler yaptığını söylemektedir (213). Bize her iki olasılık da akla yakın görünmektedir. Gerçekten

209 Ghorab, a.g.m., p. 83.

210 Turhan, Kasım, s. 188.

211 Aristotalis, *Kitâb aş-Ahlâk*, giriş, s. 26.

212 Arberry, "An Arabic Treatise on Politics, p. 11.

213 Turhan, a.g.e., s. 189.

de Âmirî, İshak' ın çevirisinden yararlanmış olabilir; ama bu, N.E.' ninArapça' ya iki kez çevrildiğini göstermez (kuşkusuz bu mümkündür). Zaten bu yönde herhangi bir kesin kanıt bulunmamaktadır. Ama bir varsayım olarak şu söylenebilir: Onun bu çeviriden yararlanmamış olması, N.E.' nden Porphyrius veya Themistius' un şerhleri dolayımı ile yararlandığının bir kanıtı olabilir. Öte yandan onun, İshak' ın çevirisi üzerinde değişiklikler yapmış olması da mümkündür. Son çözümlemede as-Saade, bir N.E. şerhi veya özeti değildir; orada N.E.' nin yanısıra (ki esere adıyla sadece iki kez gönderimde bulunulur), pek çok kaynağa başvurulmuş, çeşitli kaynaklardan bir derleme yapılmıştır. Bu da, onun söz konusu esere başvurduğu noktalarda değişiklikler yapmasını anlaşılır kılmaktadır.

Sonuç olarak Âmirî, İshak' ın çevirisini kullansa da, kullanmasa da, eserle ilgili sınırlı incelememiz, bizim üzerimizde, onun Porphyrius ve benzeri yazarların N.E. şerhlerinden yararlanmış olduğu yönünde bir izlenim bırakmakta ve eserin, popüler bilgelik edebiyatı alanına girdiğine ilişkin görüşleri destekleyen bir biçimde, onun insan davranışına kural koymaya, ahlakın iyileştirilmesine yönelik bir derleme olduğunu söylememize izin vermektedir.

#### 4. Miskeveyh' in Etik Öğretisi:

Felsefi tartışma ve spekülasyonun yoğun olduğu bir dönemde, 11. yüzyılda yaşadığı bilinen (214) Miskeveyh' in *Tehzib al-Ahlâk, Tertib al-Saade, Câvidan Hirâd, Risâle fî Mâhiyet al-'Adl, Fevz al-Asgar* gibi, çok sayıda eseri vardır. Ama o herşeyden önce bir moralist ve tarihçi olarak tanınmaktadır (215). Eserlerinden *Câvidan Hirâd'* ın bir darb-ı mesel derlemesi olduğu bilinmektedir. *Tezhib al-Ahlâk* kendi alanında önemli bir eserdir. İnsanın ahlaki mutluluğunu konu alan bu eser, hem İslam dünyasında bu alanda yazılan ilk sistematik inceleme olması ve hem de özellikle Tûsî örneğinde de görüldüğü gibi, kendisinden sonraki dönemde bir elkitabı niteliğini kazanmış olması, yani kendisinden sonraki etkisi bakımından önemli bir incelemedir. *Tezhib* genel olarak, İslam felsefesi tarihi alanında çalışanlar tarafından "İslam dünyasındaki ilk etik inceleme" olarak kabul edilmektedir (216). Ama bunun aksi yönünde iddiaların olduğu da bir gerçektir. Örneğin Hourani, *Tezhib'* in etikten çok karakter üzerine bir inceleme olduğu, Yunan felsefe geleneğini izlediği, eserdeki felsefi çatının Aristoteles, Aristotelesçilik, Yeni-Platonculuk ve Platon' un öğretilerinden oluştuğu kanısındadır (217). *Tezhib'* in "karakter" üzerine veya bir başka deyişle insan ahlakına ilişkin olduğu, Miskeveyh' in Yunan felsefe geleneğini izlediği doğrudur; ama bu özellikler onun incelemesini felsefi olmaktan çıkarmaz. Bir incelemenin felsefi olup olmadığı onun konularından çok, bu konuları nasıl ele aldığı, tezlerini nasıl ve nerede temellendirdiği gibi sorulara verilen cevapta bulunur (Bu açıdan bakıldığında Miskeveyh' in sıkı anlamda "felsefi" bir yaklaşımının olduğu belki söylenemez; ama salt pratiğe yönelik ilgisi nedeniyle, eserin felsefi bir inceleme olmadığı da söylenemez).

Ahlaka ilişkin bir eser; pratiğe, insan davranışının pratiğine ilişkindir. Hele hele, insana toplum içinde yaşayan bir varlık olarak yaklaşan ve insan davranışını toplumsal boyutunda değerlendiren, toplumu, toplumsal ilişkileri onun erdem ve erdemsizliğinin, mükemmellik ve mutluluğunun olmazsa olmaz koşulu olarak gören Miskeveyh gibi bir yazar için, insan ahlaklılığına ilişkin bir eserin pratikle, günlük yaşam pratiği içindeki insan davranışı ile ilgili olması son derece doğaldır. Onun öğretilerinde pratik bir kaygının, eserin başından sonuna dek defalarca tekrarlanan "insan davranışını iyileştirme" çabasının

214 Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, p. 121.

215 Fahri, *Ethical Theories in Islam*, p. 107.

216 a.g.e., p. 130; Donaldson, a.g.e., p. 121; Siddiqui, B.H., "Miskawayh: Life and Works", *Journal of the Regional Cultural Institute*, vol. 7, 1974, pp. 87-111, p. 94.

217 Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, p. 15.

varlığı ve bu kaygının, "insan davranışına teorik bir temel kazandırma" çabasını zaman zaman gölgelediği inkâr edilemez. Ancak aklı insandaki en yüksek yeti olarak gören Miskeveyh' in erdem ve erdemsizlikleri, insan davranışını akılsal olarak anlama ve anlatma girişimi, Sufilik' in güçlü bir hareket olarak var olduğu bir dönemde yaşamasına rağmen, tek başına yaşayan bir çilecinin gerçek anlamda ahlaklı ve mutlu olamayacağını düşünmesi ve bunu temellendirmesi v.b. unutulmamalıdır.

Miskeveyh' in etik öğretisinin genel olarak Platoncu bir altyapıya sahip olduğu, ayrıntılarında Aristotelesçi, Yeni-Platoncu, Stoacı öğelerin bulunduğu (218), İslam etiğindeki Yeni-Platoncu eklektisizmin en dikkate değer örneği olduğu (219), Aristoteles ile Platon' u uzlaştırmaya çalıştığı (220), **Tehzib'** in İslam dünyasında etik alanındaki en önemli inceleme olduğu (221) ileri sürülmektedir. Biz genel olarak bütün bu iddialarda haklılık payının olduğunu, eklektik bir etik anlayışı olan Miskeveyh' in eserinde Aristoteles' den Platon' a, Sokrates' ten Galen' e, Porphyrius' dan Themistius' a, Kur' an ve hadislerden Kindî' ye kadar pek çok kaynağa gönderimde bulunulduğunu, birbirinden son derece farklı öğelerin bir araya geldiğini, ama Aristoteles ve onun N.E.' nin **Tehzib'** in ana dayanaklarından biri olduğunu göstermeye çalışacağız. Bunu gösterebilmek için onun konuyla ilgili iki eserinden, **Tehzib al-Ahlâk** ve **Risâle fî Mâhiyet al-'Adl** (222) den yararlanacağız. Bunlardan **Tehzib** didaktik ve analitik bir incelemedir. Burada etiğin konusu ve amacı, işlevleri, ruhî yetiler ve işlevleri, onlarla mutluluk arasındaki ilişki, erdem ve erdemsizlikler; mükemmellik, mutluluk ve bunların dereceleri, mutluluk-toplum ilişkisi, ruhî hastalıklar olarak erdemsizlikler ve bunların tedavisi gibi konular üzerinde durulur. Adaletin mahiyeti ve doğasına ilişkin olan risâleye gelince, o Miskeveyh' in dostu Tevhidî' ye hitaben yazılmış mektup formunda bir incelemedir ve buradaki tartışma felsefidir (223).

218 Fahri, a.g.e., p. 130.

219 Boer, "Ethics and Morality", p. 508.

220 Walzer, R., "Some Aspects of Miskawaih' s Tahdhib al-Akhlaq", **Studi Orientalitici in onore di Giorgio Levi Della Vida**, Rome, 1956, vol. II, pp. 603-621, p. 609; "Platonism in Islamic Philosophy", **Greek into Arabic, Essays on Islamic Philosophy**, Oxford, 1962, pp. 236-252. pp. 239-240.

221 Hatta dar anlamda İslam etik tarihinin Miskeveyh' in **Tehzib'** inden ibaret olduğu ... Donaldson, a.g.e., p. 122.

222 Miskeveyh, **Risâle fî Mâhiyet al-'Adl**, ed. and eng. trans. by M.S. Khan, Leiden, Brill, 1964.

223 a.g.e., p. 1 ve 9.

Altı bölümden oluşan *Tehzib*' in hemen başında eserin inceleme alanı ve amacı belirtilir: "Bu amaç, herhangi bir zorlamaya maruz kalmadan iyi eylemlerde bulunma alışkanlığına sahip olan ahlaki bir karakter kazanma, üstün ahlaki elde etmedir ve bu da sanat ve eğitimle gerçekleşir (224) ve eklenir: Bu ahlaka ulaşabilmek için öncelikle ruhun mahiyeti, mükemmellik ve ereğinin ne olduğunu, onun, insanı nihai mükemmelliğe ulaştırarak olan yetileri ile bundan alıkoyan şeylerin ne olduğunu, ruhun bu şeylerden nasıl kurtulacağını bilmek gereklidir. Bu nedenle Miskeveyh "ruh" üzerinde durmakta, onun madde, maddenin bir parçası veya iline değil, bedenden ayrı, dayanmak için başka şeylere ihtiyaç duymayan, değişmeyen bir töz olduğunu adım adım ilerleyen bir akılyürütme zinciri içinde temellendirmektedir (225). Bilimlerin ilkelerinden bazıları duyularla, kıyasın dayandığı ilkeler gibi bazıları ise akılla elde edilir. Duyuların yanılmasına karşılık, şeylerin bilgisine ve onlarla ilgili doğru yargılara akılsal ilkelerle ulaşan ruh yanılmaz; konusunu oluşturan şeylerin doğru veya yanlış olduğuna kendisi karar verdiği için de bu şeylerden derece bakımından üstündür. O hem duyusalların doğru veya yanlış olduklarını bilir, hem de akılsalları kavrar. Bu bilginin kaynağında kendisi, kendi özü yani akıl vardır. Aklın kendi kendisini kavraması için, kendisinin dışında bir başka şeye ihtiyacı yoktur. İşte akıl, akıllı olan ve akılsal olanın bir ve aynı şey olduğunun söylenmesinin nedeni budur (226).

Miskeveyh, ruhun erdeminin onun kendine özgü bilim ve bilgilere duyduğu arzuda bulunduğunu ve ruhun erdeminin, kendisini erdemden uzaklaştıran bedensel şeylerden, kötü arzulardan, erdemsizliklerden kurtulmasıyla mümkün olduğunu düşünmektedir. Her varlığın hem kendine özgü ama hem de başka varlıklarla paylaştığı, onlarla ortak olarak sahip olduğu güçleri, yetileri, eylemleri vardır. Ortak olanlar tabiat felsefesinin konusudur; insana özgü olan, insanı insan kılan ve erdemleri tamamlayan güç, yeti ve eylemler, yani insanın aklına bağlı olan iradi şeyler ise pratik felsefenin konusudur (227). Miskeveyh için bu iradi şeyler iyilik ve kötülüktür; bunlar insanın elindedir, onun irade ve çabasının ürünüdür.

224 Miskeveyh, *Tehzib al-Ahlāk*, s. 1; *The Refinement of Character*, eng. trans. C. Zurayk, Beyrut, 1968, p. 1. Bundan böyle esere kısaca *Tehzib*, adaletle ilgili risâleye de kısaca *Risâle* biçiminde gönderimde bulunulacaktır.

225 *Tehzib*, ss. 3-5, Z. pp. 5-7.

226 a.g.e., ss. 7-9, Z. pp. 8-10.

227 a.g.e., ss. 9-11, Z. pp. 10-11.



Her varlığın mutluluğu, onun kendine özgü eylemlerinin onda tam olarak meydana gelmesine bağlı olduğu ve insanı insan yapan şey akıl olduğu için, insan, bu konuda üstün olduğu, eylemlerini aklına uygun olarak gerçekleştirdiği ölçüde mükemmel ve mutlu olacaktır (228). Miskeveyh' e göre insani mükemmellik ve mutluluğun ilk koşulu karşılıklı olarak işbirliği içinde olan ve aralarında sevgi bağı bulunan bir toplumdur. Çünkü insani iyilikler ve bunların kaynağında bulunan çok sayıda ruhi yeti vardır ve insan bu erdemleri tek başına gerçekleştiremez. İnsanlar toplum içinde birbirleriyle yardımlaşarak ortak iyilik ve mutluluğa ulaşırlar. Her birinin mutluluğu diğerininkine bağlı olduğu için de, birbirlerini sevmeleri gerekir (229).

İnsanı insan yapan şeyin akıl olması, mükemmellik ve mutluluğun bizzat akılla ilgili bir şey olması, insanın toplumsal bir varlık olduğu düşüncesiyle ilgili olarak Miskeveyh ile Aristoteles arasında genel olarak bir fark görememekteyiz. Miskeveyh de tıpkı Aristoteles gibi ereklerden yola çıkmakta, her varlığın mutluluğunu kendine özgü işlevinde bulmakta, insanın nihai ereğini mutluluk olarak görmekte ve bu mutluluğun kaynağında aklın mükemmelliğinin yattığını söylemektedir. Dolayısıyla onun **mutlulukçu**, her varlığın mutluluğunu kendine özgü ereğinde ve işlevinde görmesi bakımından da **teleolojik** bir ahlak anlayışının olduğu söylenebilir.

Öte yandan Miskeveyh, etik problemlerle ilgili tartışmasına ruh hakkındaki açıklamalarıyla başlamaktadır. Onun etik anlayışı psikolojisine, ruh anlayışına dayanmaktadır. Erdem listesini ruhun yetilerine ilişkin olarak yaptığı analize dayanarak oluşturmaktadır. Ruhta üç güç vardır: Düşünme, ayırt etme, akilyürütme gücü, yani akıl; tehlikeyi göze alma, yükselme arzusu v.b. ilgili olarak **öfke gücü**; tutku, beslenme, cinsel ilişkiden doğan zevklerin kendisinden kaynaklandığı **arzu gücü**. Bu üç yeti birbirinden ayrıdır; alışkanlık, mizaç ve disipline bağlı olarak her biri güçlü veya zayıf olabilir. Ama akıl hepsinin üstünde yer alır (230). İşte Miskeveyh erdem ve erdemsizlik listesini bu ruh analizine dayanarak oluşturmaktadır; öyle ki her bir yetiden ona özgü etkinliğin ılımlı olması, söz konusu yetiye uygun olarak gerçekleşmesi durumunda, ona uygun bir erdem ve tersi durumunda da bu erdeme tekabül eden bir erdemsizlik çıkacaktır. Aklın erdemi **bilgelik**, arzu gücünün erdemi **ölçülülük**, öfke gücünün erdemi **cesarettir**; bu üç yetinin birbirleriyle denge içinde olmaları durumunda da mükemmellik ve bütünlük erdemi olan

228 a.g.e., ss. 12-14, Z. pp. 12-13.

229 a.g.e., ss. 14-15, Z. p. 14.

230 a.g.e., ss. 15-16, Z. pp. 14-15.

adalet ortaya çıkar. Bu dört erdemın karşıtı olan erdemsizlikler ise sırasıyla **bilgisizlik, ölçüsüzlük, ödleklik ve adaletsizliktir** (231).

Miskeveyh daha sonra her bir erdemi tanımlayarak alt dallarını sıralamaktadır. **Bilgelik** "varlıkları var olmak bakımından bilmek", "tanrısal ve insani olayları bilmek"tir; hangi eylemin yapıp yapılmayacağına onun sayesinde karar verilir. **Ölçülülük** insanın arzu ve tutkularını akla uygun olarak yönetmesi durumunda, cesaret ise öfke gücünün, akla boyun eğmesi durumunda ortaya çıkar. Bu üç erdem var olduğu, ruhun yetileri birbirleriyle uyum içinde ve akla boyun eğdiği zaman da adalet erdemi ortaya çıkar. Adalet erdemi sayesinde insan hem kendine karşı adil olmayı, hem de başkalarından bunu beklemeyi öğrenir (232). Bilgelığın alt dalları zekâ, hatırlama, akılsallık, anlayış çabukluğu ve anlayış gücü, zihin açıklığı, kolay kavramadır. Ölçülülüğün alt dalları utanma, sükûnet, nefesine hakim olma, cömertlik, para kazanmada dürüstlük, elindekiyle yetinme, yumuşaklık, kendi kendini disipline etme, iyi hal, ılımlılık, ağırbaşlılık, (dini ibadetleri yerine getirme anlamındaki) dindarlıktır. Cesaretin alt dalları yüce gönüllülük, korkusuzluk, dinginlik, sabır, yumuşaklık, vakar, mertlik, dayanıklılıktır. Miskeveyh daha önce dört ana erdemle ruhun yetileri arasında bağlantı kurarken, arzu gücünden çıkan ölçülülük erdemini cömertliğin izlediğini belirtmişti. Şimdi de cömertliği alt dallara ayırmaktadır: Fedakârlık, soyluluk, yardımseverlik, eliaçıklık, bağışlayıcılık. Adaletin alt dalları ise dostluk, uyum, iyilikleri (nimetleri) akrabalarla paylaşma, iyiliğin karşılığını verme, dağıtımda merhametli olma, alışverişte dürüstlük, sevgi (yakınlık), Tanrı' yı ululama ve yüceltme ve Tanrı korkusunu içeren dindarlık (saygı) (233).

Şimdi gerek bu üçlü ruh sınıflaması ve gerekse ona dayandırılan dördü erdem tablosunun Aristoteles' in öğretisinde bulunmadığı ortadadır. Aristoteles' in erdem sınıflamasında da bilgelik, ölçülülük, cesaret, cömertlik ve adalet erdemlerinin diğer erdemlere göre çok daha ayrıntılı, özellikle de adalet erdeminin kendisine bir kitap ayrılacak kadar ayrıntılı bir biçimde incelendiğini biliyoruz. Ama hatırlanacak olursa, onun erdemleri sınıflarken kullandığı ölçüt, erdemlerin aklın teorik veya pratik yanına ilişkin olmalarıydı. Miskeveyh ise her biri ruhun farklı bir yetisine özgü olan üç erdem ve bu yetilerin uyumundan doğan dördüncü bir erdem ayırt etmektedir. Üstelik Aristoteles' in incelemesinde erdemler bazen korku, güven (cesaret), öfke gibi duygularla, zevkle

231 a.g.e., ss. 16-17, 80 ve Z. pp. 15-16, 73.

232 a.g.e., ss. 18, Z. pp. 16-17.

233 a.g.e., Bilgelik, s. 19, Z. p. 119; cömertlik, ss. 22-23, Z. p. 20; ölçülülük, ss. 20-21, Z. pp. 18-19; Cesaret, ss. 21-22, Z. p. 19; adalet, ss. 23-24, Z. pp. 20-22.

(ölçülülük), bazen para alıp verme (cömertlik) gibi birtakım eylemlerle ilişkili olarak, bazen de insanın toplumsal ilişkilerinden doğan şeyler olarak (samimiyet, nüktedanlık, doğrusözlülük v.b.) ele alınmaktaydı. Yine Miskeveyh' in ölçülülüğün alt dalı olarak gördüğü utanma, Aristoteles için yarı-erdemdi. Ancak öte yandan Miskeveyh cömertliğin alt dallarını sıraladıktan sonra, bütün bu erdemlerin "irade ve seçimle" olduğunu söylerken (234), - her ne kadar burada sadece cömertliği mi yoksa daha önce ele aldığı diğer erdemlerin tamamını mı kastettiği açık değilse de, genel olarak onun erdem ve erdemsizliği iradi şeyler olarak gördüğü bilinmektedir - Aristoteles ile hemfikirdir. Onun için de erdemler irade ve seçimin konusuydu.

Bu ruh çözümlemesi ve erdem tablosunun kaynağında Aristoteles bulunmadığına göre, kim veya kimler vardır? Walzer, bu üçlü ruh şeması ve dördü erdem tablosunun (Kındî, Ebu Bekir Râzî, Yahyâ İbni 'Adî, İbni Sinâ gibi) başka yazarlar tarafından da benimsendiğini, ancak onların erdem-erdemsizlik ilişkisi konusunda farklı tutum içinde olduklarını ve bu tablonun kaynağında Stoa ve Yeni-Platonculuk' un bulunduğunu, M. Fahri ise söz konusu sınıflamanın Platoncu ve Geç Aristotelesçi çizgide olduğunu düşünmektedir (235). Bu görüşün kaynağını bu noktada tam belirlemek mümkün görünmemekle birlikte, **Tehzib'** in ilerleyen bölümleri bize bu konuda fikir vermektedir. Öncelikle Miskeveyh mutluluğun derecelerini ele alırken, aynı ruh analizi ve erdem tablosundan söz etmekte ve bunun Pythagoras, Sokrates ve Platon' un görüşü olduğunu söylemektedir (236). Bu durumda söz konusu görüşün kaynağında Platon' un olması mümkündür. Öte yandan **Tehzib'** in pek çok yerinde ve bizzat eserin adını anarak yaptığı gönderimlerden hareketle, Miskeveyh' in Aristoteles' e ait olduğu sandığı **Erdem ve Erdemsizlikler Üzerine** adlı eserin de, bu konuyla ilgili kaynaklardan biri, hatta belki tek kaynak olduğu düşünülebilir. Söz konusu eser çeşitli erdem ve erdemsizliklerin ele alınıp tanımlandığı ve alt dallarının sıralandığı küçük bir eserdir. Öyle görünüyor ki, İslam dünyasında başka bazı eserler gibi, bunun da Aristoteles' e ait olduğu sanılmıştır. Oysa burada bir yandan N.E.' inden farklı bir erdem tablosu sunulmakta, ama bir yandan da Aristotelesçi erdemler sıralanmaktadır. Söz konusu ruh ve erdem analizi Aristoteles' e ait değildir. Çünkü erdemleri aşırı uçlar arasındaki orta noktalar olarak gören Aristoteles' den farklı olarak, bu eserin yazarı her bir erdeme tekabül eden tek bir erdemsizlikten söz etmektedir. Teller, Susemihl, Ross gibi pek çok yazar, söz konusu eserin en erken M.Ö.

234 a.g.e., s. 23, Z. p. 20.

235 Walzer, "Some Aspects .....", pp. 605-606; Fahri, a.g.e., p. 112.

236 **Tehzib**, s. 80, Z. 72-73.

1. yüzyıl veya M.S. 1. yüzyılda, yani muhtemelen eklektik dönemde ve büyük olasılıkla da Aristoteles' in ahlak felsefesini Platon' unkiyle uzlaştırmaya çalışan bir Aristotelesçi tarafından yazıldığı kanaatini paylaşmaktadır (237). Söz konusu eserde önce (Platon' a gönderimde bulunarak) Platon' un üçlü ruh analizine dayanılarak dörtlü erdem tablosunun oluşturulduğu görülmektedir. Aklın erdemi bilgelik, öfke gücünün erdemi nezaket ve cesaret, arzu gücünün erdemi ölçülülük, bir bütün olarak ruhun erdemi ise adalet, cömertlik ve yüce gönüllülüktür. Bunların karşıtı olan erdemsizlikler sırasıyla aptallık; ödeklilik; ölçsüzlük ve kendine hakim olamama; adaletsizlik, cimrilik ve küçüklüktür (238). Daha sonra da her bir erdeme tekabül eden erdemsizlikler tanımlanır, her bir erdem ve erdemsizliğin alanı ve hangi erdem veya erdemsizlikle birlikte bulunduğu belirtilir (239). Dolayısıyla söz konusu görüşün kaynağında Platon' un yanısıra Aristoteles ile Platon' un öğretilerini uzlaştırmaya çalışan bir Aristotelesçi' nin bulunduğu söylenebilir.

Miskeveyh, erdemleri kendi içinde gruplandırdıktan sonra erdemi bu kez farklı bir açıdan, Aristoteles gibi iki aşırı uç arasındaki orta nokta olarak ele almaktadır. "Erdem, karşıtı olan erdemsizliklerin en uzağında, yani ikisinin ortasında bulunur, bu orta noktayı bulmak, ona erişmek ve eriştikten sonra o noktada kalmak zordur. Filozoflar da böyle demişlerdir" (240). Miskeveyh, erdemi orta nokta olarak tanımladıktan sonra, bu tanıma bazı erdemlerle ilgili olarak somutlaştırmaktadır. Örneğin **bilgelik** kurnazlıkla ahmaklık, **ölçülülük**, ölçsüzlükle duyarsızlık, **cesaret** ödeklilikle atılganlık, **adalet** adaletsiz davranmakla adaletsizliğe maruz kalma arasındaki orta noktadır. Miskeveyh burada sadece bilgeliğin alt dallarıyla ilgili erdemsizlikleri bu bakımdan ele almakta, geri kalan erdemlerin alt dallarıyla ilgili erdemsizliklerin - hemen tamamının - belirlenmesini okuyucuya bırakmaktadır (241). Birinci bölümün sonunda insanın mükemmelliğe ulaşması ve kendine iyi bir hayat sağlamanın koşulunun toplum olduğu düşüncesi yeniden, ama bu kez farklı bir vurguyla temellendirilmektedir. "Yalnız yaşayan insanlar, çileciler başkalarıyla bir arada olmadıkları, onlarla birlikte yaşamadıkları için erdemli olamazlar; yetileri körleşmiş olduğu için onların cansız nesnelere bir farkları yoktur. Oysa

237 Aristotle, *The Atherian Constitution. The Eudemian Ethics. On Virtues and Vices*, trans. H. Racham, Harvard Uni. Press, London, 1952, int. p. 486; Ross, Aristotle, p. 15.

238 Aristotle, *On Virtues and Vices*, p. 489.

239 a.g.e., pp. 491-503.

240 *Tehzib*, s. 25, Z. p. 22; N.E., 1106 a 14 - 1107, a 2.

241 *Tehzib*, ss. 26-28, Z. pp. 23-24.

erdemler insanlarla birlikte yaşamının ve toplumsal ilişkilerin sonucunda ortaya çıkan eylem ve davranışlardır (242).

**Tehzib'** in ikinci bölümü karakter ve arınması, insani mükemmellik ve bunun elde edilme yollarına ilişkindir. Miskeveyh' e göre ahlak iki türdür: Doğal olan, mizaçtan kaynaklanan ahlak ve davranış ve alışkanlıkla, eğitimle kazanılan ahlak. Onun asıl ilgisi ikinciye yöneliktir. Burada ahlakın eğitim ve alışkanlıkla kazanılan ve değiştirilen bir şey olduğunu söylerken, "Bütün insanların doğaları gereği iyi oldukları, ama kötü insanlarla bir arada olmaları nedeniyle sonradan kötü oldukları" biçimindeki Stoacı görüşten, "Tüm insanların doğuştan kötü oldukları" biçimindeki bir başka görüşten, "Az sayıda insanın doğaları gereği iyi, bazı insanların kötü olduğu ve her iki gruptaki insanların da değişmeyeceği, ama bu iki grup arasında yer alan bazılarının ise iyi veya kötü olabilecekleri" biçimindeki Galen' in görüşünden söz ettikten sonra (243), okuyucuyu Aristoteles' in **Etik'** ine göndermektedir: Aristoteles' e göre kötü bir insanın eğitimle iyi olması mümkündür; ama eğitim, öğütlerin tekrarlanması insanlar üzerinde aynı etkiyi bırakmaz. Bazı insanlar daha kolay eğitilebilir ve erdemli olurken, bazıları için bu, daha zordur. Her ahlak değişebilir, değişebilir olan şey doğal, doğuştan değildir; öyleyse ahlak doğuştan değildir. Zaten insan doğal olanı değiştirmeyi düşünmez; bunu istese de yapamaz (244). Miskeveyh bu noktada çocuklarla gençlerin eğitimi konusunda pratik birtakım önerilerde bulunduktan sonra, ahlak biliminin mükemmelliğini tesis etmeye çalışmaktadır. Ahlak, en soylu varlık olan insanın onu insan kılan tözünden çıkan eylemlerin tam ve mükemmel olarak meydana gelmesi için, bu eylemlerin iyileştirilmesini amaçlar; hem bu amacı hem de en mükemmel tözü konu alması bakımından da en mükemmel sanattır (245).

İnsan Tanrı' nın kudreti sayesinde vardır; ama onun kendine özgü mükemmelliğini geliştirmesi, eylemlerini iyileştirmesi kendi iradesine bağlıdır. O, bu mükemmelliği elde etmek için çaba göstermelidir. Ama insan hem bilen hem de edimde bulunan varlık olduğu, kendisinde hem bilen, teorik olan bir yeti ve hem de pratik olan bir yeti bulunduğu için, onda bu her bir yetiye tekabül eden iki mükemmellik derecesi vardır. İşte insan bu iki alanda mükemmelliğe ulaştığında, nihai mükemmelliğe de ulaşmış olur.

242 a.g.e., ss. 29-30, Z. pp. 25-26.

243 a.g.e., ss. 32-33, Z. pp. 30-31.

244 a.g.e., ss. 33-34, Z. p. 31; N.E., 1103 a 18 - 25.

245 **Tehzib**, ss. 36-37, Z. pp. 33-34; N.E., 1094 a 25 - b 11. Aristoteles benzeri şeyleri genel olarak politika için söylemektedir.



Bilgiyle ilgili mükemmellik bilimsel görüşteki isabetlilik, düşüncenin sağlamlığıdır ve bilimlerin en üst noktasında metafizik bilimler bulunur. Pratik mükemmellik ise bu kitabın da konusu olan ahlaki mükemmelliktir; bunun peşinde olan insan, yetilerine özgü eylemlerini birbiriyle uyum içinde gerçekleştirmelidir. Bu bakımdan en üst noktada, insanlar arasında eylemlerin ve yetilerin "uyum" için ve ortak mutluluğu elde edecek biçimde düzenlenmiş olduğu medeni toplum bulunur. Bu iki mükemmellik birbirine sıkı bir biçimde bağlıdır; biri olmadan öteki de var olamaz. Ama teorik mükemmellik, ahlaki mükemmelliğin üstünde yer alır (246). İnsan tüm varlıkları kavradığı, yani tümelleri ve onların özlerini oluşturan tanımları bildiği zaman nihai mükemmelliğe ulaşabilir. Bu noktaya ulaşabilen insanın kendisi bir dünya olur ve o "mikrokozmoz" adını alır. Öyle ki o, bütün varlıklarla bir olur, onlarla özdeşleşir. İşte bu en yüksek mükemmellik, en yüksek mutluluktur. Ama bu dereceye her insan ulaşamaz (247).

Miskeveyh' in burada yaptığı ayrımlar hep Aristotelesçi çizgidedir; teorik-pratik olan ayrımı, bu ikisi arasındaki ilişki, teorik alanın pratik olanın üstünde olması gibi. Ama birazdan göreceğimiz gibi, Miskeveyh insanın bilgiyle ilgili mükemmelliğini anlatırken Aristoteles' den kesin olarak ayrılmaktadır.

Miskeveyh daha sonra insanın mükemmelliğe ulaşma yollarını anlatmaya başlamaktadır: Cansız varlıklardan insana gelinceye kadar, varlıkların pek çok derecesi vardır. Bu bakımdan insan en üst noktada, ama meleklerin bir derece altında yer alır. En üst noktadaki insan vahyi alabilir, bilgeliğe ulaşabilir. Bazı insanlar için mükemmellik ve mutluluk bedensel zevkleri elde etmekten ibarettir; oysa her duyuşsal zevk sadece acıdan kurtulma olduğu için, bunlar mutluluk getirmezler. Onlar yalnızca bedeninin zorunlu ihtiyaçları oldukları için, kendileri bakımından değil, zevkli hayatın temelini oluşturdukları için istenmelidirler. İnsandaki en yüksek yeti, ona özü gereği ait olan akıl olduğu için, bundan en fazla pay alan insan en soylu insandır. İşte akıllı insan kendine özgü mükemmelliğe ulaşmak için, zorunlu ihtiyaçlarını ölçülü bir biçimde karşılamak, akılla ilgili erdemini peşinde koşmak, bunun için de ruhundaki kusurları sorgulayarak elinden geldiğince onları ortadan kaldırmaya çalışmalıdır. Bunu da bilgiyle ve akılsalları elde ederek, doğruluktan ayrılmayarak başarabilir (248).

246 *Tehzib*, ss. 38-41, Z. pp. 35-37.

247 a.g.e., ss. 41-42, Z. pp. 37-38.

248 a.g.e., ss. 42-49, Z. pp. 38-45.

İnsanın mükemmelliğe ulaşabilmesi, aklın kendi mükemmelliğine ulaşabilmesi, onun diğer iki yetiye egemenliği durumunda gerçekleşir. Öfke gücü eğitilebilir, ama arzu gücü eğitilemez. İşte doğası gereği eğitilmiş olan akıl, öfke gücünü kendisine boyun eğdirerek eğitir ve arzu gücünü bastırmak, onu kendine tabi kılmak için de öfke gücünü kullanır (249). Miskeveyh burada Platon' a bir gönderimde bulunarak, onun "Düşünen ruhun eğilme ve yumuşaklık bakımından altına, arzu gücünün ise sertlik ve katılık bakımından demire benzediğini söylemektedir (250). İnsandaki beslenme, arzu, öfke güçleri ve akıl vardır. Bunlar sırayla ortaya çıkarlar, insan ancak, kendisinde düşünme yetisi ortaya çıktığında "akıl sahibi" varlık olur. Bu yetinin her biri diğerinin varlığı için zorunludur ve bu zorunluluk, nihai ereğe ulaşınca kadar devam eder. "Bu nihai erek sadece kendisi için istenen, bir başka şeyin ereği olmayan, insana insan olmak bakımından ait olan nihai iyiliktir" (251). Miskeveyh daha sonra uzun uzun çocukların, gençlerin eğitimi üzerinde durmakta ve beslenme, zevkler, giyinme, görgü kuralları v.b. konularda pratik önerilerde bulunmakta, çocukların eğitimiyle ilgili bir dizi kural sıralamakta ve bu kuralların çoğunu Bryson' un eserinden aldığını belirtmektedir (252). Bryson, muhtemelen M.S. I. yüzyılda yaşamış ve Yeni-Pythagorasçılık' a mensup Yunanlı bir yazardır. Ancak Miskeveyh' in onun hangi eserini kullandığı bilinmemektedir (253).

Miskeveyh daha sonra yeniden insani mükemmellik konusuna dönmektedir: Varlıklar arasında nasıl derece farklılıkları varsa, dünyadaki varlıkların en üstünde yer alan insanlar arasında da farklılıklar vardır. İşte insan için en yüksek derece, onun meleklerle yaklaştığı (ama yine de onların altında yer alan), insanda gerçek imanın doğduğu, mantıkla başlayan üstün bilimlere doğru ilerlenen ve sonunda tanrısal bilimlere ulaşılan noktadır. Bu noktadaki insan nihai mükemmellik ve mutluluğa ulaşmıştır. Ama insan bu noktaya ya filozof olarak ulaşır, felsefeyle uğraşırken ona ilham gelir; ya da kendisine vahyin geldiği peygamber olarak ulaşır. Bu mutluluğa ulaşmak çok zordur; bunu çok az insan başarabilir. Bu nedenle her insan yatkın olduğu erdemle uygun mutluluğa yönelmelidir. Bunu yapacak olan şehrin yöneticisidir. O, onları ya düşünceyle kazanılan bilimlerle doğru yola sokmalı, akılsal mutluluğa yönelmeli veya pratik, ahlaki mutluluğa yönelmelidir (254).

249 a.g.e., ss. 51-54, Z. pp. 46-49.

250 a.g.e., ss. 51-52, Z. pp. 46-47.

251 a.g.e., s. 57, Z. p. 50. Bu tanım Aristotelesçi' dir.

252 a.g.e., ss. 55-64, Z. pp. 50-57.

253 a.g.e., Zureyk, notlar, p. 201, 16 nolu dipnot.

254 a.g.e., ss. 65-72, Z. pp. 57-64.

Miskeveyh ikinci bölümün sonunda, kitabını halk için değil, felsefeyle uğraşanlar için yazdığını, bu nedenle de mutlak iyilik ve insani mutluluğu ele almasının gerektiğini, Aristoteles' in de kitabına aynı konuyla, bilinmesi ve arzu edilebilmesi için mutlak iyiliği ele alarak başladığını, kendisinin de onun farklı yerlerde ifade ettiği şeyleri bir araya getirmek için *Tehzib*' in başka bölümlerinde ona başvurduğunu belirtmektedir (255).

Miskeveyh bu bölümde ahlaki davranışın iradi olduğunu, doğuştan olmadığını ve değişebileceğini, bunun yolunun alışkanlık ve eğitimden geçtiğini, ancak bu bakımdan insanlar arasında farklılıklar olduğunu, insani mutluluğun insanın özünü meydana getiren ve onu, öteki canlılardan ayıran aklın mükemmelliğinde bulunduğunu, insanın nihai ereğinin kendi kendisi için istenen, kendi kendisine yeterli olan mükemmellik ve mutluluk olduğunu, insanın hem teorik hem de pratik etkinlikte bulunabilen bir varlık olması nedeniyle her iki yanına tekabül eden mükemmellik ve mutluluğun olduğunu, teorik olanın pratik mükemmelliğin üstünde yer aldığını, ama ahlaki olandan da vazgeçilemeyeceğini, insani mükemmellik ve mutluluğun ancak toplum içinde gerçekleşebileceğini söylemektedir. Bütün bu noktalarda, onun genel olarak Aristotelesçi bir çizgide bulunduğu söylenebilir. Ama insanın bilgiyle, teorik olanla ilgili mükemmelliğini betimlerken, onun bu mükemmelliğe "tanrısal olan"la birleşmesi, onunla bir olması sayesinde ulaştığını söylerken (onun) dayanağının Aristoteles olduğu söylenemez. Aristoteles için de nihai mutluluk temâşa hayatında ve muhtemelen de metafizik v.b. bilimlerin konusunu oluşturan varlıkların temâşasıyla mümkündür. Ancak Aristoteles "temâşa" konusunda pek açıklama yapmadığı gibi, "bir" olmaktan, birleşmekten de söz etmemektedir. Dolayısıyla Miskeveyh bu konuda, Fahri' nin belirttiği gibi, "İbni Sinâ ve öteki İslam Yeni-Platoncuları gibi Yeni-Platonculuk' u izliyor olabilir" (256).

İyilik ve farklı iyilik türleriyle ona bağlı olarak mutluluk mutluluğun derecelerine ilişkin olan üçüncü bölüm Aristoteles' e yapılan bir gönderimle başlamaktadır: "İyilik herkesin amaçladığı nihai bir erektir (257) ve onun elde edilmesinde yararlı olan her şey de iyidir. Mutluluk da bir tür iyidir ve her şeyin mutluluğu onun kendine özgü mükemmelliğinde bulunur. İnsanlar nihai ereğın iyilik olduğu konusunda görüşbirliği

255 a.g.e., s. 73, Z. p. 65.

256 Fahri, a.g.e., p. 119.

257 N.E., 1094 a 2 - 3

içindedirler. Ama onun nerede bulunduğu konusunda görüş ayrılığı söz konusudur (258). Her sanat, her çaba, her iradi şey belli bir iyiliğe ulaşmayı amaçlar" (259).

Miskeveyh daha sonra iyilikleri kendi içlerinde gruplarken "Porphyrius ve başkaları" dolayımı ile yine Aristoteles' e gönderimde bulunmaktadır (Burada "başkalarıyla" kastedilen Themistius olabilir; onun kayıp N.E. şerhinin olduğu bilinmektedir). Bilgelik ve akıl gibi bazı iyilikler soylu, erdemler ve iradi güzel davranışlar gibi bazıları övgüye değer, bütün bu şeylere ulaşmadaki yatkınlık gibi bazıları bilkuvve, kendileri bakımından değil de iyiliğe ulaşmada araç olmaları bakımından bazı iyilikler de yararlıdır (260). Öte yandan öğrenim, tedavi gibi bazı iyilikler erek değilken, mutluluk gibi bazı iyiliklerse erektir. Çünkü o elde edildiğinde onu tamamlamak için bir başka şeye ihtiyaç duyulmaz; oysa sağlık, zenginlik gibi bazıları tam değildir (261). Bazı iyilikler kendileri bakımından, bazıları bir başka şey için, bazıları da her iki bakımdan istenir. Bazı iyilikler mutlak olarak, bazıları sadece zorunluluk nedeniyle, bazıları ise sadece belli zamanlarda iyidir. Yine bazıları her zaman, her bakımdan ve herkes için iyiyken, geri kalanlar böyle değildir (262). Bazı iyilikler akısal, bazıları duyusaldir; yine bazıları töz, bazıları nitelik, bazıları nicelik bakımından iyidir. Töz bakımından Tanrı İlk İyilik'tir; çünkü o her şeyin kendisine yöneldiği, kendisini arzuladığı şeydir ve tannısal iyiliklerin kaynağıdır. Uygun sayı, uygun hacim nicelik bakımından, iyilik ve zevk gibi şeyler nitelik bakımından, dostluklar bağıntı bakımından, hoş ve zevk verici olan an zaman bakımından, para v.b. iyelik bakımından, iyi müzik dinleme edilgenlik, insanın emirlerinin etkinliği etkinlik bakımından iyiliktir (263).

Miskeveyh şimdi de mutluluğun nasıl bir iyilik olduğunu ele alacaktır: Mutluluk bir tür iyiliktir, iyiliklerin mükemmelliği ve erekleridir. Mükemmelliğe ulaşıldığında bir başka şeye ihtiyaç duyulmadığı için de mutluluk nihai iyiliktir. Ama bu nihai mükemmelliğe ulaşabilmek için, bazısı bedenle ilgili olan bazısı da beden dışında

258 N.E., 1095 a 14 - 20, 1095 b 14 - 1096 a 14.

259 N.E., 1094 a 1 - 3; Tehzib, ss. 75-76, Z. pp. 69-70.

260 Biraz daha ayrıntılı olarak, bakz. M.M., 1183 b 20 - 37. Burada bilkuvve iyiliklerin servet, güzellik gibi şeyler, yararlı olanların ise sağlık v.b. olduğu söylenmektedir.

261 a.g.e., 1184 a 3 - 14

262 a.g.e., 1183 b 37 - a 3. Burada Miskeveyh M.M' nin kendisine değil, Porphyrius, Themistius gibi yazarların N.E. şerhlerine başvurmuş olabilir. Çünkü okuyucuyu Aristoteles' in belli bir kitabına değil, Porphyrius ve başka yazarlara göndermektedir.

263 N.E., 1096 a 17-29; M.M., 1183 a 9 - 11; Pasajın tamamı Tehzib, ss. 76-78, Z. pp. 70-71.

bulunan başka mutluluk biçimlerine ihtiyaç duyulur. Burada Miskeveyh yine Aristoteles' e gönderimde bulunmaktadır: Ona göre, insanın cömertlik, dostlar ve iyi talih gibi şeyler olmadan soylu edimlerde bulunması çok güçtür <sup>(264)</sup>; bilgelik de kendi üstünlüğünü göstermek için politikaya ihtiyaç duyar. Bu nedenle de Tanrı vergisi olan her şey insan için mutluluktur. Çünkü mutluluk Tanrı' nın verdiği iyiliklerin en üstünü, en yükseğidir <sup>(265)</sup> ve mükemmellik insana özgüdür; çocuklar v.b. bu mutluluktan pay alamaz <sup>(266)</sup>. Miskeveyh daha sonra, Aristoteles' in mutluluğun beden sağlığı ve duyu organlarının iyiliğini; zenginlik ve talihlilik gibi şeyleri; ün kazanma; başarılı olma; iyi görüşlülük, sağlam düşüncelilik, din ve başka alanlarda sağlam inançlılık, yanılğılardan uzak olma, iyi öğüt vermeyi içerdiğini, bu özellikleri taşıyan birinin mükemmel ve mutlu olduğunu, onlardan sadece bazılarına sahip olanın ise mutluluktan görelî olarak pay aldığını söylediğini ileri sürmektedir <sup>(267)</sup>.

Miskeveyh mutluluğun mahiyeti konusunda filozofların farklı şeyler söylediklerini, Pythagoras, Sokrates, Platon gibi bazılarının erdem ve mutluluğun sadece ruha özgü olduğunu (ve bedene veya bir başka şeye ihtiyaç olmadığını), Stoa ve bir grup doğa filozofunun ise beden, insanın bir parçası olduğu için, onun mutluluğu olmadan ruhi mutluluğun tam olamayacağını ileri sürdüklerini belirtmektedir. Aristoteles için ise insan, ruh ve bedenden meydana gelir ve insan (içinde yaşadığı topluma göre), nihai mutluluğa erişmek için çabalarsa, bu dünyada mutluluğa ulaşabilir. Ancak Aristoteles insanların mutluluğun mahiyeti konusunda farklı düşüncelere sahip olduklarını, yani zenginlik, sağlık, onur, bedensel zevkler gibi şeylerin peşinde koştuklarını görmüş ve bütün bunların gerektiğinde, gerektiği gibi ve gerekli ölçüde ve gereken kişiye göre elde edilmeleri durumunda onların farklı mutluluk tipleri olduğu, ama bir başka şey için arzulanan bir şeyin mutluluktan daha az değer taşıdığı sonucuna ulaşmıştır <sup>(268)</sup>. Miskeveyh bütün bu görüşleri sergiledikten sonra, kendi görüşünü açıklamaktadır: İnsan, her biri kendisiyle ilgili bir mükemmelliğe, erdeme sahip olan ruh ve bedenden oluşur. Onun tam mutluluğa ulaşabilmesi için her iki mükemmelliği de elde etmesi gerekir. Mutlu insan iki derecede bulunabilir. Ya bedenini düzenler, bedensel iyiliği ile bedensel şeyler aşamasında kalarak

264 N.E., 1099 a 31 - b 7.

265 N.E., 1099 b 11 - 14.

266 N.E., 1100 a 1 - 3. Bütün bu noktalarda Miskeveyh Aristoteles' in izindedir; ama Aristoteles mutluluğun Tanrı vergisi olduğunu değil, erdemler veya eğitimle elde edilen en tanrısal şeylerden olduğunu söylemektedir. *Tehzib*, ss. 78-79, Z. pp. 71-72.

267 *Tehzib*, s. 79, Z. 72.

268 a.g.e., ss. 80-82, Z. pp. 72-75.



mutlu olur; ama bu durumda maddi şeylerden, acı ve üzüntüden uzak olmadığı için tam anlamıyla mutlu olamaz. Ya da tinsel varlıklarını araştırarak onları istediği ve onlara yöneldiği ölçüde meleklerle iyi ruhların bulunduğu aşamaya yükselir; bu aşamadaki insan dünyevi şeylerden, dostlarından ayrılmış olmaktan etkilenmez ve İlk Varlık' dan gelen Işık ve sürdürdüğü tinsel hayat sayesinde tam anlamıyla mutlu olur (269).

Miskeveyh daha sonra Aristoteles' in **Fedail'l-Nefs (Ruhun Erdemleri)** adlı kitabına dayandığını söyleyerek mutluluğun üç derecesini betimlemektedir: "İnsanın tüm irade ve girişimlerinin dūyusal dünyaya, bu dünyadaki ihtiyaçlarına yönelik olduğu, ama bu ihtiyaçlarını karşılarken ölçsüzlüğe düşmeyerek elde ettiği mutluluk; insanın tüm istek ve eylemlerinin ruh ve bedeninin yararlarından üstün olanına yöneldiği ve böylelikle elde ettiği, ancak mizaç, alışkanlık, anlayış, bilgi bakımından kendi içinde pek çok derecesi olan mutluluk; nihayet hepsinin üstünde yer alan mutluluk derecesi. Nihai mutluluk derecesinde bulunan insan, sadece tanrısal erdeme önem verir ve sadece onu elde etmek için her türlü çabayı gösterir; insanın tüm eylemleri - her biri mutlak iyilik olan tanrısal eylemlerdir ve bunlar, onun tanrısal aklından çıkar. İnsanın amacı eylemin kendisidir; eylemi de mutlak iyilik, mutlak bilgeliktir. İşte bu felsefenin ve mutluluğun ereğidir. İnsan bu noktaya doğal davranışlarından kurtulduğu ölçüde ulaşır, tanrısal bilgiyi elde eder ve aklına yerleşen tanrısal gerçekleri kavrar. Böylelikle de onda ilk akılsallar yerleşmiş olur." Miskeveyh mutluluğun dereceleriyle ilgili bu pasajın Aristoteles' e ait olduğunu ve onu, Ebu Osman Dımaşkı' nin Arapça' ya çevirdiği kitaptan aktardığını söylemektedir (270). **Fedâil al-Nefs** de Aristoteles' e ait olmayan, ama yanlışlıkla ona atfedilen bir başka eserdir. Zureyk, 10. yüzyılda yaşadığı bilinen ünlü çevirmen Ebu Osman Dımaşkı' nin bu eseri Arapça' ya çevirdiğine ilişkin bir bilginin Arapça kaynaklarda bulunmadığını ve yine bu kaynaklarda, Aristoteles' in bu addaki bir eserine işaret edilmediğini söylemekte ve onun Yeni-Platoncu bir eser olduğuna ilişkin bir iddiayı aktarmaktadır (271).

Mutluluğa ulaşmanın temel koşullarından birinin toplum, birinin de bu mutluluğun doğasını ve ona nasıl ulaşılacağını bilmek olduğunu biliyoruz. Şimdi bunlara felsefe eklenmektedir. Ona göre hakikate ve mutluluğa ulaşmak felsefi bilimleri elde etmekle, filozof olmakla mümkündür. Miskeveyh "tutku ve duyusal zevk peşinde koşanların N.E.' inden yararlanamayacaklarını" söyleyen (272) Aristoteles' e katıldığını, kendisinin de nihai

269 a.g.e., ss. 83-86, Z. pp. 75-77.

270 a.g.e., ss. 86-91, Z. pp. 77-81.

271 a.g.e., Zureyk, p. 202, 13 ve 14 nolu dipnotlar.

272 N.E., 1095 a 1 - 10.

mutluluğa bu tür insanların erişebileceklerini düşünmediğini, fakat bu insanları, söz konusu mutluluğun ne olduğu ve ona yalnızca felsefeyle ve bu bakımdan en üst derecede olanlar tarafından ulaşılabileceği konusunda bilgilendirmeyi amaçladığını belirtmektedir (273). Ancak Miskeveyh nihai mutluluğa ulaşmanın derecelerinden söz ederken, herhangi bir derecenin atlanabileceğini söylememektedir. Bu derecelerden her birinin varlığı bir diğerine bağlıdır ve bu, son aşamaya ulaşıncaya kadar devam eder. Aristoteles' in de söylediği gibi "Bir kırlangıcın gelmesi baharın geldiğini göstermez" (274). İnsanlar zevk, onur, bilgelik gibi şeylerin peşinde koşar ve buna uygun bir hayat sürdürürler. Bunlardan en mükemmel olanı, ruhun en yüksek erdemini kendisinde barındıran bilgelik hayatıdır. Erdemli mutlu insanın eylemleri seçilmiş eylemlerdir ve övülür; dolayısıyla sürdürdüğü hayat aynı zamanda "zevk" hayatıdır. Adil olan adaletten, bilge ise bilgelikten zevk alır ve mutluluk en zevk verici olan şeydir (275). Gerçek mutluluğa ulaşan ve bunu etkinliğinde gösteren insan bundan zevk alır; ama bu gelip geçici, değişken ve edilgin olan duyuşal zevk değil, insana özgü, kalıcı, etkin, akısal ve tanrısal bir zevktir. Etkin zevk vermeye, edilgin zevk almaya dayanır; mutluluk da vermeye, cömertliğe dayanır. Miskeveyh, burada adalet ve bunun gibi şeylerin övüldüğü, ama her şeyin kendisine yöneldiği bir erek olması nedeniyle mutluluğun övgüye tabi olmadığını söylerken, Aristoteles' e katıldığını belirtmektedir (276).

Peki mutlu insan talihsiz birtakım durumlarla karşılaştığında ne yapacak, onun ölümünden sonraki durumu ne olacaktır? Miskeveyh' e göre mutlu insan da, öteki insanlar gibi bu dünyada yaşadığı için acılar, talihsizliklerle karşılaşır; ama bunların ve bunlardan doğan üzüntülerin gelip geçici olduğunu bildiği için, bunlara kolaylıkla katlanır. Talihsizliklerle karşılaşmak onu mutlu olmaktan alıkoyamaz. Çünkü o, öncelikle kendisiyle ilişkisinde mutludur, sonra da başkalarına örnek olur. Miskeveyh burada yine Aristoteles' in "insanın bu tür talihsizliklerden kaynaklanan bazı kötü şeylere katlanabileceğini, ama gösterdiği dayanıklılığın mükemmelliğinin bir belirtisi olmadığı" biçimindeki sözüne katıldığını, mutsuz insanların da bu tür durumlarda görünüşte sabırlı,

273 Tehzib, ss. 91-92, Z. pp. 81-82.

274 N.E., 1198 a 18 - 19; Aristoteles bu örneği insani erdemın hayatın tamamına yayılmış olması gerektiğini, kısa bir sürenin insanı mutlu kılamayacağını söylerken vermektedir. Söz konusu pasaj Tehzib, ss. 93-94, Z. p. 83.

275 N.E., 1099 a 18- 25.

276 Tehzib, ss. 94-95, 101-104, Z. ss. 83-84 ve 89-91; N.E., 1101 b 10 - 1102 a 4.

dayanıklı ama içten içe üzüntülü olduklarını, kötü insanların iyi bir şey yapmaya yönelindiklerinde bunun tam da tersini yaptıklarını söylemektedir (277).

Mutlu insanın ölümden sonraki durumuna gelince, Miskeveyh bu konuyla ilgili olarak da Aristoteles gibi düşündüğünü söylemektedir. Aristoteles **Ahlâk'** da şunları söylemektedir: "Mutluluk değişmez, ama insan değişiklikler ve rastlantılarla karşı karşıya olduğu için iyi bir hayat süren Priam gibi biri bile büyük bir talihsizlikle karşılaşabilir, mutluluğun bir etkinlik olması nedeniyle bir insanın mutlu olup olmadığına karar verebilmek için onun ölmesini beklemek gerekmez, bu nedenle de insanın öldükten sonra mutlu olacağını söylemek saçmadır. Bir insanın her bakımdan mutlu olabilmesi için, onun bazen elindekini harcayarak cömert olması, böyle bir şeye sahip olmadığında ise elindekiyle yetinmesi, sabırlı olması gerekir; dolayısıyla mutlu insan Priam' ın karşılaştığı talihsizliklerle karşılaşsa bile mutlu olmaktan çıkmaz, böyle durumlarda insandaki ahlaki güzellik artar. İnsanın ölümünden sonraki durumu ile ilgili olarak da, ölen kişi geride bıraktığı insanların yaşadığı felaketlerden veya iyi şeylerden, mutlu bir insanı mutsuz, mutsuz insanı da mutlu kılmayacak ölçüde az etkilenir; yani bunların (onun) mutluluğu üzerinde pek etkisi olmaz" (278).

Bu bölümde gördük ki, Miskeveyh için en yüksek iyi en yüksek mutluluktur ve o, mutlaktır; ona, en yüksek iyiliğe mümkün olduğu kadar yaklaşılarak ulaşılır. Ama mutluluğun çeşitli biçimleri ve dereceleri vardır, en yüksek mutluluğa herkes ulaşamaz. Öte yandan bu dereceye ulaşabilmek için mutluluğun hiçbir derecesi atlanamaz; yani Miskeveyh ahlaki mutluluk hayatını vazgeçilebilecek bir şey olarak görmemektedir. Her birey yetenekleri, mizacı, erdemi ölçüsünde ve toplum içinde yaşayarak mutluluğa ulaşabilir. Mutluluk kendisi için istenen, kendi kendisine yeterli, herkesin peşinde koştuğu yüce bir erektir ve insan, bu dünyada da mutlu olabilir. Ama en yüksek mutluluk filozofa özgüdür ve felsefeyle mümkündür. Miskeveyh genel olarak bütün bu noktalarda Aristoteles' e görüşbirliği içindeymiş gibi görünmektedir. Üstelik okuyucuyu pek çok yerde Aristoteles' e ve onun N.E.' ne göndermekte, Aristoteles' in sözlerini, verdiği örnekleri tekrarlamaktadır. Ancak öte yandan onun, tanrısal mutluluğu İlk Varlık ile birleşme olarak betimlediğini de gördük. Bu ve benzeri noktalarda Miskeveyh Aristoteles' i izlememekte, ancak onun izinde olduğunu düşünmektedir. Bu, özellikle de onun **Fedâil al-Nefs, Erdem ve Erdemsizlikler Üzerine** gibi eserleri Aristoteles' e atfetmesinde de

277 Tehzib, ss. 95-97, Z. pp. 85-86; N.E., 1102 b 17 - 22.

278 Tehzib, ss. 97-100, Z. pp. 86-88; N.E., 1100 a 5 - 1101 a 14 ve 1101 a 21 - b 10.

açıkça görülmektedir. **Tehzib'** de, bu eserlerden Aristoteles' e ait birtakım düşünceleri tekrarladığını söylemekte, ama aslında bazen bir Aristotelesçi' nin bazen de belki bir Yeni-Platoncu' nun sözlerini tekrarlamaktadır. Sonuç olarak ortaya eklektik bir mutluluk anlayışı çıkmakta, o da tıpkı bu eserlerin yazarları gibi Platon ile Aristoteles' i onların etik anlayışlarını uzlaştırmaktadır (Belki bu eserlerin Aristoteles' e ait olmadığını bilse bile, durum değişmeyecek, bu defa da bilinçli olarak aynı uzlaştırma çabası içinde olacaktır). Bu arada onun zaman zaman gönderimde bulunduğu Porphyrius' dan, onun N.E. şerhi' nden yararlanmış olma olasılığı da unutulmamalıdır. Ama son çözümlemede ortaya çıkan teori, eklektiktir; Platon ve Aristoteles uzlaştırılmakta ve bu da genellikle Yeni-Platonculuk dolayımı ile gerçekleşmekte, sonuçta da karşımıza bizim bugün tanıdığımız Aristoteles' den farklı, Platoncu ve Yeni-Platoncu etkilere maruz kalmış ve değişmiş bir Aristoteles çıkmaktadır. Hatta Walzer' in de belirttiği gibi, "Platon ile Aristoteles uzlaştırılmaya çalışılırken, Yeni-Platonculuk devreye sokulmakta ve Aristoteles gerçekte olduğundan daha kararlı bir Platoncu olmaktadır" (279).

Miskeveyh **Tehzib'** in dördüncü bölümünü, daha önce dört ana erdemden biri olarak gördüğü, bir orta nokta olarak tanımladığı "adalet"e ayırmaktadır. Ancak bu konuya hakiki-sahte erdem ayrımını yaptıktan sonra geçmektedir. Mutluluk erdemler ve erdemli davranışlarla mümkündür. Ama erdemli eylemler bazen erdemsiz insanlarda da görülebilir; adil olmadığı halde adil davranan insanlar vardır. İşte ün kazanma, övülme isteği, ceza veya kınanma korkusu nedeniyle ortaya çıkan şey sahte erdemdir. Oysa erdemli olma, erdemi bizzat kendisi için ve erdem olduğu için seçme, bu erdeme uygun etkinlikte bulunma ve onun gereklerini, gerektiği biçimde, gerektiği zaman ve gereken yerde yerine getirmedir (280). Örneğin hakiki cesaret erdeminde, ölümden çok kötü, çirkin bir şeyden korkularak ölümü yaşamaya tercih etme söz konusudur. Korkaklıktan, arzularına boyun eğmekten kaynaklanan cesaret ise sahtedir; cesur insan arzularına karşı koyar (281). Miskeveyh aynı şeyleri ölçülülük ve cömertlikle ilgili olarak da söylemektedir. Gösteriş yapma, yakın çevresini olası bir tehlikeye karşı koruma isteği gibi nedenlerle gösterilen cömertlik sahtedir. İnsan yaşamak ve bilgeliğini, erdemini ortaya koyabilmek için paraya ihtiyaç duyar. Ancak yasal yollardan para kazanmak kolay değildir; akıllı insan yasal olmayan, adaletsiz kazançlardan kaçınan insandır (282).

279 Walzer, "Some Aspects .....", p. 611.

280 M.M., 1191 b 10 - 22.

281 M.M., 1190 b 9 - 1191 a 36; N.E., 1115 a 6 - b 20.

282 N.E., 1119 b 20 - 1122 a 17' deki cömertlik tartışmasından çok M.M., 1191 b 39 - 1192 a 20' ye tekabül ediyor. Söz konusu pasaj, **tehzib**, ss. 105-111, Z. pp. 95-100.

Öyleyse gerçek adalet nedir? "Adalet, her durumda ve hem kendisiyle hem de başkalarıyla ilişkisinde adil olan, adaleti bizzat bir erdem olduğu için isteyen insanda ortaya çıkan, aşırı uçların ortasında bulunan ve bu uçları orta noktaya getirmeyi sağlayan, bu nedenle de en mükemmel ve birliğe en fazla benzeyen erdemdir" (283).

Miskeveyh daha sonra konuyla ilgili olarak "eşitlik", "denge" gibi kavramlar üzerinde durmaktadır. Eşitleme, denkleştirme şeylere birlik ve birlik anlamı kazandırır. Adalet de bu kavramın bir türevidir. Yüklerde denklik "İdl", ağırlıktaki ölçü "İtidal", eylemlerdeki adalet "Adl"dir (284). Eşitlik bir tür orantıdır ve müzik gibi sanatların (matematik v.b.) incelediği en soylu orantıdır. Oran süreksiz veya süreklidir; yani "A' nın B' ye oranı C' nin D' ye oranı gibidir" denildiğinde söz konusu oran süreksizdir. Ama B gibi ortak bir terim varsa, "A' nın B' ye oranı B' nin C' ye oranı gibidir" ve bu oran süreklidir (285). Sürekli orantı üç şekilde bulunabilir: Aritmetik, geometrik ve armonik orantı (286). Bu "oran" kavramı önemlidir; çünkü Miskeveyh ona dayanarak adaleti kendi içinde dallara ayıracaktır.

Miskeveyh adaletle ilgili küçük incelemesinde üç tür adalet ayırt etmektedir: Doğal, uyuşmsal ve tanrısal adalet. Bir de bunlarda içerilen, insana özgü iradi bir adaletin olduğunu, ancak onu ayrıca ifade etmediğini belirtmektedir. Bütün bu adalet biçimleri iyinin doğasından çıkarılır. İlk adım doğal adalettir; çünkü o insana en yakın olan duyu algısından çıkar. İnsan ise, ona göre en uzakta bulunan tanrısal adalete doğru ilerleyecektir. Miskeveyh doğal adaletle fiziki şeyler, soyut sayılar arasındaki ilişkiyi kastetmektedir (287).

"Fiziki nesnelere çok oldukları ve yönleri, boyutları, zıt formları nedeniyle eşitlikten, birlikten tam olarak pay alamazlar. Onların başka nesnelere tarafından bozulmadan, nasılsalar öyle kalmaları belli bir orantı, belli bir eşitlik sayesinde mümkün olur. Örneğin hava ve su töz bakımından birbirinden farklıdır; ama bazı nitelikleri (örneğin ağırlıkları) bakımından eşit oldukları söylenebilir. İşte bu eşitlik, kendisi olmadan tüm evrenin ortadan kalkacağı doğal adalettir" (288).

283 Tehzib, s. 112, Z. pp. 100-101; N.E., 1129 a 1 - 10.

284 Bakz. N.E., 1132 a 30 - 32.

285 N.E., 1131 a 30 - b 10.

286 Tehzib, s. 113, Z. p. 101.

287 Risâle, ss. 12-13, pp. 21.

288 a.g.e., ss. 16-17, pp. 26-27; Tehzib, s. 112, Z. pp. 100-101.



Uyulaşımsal adalet ise ya özel ya da geneldir. Genel uyulaşımsal adalet, yani evrensel adalet herkesin üzerinde anlaşma içinde olduğu (örneğin ticari alışverişlerde altının kullanılmasında olduğu gibi) adalettir. Özel uyulaşımsal adalet ise farklı ülkelerdeki farklı toplulukların üzerinde uzlaştığı, kuralları mutlak olmayan adalettir. İnsanda bulunan, onun bundan dolayı övgüyü hak ettiği iradi adalet gelince, o, ruhun farklı yetileri arasındaki - yetilerin birbiri üzerinde egemenlik kurmayacakları bir biçimde - uyumlu işbirliğinin geliştirilmesidir (Bu tanım, Aristotelesçi değildir). Bir de tanrısal adalet vardır; o, metafizik ve değişmeyen, ezeli ebedi varlıklarda bulunur. Doğal adalet maddi şeylere ilişkin olduğu halde, tanrısal adalet maddi olmayan şeylerde bulunur (289).

Miskeveyh Tehzib' de insanın dışında olan adaletin üç alanda ortaya çıktığını söylemekte, üç tür adalet ayırt etmektedir: 1. Para ve onur gibi şeylerin dağıtımında, 2. satma, satın alma, değiş tokuş gibi iradi alışverişlerde, 3. adaletsizlik ve tecavüzün söz konusu olduğu şeylerin dağıtımında ortaya çıkan adalet. 1. İlki dağıtıcı adalettir ve süreksiz orana göre gerçekleşir. Örneğin bir insanla belli bir miktar para arasındaki orantı, onunla aynı derecede bulunan herkesin söz konusu olan paraya orantısı gibidir. Bu bakımdan parayı elde etmesine, ona bu hakkın verilmesine bağlıdır (290). 2. Ticari alışverişlerdeki adalet bazen süreksiz bazen de sürekli orantıya göre gerçekleşir. Örneğin A terzisinin B ayakkabıcısına oranı C elbisesinin D ayakkabıcısına oranı gibidir veya terzinin (A) ayakkabıcısına (B) oranı, ayakkabının (B' nin) marangoza (C) oranı gibidir. 3. Adaletsizlik v.b. durumlardaki adalet geometrik orana göre olur. Belli bir ilişki içinde olan iki insandan birinin, karşısındakine adaletsizce davranması veya ona zarar vermesi durumunda, ikisinin arasında adaletin ortaya çıkabilmesi için, adaletsiz davrananın benzeri bir zarar görmesi ve başlangıçta ikisi arasında var olan eşitliğin yeniden tesis edilmesi gerekir. Burada adil olanın işi, eşit olmayan taraflar arasındaki eşitliği sağlamak, bunun için de fazla olandan alıp bunu eksik olana eklemek ve eşitsizliği ortadan kaldırmaktır (291). Aristoteles özel adaleti dağıtıcı ve düzeltici adalet biçiminde ikiye ayırmaktadır; iki filozof da dağıtıcı adaleti aynı şekilde tanımlamaktadır. Ancak Miskeveyh' in adalet sınıflamasındaki iradi alışverişlerde ortaya çıkan adaletle, adaletsizliğin söz konusu olduğu durumlarda ilgili adalet Aristoteles' de düzeltici adaletin alt dallarını oluşturur. Aristoteles düzeltici adaleti, insanlar arasındaki alışverişlerin iradi olup olmamalarına göre ikiye ayırmaktadır: Satın alma, borç verme gibi iradi alışverişlerde geçerli olan adalet ve

289 Risâle, ss. 18-20, pp. 29-31.

290 N.E., 1130 b 30 - 35.

291 Tehzib, ss. 114-115, Z. pp. 102-103.

tecavüz, hırsızlık gibi iradi olmayan, söz konusu eyleme maruz kalan kişinin iradesi dışında gerçekleşen işlemlerle ilgili adalet. Aristoteles dağıtıcı adaletin geometrik, düzeltici adaletin aritmetik oranıya göre işlediğini, yasanın, düzeltici adaletle ilgili olarak insanları eşit gördüğünü ve eylemin iradi olup olmamasına göre adaleti gerçekleştirdiğini söylemektedir (292).

Miskeveyh daha sonra, N.E.' inde de üzerinde uzun uzun durulan "para" kavramını ele almaktadır. Alışverişte gereğinden azını alma tefrit, çoğunu alma ise ifrattır. Bu tür şeylerde orta noktayı ve ölçüyü, yasa belirler. İnsanlar toplumsal varlıklardır; yaşamak için işbirliğine ve alışverişe ihtiyaç duyar, karşılıklarından uygun karşılığı beklerler. İki kişinin yaptıkları iş birbirine eşitse, bu bir değiş tokuştur. Ama birinin yaptığı işin, ötekini yaptığı işten daha değerli olmasının da bir önemi yoktur. Çünkü aradaki dengeyi, eşitliği para kurar (293). Para adil ve orta olmalıdır. İşlerin uygun, doğru ve adil bir orana göre gerçekleşebilmesi için, akıllı insan parayı işlerini düzenlemekte kullanır; para bu dengeyi kuramadığında adaleti yargıç tesis edecektir. Miskeveyh burada Aristoteles' e gönderimde bulunarak, onun "Paranın adil bir yasa olduğu" biçimindeki sözünü (294) tekrarlamaktadır. Daha sonra N.E.' ne ilk kez adıyla gönderimde bulunarak Aristoteles' in oradaki sözlerini aktardığını belirtmektedir: "En büyük yasa Tanrı' dan gelen yasadır; ikinci yasa O' nun gönderdiği yönetici, üçüncü yasa ise paradır. Yönetici Tanrı' nın yasasını örnek alır, onu taklit eder, para ise ikinci taklit edendir" (295). Alışverişlerin mümkün olabilmesi, alınıp veilen şeylerin belli olabilmesi için farklı nesnelere farklı fiyatlara göre değerlendirilir. İşte para alışverişin adil bir biçimde gerçekleşebilmesi için, farklı şeyler arasındaki dengeyi kuruncaya kadar birinden alıp ötekine ekler. Bu sayede ortaya çıkan adalet politik, toplumsal adalettir. Şehri ayakta tutan da bu adalettir (296).

Miskeveyh daha sonra, yine Aristoteles' e gönderimde bulunarak, onun, yasayı tanımayan insanın da, alışverişlerinde ve işlerinde adil yargıcın yargılarını kabul etmeyen insanın da, eşitliği gözetmeyen ve kendisi gereğinden fazlasını alırken başkalarına

292 Bakz. N.E., 1131 b 25 - 1132 b 20.

293 N.E., 1133 a 19 - 21.

294 N.E., 1133 a 30 - 31.

295 Ancak bu gönderimin N.E.' inde bir karşılığı bulunmamaktadır. Bu, onun Aristoteles' in düşüncesini benimsediğinin, ancak onu İslamiyetle uygun hale getirme çabası içinde olduğunun bir işareti olarak görülebilir. Ama belkide bu, bazı N.E. şerhlerinin etkisiyle söylediği bir şeydir.

296 Tehzib, ss. 115-116, Z. pp. 103-104; N.E., 1132 b 30 - 34' de Aristoteles değiş tokuşta geçerli olan adaletin şehri ayakta tuttuğunu söylemektedir.

gereğinden azını veren insanın da adaletsiz olduğunu, ama eşitliği gözeten ve yasaya bağlı kalarak adil olan insanın mutluluğa ulaştığını, onun hem kendisine hem de başkalarına karşı adil olduğunu, adaletin erdemin tamamı ve adaletsizliğin ise erdemsizliğin tamamı olduğunu söylediğini (297) belirtmektedir. Alım, satım v.b. alışverişlerde ilgili adaletsizlikler açıkça ve isteyerek, hırsızlık ve zina gibi olanlar gizli ama yine isteyerek, işkence v.b. adaletsizlikler ise şiddet ve zorlamayla yapılır (Daha önce Aristoteles' in düzeltici adaletin söz konusu olduğu alışverişleri kendi içlerinde iradi ve iradi olmayan, zorlamaya tabi olan biçiminde ayırdığını söylemiştik). Bunlarla ilgili iki tür adaletsizliği ortadan kaldırarak eşitliği koruyacak olan, adil yöneticidir (298).

Miskeveyh adaletsizliğin nedenleri üzerinde de durmaktadır. Kötülükle sonuçlanan tutku, adaletsizliğe neden olan kusurluluk (erdemsizlik), üzüntüyle sonuçlanan hata ve sıkıntıya neden olan talihsizlik. İlki istemeyerek ve zevk alınmadan yapılır, ama sonunda karşı tarafa zarar verilir. Erdemsizlik iradidir, düşünüp taşınarak ve zevk alınarak yapılır. Hatada eylemi yapan bundan zevk almadığı gibi, karşısındakine zarar vermek de istemez; sonunda eyleminden pişmanlık duvar. Talihsizlikte bir kasıt yoktur ve bu eylemi yapan bağışlanır. Ama sarhoşluk, öfke gibi nedenlerle adaletsizliğe neden olan insanlar, eylemlerinin kaynağında kendileri bulunduğu için cezayı ve kınanmayı hak ederler (299). Aristoteles de eylemle ilgili olarak aynı ayrımı yapmaktadır, iki filozof talihsizlik ve hata ile ilgili olarak hemen hemen aynı şeyleri söylemektedir. Ancak Aristoteles talihsizliği beklenmeyen, hatayı ise beklenir bir zarara neden olma biçiminde tanımlamaktadır. Sonra o erdemsizlikle ilgili olarak, eylemin kendisi gibi eylemde bulunanın da adaletsiz olduğunu söylemektedir. Öte yandan Miskeveyh' in tutku diye adlandırdığı, sadece hoşlandığı şeyin peşinde koşan kişinin istemeyerek ve zevk almadan gerçekleştirdiği eyleme gelince, Aristoteles onun bilerek, ama düşünüp taşınmadan yapıldığı için edimin adaletsiz olduğunu, eylemde bulunan için ise aynı şeyin söylenemeyeceğini belirtmektedir.

Daha sonra Miskeveyh, insanın Tanrı' ya karşı da adil olması gerektiğini söyleyen Aristoteles' in ibadetlerle ilgili olarak sadece "kulların, yaratanlarına karşı görevleri konusunda farklı görüşlerin (oruç, ibadet, kurban kesme, ruhunu temizleme gibi)

297 N.E., 1129 a 30 - 1130 a 12.

298 Tehzib, ss. 117-118, Z. pp. 104-105.

299 a.g.e., ss. 118-119, Z. pp. 105-106; N.E., 1135 a 15 - 1136 a 9.

olduğu"nu söylediğini belirtmektedir (300). Ama ne N.E. ne de E.E.' inde böyle bir ifade bulunmamaktadır.

Öte yandan Miskeveyh, Platon' a gönderimde bulunarak tüm erdemler kendisinde birleştiği için, adalet gerçekleştirildiğinde ruhun aydınlandığını ve bunun, mutlu insanın Tanrı' ya en fazla yaklaştığı nokta olduğunu, adaletin bir orta nokta olduğunu, ama her iki aşırı ucunu da adaletsizliğin oluşturması nedeniyle öteki erdemler gibi bir orta nokta olmadığını söylemekte, erdemlerin orta noktalar ve erekler olduğu ve adaletin tüm erdemleri içerdiği düşüncesini yeniden temellendirmektedir (301). Daha sonra da adaletin ne etkinlik ve ne de bilgi ve yetenek olmadığını, ama bir istidat olduğunu (302) söylemekte ve aynı alana ilişkin olan, ilki daha çok para kazanma ikincisi ise para harcama eyleminde ortaya çıkan adaletle cömertliği karşılaştırmakta, cömert insanın adil olana göre çok daha fazla sevildiğini, oysa evrenin düzeninin adalete dayandığını (303) ileri sürmektedir (304).

Miskeveyh' in adaletle ilgili olarak üzerinde durduğu bir başka problem, bir insanın kendine karşı adaletsiz davranıp davranamayacağı problemidir. O, burada çeşitli görüşlerden söz ettikten sonra Aristoteles' in (ama ona gönderimde bulunmadan) cevabını aktarmaktadır. Sonunda bir zararın ortaya çıkmasına neden olan ve ceza gören bir eylemi gerçekleştiren insan, kötü bir seçim yapmış ve aklına danışmadığı için de kendine zarar vermiştir (305).

Konuyla ilgili bir başka problem de "erdemde fazlalık"tır. Adalet eşitlik; erdemde fazlalık övülür, ama bu ifrattır ve adalet tüm erdemleri birleştirdiği için ona herhangi bir şey eklenip çıkarılmaz. Ancak Miskeveyh' e göre, adaletin gereklerini tam olarak yerine getirebilmek için bir önlem olarak ifrata başvurabilir. Öte yandan tüm ahlaki

300 Tehzib, ss. 119-122, Z. pp. 106-108.

301 Miskeveyh burada Aristoteles' in adını anmamakla birlikte, erdem ve adaletin orta nokta olduğu ve adaletin öteki erdemlerden farklı bir orta nokta olduğu konusunda aslında Aristoteles' in düşüncesine işaret etmektedir. Gerçi Aristoteles, adaletin ruhun yetilerinin uyumundan doğduğunu söylemez, ama onun erdeminin tamamı olduğunu söyler.

302 Erdem ve adaletin istidat olduğu konusunda, bakz. N.E., 1105 b 20 - 1106 a 12 ve 1129 a 1 - 10.

303 N.E., 1132 b 30 - 35.

304 Tehzib, ss. 125-127, Z. pp. 110-113.

305 Tehzib, ss. 127-128, Z. p. 113; N.E. 1138 a 4 - b 16. Aristoteles konu üzerinde durur, ama bunun konu-dışı olduğunu belirtir.

erdemler için aşırı uçların ortasını belirleyebilecek bir kural da yoktur. Örneğin savurganlığa dönüşmediği sürece fazlaca cömertlik cimrilikten, azla yetinme ise ölçsüzlükten daha iyidir. Yasa adaleti emreder, ama her şeyde erdemın fazlasını emretmez. Erdemde fazlalık insani adalette söz konusudur ve bu da insanın başkalarıyla olan ilişkilerinde eşitliği gerçekleştirilmesiyle başlar. Fakat yargıç ifrat ve tefritten uzak durarak mutlak adalete uymalıdır. Adalet istidadı adil eylemde bulunan kişi bakımından **erdem**, onun ilişki içinde bulunduğu kişi açısından **adalet**, kendisi bakımından ise ruhtaki bir **eğilim**, bir yatkınlıktır. İşte akıllı insan öncelikle kendine karşı adil olmalıdır; çeşitli yetileri olan bir varlık olduğu için de, bu çeşitliliği düzene sokan aklına uygun olarak edimde bulunmalı, kendine karşı adil olmayı başarınca da bu erdemi, başkalarıyla ilişkisinde de ortaya koyabilmelidir (306).

Miskeveyh dördüncü bölümün sonunda adalet-sevgi ilişkisini kurarak, sevgi ve dostluğu inceleyeceği bölüme geçiş yapmaktadır. Ona göre temelinde sevgi bulunan bir toplumda adalet de vardır; dostunu seven insan, kendisi için istediğini dostu için de ister ve adil davranır. Güven, dayanışma, yardımlaşma ancak aralarında sevgi bağı bulunan insanlar arasında ortaya çıkabilir. İşte "birlik erdemi", insanların ulaşabileceği en yüksek erektir; onlar bu sayede güçlerini birleştirir ve zor olanı başarırlar. Yönetici, yurttaşlar arasında sevgiyi yerleştirmeyi başardığında, iyilik ortaya çıkar ve hem tek tek bireyler hem de bir bütün olarak toplum mutlu olur (307).

Miskeveyh' in adaleti mutlak iyi, hem ruhi yetilerin uyumlu beraberliğinin bir ürünü olarak ruhun dört ana erdemden biri ama hem de iki aşırı uç arasındaki orta nokta olarak gördüğünü biliyoruz. Şimdi bu tanımın ikinci kısmı kesinlikle Aristoteles' e aittir. Ama ilk kısmıyla ilgili olarak aynı şey söylenemez. Bu görüş onun yanlışlıkla Aristoteles' e atfettiği **Erdemler ve Erdemsizlikler Üzerine** adlı eserde bulunmaktadır. Ama biz bu eserin Aristoteles' e değil, Platon ile Aristoteles' i uzlaştırmaya çalışan bir Aristotelesçi' ye ait olduğunu biliyoruz. Miskeveyh bu bölümde adaletle ilgili çeşitli problemlerde, kısmen adalet ayırımında, para konusundaki analizinde v.b. olduğu gibi zaman zaman Aristoteles' i izlemekte, ancak bazen de **M.M. ve Erdemler ve Erdemsizlikler Üzerine** adlı eserlere başvurmaktadır. Aristoteles' e yaptığı, ama onun eserlerinde herhangi bir karşılığı bulunmayan gönderimlerin de ortaya koyduğu gibi, aslında o bizim sandığımızdan çok

306 **Tehzib**, ss. 129-133, Z. pp. 114-117.

307 a.g.e., ss. 133-134, Z. pp. 118-119.



daha fazla Aristoteles' i izlediğini düşünmektedir. Eğer onun Aristoteles' e attığı bu iki eser gerçekten Aristoteles' e ait olsaydı, bu doğru da olacaktı.

**Tehzib'** in beşinci bölümü farklı sevgi ve dostluk biçimlerine ilişkindir. Miskeveyh' e göre toplumun temelinde sevgi vardır. İnsan temel ihtiyaçlarını tek başına karşılayamadığı için başka insanlarla işbirliğine ihtiyaç duyar; bu da sevgiye dayanır. Miskeveyh böyle bir toplumu organları işbirliği içinde olan insana benzetmektedir ve dört tür sevgi ve bunlara tekabül eden dört dostluk biçimi ayırt etmektedir. 1. Zevke dayanan sevgi, zevkin gelip geçici olması nedeniyle çabuk oluşup çabuk bozulur. 2. Çıkara dayanan sevgi yavaş yavaş oluşur ama çıkarın bitmesine bağlı olarak çabucak ortadan kalkar. 3. İyiliğe dayanan sevgi çabuk oluşur ama kolay kolay bozulmaz. 4. Bütün bunları (zevk, çıkar ve iyiliği) kendinde barındıran sevgi ise yavaş yavaş oluşur ve yavaş yavaş bozulur. Sevgi iradi olduğu, düşünüp taşınmaya dayandığı ve ceza ve ödüllendirmeye tabi olduğu için yalnızca insana özgüdür<sup>(308)</sup>. Miskeveyh ayrıca dostluktan da söz etmekte ve onun özel, bireysel bir sevgi olduğunu, çok sayıda insan arasında görülmediğini<sup>(309)</sup>, iki kişi arasında ortaya çıkan ve yine özel bir sevgi türü olan aşkın sevginin ifratı olduğunu, aşırı zevk düşkünleriyle aşırı iyilik sevenlerde görüldüğünü eklemektedir. Sonra gençler arasındaki dostluk zevke, yaşlılar arasındaki dostluk genellikle çıkara dayanır. İyi insanların dostluğu ise sürekli ve kalıcıdır<sup>(310)</sup>. Bir de insanın özüne ilişkin olan tanrısal zevke dayanan sevgi vardır; bu, Tanrı' ya yaklaşanların sözünü ettiği **tanrısal aşktır**. Miskeveyh burada, Aristoteles' in Herakleitos' dan naklen, " birbirine benzemeyen şeylerin uyumlu bir varlık oluşturmadıklarını, benzeyen şeylerinse uyumlu bir varlık oluşturduklarını söylemektedir<sup>(311)</sup>. Tanrısal aşk, aklın bedenden ve bedensel zevklerden arınması, kendi benzerine yönelerek Mutlak İlk İyilik' i temaşa etmesi durumunda ve İlk İyilik' in ışığından feyz alması ile ortaya çıkar. Bu, insana eşsiz, kalıcı bir zevk verir ve ancak bu dünyadan ayrılınca gerçekleşir. Bu aşk iyi insanlara özgüdür, zevk ve çıkara dayanan ise kötü insanlar arasında da görülebilir<sup>(312)</sup>.

<sup>308</sup> Tehzib, ss. 135-136, Z. pp. 123-124; N.E., 1155 b 17 - 21, 1104 b 30 - 35. Aristoteles zevk ve çıkara dayalı olanı aynı şekilde betimler; iyilik ve erdeme dayananın ise yavaş yavaş ortaya çıktığını ve yavaş yavaş ortadan kalktığını söyler. Ama o, sevgi biçimleri üzerinde kısaca durur; asıl ilgili olduğu konu dostluktur.

<sup>309</sup> N.E., 1171 a 10- 14, 1158 a 10 - 14.

<sup>310</sup> N.E., 1156 a 10 - b 15.

<sup>311</sup> N.E., 1155 a 32 - b 8. Ancak Miskeveyh, Empedokles' in görüşünü yanlışlıkla Herakleitos' a atfetmektedir.

<sup>312</sup> Tehzib, ss. 137-140, Z. pp. 125-127; erdemli dostluğun sadece iyi insanlara özgü olduğu konusunda N.E., 1157 a 16 - 20, ötekilerin hem iyi hem de kötü insanlar arasında

Miskeveyh daha sonra ibadetler üzerinde durarak onları ahlaki bakımdan ve dostlukla ilişkili olarak ele almakta, günlük ibadet, hac, dini bayramlar, cuma namazı gibi dini ödevlerin insanda yakınlık duygusunu, hacle ilgili olarak onun evrensel insan sevgisini geliştirdiğini ve bunların tanrısal yasa tarafından, bizzat bu yakınlık ve sevginin gerçekleşebilmesi, insanların ortak iyilikler de birleşebilmeleri için zorunlu kıldıklarını, dinin insanları kendi iradeleriyle nihai mutluluğa götürdüğünü, yöneticinin de bu yasanın, dinin koruyucusu olduğunu söylemektedir (313).

Miskeveyh başka sevgi ve dostluk biçimleri üzerinde de durmaktadır: Eşler arasındaki sevgi ve dostluk ortak zevk veya çıkara ya da ikisine birden dayanır. Aldıkları zevk değiştiğinde ya da görevlerini eksik yaptıklarında, aradaki denge bozulur. Öte yandan sevgi de, tarafların sevme nedenleri farklı olduğunda, yani birininki zevke diğerininki çıkara dayandığında (şarkıcı-dinleyici ilişkisinde olduğu gibi) genellikle dengesizlik söz konusudur (314). Veya kral-uyruk, zengin-yoksul arasındaki ilişkide tarafların sevme nedenleri genellikle farklı olduğu için, dengesizliğe bağlı olarak yakınmalar ortaya çıkar. Adalet yerine getirildiğinde, her biri hakkını aldığı anda denge sağlanır. İşte iyi insanlar arasındaki sevgi çıkar veya dış zevke değil, iyiliğe yönelmeleri ve erdemi aramalarından doğan uyuma dayandığı için, aralarında çekişme olmaz; aralarındaki uyum onlardaki dostluğu birliğe dönüştürür. Bu nedenle de dost, "sen olan bir başkasıdır" biçiminde tanımlanır ve bu tür dostlar enderdir (315). Baba çocuk ilişkisine bakıldığında, onların arasındaki sevgide ortak olan bir şey vardır; baba, çocuğunda kendini görür, kendisiyle çocuğunun bir bütün olduğunu düşünür. Ama o, çocuğunu kendisi meydana getirdiği için, onu doğar doğmaz ve çocuğunun kendisini sevdiğinden daha fazla sever. Çocuk ise onu zamanla, tanıdıkça sever. Kardeşler arasındaki sevgi, varlıklarının ve yetişmelerinin aynı nedene bağlı olmasına dayanır. Yönetici-uyruk ilişkisi baba-oğul ilişkisine benzemeli, uyruk, yöneticiyi babası ve yönetici de onu çocuğu gibi görmelidir (316).

---

görülebileceği konusunda N.E., 1156 a 13 - 21, 1157 b 1 - 4. Ancak N.E.' inde üç tür dostluktan söz edilir; Miskeveyh' in en yüksek sevgi ve dostluk biçimi olarak gördüğü tanrısal varlık-insan dostluğundan söz edilmez.

313 Tehzib, ss. 140-142, Z. pp. 127-129.

314 N.E., 1164 a 6 - 22, 1157 a 2 - 15.

315 Tehzib, ss. 142-144, Z. pp. 129-131. Dostun, ben olduğu konusunda N.E., 1166 a 31 - 35, 1169 b 5 - 10, 1170 b 5 - 10 v.b.

316 Tehzib, ss. 145-146, Z. pp. 131-133; N.E., 1159 b 31 - 1163 a 23.

İnsanın Tanrı ile dostluğuna gelince, bu, Miskeveyh için her türlü kusurdan arınmış ve tanrısal dünyaya ilişkin olan, temelinde Tanrı'ya itaat ve saygının bulunduğu, sadece Tanrı'ya yaklaşabilen ve tanrısal bilimleri, sevginin derecelerini bilen insanlara özgü bir dostluktur. Tanrısal aşkın en yüksek sevgi olması gibi, bu aşktan kaynaklanan dostluk da en yüksek dostluktur. Ona en çok benzeyen öğrenci-filozof dostluğu onun bir derece altında, ama anne baba-çocuk dostluğunun üstünde yer alır. Filozoflar, öğretmenler ruhu eğittikleri ve insanın nihai mutluluğa erişmesini sağladıkları için, öğrencilerinin asıl varlığının nedenleridirler. Öğrencinin, filozofa olan sevgisi, ulaştığı büyük iyilikten ve öğretmenin yardımı ile gerçekleşen yüksek umutları kaynaklanır. Filozof öğrencisi için "tinsel bir baba" gibidir; iyiliği, tanrısal bir iyiliktir. Bu nedenle de bu sevgi kulla Tanrı arasındaki sevgiye benzer. Onun için de onlara, Tanrı'ya gösterilen saygıya benzer bir saygı gösterilmelidir (317).

Miskeveyh için en yüce dostluğun kul-Tanrı dostluğu olduğunu, onun altında öğrenci-filozof, onun altında da çocuk-ana baba dostluğunun yer aldığını gördük. Ayrıca o eşler, yönetici-uyruk, kardeşler arasındaki dostluklardan da söz etti. Kul-Tanrı dostluğu hariç, geri kalan dostluk biçimlerinden Aristoteles de söz etmekteydi. Ancak ona göre bütün bu dostluk biçimleri, tarafların eşitsizliğine dayanan dostluklardır, dolayısıyla o bu tür dostlukları gerçek dostluklar olarak görmez. Her birinin erdemi, işlevi, birbirlerini sevme nedenleri, birbirlerine duydukları sevgi ve dostluk farklıdır. Bu tür dostluklar, taraflardan birinin öteki üzerindeki üstünlüğüne dayandığı için, onlardaki sevgi 'orantılıdır' (318). Miskeveyh tam olarak aynı saptamaları yapmamaktadır; ama bunu dile getirmese de herhalde bu dostluk tiplerini tarafların eşitliğine dayanan dostluklar olarak görmemektedir. Fakat Aristoteles bunları gerçek dostluklar olarak görmez; aradaki fark buradadır. Sonra o örneğin uyrukla-yöneticinin dost olabilecekleri kanısında da değildir; bunun mümkün olabilmesi için aralarındaki farkın, mesafenin ortadan kaldırılması gerekir. Zaten ona göre gerçek dostluklar ancak eşit olanlar arasında ortaya çıkabilir; yukarıda sıralananlar ise onun için gerçek dostluk biçimleri değil, olsa olsa ona benzeyen ilişkilerdir. Öte yandan Miskeveyh'in özellikle eşler arasındaki dostluk, ana baba-çocuk dostluğu ve kardeşler arasındaki dostluk konularındaki düşünceleri hemen tamamen N.E.'ne tekabül etmektedir.

317 Tehzib, ss. 147-149, Z. pp. 133-135.

318 N.E., 1158 b 10 - 1159 a 5.

Filozof-öğrenci dostluğuna gelince, iki filozofun bu konuda farklı noktalarda bulunduğu, bu konu üzerinde pek fazla durmayan Aristoteles' in onu eşit olmayanların dostluğunun bir örneği olarak, Miskeveyh' in ise Tanrı-kul dostluğuna benzeyen bir şey olarak gördüğü ortadadır. Onun için öğretmen, öğrencinin "tinsel baba"sıdır. Bu özgün bir düşünce midir? Walzer, Geç Yeni-Platonculuk' da öğrencinin öğretmenine "baba" diye hitap etmesinin yaygın bir tutum olduğunu, müslüman filozoflar gibi onların da felsefeyi bir kurtuluş yolu, onun temsilcileri olan filozofları, öğretmenleri ise tinsel rehberler, kurtarıcılar olarak gördüklerini söylemektedir. Sonuçta bu, Walzer' e göre, Porphyrius veya bir başka Yeni-Platoncu' nun geleneksel Aristoteles yorumuna eklediği bir şeydir. Ama "tinsel baba" ifadesi Yunanca metinlerde yer almamaktadır. Bu durumda iki olasılık vardır: 1. "Tinsel baba"yı **pneuma** (ruh, nefes) kavramını kullanmadan yalnızca maddi ve Stoacı ilişkiyle açıklayan bir metin vardır ve bu metni, **psykhe** (ruh) i **pneuma** olarak anlayan bir hristiyan değiştirmiştir. 2. Öte yandan **psykhe** ve **pneuma**' nın karşılığı olan Arapça kavramlar, neredeyse birbirlerinin yerine kullanılabilen kavramlardır. Bu açıdan bakıldığında, Miskeveyh' in kullandığı kavramın sorumlusu metni Arapça' ya çeviren olabilir. "Ancak bunun nedeni ne olursa olsun, "tinsel baba" ifadesinin ilk kez ve özel bir anlamda, 11. yüzyılda Miskeveyh tarafından felsefi bir incelemede kullanıldığını görmek ilginçtir" (319).

Miskeveyh dostluk biçimlerini ele aldıktan sonra, yine dostluk bağlamında iyi insanla kötü insanın davranışlarını karşılaştırmaktadır. "İyi insan kendi iyiliğini hem kendinde görür, hem de başkalarında görmek ister. Dostu farklı bir bireydir, ama kendisinden ayrı değildir" (320). "Kötü insan kendi özünden kaçır; sıkıntılarını unutmak için başkalarıyla birlikte olur, ama yalnız kaldığında bunları hatırlar" (321). "Erdemli insan ise özünü ve yaptığı işleri sever, bulunduğu durumdan hoşnuttur. Başkalarına iyilik yapar, iyiliği süreklidir" (322). Öte yandan iyilik yapanla iyilik görenin sevgileri farklıdır; iyilik yapan bunu isteyerek yaptığı, karşısındakinden yarar beklemediği için, onun duyduğu sevgi daha büyüktür. İyiliğe dayanan sevgi, emekle elde edilen şeyler gibi büyük bir sevgidir. Miskeveyh burada annenin çocuğuna duyduğu sevgiyi örnek olarak vermekte, bu sevgiyi annenin harcadığı emekle açıklamaktadır (323).

319 Walzer, "Platonism in Islamic Philosophy", p. 242.

320 N.E., 1166 a 32, 1169 b 6 v.b.

321 N.E., 1166 b 12 - 30.

322 Tehzib, ss. 150-152, Z. pp. 135-137.

323 Tehzib, ss. 152-153, Z. pp. 137-138; N.E., 1159 a 28, 1161 b 27.

Miskeveyh bu bölümün başlarında dostluğu, toplumun temel ilkesi, toplumu bir arada tutan sevgi bağından doğan bir ilişki biçimi olarak tanımlamıştı. Onun işbirliği içindeki insanların oluşturduğu toplumu, insani mükemmellik ve mutluluğun en temel koşulu olarak gördüğünü de biliyoruz. İşte şimdi bu toplumla dostluk arasında yeni bir bağ kurarak, dostluğu insani mükemmellik ve mutluluğun gerçekleşme araçlarından biri olarak temellendirmektedir. Toplumsal bir varlık olan insanın söz konusu mükemmelliğe ulaşabilmesi için dostlara ihtiyacı vardır. Mutlu insan dost kazanır; tek başına elde edemediği şeyleri onlar sayesinde elde eder ve hayatı boyunca o, dostlarından, dostları da ondan kalıcı, tanrısal bir zevk alır. Ama bu tür bir dostluk nadiren ortaya çıkar. Miskeveyh daha sonra Aristoteles'e gönderimde bulunarak, onun "İnsanın dostlara her koşulda, kötü koşullarda yardımına, iyiyken yakınlığına ihtiyaç duyduğu, insanların dostluk erdemi sayesinde topluluklar halinde bir araya geldikleri, spor, av v.b. etkinlikler sayesinde iyi ilişkiler kurdukları" biçimindeki sözünü (324) aktarmaktadır.

Bundan sonra uzun uzun dost edinmenin koşulları ve insanın dostuna karşı ödevleri üzerinde duran Miskeveyh, bu konuda büyük ölçüde N.E.'ni izlemektedir. Örneğin "dostların sayısı çok olduğunda, insan onların hepsine gerektiği gibi davranamaz; birinin sevincine, ötekini ise üzüntüsüne katılmak ister. Ama bu mümkün değildir. Dostların sayısı sınırlı olmalıdır" derken, N.E.'inden yararlanmaktadır (325). Yine aynı bağlamda iyi ve kötü şeyleri paylaşma, tartışmaktan kaçınma, dostu gözetme v.b. konular üzerinde durarak pratik birtakım önerilerde bulunmaktadır (326).

Sonuç olarak öteki ahlaki erdemler gibi dostluk da insanı nihai ereği mutluluğa götüren bir araçtır; bu erdemlerin ortaya konabilmesi için birlikte olmaya ve dostların yardımına, ayrıca para v.b. dış etkenlere ihtiyaç vardır. Adil insan da, cömert insan da bu şeylere, ilişkilerinde iyilik yapanları ödüllendirmek, iyiliklerinin karşılığını vermek için ihtiyaç duyacaktır. Söz konusu mutluluk için bedenini eylemlerine, toplumsal davranışlara, yardımlaşmaya ve gerçek dostluğa ihtiyaç olduğu ve bunlar da kolay elde edilemeyeceği için bir münzevinin gerçek anlamda ahlaklı ve mutlu olması imkansızdır (327).

Bölümün sonunda ahlaki erdem hayatıyla tanrısal erdeme dayalı hayat karşılaştırılmakta, ahlaki hayatın vazgeçilmezliği vurgulanarak, yeniden mükemmel

324 Tehzib, ss. 155-156, Z. pp. 139-140; N.E., 1171 a 20 - b 28.

325 N.E., 1170 a 20 - 1171 a 20, özellikle de 1171 a 5 - 11.

326 Tehzib, ss. 157-167, Z. pp. 141-149.

327 a.g.e., ss. 167-168, Z. pp. 149-150.



mutluluğun gerekleri üzerinde durulmaktadır. Miskeveyh' e göre mutluluğun zorunlu dereceleri vardır ve bu zorunluluk, tanrısal mutluluğa erişinceye kadar devam eder. Bilgelik sevgisi, akılsal düşünceye yönelme, tanrısal düşüncelerin kullanılması, bütün bunlar insandaki tanrısal öğeye aittir. Bunlardan doğan sevgi maddeden, maddi eksikliklerden arınmış ilk iyilik olduğu için, mutlak iyiliktir. İşte insan yalnızca ahlaki erdemlere bağlı kalarak tanrısal mutluluğa ulaşamayacağı gibi, ahlaki erdem hayatı olmadan da ulaşamaz. Nihai mutluluğa erişmede ilk basamak bu erdemleri kişiliğinde toplamak, bunu gerçekleştirdikten sonra bunu bir yana bırakarak tanrısal erdeme yönelmek, kendi özüne dönerek iyi ruhlarla meleklerin arasına katılmak, sonsuz iyiliğe ve sonsuz zevke ulaşmaktır. Miskeveyh daha sonra, bütün bunları söyleyen Aristoteles' in "nihai mutluluğu Tanrı' ya, meleklerle, O' na yaklaşanlara özgü" kıldığını, "toplumsal ve ticari ilişkileri olmadığı için de onlara insani ahlaki erdemlerin atfedilemeyeceği" biçimindeki sözünü aktarmakta, ancak Aristoteles' in bunu Arapça' da kullanılmayan bir biçimde dile getirdiğini söylemektedir: "İnsan Tanrı' yı severek onu dostu gibi görürse, Tanrı bunu karşılıksız olarak bırakmaz; felsefenin ne denli zevkli olduğunu farkedenden insan başka hiçbir şeyden tat almaz. İşte onun mutluluğu, her çeşit mutluluğun üstündedir ve seçkin insanlara özgüdür. Bunu elde etmek isteyen insan çaba göstermelidir; köleler, çocuklar, hayvanlar ve doğal hayvani yapıları nedeniyle onlara benzeyenler ise bedensel rahatlık peşinde koşarlar. İşte insan, insan olduğu halde çabaları insani olmamalı, ölümlü canlının çabalarıyla yetinmeyip tanrısal bir hayat sürdürmeye çalışmalıdır. İnsan bu dünyada yaşadığı sürece maddi şeylere de ihtiyaç duyar; ama mutlu insan dış iyiliklere ölçülü bir biçimde sahip olan, maddi olanakları az olduğunda bile erdem gereğini yerine getiren insandır. Ayrıca erdemleri bilmek yetmez, onların uygulanması da gerekir. Bazı insanların erdemsizliklerden kaçınmalarının nedeni ceza korkusudur; herkes sadece öğütlerle erdemli olamaz. Yarattığından iyi olmayan insanlar yasalar ve eğitim sayesinde iyi olabilirler. Zaten doğuştan iyi ve erdemli olmak tamamen tesadüfidir; erdemli hayata zorlamayla, baskıyla, yasalar veya felsefi hayatla ulaşılabilir. Ama insanların en saygıdeğer olanları doğuştan iyi olmadıkları halde, "gerçek" üzerinde düşünen ve ona erişmeye çalışan insanları örnek alarak, aynı yönde ve filozof oluncaya kadar çaba gösterenlerdir; bunu da felsefe sayesinde başarabilirler (328).

Özetlemeye çalıştığımız pasajda Miskeveyh sürekli olarak Aristoteles' e gönderimde bulunmaktadır. Bu bölümün geri kalan kısımlarında olduğu gibi, burada da genel olarak N.E.' nin VIII-IX. kitaplarına dayanmaktadır. Ama daha önce olduğu gibi,

328 a.g.e., ss. 168-173, Z. pp. 150-154.

burada da Aristoteles' i her zaman sıkı bir biçimde takip etmemektedir. Aristoteles' in de ahlaki erdem hayatını temâşa hayatının altına yerleştirdiğini, ama bu hayatın yine de vazgeçilmez olduğunu düşündüğünü, temâşa hayatını yalnızca filozoflara özgü kılıp geri kalan insanlar için bu noktanın erişilmez olduğunu ve onların ahlaki erdem hayatıyla yetinmeleri gerektiğini, nihai mükemmellik için az ölçüde de olsa dış şeylere ihtiyaç olduğunu söylediğini biliyoruz. Sonra onun üzerinde ayrıntılı olarak durmadığı temâşa hayatını insandaki "tanrısal öge" sayesinde mümkün olan, erişilmesi güç bir ideal olarak görmesine karşılık, insanın yine de ona ulaşmak için çabalaması, kendini ölümsüz kılmaya ve kendisindeki en iyi şey olan aklına uygun bir hayat sürdürmesi gerektiğini söylediğini de biliyoruz (329). Ayrıca yine onun, erdemleri bilmek kadar onların pratiğe de geçirilmesi gerektiği, bu konuda verilecek birtakım öğütlerin bazı insanların erdemli olmasına yardım edeceği, ancak insanların çoğu için bunun geçerli olmadığı, bunun için eğitim ve yasalara, zorlama ve baskıya ihtiyaç olduğu biçimindeki düşünceleri de bilinmektedir (330). Bütün bu noktalarda Miskeveyh hiç kuşkusuz Aristoteles' in izindedir. Ancak onun hiçbir şey söylemediği "temâşanın nasıl gerçekleştiği" konusunda Miskeveyh konuşmayı sürdürmekte, Aristoteles' in öğretisinde rastlanmayan Tanrı, melekler, İlk Varlık, İlk İyilik gibi kavramları kullanmaktadır. Bunu sadece, onun İslam filozofu olmasıyla açıklayamayız, ama kuşkusuz İslami öğretiyi Aristoteles' inkiyle uzlaştırma yönünde bir çabasının olduğu inkâr edilemez. Ama bunu yaparken Aristoteles' den uzaklaşmakta, Yeni-Platoncu birtakım kavramlar kullanmaktadır. Bu konuda Walzer' in saptamasına katılıyoruz: "Bu bölüm; onun N.E.' ni bir şerh yardımı ile muhtemelen de Porphyrius' un N.E. şerhi dolayımından geçerek okuduğunu düşündürmektedir; Miskeveyh Platon ile Aristoteles' in öğretilerini uzlaştırmaya çalışırken, bunu Yeni-Platonculuk dolayımı ile yapmaktadır (331).

**Tehzib'** in son bölümü ruh sağlığının korunması ve ruh hastalıklarının tedavisine ilişkindir. Miskeveyh' e göre ruh ve beden birbirlerini karşılıklı olarak etkiler ve ölümler birbirlerinden kesin olarak ayrılırlar. Miskeveyh, ruh ve beden sağlığı ile bunları konu alan tıp bilimleri arasında bir paralellik kurmaktadır. Beden sağlığına ilişkin iki tür tıp biliminin, koruyucu ve tedavi edici tıbbın olduğunu, aynı şeyin ruh sağlığını konu alan tıp bilimi için de geçerli olduğunu söylemektedir. Öncelikle yapılması gereken ruh sağlığının

329 N.E.1177 a 11 - b 7.

330 N.E., 1179 a 33 - 1180 b 10; tanrılara ahlaki hayatın atfedilemeyeceği konusunda N.E., 1178 b 8 - 30.

331 Walzer, "Porphyry and the Arabic Tradition", H. Dörrie, **Porphyre: 8 exposés suivis de discussions Vandoeuvres**, Genève, 1966, pp. 273-299, p. 287 ve 296.

korunmasıdır. İnsan doğası gereği bedensel zevklere düşkündür; bu nedenle de onların akılla denetim altında tutulmaları gerekir. İşte ruh sağlığının korunması için erdemli olmak gereklidir. İnsan bunu ancak, dinin izin verdiği ve aklın belirlediği ölçüye uygun ilişkiler içinde olacağı dostlarıyla, yani kendisine benzeyen insanlarla birlikte olarak başarabilir. Ruh sağlığının korunabilmesi için insan teorik ve pratik alanda disiplinli olmalı, öğrendiklerini uygulamalı ve tekrarlamalı, sahip olduğu şeyleri korumalıdır (332). Miskeveyh bu noktada bir dizi pratik öneride bulunmakta, zaman zaman Aristoteles ve Galen' e gönderimde bulunarak kalıcı, saf, değişmeyen bir zevk veren gerçek mutluluğun Tanrı vergisi, dünyevi şeylerin ise gelip geçici olmaları nedeniyle, insanın temel ihtiyaçlarını karşılarken onlardan alacağı zevki değil, sağlığını korumayı ve ihtiyaçlarını karşılamayı amaçlamasını, arzu ve öfke yetilerini gerektiğinde ve ölçülü bir biçimde kullanmasını, bunları aklıyla denetim altında tutmasını, yanlış yaptığında kendini cezalandırmasını ve kendine sınırlar koymasını, sabırlı olmasını, kusurlarını aramayı öğütlemektedir (333). Daha sonra Kırdî' ye gönderimde bulunarak, onun, "erdemli olmak için insanın tanıdıklarını kendisi için bir ayna olarak görmesi, kendi eylemleri üzerinde düşünerek yaptığı yanlışları unutmaması, bilgeliğin anlamı konusunda başkalarına öğüt veren insanın, öncelikle bunun gereklerini yerine getirmesi" biçimindeki sözlerini aktarmaktadır (334).

Sıddıqui, Miskeveyh' in uzun uzun üzerinde durduğu, "değerlerle, olması gerekenle, kusurların ve erdemsizliklerin tedavisiyle ilgili olan, Tanrı' nın varlığından hareket eden ve onu hedefleyen bilimi, yani ruh sağlığını konu alan bilimi **tinsel terapi** olarak adlandırmaktadır (335). Tinsel terapi iki kısma ayrılır: Ruhun erdemli halinin korunmasına ilişkin olan koruyucu tinsel terapi; ruh sağlığının bozulduğu durumlarda devreye girecek olan, erdemsizliği ortadan kaldırmaya yönelik tedavi edici tinsel terapi. İşte kitabın son bölümünün neredeyse üçte ikisi ruh hastalıklarının, yani erdemsizliklerin tedavisine ayrılmıştır. Miskeveyh için erdemsizlik, ruh hastalığıdır. Erdem gözle görülür bir şeydir, orta noktadır ve tektir; çaba gösterilerek elde edilebilir. Ama erdemsizliklerin sınırları belirsizdir. Dört ana erdeme tekabül eden ve her biri ruhi bir hastalık olan sekiz erdemsizlik vardır: Cesaretle ilgili olarak ödleklilik ve atılganlık, bilgelikle ilgili olarak bilgisizlik ve aptallık, adaletle ilgili olarak adaletsizlik ve adaletsizliğe maruz kalma (336).

332 **Tehzib**, ss. 175-181, Z. pp. 157-161.

333 a.g.e., ss. 183-189, Z. pp. 163-169.

334 a.g.e., ss. 190-191, Z. pp. 169-170.

335 Sıddıqui, B.H., **Journal of the Regional Cultural Institute**, vol. 1, 1968, pp. 22-23.

336 **Tehzib**, ss. 191-193, Z. pp. 170-172.

Miskeveyh bunları tek tek ele almamakta, esas itibariyle cesaretle ilgili erdemsizliklerle, onların kendisiyle ilgili olduğu korku ve korku türleri ve bunların tedavisi üzerinde durmakta, geri kalanlara zaman zaman değinmektedir.

Ödleklik ve atılganlığın kaynağında öfke gücü vardır. Öç alma isteğinin şiddetli olması durumunda atılganlık, hafif olduğu durumda da ödleklik ortaya çıkar. Bunların tedavisi, öfkenin tedavi edilebilmesine bağlıdır. Öfke ise kendini beğenmişlik, övünme, tartışma, şaka, alaycılık, sözünde durmama gibi pek çok nedene bağlı olarak ortaya çıkar. Bütün bu nedenlerin tedavisi, onlardan kaynaklanan erdemsizliğin tedavisidir. Bunlardan herhangi biriyle karşılaşıldığında, öfke gücü, aklın denetimi altına sokulursa cesaret erdemi ortaya çıkacaktır (337). Miskeveyh burada en önemli ve en büyük ruh hastalığı olarak gördüğü öfkenin ortaya çıkmasına neden olan etkenler (kendini beğenmişlik, övünme, şaka, kibir, alaycılık, sözünde durmama, adaletsizlik gibi etkenler) üzerinde tek tek durarak, her birini tanımlamakta, genellikle âyet ve hadislere, darb-ı mesellere gönderimde bulunarak onlar hakkında bilgi vermekte, tedavileri üzerinde durmaktadır (338).

Ama Miskeveyh' in asıl ilgisi "korku" duygusu ve onunla ilgili hastalıkların tedavisine yöneliktir. İnsan öfke gücünden tamamen yoksun değildir; ama onun yeterince güçlü olmaması ödleğe neden olur. Bu gücün uygun bir biçimde hareketle geçirilmesi durumunda, ruh, erdemine yani cesarete yaklaşacaktır. Ödleklik kötü bir şeyle veya bir tehlikeyle karşılaşma beklentisinden kaynaklanır (339). Gelecekte meydana gelecek olan olaylar ya mümkün ya da zorunludur. Mümkün olan şeyler ise ya gerçekleşir ya da gerçekleşmezler ve onlar bazen insana bazen de onun dışındaki nedenlere bağlı olarak ortaya çıkarlar. İşte insan kendi dışındaki nedenlere bağlı olan durumlarla ilgili olarak, onların meydana gelmeyebileceğini düşünerek korkmamalı, ama kendi kötü seçiminden kaynaklanan şeylerle ilgili olarak da bu seçiminden, kusurundan vazgeçmeli, zarar vereceğini düşündüğü işlere hiç girişmemelidir. Yaşlılık ve bunun gibi zorunlu olan şeylerle ilgili olarak da, insan gerek yaşlanmanın gerekse yaşlılığın beraberinde getirdiği birtakım durumların kaçınılmaz olduğunu, bunları değiştiremeyeceğini anlamak ve bunu kabullenmek durumundadır (340).

337 a.g.e., ss. 193-196, Z. pp. 172-174.

338 a.g.e., ss. 196-205, Z. pp. 174-181.

339 N.E., 1155 a 9.

340 Tehzib, ss. 205-209, Z. pp. 181-184.

Fakat Miskeveyh' e göre en büyük korku ölüm korkusudur; o bu korkunun nedenleri ve her birinin tedavisi üzerinde uzun uzun durmaktadır. Miskeveyh bu korkunun bilgisizlikten kaynaklandığını düşünmektedir. Ölümün gerçekte ne olduğunu veya ruhun nihai kaderini bilmeme, beden yok olmasıyla ruhun da yok olacağını zannetme, ölümden sonra dünyanın var olmaya devam edeceğini düşünerek geride bıraktığı şeyler için endişelenme, ölümün büyük bir acıya neden olacağını zannetme, ölümden sonra büyük bir cezaya maruz kalacağını düşünme, ruhun ölümsüz olduğunu ve ahiret hayatının nasıl olduğunu bilmeme v.b. nedenlerle, insan ölümden korkar. Bütün bunların altında bilgisizlik vardır ve bu korku bilgiyle, felsefeyle yenilebilir. Çünkü filozofları bedensel rahatlık ve zevk yerine bilim elde etmeye, bu yönde çaba göstermeye yönelten, onlara bilgisizliğin bir ruh hastalığı olduğunu ve nihai mutluluk, kalıcı zevkin bu hastalıktan kurtulmakla elde edilebileceğini öğreten felsefedir. Hayat gelip geçici, ölüm ise kaçınılmazdır. İki türlü ölüm ve iki türlü hayat vardır. İrادی ve doğal olan. **Doğal ölüm** maddi olmayan ve değişmeyen ruhun bedenden ayrılması, ondan kurtulmasıdır; bu ayrılık gerçekleşikten sonra ruh var olmaya devam eder ve nihai mutluluğa ulaşır. **İrادی ölüm** ise tutkuları öldürme, onlara götüren şeylerden vazgeçmedir. Buna bağlı olarak **iradi hayat** insanın bu dünyada peşinde koştuğu şeylerle ilgili hayatı, **doğal hayat** ise insanın bilgileri kazanması, ruhun ölümsüzlüğe kavuşmasıdır. Bu nedenle doğal ölümden korkma doğal hayattan korkmak demektir; oysa insan için ölüm kaçınılmazdır. Ölüm, ruhun bedenden ayrılması ve kurtuluşudur. Çünkü ruh ölümsüz, zamana ve mekâna tabi olmayan, bu dünyada duyular ve madde aracılığıyla mükemmellik kazanan, onlardan kurtulunca da nihai mükemmellik ve mutluluğa ulaşan bir tözdür. Dolayısıyla da insan bütün bunları, ölümün anlamını ve kendi özünü bilince, bilgisizlikten kurtulacağı için ölümden de korkmayacaktır (341).

Miskeveyh son olarak "üzüntü" ve tedavisi üzerinde durmaktadır; ona göre bir şey kaybedildiği veya istenen bir şey elde edilemediği zaman ortaya çıkan bu hastalığın tedavisi, insanın dünyevi şeylerin gelip geçici olduğunu, kalıcı olanın akıl dünyasında bulunduğunu bilmesinden, yani yine bilgiden geçmektedir. Miskeveyh daha sonra, Kindî'nin **Def'ı-Ahzân** adlı eserine gönderimde bulunarak buradan pasajlar aktarmaktadır (342).

Miskeveyh bu bölümde erdemsizlikleri ruh hastalıkları olarak görmekte ve onların her birinin altında yatan nedenlerin ortadan kaldırılmasının, bir başka deyişle tedavilerinin

341 a.g.e.; ss. 209-213, 216-217, pp. 185-188, 191-192.

342 **Tehzib**, ss. 217-222, Z. pp. 192-196.



mümkün olduğunu, bu tedavi yolunun insanlara hem nihai mükemmellik ve mutluluğun doğası hakkında bilgi veren hem de bunun yolunu gösteren, ruh hastalıklarından kurtulmanın bilgiyle mümkün olduğunu ortaya koyan, bütün bu konularda insanları aydınlatan felsefeden geçtiğini düşünmekte, söz konusu hastalıklarla ilgili olarak aklın iyileştirici etkisi üzerinde durmaktadır. Zaman zaman Aristoteles' e gönderimde bulunmasına karşılık, onun, bu bölümdeki esin kaynakları muhtemelen İslam kültüründeki öncellerinde bulunmaktadır. Özellikle Kindî ye ve eserine yaptığı gönderimler bunu doğrulamakta, onun Kindî den önemli ölçüde yararlandığını düşündürmektedir. Ancak öte yandan burada yine üçlü ruh analizine dayanan dörtlü erdem tablosu ve bu erdemlere tekabül eden sekiz erdemsizlikten söz etmesi, hem Platon ile Aristoteles' in öğretilerini uzlaştırmaya çalışan bir Aristotelesçi' ye ait olduğu sanılan **Erdem ve Erdemsizlikler Üzerine** adlı eserin, hem bizzat Aristoteles' in onun teorisi üzerindeki etkisinin sürdüğünü ortaya koymaktadır. Buna Kur' an ve hadislere yaptığı çeşitli gönderimler, verdiği çeşitli örnekler, tinsel terapinin hareket noktası ve hedefi olarak Tanrı' yı görmesi v.b. noktalarda onun teorisindeki İslam dini ve kültürünün belirgin izlerini de eklemek gerekir. Sonuç olarak Miskeveyh, burada da eklektik tutumunu sürdürmektedir.

Miskeveyh' in **Tehzib'** ine ve bir bütün olarak etik anlayışına bakıldığında şu sapmaları yapmak mümkün görünmektedir. Etiğin temel işlevleri, ruhi yetiler, erdem ve erdemsizlik, mükemmellik ve mutluluk ilişkisi, eğitim v.b. konular üzerinde durulan, ahlaki bir davranış modelinin geliştirildiği **Tehzib'** de Aristoteles, Platon, Sokrates, Galen, Stoa, Pythagoras, Bryson gibi Yunan filozofları ve felsefe okullarına, N.E.' ne, sahte Aristotelesçi eserlere, N.E. şerhlerine, Kindî ye, Kur' an ve hadislere, fabllara, özlü sözlere gönderimde bulunulur. Biz burada **Tehzib'** i mümkün olduğunca ayrıntılı olarak incelemeye ve Aristoteles' in N.E.' i ile karşılaştırmaya çalıştık. Aristoteles' in Miskeveyh üzerindeki etkisi bilinmeyen bir şey değildir. Bunu hem Miskeveyh' in kendisi itiraf etmektedir, hem eserin kendisinde N.E.' ne tekabül eden pek çok ifade ve pasaj bulunmaktadır ve hem de Miskeveyh' in etik öğretisi üzerinde çalışan hemen herkes onun, Aristoteles' den etkilendiğini kabul etmektedir. Ama daha çok, Miskeveyh' in öğretilerindeki çatının Platon' a dayandığı, bu çatının Aristoteles, Aristotelesçilik, Yeni-Platonculuk, Stoa v.b. ile desteklendiği, Aristoteles' in, öğretinin ayrıntılarında ortaya çıktığı söylenmektedir. Özellikle üçlü ruh analizi ve dörtlü erdem tablosunun, yani Platoncu psikolojinin İslam dünyasında etik alanında yazarlar üzerinde etkili olduğu bilinmekte, hatta Walzer bu erdem tablosunun kaynağını Stoa ve Yeni-Platonculuk' a

dayandırmaktadır (343). Ama biz bu tablonun sahte Aristotelesçi bir eserde de bulunduğunu gördük.

Kuşkusuz Miskeveyh' in sıkı bir Aristotelesçi olduğunu söylemiyoruz. Zaten inceleme boyunca onun öğretisinde Aristotelesçi olmayan çeşitli öğelerden söz ettik; Aristoteles' e gönderimde bulunduğu bazı noktalarda Aristoteles' e ters düştüğünü ortaya koyduk. Ancak ilginç olan, Aristoteles' in izinde olmadığını gördüğümüz bazı noktalarda onun Aristoteles' e gönderimde bulunmayı sürdürmesi, onun düşüncelerini tekrarladığını düşünmesidir. Hiç kuşkusuz Miskeveyh, bugün bizim düşündüğümüzden çok daha fazla Aristoteles' in izinde olduğunu düşünmekteydi. Aristoteles' e yanlışlıkla atfettiği eserler de bunu ortaya koymaktadır. Ama bu yanlışlığı Miskeveyh' e bağlayamayız. Bu, geçişteki bir hatadan kaynaklanabileceği gibi çeviri hareketi öncesine de ait olabilir.

Burada yaptığımız karşılaştırmanın sonuçlarını tekrarlamayacağız. Ama şunları söylemek durumundayız: Miskeveyh ruh analizi ve dörtlü erdem sınıflamasında Platoncu ve Geç Aristotelesçi bir çizgidedir; bunun **Erdem ve Erdemsizlik Üzerinde'** de de bulunduğunu gördük. Öte yandan erdemlerin irade ve seçimin konusu olduğu; orta yol anlayışı; teorik-ahlaki mükemmellik ayrımı ve teorik olanın ahlaki olana üstünlüğü; hazcılığı reddetmesi ama bedensel zevkleri tamamen mahkûm etmemesi, onları zorunlu görmesi; mutluluk tanımı; mükemmellik-mutluluk ilişkisi; nihai mutluluğu felsefe ve teorik felsefe sayesinde mümkün olan, filozoflara özgü bir etkinlik, temâşa etkinliğinde bulması ve bunu nihai erek olarak görmesi; ancak ahlaki hayattan da vazgeçmemesi, temâşa etkinliğini herkesin erişemeyeceği yüksek bir ideal olarak görmesi; akli insandaki en yüksek tanrısal öge olarak ve insanın nihai mutluluğa kendisi sayesinde ulaştığı şey olarak tanımlaması; dostluk konusundaki analizleri ve dostluğu da öteki ahlaki erdemler gibi mutluluğa götüren bir araç olarak ele alması, genel olarak adalet anlayışı v.b. noktalarda, Miskeveyh Aristotelesçidir. Bize kalırsa ruh analizi bir yana bırakıldığında, **Tehzib'** deki öğretisi ana hatları itibariyle Aristotelesçidir. Ama öte yandan bu Aristotelesçi alt yapıya Platoncu, Yeni Platoncu, Geç Aristotelesçi ve İslami öğeler de sokulmuştur. Dostluk konusunda Tanrı-insan arasındaki dostluk teması, temâşa etkinliğini Aristoteles' den farklı terimlerle ve onun ifade etmediği biçimde İlk Varlıkla temasa gelme, ondan alınan Işıkla meydana gelen bir şey, mistik bir şey olarak tanımlaması, ölümden sonraki hayat ve öte dünyadaki mutlulukla ilgili görüşleri, ölümü ruhun bedenden kurtuluşu olarak görmesi; ruh analizi ve dörtlü erdem tablosu gibi konularda Yeni-Platoncu, Geç

343 Walzer, "Some Aspects .....", pp. 605-606.

Aristotelesçi ve İslam Yeni-Platonculuğu çizgisindedir. Fakat o her şeye rağmen bu noktalarda genellikle Aristotelesçi olduğu veya Aristoteles' e ters düşmediği kanısındadır. Örneğin dostluk ve adalet bağlamında N.E.' inden sıklıkla yararlanmakta; dostlukla ilgili bölümde büyük ölçüde N.E.' ne dayanarak, insan ilişkilerini analiz etmektedir. Ama Walzer' in de belirttiği gibi "Aristoteles' in öğretisinde bulunmayan "sevgi" kavramı üzerinde ayrıntılı olarak durmakta, eklemeler yapmaktadır" (344). Yine öğretmen-öğrenci ilişkisi konusunda da Aristoteles' den son derece farklı bir konumdadır; "tinsel baba" ifadesi Aristoteles' in öğretisinde yoktur. Sonuç olarak Miskeveyh' in öğretisi son derece başarılı eklektik bir öğretilerdir. Walzer, bunun "Geç Yunan felsefesinin genel eğilimine de uygun olduğunu ve Geç Antikite' de muhtemelen sanıldığından çok daha etkili ve yaygın olduğunu" söylemektedir (345).

Öte yandan pek çok unsurun bir araya getirildiği Miskeveyh' in sistemindeki eklektisizm, "ancak Porphyrius gibi, Yunan felsefe geleneği alanında - Miskeveyh' den - çok daha kapsamlı bilgiye sahip olan biri tarafından gerçekleştirilebilirdi. Ve Miskeveyh' in, Porphyrius' un kayıp N.E. şerhine ilişkin bilgisi, bu şerhin sadece var olduğuna ilişkin bir bilgi değildi" (346). Fahri' nin kanaatini paylaşıyoruz. Miskeveyh' in Porphyrius' dan bir N.E. şerhçisi olarak söz etmesi ve onun aracılığı ile N.E.' inden alıntılar yapması, gerçekten de N.E.' nin bir şerh aracılığı ile okunduğu yönündeki izlenimi güçlendirmektedir. Ama bu şerhle ilgili olarak elimizde hiçbir şey bulunmadığı için, Miskeveyh' in ona ne ölçüde, hangi noktalarda başvurduğunu bilmek - bir iki nokta dışında - imkânsız görünmektedir. Dolayısıyla bu, ancak bir varsayım, ama güçlü bir varsayım olarak kalmaktadır.

Sonuç olarak Miskeveyh' in etik öğretisi, İslam dünyasında alanındaki ilk inceleme olan *Tehzib'* i bakımından, daha önce de belirttiğimiz gibi, zaman zaman biri diğerine ağır basan teorik ve pratik kaygının bir arada bulunduğu, hatta "insan davranışının iyileştirilmesi" biçiminde tanımlanabilecek olan pratik kaygının (ahlaki davranışın iyileştirilmesiyle ilgili olarak sayfalarca birtakım kuralların sıralandığı, pratik öğüt ve önerilerde bulunduğu hatırlanacak olursa), teorik kaygıyı gölgelediği, genellikle kendileri bakımından bir delil olarak değil de filozofun tezlerini destekleyen şeyler olarak Kur' an ve hadislere gönderimde bulunulan, Arap-İslamî öğelerle özellikle Aristoteles ve

344 Walzer, "On the Legacy of the Classics in the Islamic World", *Greek into Arabic*, pp. 29-37, p. 32.

345 Walzer, "Platonism .....", p. 241.

346 Fahri, a.g.e., p. 130.

Platon' un, Geç Aristotelesçilik ve Yeni-Platonculuk dolayımı ile bir araya getirildiği bir öğretilerdir.

### 5. Nasir ad-Dîn Tûsî' nin Etik Öğretisi:

13. yüzyılda yaşamış İran' lı yazar Tûsî "hem bilim tarihi hem de politik-dinsel İslam tarihinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir" (347). Din, felsefe, astronomi, matematik, fizik v.b. alanlarında Arapça ve Farsça çok sayıda eseri olan Tûsî' nin en önemli ve en ünlü eseri *Ahlâk-ı Nasırî*' dir. Pek çok yazar tarafından Miskeveyh' in *Tehzib'l-Ahlâk*' ının bir tekrarı olarak görülen (hatta eserin başlarında yazarın kendisi de bir ölçüde bunu kabul etmektedir) (348), bu eserin belki de en önemli özelliği, Ortaçağ İslam dünyasındaki ahlaki ve entelektüel çabaların bir taslağını sunmasıdır (349).

Wickens' in İngilizce' ye çevirdiği binlerce dipnotla (ikibinüçyüzotuz) ve ayrıntılı bir girişle kritik edisyonunu gerçekleştirdiği eser, 1964 yılında yayınlanmıştır. Wickens, bu eserle ilgili olarak yapılacak herhangi bir çalışma için son derece değerli bilgiler vermektedir. Birkaç makale (350), felsefe tarihi kitaplarında ve Fahri, Donaldson gibi yazarların İslam etik tarihine ilişkin eserlerinde kendisine ayrılan bölümler dışında, Tûsî' nin etik anlayışı konusunda ayrıntılı bir inceleme bulunmamaktadır. Miskeveyh' in eserinin bir tekrarı olarak değerlendirilmesine karşılık, iki filozofun söz konusu eserleri karşılaştırmalı olarak incelenmemiştir.

*Nasirean Ethics* esas itibariyle insan davranışını konu alan ve her birinde bunun farklı (bir) boyutunun ele alındığı üç ana bölümünden oluşmaktadır: İlk bölümde insan davranışı bireysel düzeyde (ahlak), ikinci bölümde ev içi ilişkiler açısından (ekonomi/ev idaresi) ve nihayet üçüncü bölümde de toplumsal boyutunda (politika) incelenmektedir.

Eserin ilk bölümünde, Miskeveyh' in *Tehzib*' indeki öğretisi büyük ölçüde tekrar edilmekte, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için daha sistematik bir biçimde yeniden ifade

347 Moayyed, H., "Some Remarks on the *Nasirean Ethics* by Nasir al-Din Tûsî", *Journal of the Near Eastern Studies*, vol. 31, 1972, pp. 179-186, p. 179.

348 Donaldson, a.g.e., p. 172; Fahri, a.g.e., p. 131; *Nasirean Ethics*, p. 25.

349 *Nasirean Ethics*, int. p. 10.

350 Moayyed, H., a.g.m.; Madelung, W., "Nasir ad-Dîn Tûsî's Ethics between Philosophy, Shi'ism and Sufism", *Ethics in Islam*, ed. R.G. Hovannisian, The Regents of the Uni. of California, California, 1985, pp. 85-101; v.b.

edilmektedir. Bu nedenle Tûsî'nin konuyla ilgili görüşlerini satır başlarında ele alacak, onları Miskeveyh ve Aristoteles'in görüşleriyle kısaca karşılaştıracaktır.

Tûsî, eserin hemen başında eseri yazma nedenini, Miskeveyh'in *Tehzib'ini* (eski Farsça'ya çevirmek ve onun ele almadığı ekonomi ve politika ile ilgili bir tartışmayla söz konusu kitabı desteklemek, onu anlaşılır kılmak biçiminde açıklanmaktadır<sup>(351)</sup>). Biraz sonra da göreceğimiz gibi, eser, bir ölçüde *Tehzib'in* tekrarıdır; ama konular ondan çok daha sistematik bir biçimde incelenmekte ve yazar, pratik felsefenin dalları olarak konumladığı ahlak, ekonomi ve politikayı hem birbiriyle ilişkili hem de ayrı ayrı disiplinler olarak ele almaktadır.

Tûsî eserin giriş kısmında etikle diğer felsefi bilimler arasındaki ilişkiyi ele almakta, "insanın nihai ereği olan mükemmelliğe ulaşabilmesi için, insan kapasitesi ölçüsünde ruhun işlevlerini yerine getirmesi ve şeylerin oldukları gibi bilgisi" olarak tanımladığı felsefeyi alt dallarına ayırmaktadır: Teorik ve pratik felsefe<sup>(352)</sup>. Teorik olan varlıkların özünü, onların kendilerinde olduğu gibi bilgisini içerir ve metafizik, doğa felsefesi ve matematik biçiminde alt dallara ayrılır. İnsanın mutlu olabilmesi için gerekli iradi etkinliklerin bilgisini içeren pratik felsefenin alt dalları etik, ekonomi ve politikadır. Pratik felsefenin konusunu oluşturan iradi etkinlikler doğal veya uyuşmsal ilkelere dayanır. Doğal ilkelere sezgi veya bilgelikle ulaşılır; uyuşmsal olanlar ise ya toplumun uyuşmsalından ya da Tanrı'nın yönlendirdiği peygamberin (veya imamın) emirlerinden doğan yasalardır. Uyuşmsal pratik etkinlik esas itibarıyla felsefenin değil, fıkıhın konusudur<sup>(353)</sup>.

İncelemenin ilk bölümü ruh, ruhun yetileri, akıl, mükemmellik ve mutluluğun mahiyeti ve ona nasıl ulaşılacağı; erdem, doğası, erdem ve erdemsizlikler, adalet erdeminin özellikleri, mutluluğun dereceleri, ruh sağlığının korunması ve ruh hastalıklarının tedavisine ilişkindir.

Tûsî, etiği insan ruhunu konu alan, onun tüm eylemlerinin erdemli olabilmesi için gereken şeylerin ne olduğunu araştıran bir bilim olarak tanımladıktan sonra, tıpkı Miskeveyh gibi, nihai mutluluğun mahiyetini ve ona nasıl ulaşılacağını ve insanı

351 Tûsî, *Nasirean Ethics*, p. 25.

352 a.g.e., p. 26 v.d.

353 a.g.e., pp. 26-29.



bundan alıkoyan şeylerin neler olduğunu belirleyebilmek için, öncelikle ruhun doğasının ve yetilerinin bilinmesi gerektiğini söyleyerek insan ruhunun cisim, cismin parçası veya iline değil de, özü gereği akılsalları kavrayan basit bir töz olduğunu ileri sürmekte ve bu iddiasını temellendirmeye girişmektedir (354).

Daha sonra ruhun, her biri kendi içlerinde alt dallara ayrılan üç yetisini ayırt etmektedir. Beslenme, çoğalma ve büyüme güçlerini içeren **bitkisel ruh**; algı (duyu algısının yanısıra imgelem, hafıza gibi şeyleri de içerir) ve iradi hareket yetilerini (arzu gücü ve öfke gücü) içeren **hayvani ruh**; teorik ve pratik aklı içeren akılsal **insani ruh**. Teorik akıl akılsalları kavrar ve varlıkların bilgisini konu alır; pratik olan ise şeyleri denetim altında tutar, iyi kötü ayrımını yapar, hayatın sürmesi için gerekli sanatları keşfeder. İnsan ruhunda ise üç yeti vardır: Diğer canlılarla paylaştığı arzu ve öfke güçleri ile sadece insana özgü olan ve akılsalları kavrayan akıl. Tûsî bunları söyledikten sonra, tıpkı Miskeveyh gibi, bu konunun etikten çok doğa biliminin konusu olduğunu belirterek yeni bir konuya geçmektedir (355).

Tûsî' nin felsefi bilimlerle ilgili sınıflamasının kısmen Aristotelesçi olduğu, hatta Aristoteles' in prodüktif bilimlerle ilgili sınıflaması bir yana bırakıldığında, sınıflamanın Aristoteles' inkine tekabül ettiği söylenebilir (356). Ruh analizine gelince, Fahri' nin İbni Sinâ' ya dayandırdığı (357) bu şema Miskeveyh' inkinden biraz daha farklı, daha ayrıntılıdır ve onunkiyle karşılaştırıldığında Aristoteles' in şemasına daha yakın olduğu görülmektedir. Aristoteles üç ruhtan söz etmektedir: Bütün canlılarda var olan **besleyici ruh** (Tûsî bunu bitkisel ruh olarak adlandırmaktadır); tüm hayvanlarda var olan **duyusal ruh** (algılama, acı ve zevki hissetme, arzu duymayla ilgilidir; bazı canlılarda duyusal ruhun bir ürünü olarak imgelem ve hafıza ile arzu etmeyle ilgili hareket yetisi ortaya çıkar); ve yalnızca insana özgü olan **akıl** (358). Genel olarak şemanın Aristotelesçi olduğu,

354 a.g.e., pp. 36-40; Miskeveyh, Tehzib, ss. 1-5, Z. pp. 1-7.

355 a.g.e., pp. 41-43; Miskeveyh. Tehzib, ss. 11, 15-16, Z. pp. 11, 14-15.

356 **Metafizik**, s. 299, 2 nolu dipnot; 1025 b 20 - 1026 a 30; N.E., 1139 a 27. Ayrıca bu sınıflama İbni Sinâ' nın "Fi Aksâm al-Ulûm al-Akliyye" adlı risâlesindeki sınıflamaya da tekabül etmektedir. İbni Sinâ orada bilimleri aynı biçimde sınıflayıp alt dalları ve konuları hakkında bilgi vermekte ve etikten söz ederken N.E.' ne gönderimde bulunmaktadır. Bakz. "Fi Aksâm al-Ulûm al-Akliyye", **Tis' u Resâil**, Kahire, 1903, ss. 105, 107-108 ve "On the Divisions of the Rational Sciences", **Medieval Islamic Philosophy**, ed. Lerner & Mehdi, Cornell Uni. Press, 1991, pp. 95-97.

357 Fahri, a.g.e., p. 133.

358 Ross, **Aristotle**, pp. 129-130.

iki yazarın da hem duyuları, acı ve zevki hem de arzu etmeyle ilgili hareket yetisini aynı ruha (ama bu, birinde hayvani, ötekinde duyusal ruh adını almaktadır) bağladıkları, imgelem ve hafızayı aynı ruhun ürünü olarak gördükleri anlaşılmaktadır.

Tûsî daha sonra canlıların bitkilerden insana dek uzanan bir düzen içinde olduklarını, en üst derecede insanın bulunduğunu, ama insanlar arasında da derece farklılıklarının olduğunu belirterek (359), insanları kendi içlerinde gruplamakta ve insanın ulaşabileceği en yüksek noktada hakikatin bilgisine eriştiğini, soyut akıllar, melekler ve yüce ruhlarla birleştiğini söylemektedir (360).

Miskeveyh için olduğu gibi, Tûsî için de, insani mükemmellik ve mutluluk insanın elindedir; insan ona akıl, zekâ, düşünme ve iradesiyle ulaşabilir (361). Ancak insanların en üst noktaya erişebilmeleri için kendisine yol gösterecek olan filozoflara, peygamberlere, öğretmenlere, imamlara ihtiyacı vardır (362). Her varlık gibi insanın da hem başka varlıklarla paylaştığı, ama hem de kendisine özgü olan özelliği, eylem ve yetisi vardır. İnsan akılsalları kavrayabildiği ve ayırt etme gücüne sahip olduğu için, aklını uygun biçimde kullanarak iyi ve mutlu olabilir (363). İnsanın mükemmelliği kendini özgüdür, ama mükemmelliğin de dereceleri vardır. İlki düşünceyle, bilgiyi kavramakla, ikincisi ise pratikle, insani yetilerin uygun ve birbiriyle uyumlu bir biçimde çalışmasıyla ilgili olan, birbiriyle sıkı bir biçimde bağlantılı teorik ve pratik mükemmellik. Bu iki mükemmellik derecesine de ulaşan insan en yüksek mutluluğa da ulaşmış olur (364) ve bu noktada mikrokozmoz olur. Ama insanın beslenme, cinsel ilişki, giyinme v.b. şeylere de ihtiyacı vardır ve erdemli olmak isteyen insan bunları, ölçülü bir biçimde, hayatını sürdürebilmek için elde etmeye çalışmalıdır (365). Tûsî bu noktada insanda üç yetinin olduğunu, öfke gücünün eğitilebileceğini, arzu gücünün ise, aklın öfke gücünü kullanarak baskı altına alınabileceğini belirterek (366) yeni bir konuya geçmektedir: İyilik ve mutluluk. Tûsî, Miskeveyh' in Aristoteles' e gönderimde bulunarak, gençlerin kitabından

359 Tûsî, a.g.e., pp. 45-46; *Tehzib*, ss. 42-49, Z., pp. 38-44.

360 Bu son aşama ile ilgili sözleri için bakz. *Tehzib*, ss. 65-72, Z. pp. 57-64.

361 Tûsî, a.g.e., p. 47; *Tehzib*, s. 38-41, Z. pp. 35-37; Aristoteles bunu N.E. 1109 b 30 - 1111 b 3' de uzun uzun temellendirir.

362 Tûsî, a.g.e., s. 48; Miskeveyh, *Tehzib*, ss. 91-92, 147-149, Z. pp. 81-82 ve 133-135.

363 Tûsî, a.g.e., p. 49; *Tehzib*, ss. 12-14, Z. pp. 12-13.

364 Tûsî, a.g.e., pp. 51-52; Miskeveyh, a.g.e., ss. 38-41 ve 83-86, Z. pp. 35-37 ve 75-77.

365 Tûsî, a.g.e., p. 56; Miskeveyh, *Tehzib*, ss. 42-49, Z. pp. 38-44.

366 Tûsî, a.g.e., pp. 56-57; Miskeveyh, *Tehzib*, ss. 51-54, Z. pp. 46-49.

yararlanamayacaklarını söylediğini, bunun nedenlerini sıraldıktan sonra da <sup>(367)</sup> onun, çeşitli filozofların iyi, mutluluk konusundaki düşüncelerinden söz ettiğini belirterek onun **Tehzib'** deki görüşlerini olduğu gibi tekrarlamaktadır <sup>(368)</sup>. İyiliğin alt dalları konusunda, yine **Tehzib'** i izleyerek Porphyrius' a gönderimde bulunmakta ve onun, Aristoteles' in dört tür iyilik ayırt ettiğine ilişkin görünüşünü (soylu olanlar, övgüye değer olanlar, bilkuvve iyi olanlar, mutluluğa götüren araçlar olmaları bakımından iyi olanlar) tekrarlamakta ve Miskeveyh ile aynı örnekleri vererek <sup>(369)</sup>, nihai ereğin mutluluk olduğunu çünkü ona ulaşıldığında artık bir başka şeye ihtiyaç duyulmadığını belirtmektedir <sup>(370)</sup>.

Tûsî **Tehzib'** i izlemeye devam ederek, Pythagoras, Sokrates ve Platon' un mutluluğu ruha özgü kıldıklarını, ama tüm filozofların mutluluğun dört erdemi (bilgelik, cesaret, ölçülülük, adalet) içerdiği noktasında birleştiklerini, bu erdemlerin ruha ait olduğunu, Aristoteles' in insanların mutluluk konusunda farklı düşüncelere sahip olmalarından hareket ederek beş mutluluk tipi ayırt ettiğini <sup>(371)</sup>, onun maddi olanaklardan yoksun insanın erdemli etkinliklerde bulunmasının güç olduğunu söylediğini <sup>(372)</sup>, filozofların nihai mutluluğa bu dünyada mı yoksa ölümden sonra mı ulaşacağı konusunda tartışma içinde olduklarını söyledikten sonra, konu ile ilgili çeşitli görüşleri aktarmakta, Aristoteles ve onu izleyenlerin mutluluğun dereceleri olduğunu ve nihai mutluluğa ulaşıldığında, beden ölmesiyle bu mutluluğun ortadan kalkmadığını söylediklerini belirtmektedir <sup>(373)</sup>. Tûsî' ye göre mutluluğun ilk derecesine bu dünyada ulaşılır, ama, insan bu derecede acı ve üzüntüden bağımsık olmadığı için, bunun kusurlu bir mutluluk olduğunu, ikinci ve gerçek mutluluğa ancak ölümden, yani ruhla beden birbirinden ayrılmasından sonra ulaşabileceğini belirtir ve bu mutluluğu Miskeveyh' in betimlediği biçimde anlatır <sup>(374)</sup>.

367 **Tehzib**, ss. 91-92, Z. pp. 81-82.

368 Tûsî, a.g.e., oo. 59-60; Miskeveyh, **Tehzib**, ss. 80-82, Z. pp. 72-75.

369 Tûsî, a.g.e., p. 61; Miskeveyh, **Tehzib**, ss. 76-77, 80-82, Z. pp. 70-71, 72-75.

370 Tûsî, a.g.e., p. 61; Miskeveyh, a.g.e., ss. 76-77 ve 80-82, Z. pp. 70-71 ve 72-75; M.M., 1183 b 20 - 37, 1184 a 3 - 14, 1183 b 36 - a 3; burada Tûsî, tıpkı Miskeveyh gibi, okuyucuyu Porphyrius v.b. yazarlara gönderdiği için, muhtemelen o da ya söz konusu yazarların N.E. şerhlerine ya da belki M.M.' ya veya doğrudan doğruya **Tehzib'** dayanmaktadır.

371 Miskeveyh, **Tehzib**, ss. 78-79, Z. pp. 71-72.

372 N.E., 1099 a 31 - b 7.

373 Tûsî, a.g.e., pp. 62-64; Miskeveyh, a.g.e., ss. 80-82, Z. pp. 72-75.

374 Tûsî, a.g.e., pp. 64-65; Miskeveyh, **Tehzib**, ss. 83-86, Z. pp. 75-77.

Tûsî daha sonra Aristoteles' in **Fedail'I-Nefs** adlı kitabına gönderimde bulunarak, mutluluğun derecelerini **Tehzib'** i adım adım izleyerek betimlemekte, bu görüşün Aristoteles' e ait olduğunu söyleyerek insanın ulaşabileceği en yüksek derecenin tanrısal dünyayla temasa geldiği, tüm eylemlerin tanrısal eylemler olduğu ve insanın meleklerle yaklaştığı derece olarak açıklamaktadır (375). Yine Aristoteles' e gönderimde bulunarak, "onun mutluluğun kalıcı, değişmeyen bir şey olduğunu, ama en mutlu insanın bile talihsizliklere maruz kalabileceğini, bunların yine de onu mutlu olmaktan alıkoyamayacağını" söylediğini, "Priam" örneğini vererek aktarmakta (376), daha sonra da birinin kalıcı, diğerinin ise gelip geçici olduğunu söylediği iki tür zevk (etkin ve edilgin) ayırt ederek, mutluluğun insana verdiği zevkin temel, tanrısal, entellektüel, yani etkin bir zevk olduğunu, kendisinin de Aristoteles gibi mutluluğun yüceltilen, ama övgünün üstünde olan bir şey olduğunu düşündüğünü belirtmektedir (377).

İlk bölümün ikinci alt başlığı "istidat"ın doğası, erdem ve erdemsizlikler, bunların alt dalları, adalet erdeminin öteki erdemlere üstünlüğü, erdem kazanma ve mutluluğun dereceleri, ruh sağlığının korunması ve ruh hastalıklarının tedavisine ilişkindir.

Tûsî, istidatın doğasına ilişkin çeşitli görüşleri (Stoa, doğa filozofları ve Galen' in görüşlerini) ele aldıktan sonra, onun doğal ve doğuştan bir şey olmadığını, dolayısıyla da değiştirilebileceğini, aksi taktirde aklın yargılarının bir işe yaramayacağını, dini yasaların varlık nedeninin ortadan kalkacağını söyleyerek, Aristoteles' in N.É.' inde "kötü insanların eğitimle iyi olabilecekleri, ama bunun her zaman geçerli olmadığı, insanların genellikle - bu konuda - baskı ve zorlamaya ihtiyaçlarının olduğu" biçimindeki görüşünü (378) aktarmaktadır (379).

Daha sonra Tûsî, "insanın varlığının Tanrı' ya bağlı olduğu, ama mükemmellik ve mutluluğa ulaşmanın insanın iradesine ve aklına bağlı olduğu" biçimindeki **Tehzib'** deki

375 Tûsî, a.g.e., pp. 66-68; Miskeveyh, **Tehzib**, ss. 86-91, Z. pp. 77-81.

376 Tûsî, a.g.e., pp. 69-70; **Tehzib**, ss. 95-100, Z. pp. 85-88; N.E., 1102 b 17 - 22, 1100 a 5 - 14, 1101 a 21 - b 10.

377 Tûsî, a.g.e., pp. 71-73; Miskeveyh, **Tehzib**, ss. 101-104, Z. pp., 86-91; N.E., 1101 b 10 - 1102 a 4.

378 N.E., 1103 a 18 - 25.

379 Tûsî, a.g.e., pp. 74-76; Miskeveyh, a.g.e., ss. 32-36, Z. pp. 30-31.

görüşü tekrarlamakta <sup>(380)</sup> ve akıl, öfke gücü ve arzu gücü biçimindeki ruh şemasına dayanarak erdem tablosunu oluşturmaktadır: Bu üç yetiden sırasıyla bilgeliik, cesaret ve ölçülülük erdemleri, üç yetinin uyumlu beraberliğı ve üç erdemnin ortaya çıkmasına bağılı olarak da adalet erdemi ortaya çıkar <sup>(381)</sup>.

Tûsî daha sonra bu dört ana erdemi, Miskeveyh gibi tanımlayarak, onların alt dallarını sıralamakta, erdem listesi büyük ölçüde Miskeveyh' inkine tekabül etmekle birlikte, bazı eklemeler yaptığı görülmektedir: Örneğın bilgeliğe "hafızada tutma", cesarete "dinçlik, alçakgönüllülük, saygıdeğerlik ve merhamet", adalete ise "vefa, tevekkül, merhamet, teslim olma"yı eklemiştir <sup>(382)</sup>.

Dört ana erdeme tekabül eden dört ana erdemsizliğı belirttikten sonra, Tûsî, erdemi orta nokta olarak tanımlayıp, bu orta noktaya ulaşmanın güç olduğunu, her erdeme karşılık olarak sonsuz sayıda erdemsizliğın var olmasından hareketle, orta noktanın tanımlanabileceğini ama erdemsizliğın sınırlarını belirlemenin imkânsız olduğunu, sadece herkese göre "orta"dan söz edeceğini, kişiden kişiye değışen "görelî" ortayı ele almayacağını belirterek orta yol anlayışını dörtlü erdem tablosuna uygulamakta ve bütün bunları söylerken Tehzib' e, daha da derinde N.E.' ne dayanmaktadır <sup>(383)</sup>. Daha sonra ise Miskeveyh' i izleyerek sekiz erdemsizlik ayırt etmekte, aynı şeyi bilgeliğın alt dalları için de yaptıktan sonra, geri kalanlardan bazalarına değınmektedir <sup>(384)</sup>.

Miskeveyh' in Tehzib' indeki hakiki-sahte erdem ayrımı üzerinde uzun uzun durduktan sonra <sup>(385)</sup>, ölçülülük, cömertlik ve adaletin gereklerini yalnızca bilge insanın yerine getirebileceğini söylemektedir <sup>(386)</sup>.

380 Tûsî, a.g.e., p. 78; Miskeveyh, a.g.e., s. 78, Z. p. 35.

381 Tûsî, a.g.e., p. 80; Miskeveyh, a.g.e., ss. 16-17, Z. pp. 15-16, Tûsî burada Miskeveyh' e dayanmakla birlikte, bilgeliğın teorik akıldan, adaletin ise pratik akıldan çıktığı biçimindeki görüşünü eklemektedir.

382 Tûsî, a.g.e., pp. 81-85; Miskeveyh, a.g.e., ss. 16-24, Z. pp. 15-22.

383 N.E., özellikle 1106 a 25 - b 5; Tûsî, a.g.e., pp. 85-86; Miskeveyh, a.g.e., ss. 25, 191-193, Z. pp. 22, 170-172.

384 Tûsî, a.g.e., pp. 87-88; Miskeveyh, a.g.e., ss. 26-28, Z. pp. 23-24.

385 N.E., 1115 a 6 - b 20; M.M., 1190 b 9 - 1191 a 36, 1191 b 10 - 22 ve 1191 b 39 - 1192 a 20.

386 Tûsî, a.g.e., pp. 91-95; Miskeveyh, a.g.e., ss. 105-111, Z. pp. 95-100.



Bu konuyu "adalet" incelemesi izlemektedir. Tûsî onun en mükemmel erdem olduğunu, gerçek ortanın o olduğunu söyledikten sonra, üç tür adalet ayırt etmekte ve bunları yine *Tehzib'* i izleyerek betimlemektedir. Dağıtıcı adalet <sup>(387)</sup>, değiş tokuş/ticarete ilişkin adalet ve düzeltici adalet. Burada o, *Miskeveyh* gibi N.E.' ne dayanmasına rağmen, tıpkı onun gibi, düzeltici adaleti sadece zorlamaya dayanan eylemlerle ilgili olarak temellendirmektedir <sup>(388)</sup> ve daha sonra yine *Tehzib'* i izleyerek oradaki para ile ilgili çözümlmeyi tekrarlamakta, ama daha da derinde N.E.' ne dayanmaktadır <sup>(389)</sup>.

Tûsî adaletle ilgili incelemesini sürdürerek "onun erdemini tamamı adaletsizliğin ise erdemsizliğin tamamı olduğu" konusunda Aristoteles' e gönderimde bulunmakta <sup>(390)</sup> ve *Miskeveyh'* i, ama aynı zamanda Aristoteles' i izleyerek zararın dört nedenini (tutku, kin, acı ve karışıklık) ayırt ettikten sonra da <sup>(391)</sup> adaletin her iki ucunda da adaletsizliğin bulunması nedeniyle öteki erdemlerden farklı bir orta, bir tür denge ve eşitlik olduğunu belirtmektedir <sup>(392)</sup>.

Tûsî "adaletle cömertlik arasında kurduğu bağ, aralarındaki fark ve dünyanın düzeninin adalete dayandığını", adaleti "insanın öncelikle kendi kendisine uygulaması gerektiğini ve kendisiyle ilgili olarak bunu başarmasının ardından, aynı şeyi dostları ve ailesiyle olan ilişkilerinde ve daha sonra da başkalarıyla ilişkilerinde gerçekleştirmesi gerektiğini ve böylelikle de Tanrı'nın dostu olacağını söylerken yine *Tehzib'* i izlemektedir <sup>(393)</sup>.

Erdem kazanma ve mutluluğun dereceleri ile ilgili olarak yine *Tehzib'* deki konuyla ilgili pasaj tekrarlanmaktadır: İnsanda beslenme, hayalgücü, öfke gücü, ayırt etme yetisi ve teorik akıl, bu sıra içinde gelişir; insan arzu ve öfke güçlerini ve de aklını belli bir sıra içinde sorgulamak ve düzeltmekle, yani çaba ve disiplinle erdemli olabilir; insan arzu ve öfke güçlerini uyumlu hale getirdiğinde, teorik aklını mükemmelleştirmeye

387 N.E., 1130 b 32 - 35.

388 Tûsî, a.g.e., p. 96; *Miskeveyh*, a.g.e., ss. 114-115, Z. pp. 102-103; N.E., 1131 b 25 - 1132 b 20.

389 Tûsî, a.g.e., pp. 97-98; *Miskeveyh*, *Tehzib*, ss. 115-116, Z. pp. 103-104; N.E., 1132 b 30 - 34, 1133 a 19 - 21 ve a 30 - 31.

390 *Miskeveyh*, a.g.e., ss. 125-127, Z. pp. 110-113; N.E., 1129 a 30 - 1130 a 12.

391 Tûsî, a.g.e., pp. 97-98; *Miskeveyh*, a.g.e., ss. 118-119, Z. pp. 105-106; N.E., 1135 a 15 - 1136 a 9.

392 Tûsî, a.g.e., p. 104; *Miskeveyh*, a.g.e., ss. 125-126, Z. pp. 110-111.

393 Tûsî, a.g.e., p. 105, 108; *Miskeveyh*, a.g.e., ss. 129-133, Z. pp. 114-117.

çalışmalıdır (394). Tûsî daha sonra üç tür mutluluk ayırt etmekte, fiziki mutluluğun mantık ve teorik bilimlerle, bedensel mutluluğun tıp ve yıldız bilimleriyle, toplumsal mutluluğun ise fıkıh, kelam, hadis, tefsir gibi dini bilimlerle elde edilebileceğini belirtmektedir (395).

**Nasirean Ethics'** de ele alınan bir başka konu ruh sağlığının korunmasıdır. "Erdem çaba ve disiplinle elde edilir ve disiplin, tıp sanatına benzeyen bir şeydir" (Tûsî, burada tıpkı Miskeveyh gibi, beden sağlığı ile ruh sağlığı ve onlarla ilgili tıp sanatları arasında paralellik kurmaktadır). "Erdem kazanmaya yönelik disiplin "tinsel tıp"tır ve o, ikiye ayrılır: Koruyucu ve tedavi edici tinsel tıp. Ruh sağlığının korunabilmesi için, insan öncelikle kendisine uygun, işbirliğine açık insanlarla, dostları ile birlikte olmalıdır. Felsefe öğrencisi öncelikle düşünme ve dört ana erdemle ilgili olarak deneyime dayanan bir alışkanlık kazanırsa hakikate, yani mükemmelliğe yaklaşır ve felsefe alanında uzmanlaşarak en üst noktaya ulaşır. Ve o, bilgi ve mükemmellik bakımından herkesin üstünde olursa, o, toplumun lideri olabilir" (396).

Tûsî de, Miskeveyh gibi erdemsizliği ruh hastalığı olarak görmekte, erdemsizliğin tıpkı tıpta olduğu gibi, zıt erdemsizlikle ortadan kaldırılması gerektiğini, ama bunun için öncelikle hastalık türlerini bilmek, onların nedenlerini ortaya koymak ve daha sonra da tedaviye geçmek gerektiğini belirtmektedir (397); hastalıkları ruhun her bir yetisine ilişkin olarak kendi içlerinde gruplamakta ve bu konuda daha önce oluşturduğu erdemsizlik tablosuna dayanmaktadır. Teorik aklın rahatsızlıkları zihin karışıklığı ve aptallık, geri kalan yetilerin rahatsızlıkları ise öfke, korku, üzüntü, kıskançlık v.b. dir (398). Daha sonra sözünü ettiği hastalıklar, nedenleri ve tedavileri üzerinde dururken, yine büyük ölçüde **Tehzib'** i izleyerek, öfke gücüne ilişkin hastalıklardan en önemli ve zararlı olanlarını öfke ve korku biçiminde sıralamakta, bunların üzerinde durduktan sonra da (399), ölüm korkusunu ayrıntılı olarak incelemektedir. Tıpkı Miskeveyh gibi, o da bu korkunun kaynağında bilgisizliğin bulunduğunu ve çeşitli nedenlerinin bilinmesiyle tedavi edilebileceğini söylemektedir (400).

394 Tûsî, a.g.e., pp. 110-112; Miskeveyh, a.g.e., s. 57, Z. p. 50.

395 Tûsî, a.g.e., p. 112.

396 Tûsî, a.g.e., pp. 111-114; Miskeveyh, a.g.e., ss. 183-189, Z. pp. 163-169.

397 Tûsî, a.g.e., pp. 122-123; Miskeveyh, a.g.e., ss. 175-181, Z. pp. 157-161.

398 Tûsî, a.g.e., pp. 123-124; Miskeveyh, a.g.e., ss. 191-193, Z. pp. 170-172.

399 Tûsî, a.g.e., öfke, pp. 128-135, ödlelik, pp. 135-136 ve korku, pp. 136-137;

Miskeveyh, a.g.e., ss. 196-205, Z. pp. 174-181.

400 Tûsî, a.g.e., pp. 137-141; Miskeveyh, a.g.e., ss. 209-217, Z. pp. 185-191.

Tûsî arzu gücünün hastalıklarını tutku, tembellik, endişe ve kıskançlık biçiminde sıralamakta, bunlar üzerinde Miskeveyh' e göre daha ayrıntılı olarak durmaktadır (401). Endişe konusunda, tıpkı Miskeveyh gibi, Kırdî' ye gönderimde bulunarak onun eserinden uzun alıntılar yapmakta (402) ve son olarak da kıskançlığı ele almaktadır (403). Sonuç olarak Miskeveyh gibi, Tûsî için de bütün bu hastalıklardan kurtulmanın bir tek yolu vardır: Bilgi. İnsan, onların doğasını ve nedenlerini bilerek onları alt edebilir (404).

Eserin bundan sonraki kısmı ekonomi ve politikaya ilişkindir. Miskeveyh' in **Tehzib'** de ahlakla ilgili görerek üzerinde durduğu erdem ve dostluğun toplum içinde gerçekleşebileceği düşüncesi, dostluk, Miskeveyh' in öğretisinde önemli bir yer işgal eden "sevgi" teması, Tûsî' nin incelemesinde politika başlığı altında ele alınmaktadır. Ama bu kısmı incelemeye geçmeden önce, eserin şimdiye kadar anahatlarında aktarmaya çalıştığımız birinci bölümü ile ilgili olarak değerlendirme mahiyetinde birkaç şey söylemek istiyoruz.

Tûsî' nin felsefi bilimlerle ilgili sınıflamasının büyük ölçüde Aristotelesçi olduğunu, ruh tablosunun Miskeveyh' inkinden biraz farklı, daha ayrıntılı ve onunkiyle karşılaştırıldığında, Aristoteles' in tablosuna daha yakın olduğunu, öte yandan Miskeveyh ile Tûsî' nin ruhun doğasına ilişkin görüşleri ile bunu temellendirme biçimleri arasında bir farklılık bulunmadığını, Tûsî' nin bu konuda Miskeveyh' i izlediğini, ayrıca Miskeveyh' inki gibi onun ahlak öğretisinin de, ruh anlayışına dayandığını ve erdem tablosunu üçlü ruh analizine dayanarak oluşturduğunu, ancak erdemlerin alt dallarına ilişkin sınıflamasında, Tûsî' nin birtakım eklemeler yaptığını ve adaleti pratik akıldan çıkardığını gördük.

Miskeveyh' i incelerken, bu ruh analizinin ve ona tekabül eden dördü erdem tablosunun İslam dünyasında pek çok filozof tarafından benimsendiğini söylemiş, bazı yazarların onun kaynağında Stoacılık ve Yeni-Platonculuk' un, bazılarının ise Platonculuk ve Geç Aristotelesçilik' in bulunduğu yönündeki iddialarından söz etmiş, kendi payımıza daha çok ikinci görüşün yanında olduğumuzu belirtmiştik. Aynı saptamayı, Tûsî için de

401 Tûsî, a.g.e., pp. 142-144; Miskeveyh, **Tehzib'** de korku, öfke, ödleklilik dışında, "üzüntü" ve çok kısa olarak da kıskançlık üzerinde durmaktadır.

402 Tûsî, a.g.e., pp. 144-147; Miskeveyh, a.g.e., ss. 217-222, Z. pp. 192-196.

403 Tûsî, a.g.e., pp. 147-149; **Tehzib**, s. 220, Z. p. 195.

404 Tûsî, a.g.e., p. 149; Miskeveyh, **Tehzib**, s. 222, Z. p. 196.

yapmak mümkündür. O bu konuyla ilgili olarak tıpkı Miskeveyh gibi, içinde aynı ruh analizi ve ona dayanarak oluşturulan dördü erdem tablosunu bulduğumuz, ama erdemin aşırı uçlar arasındaki orta nokta olduğu biçimindeki (Aristotelesçi) anlayışın herhangi bir izine rastlayamadığımız, sadece her bir erdeme tekabül eden tek bir erdemsizlikten söz eden sahte Aristotelesçi **Erdemler ve Erdemsizlikler Üzerine** adlı eserden yararlanmış olabilir. Bu durumda da, söz konusu görüşün kaynağında bu eserin, dolayısıyla da - eserin Platon ile Aristoteles' in öğretilerini uzlaştırmaya çalışan bir Aristotelesçi tarafından yazıldığı varsayımına dayanarak - Platon ve Geç Aristotelesçilik' in bulunduğu söylenebilir.

Öte yandan Miskeveyh için olduğu gibi, Tûsî için de insanın nihai ereği mutluluktur; İyilik ve Kötülük insanın elindedir: insan erdeme çaba göstererek ulaşabilir. İnsan için nihai mükemmellik ve mutluluk çaba ve iradeyle, ama esas itibariyle felsefeyle mümkündür. Ona herkes ulaşamaz; insanların çoğu bu konuda filozoflara, peygamberlere, öğretmenlere ihtiyaç duyarlar. Sonra Tûsî için de insanı insan kılan, onu diğer varlıklardan ayıran şey "aklı"dır ve insan onun sayesinde mükemmelliğe ulaşabilir. Yine o Miskeveyh' i izleyerek, insani mükemmelliğin iki derecesini ayırt etmekte, teorik mükemmelliğin pratik olanın üstünde olduğunu, ama ahlaki hayat olmadan teorik mükemmelliğe ulaşamayacağını düşünmektedir. Her iki filozof da hazcılığı eleştirmelerine karşılık yeme içme, cinsel ilişkiden doğan zevkleri, tıpkı Aristoteles gibi, tamamen mahkûm etmemekte, onları hayatın sürdürülebilmesi için zorunlu görmektedir.

Özetle Miskeveyh' i izleyen Tûsî de, akli en yüksek insani yeti olarak görmesi; teorik-pratik mükemmellik ayrımını yapması, ama teorik hayatı ahlaki hayatın üstüne yerleştirmesine karşılık, ondan vazgeçilemeyeceğini düşünmesi; mutluluğun kalıcı bir şey olduğu ve onun verdiği zevkin "özel" bir zevk olduğunu söylemesi; mutluluğu insana özgü kılması; nihai mutluluğun asgari ölçüde de olsa dış iyilikleri gerektirdiğini, nihai mutluluğun aklın mükemmelliğinde bulunduğunu ve kendi kendisi için istenen ve kendi kendisine yeterli olan bir şey olduğunu, ama ona herkesin ulaşamayacağını, insanın yine de ona ulaşmak için çabalaması ve kendini ölümsüz kılmaya çalışması gerektiğini ileri sürmesi; insan davranışının değişebileceğini ve bunun eğitim ve çabayla, disiplinle mümkün olduğunu, ancak eğitimin herkesi iyi kılmak için yeterli olmadığını, çoğunluğunun baskı ve zorlamaya ihtiyaç duyduğunu söylemesi; erdemi iki aşırı uç arasındaki orta nokta, adaleti erdemin tamamı ve adaletsizliği de erdemsizliğin tamamı olarak tanımlaması; hakiki-sahte erdem ayrımı yapması ve genel olarak adalet anlayışı

bakımından Aristoteles' in izindedir. Fakat tıpkı Miskeveyh gibi insanın bilgiyle, teorik olanla ilgili mükemmelliğini melekler, yüce ruhlar, Tanrı, tanrısal ışık gibi kavramları kullanarak ve insanın, tanrısal olanla, "İlk Varlık"la temasa gelme, ondan gelen Işık ve (insanın) sürdürdüğü tinsel hayat sayesinde ulaşılan bir nokta olarak betimlenirken Aristoteles' den tamamen ayrılmaktadır. Aristoteles' in temâşa hayatı bağlamında entellektüalist bir tutum içinde olduğunu, N.E.' inde bu hayatın "insandaki en tanrısal öge, yani akıl sayesinde mümkün olan, kendi kendine yeterli, zevk verici, ereğini kendinde taşıyan ve bir başka şeyin aracı olmayan, tanrısal ve aceleye gelmeyen bir etkinlik" biçiminde betimlendiğini biliyoruz. Ama Aristoteles bunun nasıl gerçekleşeceği konusunda bir şey söylememekte, hatta konusunu bile açık seçik belirtmemekte, onun sadece "soylu ve tanrısal şeyler" (405) olduğunu söylemekle yetinmektedir (Bakz. tezin ilk bölümü). Ama bu kadarı, kuşkusuz İslam filozoflarını tatmin edemezdi. Fârâbî, Miskeveyh, Tûsî gibi İslam filozofları bu noktada kalmamışlar, bu etkinliği daha ayrıntılı olarak ve Aristoteles' den farklı bir biçimde, Fârâbî "Faal Akılla temasa gelme", Miskeveyh ve Tûsî ise "İlk Varlıkla birleşme" biçiminde betimlemişlerdir. İşte M. Fahri "tanrısal ve insani etkinliğin akılla özdeşleştirilmesinden Tanrı' ya kolaylıkla geçilebileceğini ve son çözümlemede Yeni-Platonculuk' dan çıkan, ama Aristotelesçi geleneğin belirlediği Arap Yeni-Platonculuk geleneğinde temâşa etkinliğinin konusunun açıkça belirlendiğini ve orijinal Aristotelesçi tezin kaçınılmaz mistik sonuçlarının korkusuzca ortaya konduğunu" söylemektedir (406). Bu bize makul bir iddia olarak görünmekte ve son çözümlemede Miskeveyh gibi Tûsî de İslam Yeni-Platonculuk' unu, daha da derinde Yeni-Platonculuk' u izlemekte, temelde, Aristoteles' in söz konusu anlayışını benimsemekle birlikte belli bir noktadan itibaren ondan ayrılmakta ve okuyucuya N.E.' ni bir şerh yardımı ile okuduğunu düşündürmektedir. Bunu, tıpkı Miskeveyh gibi, Aristoteles ve N.E.' nin yanısıra Aristoteles' e ait olduğunu sandığı **Erdem ve Erdemsizlikler Üzerine, Fedâil'î-Nefs** gibi sahte Aristotelesçi eserlere ve Porphyrius ve benzeri yazarların N.E. şerhlerine yaptığı gönderimler de ortaya koymaktadır. Ayrıca kanıtlamak imkânsız olsa da, bir varsayım olarak onun (esere adıyla gönderimde bulunmadan) M.M.' da karşılığı olan şeyler söylerken, Porphyrius' un şerhinden yararlandığı ileri sürülebilir.

Sonuç olarak Tûsî, hayatın nihai ereğini mutlulukta bulması ve tüm canlıların kendine özgü bir işlevleri ve erekleri olduğunu, onların arasında bu bakımdan derece

405 N.E., 1177 a 15.

406 Fahri, a.g.e., p. 209.



farklılıklarına dayanan bir düzenin bulunduğunu söylemesi bakımından **mutlulukçu** ve **teleolojik** bir anlayışa sahiptir. Öğretisi esas itibarıyla Aristotelesçi, Geç Aristotelesçi, Yeni-Platonculuk ve bazen de Platoncu çizgide bir eklektisizmdir. O, Miskeveyh' in bazen Geç Aristotelesçilik bazen de Yeni-Platonculuk dolayımı ile gerçekleştirdiği Platon ile Aristoteles' i ve İslami öğretiyi uzlaştırma girişimini sürdürmekte, Aristoteles' e çok sık gönderimde bulunmasına karşılık bu gönderimler her zaman Aristoteles' in eserlerine tekabül etmemekte, böyle durumlarda farkında olmadan da olsa sahte Aristotelesçi eserlere dayanmakta ve sonuçta Aristoteles' in izinde olduğunu düşünmesine rağmen, karşımıza bazen çeşitli Antik Yunan felsefe öğretileri ve İslami öğelerin etkisiyle değişmiş, olduğundan farklı bir Aristoteles çıkmaktadır.

Tûsî, etik incelemenin alanını ekonomi ve politikayı da içine alacak biçimde genişletmektedir. Eserin ikinci bölümü ekonomiye ilişkindir. Burada ev idaresi (407), mülkiyet ve malların yönetimi (408), eşler arası ilişki (409), çocukların eğitimi (410), yeme içme, konuşma, anne baba-çocuk ilişkisi (411), hizmetçi ve kölelerin yönetimi ile ilgili olarak (412) birtakım kurallar sıralanmaktadır. Bunların bir kısmı **Tehzib'** de de bulunmaktadır; ama Tûsî' nin incelemesi çok daha ayrıntılıdır ve o, bu konuda Bryson ve İbni Sinâ' ya gönderimde bulunmaktadır (413). Bizim için burada önemli olan, onun eşler, ana baba-çocuk, hizmetçi ve köleler arasındaki özel bir ilişki olarak tanımladığı evi, ev ahalisini insan topluluğunun temel amacını gerçekleştirebilmesinin ön koşulu olarak görmesidir. Buradaki inceleme biçimi de bunu göstermekte, eşler arasındaki ilişkiden ana baba çocuk ilişkisine, çocukların eğitiminden hizmetçi ve kölelerle olan ilişkiye geçilerek konu belli bir sıra içinde ele alınmaktadır. Bütün bu şeyleri inceleyen ekonomi biliminin amacı, bu küçük topluluğun refahını sağlamaktır ve bu da esas itibarıyla ailenin reisi olan babanın işidir.

Tûsî' nin, etikle politika arasında hayati bir bağ kurduğu ve bunu sık sık dile getirerek vurguladığı eserinin üçüncü bölümü politikaya ilişkindir. O burada öncelikle, en soylu varlık olarak gördüğü insanın çeşitli ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaması ve bu

407 a.g.e., pp. 153-157.

408 a.g.e., pp. 157-161.

409 a.g.e., pp. 161-166.

410 a.g.e., pp. 166-181.

411 a.g.e., pp. 178-181.

412 a.g.e., pp. 181-184.

413 a.g.e., p. 155.

nedenle de hem başka varlıklara hem de hemcinslerine ihtiyaç duymasının onu bir arada yaşamaya ve dolayısıyla da işbirliği içinde olmaya yönelttiğini söyleyerek, toplumsal hayatın zorunluluğunu tesis etmektedir. Toplumun temelinde işbirliği, onun temelinde de bir arada yaşama ihtiyacı vardır. Ama toplumda, birbiriyle çatışma halinde eğilimler var olduğu için, otoriteye ihtiyaç duyulur; bu, politik yönetimin temelinde bulunur. Yönetim bilgelikle gerçekleşirse, onun adı "tanrısal yönetim" olur (414).

Daha sonra Tûsî, Aristoteles' e gönderimde bulunarak dört yönetim biçimi ayırt etmektedir: Krallık, tiranlık, aristokrasi, demokrasi. Ona göre en iyi ve en erdemli yönetim biçimi krallıktır. Kral toplumun lideri ve aynı zamanda tinsel lideri, imamıdır; çünkü o, tanrısal vahyle onaylanır (415).

Tûsî toplumsal hayatın zorunluluğundan politika biliminin doğasına ve erdemine geçmekte, bu bilimi tanımlayarak onun öteki pratik bilimlere üstünlüğünü tesis etmektedir. Hem hayatın sürdürülmesi ve adaletin gerçekleşebilmesi hem de insanın mükemmelliğe ulaşabilmesi için, insanlar işbirliği içinde yaşamak durumundadırlar. İşte politika, insanların işbirliği sayesinde gerçek mükemmelliğe yönelmeleri ölçüsünde, insanların çoğunluğu için en iyi olanı gerçekleştirebilmek amacı ile evrensel yasaları konu alır. Amacı onların bir arada olmalarını ve eylemlerinin en iyi biçimde gerçekleşmesini sağlamaktır; bu nedenle de en yüksek pratik bilim, politikadır (416). Öte yandan erdemın ön koşulunun birlikte yaşamak olması, münzevilerin ahlaki bir hayat sürdürmelerini imkânsız kılar. Çünkü ahlaki hayat insani davranışlardan tümüyle kaçınmayı değil, erdemli ortamın aşırı uçlarından sakınmayı gerektirir. Münzeviler bu bakımdan cansız nesnelere gibidirler (417).

Tûsî insani mükemmelliğin ön koşulunun, insanların işbirliği içinde oldukları toplumsal yaşam olduğunu söylemişti; şimdi bu işbirliğinin temelini "sevgi" erdemini

414 Tûsî, a.g.e., pp. 189-191; Miskeveyh, a.g.e., ss. 14-15, 135, Z. p. 14, 123.

415 Tûsî, a.g.e., p. 191. Tûsî, Aristoteles' e gönderimde bulunmaktadır; ama Aristoteles N.E.' inde üçü iyi üçü de kötü olmak üzere altı yönetim biçimi ayırt etmekte (krallık, aristokrasi, timokrasi ve tiranlık, oligarşi, demokrasi) ve en iyi yönetim biçiminin krallık, erdeme dayananın ise aristokrasi olduğunu söylemektedir. Tûsî ise erdemi, krallığın özelliği olarak görmektedir. N.E., 1160 b 1 - 20 ve 1160 b 22- 25.

416 a.g.e., pp. 192-193; "İnsan türünün ve insani mükemmelliğe ulaşmanın ön koşulunun işbirliği içindeki toplum olduğu" görüşü için, bakz. Fârâbî, *Medine*, ss. 228-229, Aslan, s. 69.

417 Tûsî, a.g.e., p. 193; *Tehzib*, ss. 29-30 ve 168, Z. pp. 25-26 ve 150; N.E., 1170 a 5 - 11.

yerleştirecektir: İnsanları birlikte yaşamaya yönelten şey sevgidir. Zaten adalete sevgi kayb olduğu veya azaldığı zaman ihtiyaç duyulur. Bu bakımdan sevgi adaletten üstündür (418). Daha sonra Tûsî sevginin dereceleri olduğunu söyleyerek insani sevgi biçimlerini ele almaya başlamakta ve iki tür sevgi ayırt etmektedir: Doğal ve iradi. Annenin çocuğuna duyduğu sevgi "doğal"dır; iradi olanlar ise insanların ereklerine bağlı olarak dört biçimde ortaya çıkar: Zevke dayanan ve çabuk kurulup çabucak bozulan; çıkara dayanan ve yavaş yavaş kurulup çabucak bozulan; iyiliğe dayanan ve çabuk olduğu halde yavaş yavaş bozulan; bütün bu ereklerin hepsini barındıran ve yavaş yavaş ortaya çıkan yavaş yavaş bozulan (419).

Dostluk ise özel bir sevgidir. Sevginin daha genel ve daha kapsayıcı olmasına karşılık, dostluk az sayıda insan arasında ortaya çıkar. Bir tutku olan aşırı sevgi, bireysel bir sevgidir; sadece iki insan arasında, ya aşırı zevk ya da aşırı iyilik arayışından doğar. Gençlerin dostluğu zevke, yaşlıların dostluğu daha çok çıkara, iyilerin dostluğu ise erdeme dayanır ve o, sürekli (420).

Tûsî'ye göre en yüksek sevgi, insanın kendine özgü tanrısal özünden kaynaklanan zevke dayanan "tanrısal sevgi"dir ve bundan doğan kul-Tanrı dostluğu ise en yüksek dostluk biçimidir. "İnsandaki bu tanrısal öz, doğayla temasından kurtulduğunda, o kendi özüne yönelir, İlk İyilik' i temâşa ederek ondan gelen Işık' dan feyz alır. Bu ona, eşsiz bir zevk verir". Ama bu tam anlamıyla ancak ölümden sonra gerçekleşir; sadece insana özgüdür. Oysa öteki sevgiler kötü insanlar arasında da görülebilir (421).

Daha sonra Tûsî, Tehzib' i izlemeye devam ederek tanrısal sevgi/aşk dışındaki sevgi türlerinin nedenleri üzerinde durmakta, çeşitli ilişki biçimlerinden örnekler vermektedir. Eşler arasındaki sevginin zevke, nadir görülen iyi insanlar arasındaki sevginin iyilik ve erdeme, şarkıcı-dinleyici ilişkisinin dinleyici açısından zevke, şarkıcı açısından çıkara dayanması gibi. Ardından çocuk-baba, köle-efendi arasındaki sevgiye

418 Tûsî, a.g.e., pp. 195-196.

419 Tûsî, a.g.e., p. 197; Tehzib, ss. 135-136, Z. pp. 123-124; ama Tûsî'nin asıl dayanağı Aristoteles' dir. Bakz. N.E., 1155 b 17 - 20 ve 1104 b 30 -35. Aristoteles daha sonra buna dayanarak dostluk biçimlerini ayırt etmektedir. N.E., 1155 b 22 - 1156 b 30.

420 Tûsî, a.g.e., pp. 197-198; Miskeveyh, Tehzib, ss. 137-138, Z. p. 125. Dostluk türlerinin özellikleri konusunda N.E., 1156 a 31 - 1156 b 6, 1156 a 21 - 30.

421 Tûsî, a.g.e., pp. 198-199, Tehzib, ss. 138-140, Z. pp. 126-127; en yüksek sevginin iyi insanlara özgü olması konusunda bakz. N.E., 1157 a 16 - 20, 1156 a 13 - 21, 1157 b 1 - 4.

geçilerek bunların özellikleri üzerinde durulmaktadır (422). Fakat her türlü kusur ve değişiklikten bağışık olan sevgi kul-Tanrı sevgisidir ve o, sadece Tanrı'nın seçtiği kişilere özgüdür. Bu sevginin altında öğrenci-öğretmen, onun da altında çocuk-baba sevgisi yer alır. Çünkü öğretmen, filozof öğrencinin ebedi hayatının, baba ise çocuğun dünyevi hayatının nedenidir. Ayrıca öğrenci, insani mükemmelliğe öğretmenin yardımı ile ulaştığı için, öğretmeni onun "tinsel baba"sıdır (423).

Tûsî'nin bu bağlamda üzerinde durduğu bir başka konu, "kendini sevme"dir. O burada bunun, başkalarını sevmenin temelinde bulunduğu, kötü insanın özünü sevmediği, oysa kendi özünü seven ve ondan zevk alan erdemli insanın başkalarının özünden de zevk alacağı ve onları seveceği, iyiliğin bu sayede başkalarına da yayılacağı ve bunun ona verdiği zevkin en yüksek zevk olduğu, iyilik yapanın iyilik görene duyduğu sevginin, iyilik göreninkinden daha fazla olduğu ve dostun, bir başka ben olduğu" gibi *Tehzib*'in bildik temalarını tekrarlamakta, ama aslında N.E.'ni izlemektedir (424).

Daha sonra da Tûsî, tanrısal mutluluğun ahlaki mutluluğun üstünde olduğunu, ancak ahlaki erdem hayatından da vazgeçilemeyeceğini, ama ahlaki mutluluğa ulaştıktan sonra tanrısal mutluluğa da ulaşırsa, yani geçici hayattan ezeli ebedi hayata geçilirse artık ahlaki hayata duyulan ihtiyacın ortadan kalktığını söylemektedir; en yüksek mutluluğun Tanrı'yı gerçekten seven filozofun mutluluğu olduğunu, fakat bunun insani bir mutluluk değil de, daha çok Tanrı'nın bir lütfu olduğunu ileri sürdükten sonra da, yine *Tehzib*'i ve N.E.'ni izleyerek, insanın isteklerinin sadece insani istekler olmaması, ölümlü olmasına rağmen ölümlü varlığın istekleriyle yetinmemesi, ama tüm gücüyle tanrısal hayatı keşfetmeye çalışması gerektiği söylemektedir (425). Tûsî burada Aristoteles'e gönderimde bulunarak bazıları doğuştan iyi, bazıları doğuştan iyi olmadığı halde çaba göstererek iyi olan, bazıları da zorla, istemeden iyi olan, üç tür insandan söz etmekte ve en iyisinin ikinci gruptaki insan olduğunu belirtmektedir (426).

422 Tûsî, a.g.e., pp. 201-203; Miskeveyh, *Tehzib*, ss. 142-147, Z. pp. 129-133; N.E., 1159 b 31 - 1163 a 23.

423 Tûsî, a.g.e., pp. 204-205; Miskeveyh, *Tehzib*, ss. 147-149, Z. pp. 133-135.

424 Tûsî, a.g.e., pp. 206-208; Miskeveyh, *Tehzib*, ss. 152-155, Z. pp. 136-139; N.E., 1166 b 12 - 30; 1166 a 31 - 32, 1169 b 4 - 7, 1170 b 5 - 7, ... v.b.

425 Tûsî, a.g.e., pp. 208-210; Miskeveyh, *Tehzib*, ss. 170-173, Z. pp. 152-154; N.E., 1177 b 25 - 1178 a 1.

426 Tûsî, a.g.e., p. 211; Miskeveyh, *Tehzib*, a.g.y.

Daha sonra Tûsî erdemli-erdemsiz şehir ayrımını yaparak, erdemli şehrin amacının hem iyilikleri elde etmek ve kötülüklerden uzaklaşmak hem de nihai gerçekliklere ulaşmak olduğunu, yani hem ahlaki hem de teorik olduğunu söyleyerek çeşitli toplum biçimleri ayırt etmekte, her birinin özelliklerini sıralamakta (427) ve daha sonra da uzun uzun erdemli şehrin yöneticisinin özellikleri üzerinde durmaktadır (428).

Burada ele alınan bir diğer konu dostluk erdemidir. Tûsî yine **Tehzib**' i ve daha da derinde N.E.' ni izleyerek nihai mutluluğun, insanın hemcinsleriyle ve dostlarıyla bir arada olmasına bağlı olduğunu, insanın tek başına yaşayarak mükemmelliğe ulaşamayacağını, başkalarının yardımına ihtiyaç duyduğunu (429), dostlarının varlığından gerçek ve fânrisal bir zevk aldığını, ama bu tür insanların ve gerçek dostlukların sayısının az olduğunu, dostların sayısının az olması gerektiğini (430), Aristoteles' e gönderimde bulunarak insanın her koşulda dostlara ihtiyacının olduğunu (431), dostluğun insanları birlikte olmaya ve belli etkinlikleri birlikte yapmaya yönelttiğini (432) söylemekte (433) ve dost edinmekle ilgili uzun bir kurallar listesi sunmaktadır (434).

Tûsî daha sonra yeniden yalnız yaşayan, dolayısıyla da sevgi ve dostluktan mahrum olanların mutluluğa ulaşamayacaklarını, mutluluğun toplum içinde yaşamakla ve toplumsal yaşamda başarılı olmakla mümkün olduğunu belirterek, sevgi ve dostluk erdeminin en yüksek erdem olduğunu ileri sürmekte (435), insanlarla ilişki konusundaki önerilerini sıralamaktadır (436). Son olarak da "Platon' un öğrencisi Aristoteles' e vasiyeti olduğunu" söylediği bir dizi ahlaki öğüt içeren bir mektuptan söz ederek pratik felsefenin problemlerine ilişkin incelemesini tamamladığını ve bunu, konunun uzmanlarından yararlanarak yaptığını belirtmektedir (437).

427 Tûsî, a.g.e., pp. 211-226; erdemli-erdemsiz şehir ayrımı için bakz. Fârâbî, **Medine**, ss. 252-259, Aslan, s. 80-82.

428 Tûsî, a.g.e., pp. 226-237.

429 N.E., 1170 a 4 - 11.

430 N.E., 1170 b 20 - 1171 a 20.

431 N.E., 1170 a 20 - 1171 b 28.

432 N.E., 1172 a 1 - 15.

433 Tûsî, a.g.e., pp. 242-243; Miskeveyh, **Tehzib**, ss. 155, Z. pp. 139-140.

434 Tûsî, a.g.e., pp. 244-250; Miskeveyh, **Tehzib**, ss. 159-166, Z. pp. 142-149. Macit Fahri, bunun 8. yüzyıldan itibaren politikayla ilgili eserlerin temel bir özelliği haline geldiğini belirtmektedir. Fahri, a.g.e., p. 142.

435 Tûsî, a.g.e., pp. 252; Miskeveyh, **Tehzib**, ss. 133-134, Z. p. 118.

436 Tûsî, a.g.e., pp. 253-258.

437 Tûsî, a.g.e., p. 258.



Tûsî, eserinin etikle politika arasında hayati bir bağlantı kurduğu, birlikte yaşamayı mükemmellik ve mutluluğun ön koşulu olarak sunduğu ve dostluğu da bu temelde değerlendirdiği üçüncü bölümünde, ilk bölümde olduğu kadar sıkı biçimde olmasa da, temelde Miskeveyh' i izlemekte, toplumsal hayatın, mutluluğun ve ahlaki hayatın ön koşulu olması, buradan hareketle münzevi hayat biçiminin reddi ve dostluk gibi konularda, **Tehzib'** deki temaları tekrarlamakta, ama daha da derinde Aristoteles' i izlemektedir. Bu arada erdemli-erdemsiz şehir ayrımı ve erdemsiz şehir biçimlerinin betimlenmesi konusunda kaynağının daha çok Fârâbî' nin **Medine** adlı eseri olduğu görülmektedir.

Daha önce **Tehzib'** i ayrıntılı olarak incelediğimiz Tûsî' nin eseri de - özellikle birinci bölümü ve kısmen de son bölümü itibariyle - onun genel olarak bir tekrarı olduğu için, kendi kendimizi tekrarlama tehlikesinden kaçınmak üzere, **Nasirean Ethics** ile ilgili incelememizde, eseri satır satır aktarmak yerine, onun konuyla ilgili görüşlerini **Tehzib** ve **N.E.** ile karşılaştırarak kısaca aktarmaya, Miskeveyh' den farklı olduğu noktaları belirlemeye çalıştık.

Eserinde insanı birey, ailenin bir üyesi ve toplum içinde yaşayan bir varlık olarak üç boyutta ele alan ve buna dayanarak, pratik felsefeyi etik, ekonomi, politika biçiminde üç alt dala ayıran Tûsî, ilk bölümde etiğin konusu, ruh ve ruhi yetiler, erdem ve erdemsizlikler, mükemmellik ve mutluluk ile bunların dereceleri, onlara ulaşma yolları, ruhi hastalıklar olarak gördüğü erdemsizliklerin nedenleri ve tedavileri üzerinde durmaktadır. İkinci bölümde aynı evde yaşayan insanlar arasındaki ilişkiler ve aile bireylerinin birbirlerine karşı ödevlerini ele almaktadır. Son bölümde ise insan için toplumsal hayatın zorunluluğunun gösterilmesi, sevgi ve türleri, insani ilişki biçimleri, dostluk ve türleri, her birinin özellikleri, toplumun sevgi ve dostluk erdemine dayanması, erdemli ve erdemsiz şehirler ve bunların özellikleri gibi konular üzerinde durmaktadır.

Tûsî, bütün bu konuları ele alırken öncelikle Miskeveyh ve Aristoteles' e, **N.E.**' ne; Sokrates, Galen, Bryson, Porphyrius, Platon, Stoa ve Pythagoras' a; sahte Aristotelesçi eserlerle **N.E.** şerhlerine; Kindî ve İbni Sinâ' ya; Kur' an ve hadislere, darb-ı mesellere gönderimde bulunmaktadır.

Onunla ilgili incelememizde, eserin büyük ölçüde Miskeveyh' i, pek çok noktada da Aristoteles' i izlediğini görmemiz, Miskeveyh için yaptığımız bazı saptamaları Tûsî için

de tekrarlamamıza imkân tanımaktadır. O da, Miskeveyh gibi her bakımdan Aristotelesçi değildir. Kendisine gönderimde bulunduğu bazı noktalarda aslında Aristoteles' e ters düşmekte, ama o da tıpkı Miskeveyh gibi Aristoteles' in düşüncelerini tekrarladığını, onun izinde olduğunu düşünmektedir. Aristoteles' e atfettiği sahte Aristotelesçi eserler (Fedail'l-Nefs gibi), bunun kanıtıdır.

Özetle Tûsî, ruh analizi konusunda Miskeveyh' e göre Aristoteles' e daha yakın, ama dördü erdem tablosunu oluştururken büyük olasılıkla sahte Aristotelesçi bir esere (Erdemler ve Erdemsizlikler Üzerine) dayanmaktadır. Öte yandan bu erdem tablosunu Aristoteles' in orta yol anlayışı ile bağdaştırma konusunda herhangi bir probleminin olmadığı, erdemlerin irade ve seçimin konusu olması, teorik-ahlaki mükemmellik ayrımı, teorik olanın ahlaki olana üstünlüğünü ileri sürmesi, hazcılığı reddederken bedensel zevkleri tamamen mahkûm etmemesi, mükemmellik-mutluluk ilişkisi, mutluluk tanımı, nihai mutluluğu felsefe sayesinde ve filozoflara özgü bir etkinlik, temâşa etkinliği olarak tanımlaması, bunu nihai erek olarak görürken ahlaki hayattan vazgeçmemesi, akli insandaki en yüksek ve en tanrısal öge ve insanın nihai mutluluğa kendisi sayesinde ulaştığı bir şey olarak görmesi, dostluk incelemesi, dostluğu da mutluluğa götüren bir araç olarak görmesi, ona verdiği değer ve adalet anlayışı bakımından Aristotelesçi olduğu görülmektedir. Fakat öğretisinde, tıpkı Miskeveyh' inkinde olduğu gibi, Platoncu, Yeni-Platoncu, Geç Aristotelesçi ve İslami öğelerin de var olduğu, insan-Tanrı dostluğu konusunda, temâşa etkinliğini Aristoteles' in ifade etmediği biçimde ve onun öğretisinde bulunmayan Işık, İlk Varlık, İlk İyilik gibi kavramları kullanarak, İlk Varlıkla temasa gelme ve ondan alınan Işık sayesinde mümkün olan bir şey olarak betimlemesi, ölümü ruhun bedenden kurtuluşu olarak tanımlaması, ölümden sonraki hayat ve mutluluk konusundaki görüşleri bakımından Aristotelesçi değil, büyük ölçüde İslam Yeni-Platonculuk' unu ve temelde Yeni-Platonculuk' u izlediği görülmektedir. Yine dostluk konusunda N.E.' inden büyük ölçüde etkilenmesine rağmen, filozof-öğrenci dostluğundan söz ederken ona verdiği değer, filozofu, öğretmeni "tinsel baba" olarak görmesi (oysa Aristoteles için bu, eşit olmayan taraflar arasındaki bir ilişkidir; dostluk ise eşitler arasında ortaya çıkar) bakımından da Aristotelesçi değildir. Bunun gibi pek çok noktada Aristoteles' den hareket etmesine rağmen, belli bir noktadan sonra Aristoteles' den farklı sonuçlara ulaşmaktadır. Bu, onun N.E.' ni (Miskeveyh gibi) bir şerh yardımı ile okuduğuna işaret etmektedir.

Sonuç olarak onun öğretisi de Platoncu, Aristotelesçi, Geç Aristotelesçi, Yeni-Platoncu, Pythagorasçı ve İslami öğelerin başarılı bir biçimde bir araya getirildiği bir eklektisizmdir. Onun Porphyrius' a yaptığı gönderimler, N.E.' inden onun aracılığı ile aktarmalar yapması, söz konusu eklektisizmi gerçekleştirirken Porphyrius' dan yararlanmış olması olasılığını güçlendirmektedir. Ama Miskeveyh için söylediğimiz gibi, bu şerh ile ilgili olarak elimizde hiçbir şey bulunmadığı için, bir iki nokta dışında, onun söz konusu şerhe hangi noktalarda başvurduğunu söyleme imkânımız bulunmamaktadır.

- Son çözümlemede Tûsî' nin eseri, Miskeveyh' in eserinin kendisinden sonraki etkisini ortaya koyan, önemli ölçüde **Tehzib'** e başvurularak yazılan, ama konuların biraz dağınık biçimde (yazarın aklına geldiği sıra içinde, birtakım atlamalar ve sonra yeniden aynı konuya dönme biçiminde) incelendiği **Tehzib** ile karşılaştırıldığında çok daha sistematik bir eser ve öğretisi de etik bir incelemenin alanını ekonomi ve politikayı da içerecek bir biçimde genişleten, ahlakla politika arasındaki bağlantının Miskeveyh' inkine oranla çok daha fazla vurgulandığını, İslami öğelerle Aristoteles ve Platon' un, Geç Aristotelesçilik ve Yeni-Platonculuk dolayısıyla bir araya getirildiği bir öğretimdir.

## SONUÇ

İslam dünyasında Aristoteles' den etkilenmiş olduğunu, ondan bazı izler taşıdığını düşündüğümüz bazı İslam filozoflarının öğretileriyle Aristoteles' in öğretisini karşılaştırarak İslam etiğindeki Aristotelesçi öğeleri saptamayı amaçladığımız incelememizin sonuna gelmiş bulunuyoruz. İncelememizin giriş bölümünde, İslam dünyasında "ahlak"la ilgili olarak her biri farklı kaynaklara dayanan, farklı geleneklere mensup olan ve çoğu "sistematik etik inceleme" olmayan çeşitli düzeylerdeki eserlerden oluşan tüketilemeyecek ölçüde zengin bir malzemenin var olduğunu ve bizim bu incelemede ilgimizi esas itibarıyla "felsefi etik" içinde değerlendirebilecek olan, konuyla ilgili bağımsız incelemeleri bulunan ve aynı zamanda N.E.' inden etkilenmiş olduğunu düşündüğümüz filozofların eserleri üzerinde yoğunlaştıracığımızı belirtmiş, ele alacağımız İslam filozoflarının dayandıkları çeşitli kaynakları ihmal etmeden, ama İslam etiğine özellikle Aristoteles' in (N.E.' nin) olası etkisi bağlamında bakacağımızı söylemiştik.

Hem Aristoteles' in ahlak anlayışını bütün ayrıntılarıyla ortaya koyabilmek hem de İslam filozoflarının konu ile ilgili eserlerini incelerken yapacağımız karşılaştırmalarda bir hareket noktası temin edebilmek için, öncelikle N.E.' ni ayrıntılı olarak incelemeye çalıştık. Onunla ilgili incelememizin sonuçlarını şöyle toparlayabiliriz: Felsefe tarihindeki ilk etik inceleme olan N.E.' nin yazarı Aristoteles' e göre ahlaki bilginin malzemesi, insanın toplum içinde yaşaması nedeniyle deneyimden, yaşadıklarından çıkar. Zaten Aristoteles kendi teorisini oluştururken, erdemleri betimlerken, orta yol anlayışını sergilerken bizzat deneyime, günlük olaylara, kişisel gözlemlerine, sağduyuya başvurmuştur. Temâşa ideali bir yana bırakıldığında, onun genel olarak realist bir yaklaşım içinde olduğu söylenebilir. Aristoteles hazcılığı reddetmekte ama bedensel zevkleri tamamen mahkûm etmemektedir; onların hayatın devamı bakımından zorunlu olduğunu düşünmektedir. Ona göre mutluluk zevk değildir, ama zevkin kendisine eşlik ettiği bir etkinliktir. Mutluluk erdem de değildir; ama onu içerir. Erdemli olmadan mutlu olunamaz. Kuşkusuz ahlaki erdem hayatı, onun en yüksek mükemmellik biçimi olduğunu söylediği temâşa etkinliğine adanmış hayatın zorunlu koşulu değildir; ama ahlaki erdem hayatı mutluluğun zorunlu koşuludur. İki türlü insanî mükemmellik vardır: Ahlaki olan, pratik olan ilk mükemmellik derecesidir. İkinci mükemmellik derecesine temâşa etkinliğiyle ulaşılır; ama bu, pek çok insan için erişilemez bir ideal olduğu için, insanların çoğu ahlaki erdem hayatı ile yetinmek durumundadır. Dolayısıyla Aristoteles temâşa hayatını ahlaki erdem hayatının üzerine yerleştirir, ama ondan tamamen vazgeçmez. Bu

nedenle onun aşırı entellektüalist olduğu da söylenemez. Sonra o, etik alanında orta yol anlayışının mimarıdır. Kuşkusuz bu anlayışın ondan önce de var olduğu söylenebilir, ama onun üzerinde bir sistem kurma başarısı Aristoteles' e aittir. O ahlâki-entellektüel erdem ayrımı yaparak, her birini tek tek ele almakta ve özellikle de adalet, dostluk erdemleri üzerinde uzun uzun durmaktadır. Öte yandan Aristoteles **volontarist** de değildir. Ona göre ahlaki değerler nesnel olarak vardır. Ayrıca iyilik, kötülük insanın elindedir; bunlar irade ve seçim sonucunda ortaya çıkarlar. Sonra o, bilim sınıflamalarında etiğin pratik bir bilim olduğunu, pratik olanı konu aldığını söylemektedir; ama kuşkusuz o, orta yol öğretisini yalnızca ahlâki bir öğüt değil, aynı zamanda karakterin mükemmelliğini oluşturan bir şey<sup>2</sup> olarak da sunmaktadır. Aristoteles etiği, politikadan ayrı, ondan bağımsız bir disiplin olarak görmemekte, onun, politikaya bağlı bir disiplin olduğunu düşünmektedir. Onun gerek bu anlayışı, gerekse bilim sınıflamasındaki teorik-pratik olan ayrımı kendisinden sonra etkili olmuştur. O, teorik olanla pratik olanı birbirinden ayırmakta ve teorik olanı pratik olanın üstüne yerleştirmektedir. N.E.' inde en yüksek mükemmellik biçiminin aklın temâşa etkinliği olduğunu söylemekte, onun nasıl bir etkinlik olduğunu, özelliklerini uzun uzun betimlemektedir. Bu, kendi kendine yeten, bir başka şeyin aracı olmayan, ereğini kendi içinde taşıyan, en zevk verici bir etkinliktir. Fakat orada (N.E.' inde) temâşanın konusu biraz belirsizdir; onun konusunun metafizik, fizik, matematik gibi bilimlerin konusunu oluşturan hakikat olduğunu, başka eserlerine dayanarak tahmin edebiliriz. Öte yandan bu etkinliğin nasıl gerçekleşebileceği konusuna gelince, Aristoteles bu konuda hiçbir şey söylememektedir (Ancak temâşa hayatının en yüksek mükemmellik ve mutluluk olduğu konusunda Aristoteles' in izinde olan İslam filozofları, bu "hayatın nasıl gerçekleşeceği" problemiyle ilgilenmişler ve bu konuda Aristoteles' in ötesine geçerek onun ifade etmediği, onun öğretisinde bulunmayan birtakım sonuçlar çıkarmışlardır). Sonuç olarak Aristoteles' in öğretisi, hayatın nihai ereğini mutlulukta görmesi bakımından **mutlulukçu**, şeylerin mükemmelliğini onların işlevlerine ve ereklerine, bunları gerçekleştirmelerine dayandırması bakımından **teleolojik**, insani mükemmelliği, en yüksek insani şey, insanı insan kılan şey olduğunu söylediği akılda bulması ve en yüksek hayatın aklın temâşa etkinliğinden ibaret olduğunu söylemesi bakımından **entellektüalist** bir öğretiler. Ve bütün bu bakımlardan İslam etik düşüncesi üzerinde etkili olmuştur.

İncelememizin ikinci bölümünde N.E.' nin Arapça' ya çevrilmesi, çevirenin kimliği, Geç Antikite' de ve İslam dünyasında N.E. üzerine yazılan şerhler, N.E.' nin şu anda mevcut olan tek Arapça nüshası ve onunla ilgili çeşitli problemler, İslam dünyasında



N.E.' ne yapılan çeşitli gönderimler gibi konular üzerinde durduk. Burada, ona yapılan çeşitli gönderimlerden yola çıkarak, N.E.' nin İslam dünyasında çok erken tarihlerden, Kindî den itibaren (9. yüzyıl) bilindiğini ve çeşitli filozoflar tarafından kullanıldığını, ayrıca bugün Yunanca asılları gibi Arapça çevirileri de kayıp olan Porphyrius ve Themistius' un N.E. şerhlerinin var olduğuna sadece Arapça kaynakların tanıklık ettiğini, öte yandan İslam filozoflarından hiç olmazsa bazılarının elindeki N.E.' nin onbir kitaptan oluştuğunu, onun eserin Yunanca aslında karşılığı bulunmayan ek bir kitabı da içerdiğini, ancak Fârâbî, İbni Rüşd gibi bazı filozofların - büyük olasılıkla - bu ek kitabın farkında olduklarını ortaya koyduk.

Üçüncü bölümde İslam filozoflarının öğretilerine ilişkin incelememizi uygun bir zemine oturtabilmek için, öncelikle İslam etiğinin kaynakları ve çeşitli gelenekler üzerinde durduktan sonra, felsefi etik içinde yer aldığını düşündüğümüz filozofların öğretilerini Aristoteles' inkiyle karşılaştırarak aradaki benzerlik ve farklılıkları, Aristoteles' in N.E.' nin İslam düşüncesi üzerinde ne ölçüde etkili olduğunu, Aristotelesçi etkinin daha çok hangi noktalarda bulunduğunu ortaya koymaya çalıştık ve gördük ki, İslam dünyasında genel olarak "ahlak"la ilgili eserler İslamiyet öncesi Arap geleneğinden Kur' an' a ve hadis koleksiyonlarına, suflerin eserlerinden İran, Yunan, Hint kaynaklı popüler bilgelik edebiyatına ve Yunan felsefe geleneğine, çeşitli Yunan filozoflarının konu ile ilgili eserlerine kadar pek çok kaynağa dayanmaktadır. Sonuçta ahlakla ilgili olarak her biri farklı kaynaklara dayanan dört ayrı gelenek ayırt edilebilir: Kur' an ve hadislere dayanan **Kural-koyucu dinî ahlak** (örneğin İbni Ebi Dünyâ' nın **Mekârim' l-Ahlâk' ı**); özellikle İran, Yunan, Hint kaynaklı popüler bilgelik edebiyatının örneklerine dayanan, özlü sözler tarzındaki **Kural-koyucu dünyevî ahlak** (Miskeveyh' in **Câvidan Hirâd**, Âmirî' nin **Kitâb as-Saade Ve' l-İs' ad' ı** gibi); **dinî gelenek içindeki analitik çalışmalar** (örneğin Abd' l-Cabbar' ın **Mugni** adlı eseri); Fârâbî den İbni Rüşd' e, Miskeveyh' den Tûsî ye kadar pek çok filozofun eserlerinin içine girdiği **felsefi analizler**.

Âmirî ile ilgili kısa incelememizin de ortaya koyduğu gibi, Aristoteles' in N.E.' i İslam Dünyasında popüler bilgelik edebiyatı üzerinde de etkili olmuştur. Ancak biz burada, pek çok kez belirttiğimiz gibi, incelememizin alanını felsefi analizlerle ve bu gelenek içinde de Aristoteles' den etkilendiğini düşündüğümüz filozofların eserleriyle sınırladık ve ilgimizi Fârâbî, Miskeveyh ve Tûsî nin öğretileri üzerinde yoğunlaştırdık.

Fârâbî ile ilgili incelememizde onun Aristoteles' den etkilendiğini, eserlerinde N.E.' indeki temaları tekrarladığını, ancak Aristoteles' in uzun uzun üzerinde durduğu konuları kısaca, özet biçiminde ele aldığını, onun ahlakla politikayı birbirinden kesin çizgilerle ayırmadığını, ahlaki, daha çok politikaya tabi kıldığını, ahlak anlayışının, tıpkı Aristoteles' inki gibi, ereklerden yola çıkması bakımından **teleolojik**, hayatın nihai ereğini mutlulukla bulması bakımından **mutlulukçu**, akli insandaki en yetkili öge ve nihai mutluluğu da aklın mükemmelliği olarak tanımlaması bakımından da **entellektüalist** olduğunu gördük. O, mutluluğu Aristoteles ile aynı kavramları kullanarak tanımlaması, iyilik ve kötülüğün insanın elinde olduğunu, insan davranışının değişebileceğini, bunun irade ve seçimin konusu olduğunu ve erdemini alışkanlıkla, çabayla elde edilebileceğini, erdemini aşırı uçlar arasındaki orta nokta olduğunu söylemesi, bu anlayışı erdemlerle ilgili sergilemesinde somutlaştırması, dağıtıcı-düzeltilici adalet ayrımını yaparak bunların özel adaletin dalları olduğunu ileri sürmesi, hazcılığı reddederken bedensel zevkleri tamamen mahkûm etmemesi ve onları zorunlu görmesi, ahlaki-entellektüel erdem ayrımını yaparak insanın nihai mükemmelliğini teorik bilgelikle mümkün olan bir şey olarak tanımlaması, teorik bilgeliği pratik bilgeliğin üstüne yerleştirmesi, nihai mutluluğu temâşa etkinliğinde bulması, ancak ahlaki erdem hayatından da tamamen vazgeçmeyip insanların çoğunun böyle bir hayatla yetinmek durumunda olduğunu söylemesi bakımından Aristoteles' in izindedir. Fârâbî temâşa hayatını filozofa özgü kılarken de Aristoteles ile aynı fikirdedir. Ancak yine onunla ilgili incelememizde ortaya koyduğumuz gibi, nihai mutluluğun elde edilme sürecinde Faal Akla son derece önemli bir işlev yükleyerek temâşayı, "Faal Akılla ittisal" kavramları ile açıklarken Aristoteles' den ayrılmakta ve bu konuda Geç Yunan düşüncesini izlemektedir. Sonuçta müslüman bir filozof olarak İslam dinini anlamak ve kavramsallaştırmak durumunda olan, ama bir yandan da Yunan felsefe geleneğini izleyen Fârâbî, dinle felsefeyi uzlaştırmak zorundaydı ve bu uzlaşımı gerçekleştirmek için de Aristoteles' in yanısıra başka Yunan felsefe okullarından, Yeni-Platonculuk' dan yararlandı. Bunun sonucunda etik öğretisiyle ilgili olarak pek çok noktada N.E.' ne dayanmasına, Aristoteles' den yola çıkmasına karşılık zaman zaman Geç Yunan felsefe geleneğini izlemiştir ve son çözümlemede etik anlayışı eklektik bir yapıdadır.

Miskeveyh ve Tûsî' ye gelince, her ikisinin öğretilerinde de ana temaların ruh analizi, üçlü ruh analizine dayanan dördü erdem tablosu, erdemi bir orta nokta olarak görme, eğitim, mutluluk ve mutluluğa ulaşma yolları olduğunu biliyoruz. Tûsî ile ilgili incelememizde, onun ruh çözümlemesi dışında (bu konuda daha çok Aristoteles' in izindeydi), büyük ölçüde Miskeveyh' i izlediğini, **Tehzib'** deki düşünceleri tekrarladığını

ve Miskeveyh' den farklı olarak etik incelemenin alanını, ekonomi ve politikayı da içerecek biçimde genişlettiğini, eserinin Tehzib ile karşılaştırıldığında daha sistematik olduğunu gördük. Her iki filozof da öğretilerini oluştururken N.E.' nin yanısıra, **Erdemler ve Erdemsizlikler Üzerine ve Fedâil' I-Nefs** gibi sahte Aristotelesçi eserlere, Porphyrius v.b. yazarların N.E. şerhlerine başvurmaktadır ve öğretileri Aristoteles' den Geç Aristotelesçilik' e, Platon' dan Yeni-Platonculuk, Yeni-Pythagorasçılık ve İslamiyet' e kadar (Tûsî' de bunlara Fârâbî ve İbni Sinâ' yı da eklemek durumundayız) pek çok öğeyi içinde barındıran eklektik bir öğretilerdir. Her ikisi için de insanı insan yapan şeyin akıl olması, insani mükemmellik ve mutluluğu aklın etkinliğinde bulmaları, nihai ereğin mutluluk olduğunu ileri sürmeleri ve ereklerden yola çıkmaları bakımından, tıpkı Fârâbî gibi teleolojik ve mutlulukçu bir ahlak anlayışları vardır. Bunlara ek olarak teorik-pratik mükemmellik ayrımını yapmaları, ahlaki hayattan vazgeçmemekle birlikte temâşa hayatının üzerine yerleştirmeleri, gerçek mutluluğu insana özgü kılmaları, nihai mutluluğun belli bir ölçüde dış iyilikleri de gerektirdiğini söylemeleri, onu kendi kendisine yeten, kendisi için istenen bir etkinlik olarak tanımlamaları, insan davranışının eğitim ve çabayla değişebileceğini, ancak çoğunluğun yasaların zorlayıcılığına ihtiyaçları olduğunu ileri sürmeleri, erdemi aşırı uçlar arasındaki orta nokta olarak görmeleri, genel olarak adalet ve dostluk anlayışları, sevgi ve dostluğun dereceleriyle ilgili olarak söyledikleri şeyler v.b. konularda Aristoteles' in izindedirler. Öte yandan Aristoteles' in öğretilerinde bulunmayan dörtlü erdem tablosunu Aristoteles' in orta yol anlayışı ile ilişkilendirmede son derece başarılı olduklarını, ama son derece uzun olan erdem listelerinde N.E.' inde bulunmayan erdemlerin de yer aldığını, ölümü ruhun bedenden kurtuluşu olarak görmeleri, en yüksek mutluluğun temâşa etkinliğinde bulunduğunu belirttikten sonra temâşanın konusu ve temâşa süreci hakkında söyledikleri, onu "İlk Varlıkla birleşme, ondan gelen Işık' dan feyz alma" biçiminde betimlemeleri, sonra dostluğu incelerken kul-Tanrı dostluğundan ve filozof-öğrenci dostluğundan söz etmeleri, filozofla ilgili olarak "tinsel baba" ifadesini kullanmaları, ayrıca mutluluğun üçüncü bir derecesini ayırt etmeleri gibi noktalarda Aristoteles' den çok Yeni-Platonculuk' un izinde olduklarını, fakat Fedail' I-Nefs' e yaptıkları gönderimden hâlâ Aristoteles' in izinde olduklarını düşündüklerini gördük. Onlar bu ve benzeri sahte Aristotelesçi eserlerden alıntı yaparken aslında bazen bir Aristotelesçi' nin bazen de bir Yeni-Platoncu' nun izinde olmalarına rağmen, Aristoteles' in düşüncelerini tekrarladıklarını düşünüyorlardı. Sonuçta onların öğretilerindeki Aristoteles her zaman saf Aristoteles değil, zaman zaman Platoncu, Yeni-Platoncu, Aristotelesçi etkiler taşıyan ve aynı zamanda İslam dininin taleplerine uydurulmuş bir Aristoteles' di ve öğretileri de doğal olarak eklektik bir öğretiliydi. Porphyrius' a yaptıkları

gönderimler N.E.' den Porphyrius' a dayanarak yaptıkları alıntılar ve Aristoteles' e atfettikleri sahte Aristotelesçi eserler, onların N.E.' ni bir şerh yardımı ile okuduklarını ve eklektisizmelerini Porphyrius' un temsilcisi olduğu Yeni-Platonculuk ve Geç Aristotelesçilik dolayımı ile gerçekleştirdiklerini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak incelediğimiz İslam filozofları ile ilgili olarak Aristoteles' in etkisinin bazı noktalarda toplandığı söylenebilir. Toplumsal hayatın zorunluluğu, mutluluğun ancak toplum içinde gerçekleşebileceği, erdemin doğası ve kısımları, orta yol anlayışı, teorik-pratik olan ayrımı, ereklerden yola çıkma ve temâşa etkinliğini en yüksek hayat ideali olarak görme, mutluluğun doğası ve özellikleri, insani sorumluluk anlayışı, mutluluğu toplum-dışı bir hayatta değil, ama toplum içinde ve felsefeyle mümkün olan bir şey olarak görme, adalet ve dostluk temaları v.b. konularda Aristoteles' in belirgin bir etkisinin olduğu görülmektedir. Ama son çözümlemede Aristoteles' in N.E.' inin İslam etiği üzerinde çok etkili olduğunu düşünmemize ve İslam filozoflarının kendilerini Aristoteles' e dayandırma çabalarına rağmen, N.E.' i bu alanda onlar için tek dayanak noktasını oluşturmamıştır; başka bazı eserlerin yanında Porphyrius' un N.E. şerhinden de etkilenmişler ve N.E.' ni büyük olasılıkla onun şerhi aracılığı ile, onun yorumladığı şekliyle okuyup anlamışlardır. Özellikle Miskeveyh ve Tûsî' nin eserlerinde Porphyrius dolayımı çok daha belirgin olarak hissedilmektedir. Sonuçta bazen Aristoteles' in bazen de öteki Yunan felsefe okullarının ve İslamî öğelerin ağır bastığı eklektik öğretileriyle Geç Yunan felsefesindeki eklektisizmi sürdürmüşler, sözünü ettiğimiz konularda Aristoteles' i, dörtlü erdem tablosu ile ilgili olarak (Fârâbî hariç, onun öğretisinde bu tablo yer almaz) Geç Aristotelesçilik' i, Aristoteles' in konusu ve özellikle de sürecin nasıl gerçekleşeceği konusunda suskun olduğu temâşa etkinliğini betimlerken Aristoteles' in ötesine geçerek İslam Yeni-Platonculuk' unu daha da derinde Yeni-Platonculuk' u izlemişlerdir.

## ÖZET

İslam dünyasında genel olarak "ahlak"la ilgili son derece zengin bir malzeme vardır. Bunların her biri farklı kaynaklara dayanırlar ve farklı geleneklere mensupturlar. Kur' an ve hadislere dayanan Kural-koyucu dini ahlak, atasözleri derlemelerinden esinlenen Kural-koyucu dünyevî ahlak, dini ahlak içindeki etik çözümler ve etik, felsefi ahlak.

İslam dünyasında genel olarak Yunan etiğinin, özel olarak da N.E.' nin hemen her gelenek üzerinde, hem popüler bilgelik edebiyatı hem de dar anlamda etik alanında etkisi vardır. Felsefe tarihindeki ilk sistematik etik inceleme olan ve içinde teleolojik, mutlulukçu ve entellektüalist bir öğretiyi barındıran bu eser, özellikle toplumsal hayatın zorunluluğu, mutluluğun toplum-dışı bir hayatta değil de toplum içinde yaşamakla ve felsefe sayesinde mümkün olan bir şey olması, erdemin doğası, erdemi aşırı uçlar arasındaki orta nokta olarak görme, teorik-pratik olan ayrımı, ereklerden yola çıkma ve en yüksek yaşam biçimi olarak temâşa etkinliğini görme, en yüksek mutluluğun doğası ve özellikleri, adalet ve dostluk erdemleri incelemesi v.b. konularda İslam filozofları üzerinde etkili olmuştur. Fakat onlar öğretilerini oluştururken N.E.' nin yanısıra Porphyrius' un N.E. şerhi ve sahte Aristotelesçi eserlere ve bu arada İslam filozoflarının eserlerine de dayanmışlar ve genellikle Aristoteles' in etik anlayışını benimsemelerine rağmen, içinde onun yanısıra Platon, Geç Aristotelesçilik, Yeni-Platonculuk' un öğretileri ile İslamî öğeleri barındıran eklektik öğretiler tesis etmişlerdir.



**KAYNAKÇA**

**ABD AL-CABBAR**, al-Kâdi, **Al-Mugni fi Ebwâb al-Tevhid ve'l-Adl**, Ed. I. Madkur, Kahire, 1962.

**AL-AMİRÎ**, Ebu'l-Hasan, **Kitâb Es-Saade Va'l-İs'ad**, yay. M. Minovi, Wiesbaden, 1957-58.

**ALBERT Ethel M.**, **Great Traditions in Ethics**, 1969, New York, Macmillan.

**ALEXANDER of Aphrodisias**, **Ethical Problems**, trans. by R. Sharples, Duckworth & Co. Ltd., London, 1990.

**ARBERRY, A.J.**, "The **Nicomachean Ethics** in Arabic", **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, 17 (1955), pp. 1-9.

**ARBERRY, A.J.**, "An Arabic Treatise on Politics", **Islamic Quarterly**, 1955, Vol. 2, pp. 9-22.

**ARBERRY, A.J.**, "Some Plato in Arabic Epitome", **Islamic Quarterly**, 1955, Vol. 2, pp. 86-99.

**ARISTOTLE**, **The Athenian Constitution; The Eudemian Ethics, On Virtues and Vices**, trans. H. Racham, Harward Uni. Press, London, 1992.

**ARISTOTLE**, **Magna Moralia**, trans. G. Stock, Oxford Uni. Press, London, tarihsiz.

**ARİSTOTELES**, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, Cilt I, E.Ü. Edebiyat Fak. Yay., İzmir, 1985.

**ARISTOTLE**, **The Nicomachean Ethics of Aristotle**, trans. with and int. by David Ross, London, Oxford Uni. Press, London, 1972.

**ARISTOTLE**, **The Nicomachean Ethics**, trans. Martin Ostwald, Macmillan Pub, New York, 1962.

**ARİSTOTELES**, **Nikomakhos' a Etik**, çev. S. Babür, I-V. Kitaplar, 1988, Ankara, Hacettepe Üni. Yay.

**ARISTOTLE**, **Politics**, trans. by T.A. Sinclair, Penguin Books, 1983.

**ARİSTÛTÂLÎS**, **Kitâb al-Ahlâk**, A.R. Bedevî, Kuveyt, 1979.

**AVERROES**, **Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics**, Latin trans. in *Opera omnia Aristotelis Stagiritae... Averrois cordubensis, inea opera omnes, qui ad nos pervenere, commentarii*, Venice, 1560, III.

- AVERROES, **Commentary on Plato's Republic**, ed. and eng. trans. by E.I.J. Rosenthal; Cambridge, 1956.
- AYDIN, M., "Fârâbî nin Siyasi Düşüncesinde Saadet Kavramı", **A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi**, XXI, Ankara, ss. 303-452.
- BELLAMY, J.A., "The Mekârim al-Akhlâq by Ibn Abî'l-Dünya", **Muslim World**, Vol. 53, 1963, pp. 106-119.
- BERMAN, L.V., "A Note on the Added Seventh Book of the Nicomachean Ethics in Arabic", **Journal of the American Oriental Society**, 82 (1962), pp. 555-56.
- BERMAN, L.V., "Excerpts from the Lost Arabic Original of Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics", **Oriens**, XX, 1967, pp. 31-59.
- BERMAN, L.V.; "Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics in Medieval Hebrew Literature", **Multiple Averroes**, Paris, 1978, pp. 287-321.
- BOER, T.J., "Ethics and Morality (Muslim)", **Ency. of Religion and Ethics**, Vol. 5, Charles Scribner's Sons, 1955, pp. 501-513.
- BURNET, J., **The Ethics of Aristotle**, Ayer Company Pub., New Hampshire, 1988.
- ÇAĞRICI, Mustafa, **İslam Düşüncesinde Ahlâk**, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Vakfi Yay., İstanbul, 1989.
- DONALDSON, D.M., **Studies in Muslim Ethics**, London, 1953.
- DONALDSON, D.M., "The Study of Muslim Ethics", **Muslim World**, 48 (1958), pp. 286-294.
- DUNLOP, D.M., "The Nicomachean Ethics in Arabic, Books I-V", **Oriens**, XV, 1962, pp. 18-34.
- DUNLOP, D.M., "Observations on the Medieval Arabic Version of Aristotle's Nicomachean Ethics", **Atti Dei Convegna (Fondazione Alessandro Volta, Accademica Nazionale dei Lincei)**, 13, Rome, 1971, pp. 229-250.
- Encyclopedia Americana**, Vol. 20, Americana Corporation, U.S.A., 1963.
- FAHRİ, Macit, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. K. Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1987.
- FAHRİ, Macit, **Ethical Theories in Islam**, E.J. Brill, Leiden, 1991.
- AL-FÂRÂBÎ, **Felsefet Aristûtâlis (Philosophy of Aristotle)**, ed. Muhsin Mahdi, Beyrut, 1961.

AL-FÂRÂBÎ, **Fusûl al-Medeni** (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler), çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üni. Yay., İzmir, 1987.

AL-FÂRÂBÎ, **İhsâ al-Ulûm**, yay. Osman Emin, Kahire, 1957.

AL-FÂRÂBÎ, **İlimlerin Sayımı**, çev. Ahmet Arslan, yayınlanmamış çeviri.

AL-FÂRÂBÎ, **On the Perfect State, Mabâdi' Ârâ Ahl Al-Madina Al-Fâdıla**, int. trans. and commentary by R. Walzer, Clarendon Press, Oxford, 1985.

AL-FÂRÂBÎ, **El-Medinetü'l-Fâzıla**, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bak. Yay., 1990.

AL-FÂRÂBÎ, **Al-Siyaset al-Medeniyye**, ed. by F.M. Neccâr, Beyrut, Imprimerie Catholique, 1964.

AL-FÂRÂBÎ, **Es-Siyaset al-Medeniyye veya Mebadi ul-Mevcudat**, çev. M. Aydın, A. Şener, M. Rahmi Ayas, Kültür Bak. Yay., İstanbul, 1980.

AL-FÂRÂBÎ, **Tahsil al-Saade**, yay., Haydarabad, 1345.

AL-FÂRÂBÎ, **Tahsil al-Saade**, çev. Ahmet Arslan, yayınlanmamış çeviri.

AL-FÂRÂBÎ, **Üç Eseri** (Tahsil al-Saada, Platon Felsefesi, Aristo Felsefesi), çev. M. Atay, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara, 1974.

AL-FÂRÂBÎ, **Platon ve Aristoteles' in Fikirlerinin Uzlaştırılması**, çev. Mahmut Kaya, (Felsefe Arkivi), İstanbul Üni. Edeb. Fak. Matbaası, 1984, ss: 221-255.

AL-FÂRÂBÎ, **Mutluluk Yoluna Yönelme**, çev. H. Özcan, D.E.Ü. İlahiyat Fak. Vakfi Yay., İzmir, 1993.

AL-FÂRÂBÎ, **Kitâb al-Tenbih alâ Sebîl al-Saade**, inc. ve yay. Sahbân Khalifat, Ürdün, 1987.

AL-KINDÎ, **Al-Resâil al-Felsefiyye**, ed. M.A.H. Ebû Ridâ, Kahire, 1950-1953.

AL-KINDÎ, **Risâleler I**, çev. M. Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.

**Arapça-Türkçe Lügat**, Haz. M. Sarı, Bahar Yayınları, İstanbul, 1982.

GADAMER, Hans-Georg, **The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy**, trans. P.C. Smith, Yale Uni. Press, New Haven and London, 1986.

GAZALÎ, **Mizân al-Amel**, Kahire, 1328.

GAZALİ, Mizân'ı- Amel (Amellerin Ölçüsü), çev. Remzi Barışık, Kılıçaslan Yay., Ankara, 1970.

GAZALİ, İhyâ-u Ulûm' d-Dîn, çev. Ahmet Serdaroğlu, (Cilt I-IV), Bedir Yay., İstanbul, 1985.

GHORAB, A.A., "The Greek Commentators on Aristotle quoted in al-Amiri's as-Saada wa'l-is'ad", *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, 1972 pp. 77-88.

HARDIE, W.F., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford Uni. Press, Oxford, 1981.

HOURANI, G.F., *Islamic Rationalism. The Ethics of Abd al-Jabbar*, London, 1971.

HOURANI, George F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 1985.

HUBBY, Pamele M., *Greek Ethics*, Macmillan, London, 1967.

İBNİ BACCE, Tedbir al-Mütevahhid (Opera Metaphysica' nın içinde), ed. Fahri, Beyrut, 1991.

İBNİ BACCE, Vedâ Risâlesi (Opera Metaphysica' nın içinde), ed. M. Fahri, Beyrut, 1991.

İBNİ EBİ DÜNYÂ, Mekârim al-Ahlâk, ed. J.A. Bellamy, *The Noble Qualities of Character*, Wiesbaden, 1973.

İBNİ HALDUN, "Tasavvuf İlmîne Dair" (Mukaddime' den), *Tasavvufun Mahiyeti (Şifâu's-Sâil' in içinde)*, ss. 237-259, haz. ve çev. S. Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1977.

İBNİ HAZM, Abu Ali, *Kitâb al-Ahlâk ve'l-Siyer*, ed. N. Tomische, Beirut, 1961 ve in *Pursuit of Virtue*, trans. M. Ebu Leyla, Taha Pub. Ltd., London, 1990.

İBNİ SİNA, "Fî İlm 'l-Ahlâk", yay. S. Dünya, Kahire, 1328 (Mecmuatü'r-Resâil içinde) ve 1298, A.H., İstanbul, *Tis'Rasâil* içinde.

İBNİ SİNÂ, "Risâle fi's-Saade", *Mecmu Resâil' in içinde*, Haydarabad, 1354.

KAYA, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İstanbul, 1983.

LEAMAN, Oliver, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge Uni. Press, London, 1985.

LERNER & MAHDİ (ed.), *Medieval Political Philosophy*, Cornell Uni. Press, New York, 1991, pp. 95-97.

LLOYD, Geoffrey, **Aristotle: The Growth and the Structure of His Thought**, Cambridge Uni. Press, London, 1968.

LYONS, M.C., "A Greek Ethical Treatise", **Oriens**, 1960-61, Vol. 13-14, pp. 35-57.

MADLUNG, W., "Nasir ad-Din Tusi's Ethics Between Philosophy, Shi'ism and Sufism", **Ethics in Islam**, ed. R.G. Hovannisen, Ninth Giorgi-Levi Della Vida Biennial Conference, Malibu, 1985, pp. 85-101.

MISKEVEYH, **Fi Mâhiyet al-Adl**, ed. and eng. trans. by M.S. Khan, Leiden, 1964.

MISKEVEYH, **Tahzib al-Ahlâk**, yay. C. Zurayk, Beyrut, 1966.

MISKEVEYH, **The Refinement of Character**, eng. trans. C. Zurayk, Beyrut, 1968.

MISKEVEYH, **Ahlâkı Olgunlaştırma (Tehzib al-Ahlâk)**, çev. A. Şener, C. Tunç, I. Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara, 1983.

MOAYYAD, H., "Some Remarks on the Nasirean Ethics by Nasir ad-Din Tusi", **Journal of Near Eastern Studies**, 31 (1972), pp. 179-186.

NAJJAR, F.M., "Al-Fârâbî on Political Science", **Muslim World**, 48 (1958), pp. 94-103.

NETTON, I.R., **Muslim Neo-Platonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity**, Allen & Unwin, London, 1982.

OWENS, Joseph, "Aristotle's Notion of Wisdom", **Apeiron**, Vol. 20, 1987, pp. 1-16.

PETERS, Francis E., **Aristotle and the Arabs; the Aristotelian Tradition in Islam**. New York Uni. Press, New York, 1968.

ROCHE, T.D., "The Perfect Happiness", **The Southern Journal of Philosophy**, Vol. 27, Supp. 1989, pp. 103-125.

ROGERS, Reginald Arthur Perey, **A Short History of Ethics, Greek and Modern**, Macmillan and Co. Ltd, London, 1911.

ROSENTHAL, E.I.J., "The Place of Politics in the Philosophy of al-Fârâbî", **Islamic Culture**, Vol. 29, no. 3, July 1955, pp. 157-178.

ROSENTHAL, Franz, **Classical Heritage in Islam**, Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 1975.

ROSS, David, **Aristotle**, Methuen & Co. Ltd., London, 1977.



SHAHJANAN, M., "An Introduction to the Ethics of Al-Fârâbî", *Islamic Culture*, Vol. 59, no. 1, Jan. 1985, pp. 45-52.

SHAHJAHAN, M., "The Concept of Courage in the Philosophy of al-Fârâbî", *Islamic Quarterly*, Vol. 29, 1985, pp. 234-239.

SHAIIDA, S.A., "Al-Fârâbî on Deliberative Rationality in Morals", *Islamic Culture*, Vol. 57, no. 3, July 1983, pp. 207-217.

SHAIKH, M.S., "Philosophy of the Ikhwan-us-Safa", *Iqbal*, 6 iii (1958), pp. 19-27.

SHARIF, M.A., *Ghazali's Theory of Virtue*, State Uni. of New York Press, Albany, 1975.

SIDDIQUI, B.H., "Miskawaih's Theory of Spiritual Therapy", *Journal of the Regional Cultural Institute*, 1 iii (1968), pp. 22-36.

SIDDIQUI, B.H., "Miskawaih: Life and Works", *Journal of the R. Cult. Inst.*, 7 (1974), pp. 87-111.

SORABJI, Richard (Ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Gerald Duckworth & Co. Ltd, Leiden, 1990.

TURHAN, Kasım, *Din ve Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi*, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Vakfi Yay., İstanbul, 1992.

TÛSÎ, Nasir al-Din, *The Nasirean Ethics (Ahlâk-ı Nâsirî)*, ing. çev. G.M. Wickens, London, 1964.

URMSON, J.O., "Aristotle's Doctrine of the Mean", *Ame. Philosophical Quarterly*, Vol. 10, num. 3, July 1973, pp. 223-230.

WALZER, R. and GIBB A.R., "Akhlâq", *Ency. of Islam* (ing), pp. 325-329, 1960, pp. 325-329.

WALZER, R., *Greek into Arabic Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, 1962.

WALZER, R., "New Light on the Arabic Translations of Aristotle", *Oriens*, 6 (1953), pp. 91-142.

WALZER, R., "Porphyry and the Arabic Tradition", H. Dörrie, *Porphyre: 8 exposés suivis de discussions (Entretiens sur l'antiquité classique, xii)*. Vandoeuvres-Genève, 1966, pp. 275-299.

WALZER, R., "Some Aspects of Miskawaih's Tahdhib al-Akhlaq", *Studi Orientalistici in onore di Giorgi Levi Della Vida*, Rome, 1956, Vol. II, pp. 603-621.

## ÖZGEÇMİŞ

1961 yılında Nizip' de doğdum. İlk öğrenimimi İskenderun' da, orta öğrenimimi İzmir' de tamamladım. 1980 yılında girdiğim E.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünden, "Aristoteles' in **Metafizik**' in A Kitabı' nın 9. bölümünde Platon' un İdealar Teorisini Tartışması" başlıklı bitirme tezimi vererek, 1985 yılında mezun oldum. Aynı yıl E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü' nin açmış olduğu sınavı kazanarak başladığım yüksek lisans programını, **Gazâlî' nin Bilgi Felsefesi** adlı tezimi vererek 1988 yılında tamamladım. 1987 yılından bu yana E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü' ne bağlı olarak, Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışmakta ve 1988 yılından bu yana da doktora yapmaktayım.

