DEÜİFD, XXX/2009, ss. 83-101

ARİSTOTELESÇİ ETİKLE İLGİLİ BAZI YANLIŞ ANLAMALAR

Mehmet TÜRKERİ*

ÖZET

Bu makale, Aristoteles'in etik anlayışıyla ilgili bazı yanlış anlamaları, onun Nikomakhos'a Ahlak adlı kitabı zemininde ortaya konulacak etik kuramı çerçevesinde analiz etmekte ve değerlendirmektedir. Bu yanlış anlamalardan bazıları; Aristoteles'in etik anlayışının karakteristiği ile İlk çağın etik karakteristiğinin birbirine karıştırılması, ortası olmayan fiiller meselesi, nefsine hâkim olma konusuyla ilgili sorunlar, tekhne-episteme ayırımı ve insana özgü işlevin ne olduğu ile ilgilidir.

Anahtar Sözcükler: etik, eudaimonism, nefsine hâkim olma, irade zayıflığı, tekhne-episteme.

SOME MISUNDERSTANDINGS CONCERNING THE ARISTOTELIAN ETHICS

ABSTRACT

This article tries to analyse and remove some misunderstandings concerning Aristotelian ethics in respect of his book, Nicomachean Ethics. Some misunderstandings are about the characteristics of Aristotelian ethics and the Ancient ethics, about actions which have no mean, about self-restraint, about opposition between techne and episteme and about what the function of which is peculiar to human being is.

Key Words: ethics, eudaimoniasm, self-restraint, weakness of will, techne-episteme.

Bu makalenin amacı, bilindiği varsayılan ve sıkça atıf yapılan, Aristoteles'in etik anlayışı bağlamında, ortaya çıkan bazı yanlış anlamaları gidermektir. Böylece aynı zamanda Aristoteles'in etik görüşleriyle şekillenmiş

* Doç.Dr., Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Felsefe ve Din Bilimleri Böl. Öğretim Üyesi

olan ahlak anlayışlarının, başka deyişle Aristotelesçi etik anlayışların yanlış anlaşıldığı noktalar giderilmiş olacaktır. Bu yanlış anlamalar, Aristoteles'in etik kuramının çok iyi bilinmediğini de göstermektedir. Dolayısıyla bu makalede hem, tek tanrılı dinlerin ahlak anlayışlarını büyük ölçüde etkilemiş olan Aristoteles'in etik kuramıyla ilgili yanlış anlamalar ortaya konulmaya çalışılacak hem de Aristotelesçi etik anlayışının ana hatları tekrar gözden geçirilmiş olacaktır.

Etikte bir kuramın karakteristiğinin belirlenmesi, meta etiği dışarıda tutarsak, temelde iki soruya verilen cevapla şekillenmektedir. Bu sorulardan ilki "temel değer nedir?" ya da "insan için iyi hayat nedir?" şeklinde dile getirilebilir ve buna verilecek yanıt değer teorisinin esasını oluşturur. İkinci soru, "insan nasıl yaşamalı?" ya da "nasıl davranış ortaya koymalı?" şeklinde dile getirilebilir ve buna verilecek yanıt da yükümlülük teorisini ortaya çıkarır. Genelde ikinci soruya verilen yanıt birincisine verilen yanıta dayanmaktadır. Demek ki, bir kuramın hem değer anlayışını hem de yükümlülük anlayışını bilmeliyiz ki kuramın karakteristiğini, yani ana özelliğini belirleyebilelim. Kuramın karakteristiği belirlendikten sonra da, bu karakteristiğin söz konusu kurama isim olması beklenir. Zira kuramın karakteristiği onun temel özelliğidir; başka deyişle o kuramı diğerlerinden ayıran niteliğidir.

Aristoteles değer anlayışı bakımından eudaimonistik bir anlayışı savunmaktadır. Bu, Türkçeye mutlulukçu ya da mutçu bir anlayış olarak çevrilmektedir. Bunun doğru bir çeviri olup olmadığı konumuz açısından birincil öneme sahip değildir. Burada "eudaimonism" kelimesi yerine "mutluluk" / "mutçuluk" kelimesini kullanıyorsak o zaman Aristoteles'in değer açısından mutlulukçu bir anlayışı savunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Fakat ayrıca, "eudaimonism" kelimesi Aristoteles'in etik anlayışının temel özelliğini oluşturmasından dolayı onun yerine kullandığımız "mutluluk" kelimesinin de artık, karakteristik belirleyiciliği olan bir niteleme olarak değerlendirilmesi gerekir. Başka deyişle bu terimi kullandığımız her kuramda aynı temel özelliğin bulunması gerekmektedir. Bu durumda, örneğin hedonistik karakterli bir anlayış için "eudaimonistik" nitelendirmesini yapamayız ve böyle isimlendirmede bulunamayız. İlk yanlış anlama bu noktada doğmaktadır. Bazı eserlerde, bütün Antikçağın eudaimonist karakterli olduğu söylenir ve bunun kapsamı neredeyse felsefe tarihindeki bütün etik kuramlarını içine alır. Tarihi seyirde, eudaimonism bazen hedonizm şekline girer, bazen de başka şekillere.[1] Bu iddia

[1] Örneğin bkz. Akarsu, Bedia, ***Mutluluk Ahlâkı***, İnkılâp Yayınevi, İstanbul 1998, s. 23, 24. Krş. Rowe, Christopher, "Ethics in Ancient Greecs", ***A Companion to Ethics***, s. 122; Parry, Richard D., "Eudaimonia", ***Encyclopedia of Ethics***, Edit. L. C. Becker, Grland Publishing, New York, London 1992, s.333.

"eudaimonism"in ayırt edici özelliğini ortadan kaldırır. Dolayısıyla, etik tarihinde "mutluluk ahlakı" dendiğinde, ilk olarak Platon ve Aristoteles'in ahlak anlayışları, ikincil olarak bu iki filozofun görüşleriyle karakterize olmuş ahlak anlayışları kastedilir.[2]

Eudaimonismin, Hedonizm ya da Kınisizm şeklini alamayacağını, hazzın Aristoteles'in anlayışındaki yerini incelediğimizde daha açık halde görmüş olacağız. Her şeyden önce Hedonizmin yukarıdaki iki soruya nasıl yanıtlar verdiğini görelim. Hayatın amacını ve temel değeri duyusal /bedensel haz almak olarak belirleyen Hedonizm, bireyin de bu amaç için yaşaması gerektiğini savunur.[3] "Hedonizm" adını da, bu karakteristiğinden dolayı alır. Demek ki Hedonizm, hazzı mutlak ya da nihai iyi olarak görmektedir. Başka deyişle, haz, (büyük harfle yazdığımız), "İyi"dir. Oysa Aristoteles, haz konusunda iki aşırı görüşü ele alır ve mahiyeti ve mutlulukla ilişkisi bakımından onları inceler.[4] Birincisi, hazzın hayatın amacı ve temel değer olduğu şeklindeki Eudoxus'un görüşüdür. Diğeri ise, hazzın tamamen kötü olduğu şeklinde Speusippus'un görüşüdür. Aristoteles her iki aşırı görüşü reddeder. Haz, mutlak iyi değil, sadece iyidir ve mutluluğa eşlik eder. Ancak o, mutlulukla özdeş değildir. Mutluluk bir etkinlik iken, haz, etkinliğe eşlik eden bir şeydir. Mutluluk haz elde etme etkinliği değil, erdeme uygun davranış ortaya koyma etkinliğidir. Ayrıca, Aristoteles'e göre, akli hazlar saflık bakımından duyusal hazları aşar. Hedonizmde, duyusal hazların amaç olması söz konusudur. Hedonizmin karakteristiği budur ve bunu etik tarihinde ilk olarak Kyrene Ekolü savunmuştur.[5] Hedonizmin Epikurosçu versiyonu, dostluk gibi pasif hazları, yeme, içme ve cinsel etkinlikle ilgili duyusal hazlara tercih etmesine rağmen yine de hazzı amaçladığından hedonist karakterlidir.[6] Gerek hedonistik etik kuramlarında gerekse diğer etik kuramlarında amacın mutluluk olması,

---

2 Bkz. Bourke, Vernon J., ***History of Ethics***, Image Boks, New York 1970, s. 33; Arslan, Ahmet, ***Felsefeye Giriş***, Vadi Yay. Ankara 1994, s. 103.

3 Ayrıntıl bilgi için bkz. Türkeri, Mehmet, "Hedonizm Bir Hayat Felsefesi Olarak Kabul Edilebilir mi?", ***Tabula Rasa, Felsefe-Teoloji*** S: 20, Isparta 2008, ss. 19-26.

4 Aristotle, ***Ethica Nicomachea***, Translated by W.D. Ross, (***The Basic Works of Aristotle*** içinde, Edited by Richard McKeon, Modern Library Paperback Edition, New York, Toronto 2001) X, 1172a-b. (Esere bundan sonra E.N. olarak atıf yapılacaktır).

5 ***Etik Kuramları***, Derleyen ve Çeviren, Mehmet Türkeri, Lotus Yay., Ankara 2008, s. 31; Long, A.A., "Cyrenaics", ***Encyclopedia of Ethics***, Edit. L. C. Becker, Grland Publishing, New York, London 1992, s.236.

6 ***Etik Kuramları***, s.35; Mitsis, Philip, " "Epicureanism", ***Encyclopedia of Ethics***, Edit. L. C. Becker, Grland Publishing, New York, London 1992, s. 318 ve "Epicurus", ***Encyclopedia of Ethics***, Edit. L. C. Becker, Grland Publishing, New York, London 1992, s. 320.

kuramların ayırt ediciliğini oluşturmaz, dolayısıyla bu kuramları mutlulukçu kuram haline getirmez.

Öte yandan Aristoteles hazzın mutlak kötü olduğu görüşüne de karşı çıkar. Zira, daha önce belirttiğimiz gibi, haz etkinliğe eşlik eden bir şeydir. Etkinlikler, ahlaki değer açısından farklılık gösterdiğine göre, onlara eşlik eden hazlar da farklılık gösterir. Ahlaki bakımdan etkinlikler üçe ayrılır. Benimsenmesi gereken, kaçınılması gereken ve nötr olan etkinlikler. Benimsenmesi gereken etkinliklere eşlik eden hazlar ahlaki bakımdan iyidir ve övülür. Kaçınılması gereken etkinliklere eşlik eden hazlar kötüdür ve yerilir. Dolayısıyla mutluluk erdeme uygun etkinlik olduğuna göre, ona eşlik eden hazlar iyidir ve gereklidir. Çünkü haz, etkinliği tamamlar. Etkinlik olmadan haz ortaya çıkmaz, ama haz olmadan da etkinlik tamamlanmaz.[7]

Aristotelese'e göre, hazlar duyusal hazlar ve düşünme gücünün hazları olarak iki kategoriye ayrılır. Bir duyu organı iyi durumdaysa, yani sağlıklı ise, ve objesi de duyularla algılanabilecek şeylerin en iyisi ise bu duyunun etkinliği en mükemmel ve en zevk verici olacaktır. Bu, düşünce ve temaşa[8] etkinliği için de geçerlidir.[9] Düşünce etkinlikleri ile duyu etkinlikleri türce birbirinden farklıdır. Dolayısıyla onlara eşlik eden hazlar da birbirinden farklıdır.[10] Hazzın etik ölçütü, erdemli kişiye haz olarak gelip gelmemesidir. Erdemli kişiye haz olarak gelmeyen şeyler, bazılarına haz olarak görünebilir. Bu durum bu tür hazların gerçek hazlar olduğunu değil, bunların sahiplerinde bozuklukların, hastalıkların var olduğunu gösterir. Dolayısıyla kutlu bir insanın etkinliklerine eşlik eden hazlar tam anlamıyla insanidir. Öteki hazlar ise ikincil derecedeki hazlardır.[11]

Ahlaki bakımdan değerli olan etkinlikler de kendi içinde derecelenebilir. Dolayısıyla bunlara eşlik eden hazlar da buna göre derecelenebilir. Aristoteles'e göre, etkinliklerin en yükseği, temaşa etkinliğidir.[12] Temaşa etkinliği, insandaki "en iyi şey" olan aklın etkinliğidir. Bu etkinlik "en sürekli" olan etkinliktir. Çünkü insan her hangi bir eylemi devam ettirdiği süreden daha fazla süre düşünme etkinliği gösterir. Temaşa etkinliği, en haz verici etkinliktir. Çünkü mutlulukta haz vardır. Bilgeliğe uygun etkinlik, erdeme uygun etkinliklerin en

---

7 Aristotle, ***E.N.***, X, 1175b.

8 Temaşa kelimesi günlük dilde daha çok hissi idrakle ilgili kullanılmaktadır. Oysa Aristoteles'te bu kelime fikirle ilgilidir.

9 Aristotle, ***E.N.***, X, 1174b.

10 Aristotle, ***E.N.***, X, 1175a.

11 Aristotle, ***E.N.***, X, 1176a.

12 Aristotle, ***E.N.***, X, 1177a.

haz verenidir. Zira bilgelik peşinden koşma hayranlık verici saflık ve sağlamlık /süreklilik (permanence) hazlarını içerir. Temaşa etkinliği, aynı zamanda en çok kendi kendine yeterlidir. Çünkü filozof, başka şeylere ihtiyaç duymadan, kendi kendine temaşa etkinliğinde bulunabilir. Oysa adalet, yiğitlik, cömertlik gibi erdemlere sahip olan insanlar bu erdemleri ortaya koyabilmek için harici (dışa bağlı) iyilere ihtiyaç duyabilirler. Temaşa etkinliği tanrısal bir etkinliktir. Adalet, yiğitlik gibi erdemlerin ilgili olduğu hayat ise insani bir hayattır. Bu ikincisiyle ilgili hayat, temaşa hayatına göre ikincil bir hayattır. Zira onda söz konusu olan karakter erdemleri için başkalarına ihtiyaç duyarız.[13] Dolayısıyla ahlaki hayatın idealinde temaşa yaşamı bulunduğu açık hale gelmektedir. Zira Aristoteles, Nikomakhos'a Etik adlı eserinin ilk kitabında üç tür yaşam biçimini ayırt etmektedir. Bunlar haz yaşamı, siyaset yaşamı ve temaşa yaşamıdır.[14] Haz yaşamını reddeden Aristoteles'in, "insan için iyi olanın araştırması" dediği siyaset yaşamını, temaşa yaşamına giden yolda bir ön basamak olarak gördüğü söylenebilir.

Eudaimonizmin, hazzın bireysel alandan çıkıp toplumsal bir nitelik kazandığı utilitaryanizm şekline girmesi de söz konusu değildir. Zira utilitaryanizmin temelinde de şu ya da bu şekilde, yine haz yatmaktadır. Utilitaryanizmin temel savında, en çok sayıda insana en büyük oranda yarar sağlayan eylemin ahlaken doğru bir eylem olduğu savunulur. Yararla kastedilen ise hazdır. J. Bentham, "doğa insanı iki hükmedici efendinin hizmetine vermiştir: haz ve acı. Ne yapacağımızı belirlemek kadar, ne yapmamamız gerektiğini göstermek de sadece onlara düşer" demektedir.[15] Aristoteles açısından baktığımızda bu görüşün kabul edilmesi mümkün değildir. Aristoteles insanların haz vereni seçip acı verenden kaçtıkları olgusunu kabul eder. Ama bununla bütünüyle haz ve acı doğrultusunda şekillenmiş bir hayatı kastetmez. Haz ve acının eğitimde önemli olduğunu düşünür. Erdemli karakterin oluşmasında gerekenden hoşlanmak, gerekmeyenden hoşlanmamak en önemli unsurdur.[16] "Gereken" ise, daha önce açıkladığımız gibi, ahlaken benimsenmesi gereken etkinliklerdir ve bu yolun ideali temaşa etkinliğidir. Dolayısıyla Aristoteles'te hazzın değil etkinliğin amaç edinildiğini görmekteyiz.

Aristoteles, hazza mutlulukta yer verdiği ve ahlaken iyi etkinliklere eşlik eden hazları iyi ve övülür kabul ettiği için onun etik anlayışının, hazzı tamamen

---

13 Aristotle, ***E.N.***, X, 1178a.

14 Aristotle, ***E.N.***, I, 1095b.

15 Bentham, Jeremy, ***An Introduction to the Principles of Morals and Legislation***, London 1823, s. 791.

16 Aristotle, ***E.N.***, X, 1172a.

mahkûm etmediğini de görmekteyiz. Dolayısıyla Aristoteles'in etik anlayışını karakterize eden Eudaimonizmin, hayattan bütünüyle el etek çekmeyi, ihtiyaçlarını asgariye indirerek, toplumdan uzaklaşarak yaşamayı amaç edinen Kınikçi etik formuna[17] dönüşebileceğini de kabul edemeyiz. Dolayısıyla Kınikçi etiğin eudaimonistik karakterli olduğunu asla söyleyemeyiz. Çünkü birincisi bireyin toplumdan uzaklaşmasını öngören ve hayatın kötü olduğunu düşünen, ihtiyaçlarını en aza indirerek yaşamaya çalışan, bir tür teselli felsefesi olan, bireysel bir hayatı temel değer olarak görürken ikincisi, bireyin toplum içinde yaşayarak, dış iyilere bağlı ahlaki erdemleri kazanmasını öngören ve idealde derin tefekkür halini ifade eden temaşa yaşamını hedefleyen, pasifliğe değil aksiyona dayanan, etkinliklerinden haz alan bir anlayışı temel değer olarak görmektedir.

Tıpkı Hedonizmdeki gibi Kınik anlayışının da değişik tarihsel biçimleri bulunmaktadır. Bunlardan ilk önemlisi Stoacı etiktir.[18] Stoacı etik Kınik ekolünün Kayıtsızlık Ahlakından birtakım farklılıklarla ayrılmaktadır. Kınikçi anlayıştaki gibi hayatın kötü olduğunu ve dünyanın değiştirilemeyeceğini savunan Stoacı anlayış, diğerinden farklı olarak bireyin toplumdan uzaklaşmasını şart koşmaz. Bununla birlikte, yine de bireysel bir anlayış olmayı sürdürür. Stoacı anlayışa göre, insanın maddi başarılardan mutlak olarak uzak durması gerekmez. İnsan, kayıtsız kalmayı öğrenebildiği ve uygulayabildiği takdirde hayatla ilgili maddi unsurlarla meşgul olabilir. Bunun ölçüsü, öyle görünüyor ki, şudur; bir şeyi elde ettiğinde sevinmeme ve dolayısıyla o şey elden çıkınca da üzülmeme. İnsan bunu başaracak irade eğitimini aldığında toplumsal hayatın içinde yaşamayı sürdürebilir. Yine de bencillik, ferdilik ve çilecilik vurgusu Stoacı etikte yer almaya devam eder. Acaba Stoacı etiği eudaimonistik karakterli diye değerlendirebilir miyiz? Aristoteles'te, mutlulukta hazzın payının bulunduğu ve ahlaki eylemlerden alınan hazların iyi olduğu ve övüldüğü, insanın karakter erdemlerini toplum içinde kazanabildiği, pasifliğe değil, (erdeme uygun) aksiyona dayalı hayatın öngörüldüğü, ahlaksal programın fert kaynaklı olsa da toplumsal ayağının vazgeçilmez olduğu, dünyanın kötü kabul edilmediği hatırlandığında stoacı etik kuramını eudaimonistik olarak değerlendiremeyeceğimiz ortaya çıkmış olur.

Stoacılığın doğrudan etkilediği Hıristiyan ahlakı bir tür Kınikçi etik olarak görülebilir. Ancak burada hemen kaydedilmelidir ki, Hıristiyan etiği kapsamında

---

17 ***Etik Kuramları***, Derleyen ve Çeviren, Mehmet Türkeri, Lotus Yay., Ankara 2008, s. 45; Long, A.A., "Cynics", ***Encyclopedia of Ethics***, Edit. L. C. Becker, Grland Publishing, New York, London 1992, s. 234.

18 ***Etik Kuramları***, s. 51.

farklı ahlak anlayışları mevcuttur. İlk dönem pastoral etik, doğru davranışa vurgu yapması ve On Emir'i dikkate alıp uygulamaya önem vermesiyle ayırt edilir. Daha sonra, sistemleşmeye ve tarihsel gelişmelere paralel olarak Kilise etiği, Protestan etiği gibi anlayışlar biçimlenmiştir. Kilise etiği, 4. yüzyılda, Yeni Plâtoncu ahlak felsefesinin etkisinde kalmış olan St. Augustine'in etik görüşleriyle biçimlenmiştir. Bu etik anlayış, 13. yüzyılda ise, Aristotelesçi etik anlayışın etkisinde olan St. Thomas'ın düşüncesiyle şekillenmiştir.[19] Hıristiyanlığın tarihi seyrinde rahip ve rahibe manastırları gibi dini kurumların ortaya çıkması, kiliseyi resmi olarak çileciliği desteklemeye yöneltmiş ve bu durum kilisenin cinsel ahlakla ilgili öğretilerini etkilemiştir. Dinin çilecilikle ilgili yorum ve tutumları büyük ölçüde Kınikçi etkiyi ortaya koyar görünmektedir. Yine de, biz, Hıristiyan etiğinin bütünüyle Kınikçi karakteristiğe sahip olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü gerek Hıristiyanlık, gerekse Yahudilik ve İslam düşüncesindeki ahlak teorilerinin oluşmasında Platon ve Aristoteles'in etkisi bulunmaktadır.[20] Burada, şu kadarı söylenebilir ki, dini ahlak söz konusu olduğunda, savunulan anlayışın vurgusuna göre, bu ahlak Kınikçi, Stoacı ya da eudaimonistik bir nitelik kazanabilir.

İslam filozoflarının savunduğu etik anlayış, Platon ve Aristoteles'in görüşleri ışığında karakterize olmuş, teleolojik Eudaimonizmdir. Tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, İslam filozoflarında da teleolojik nitelemesi ve isimlendirmesi, yükümlülük teorisini, eudaimonizm nitelendirmesi değer teorisini ifade eder ve her ikisi birlikte ayırt edici bir kuram oluşturur. Eudaimonistik karakterin İslam düşünürlerinin çoğunun ahlak anlayışı için geçerli olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Erdemin ifratla tefrit arasında bir orta nokta olarak tanımlanması, dinin bir tür itidal anlayışını savunması hatta dinin itidal dini olduğunun söylenmesi, mutluluğun erdemli davranışlarla kazanılacak olması, mutlulukta hazzın payı, insanın güçleri ve bu güçlerden erdemlerin nasıl çıkacağıyla ilgili anlayışlar, dini olarak yoğrulmakla ve zenginleştirilmekle birlikte, köken olarak büyük ölçüde Aristoteles ve Platon'a dayanmaktadır. Dolayısıyla İslam etiğinin eudaimonistik karakterli olması hasebiyle hedonistik ya da Kınikçi karakterde bir anlayış olarak değerlendirilemeyeceğini görmekteyiz. İslam tasavvuf anlayışının, özünde bireyi toplum dışına mutlaka iten bir anlayış olmaması, hayatı mutlak anlamda kötü kabul etmemesi, erdeme uygun etkinlikleri ahlaki yetkinleşme için gerekli görmesi nedeniyle Kınikçi türden bir anlayış olduğunu söyleyemeyiz. Ancak, savunulan tasavvufi anlayış, vurgusuna

---

19 ***Etik Kuramları***, s. 71, 72.

20 Bkz. Kavasoğlu, Özcan, ***İslam Etiğinin Aristotelesçi Kaynakları***, Ege Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 1995.

göre Kınikçi bir form alabilir. Böyle olduğunda ise eudaimonistik karakterinden uzaklaşmış olur.

Bu noktada, İslam etiğine yöneltilen, onun bir tür tedbir, ihtiyat ahlakı olduğu iddiasını da değerlendirebiliriz. Bu iddia dini inanca sahip birinin davranışlarını yönlendiren motifin, bir beklentiyle şekillendiğini, bu beklentinin de ödül ya da ceza gibi maddi unsurlardan oluştuğu kanaatine dayanmaktadır.[21] Oysa eudaimonistik ahlakın hedefinde ve idealinde temaşa etkinliğine götüren ahlaki erdem hayatı yatmaktadır. Bu düzey mutlak iyinin ne olduğunu kavramayı ve ona göre bir hayat yaşamayı ifade eder.[22] Ahlaki erdemleri bile, önemsiz bulmamakla birlikte, ikincil gören bir anlayışın bir tür çıkar hesabıyla davranış ortaya koymayı ahlaki ideal yapmış olduğunu söylemek iyi niyetle bağdaştırılamaz. Nihai mutluluk hedefi, beşeri bakımdan hiçbir karşılık beklenmeyecek bir düzeyi ifade eder. Bunun somut ifadesi, İslam etik anlayışının idealinde davranışı Allah rızası için yapmaktır. "Muhabbetullah" kavramı ve içerimi bunu en iyi şekilde yansıtmaktadır. Zira iman, öncelikle bilgi (marifet) ve sevgiyi (muhabbet) içerir, sonra da iyi davranışlar (salih ameller) ortaya koymayı ve güzel ahlak edinmeyi gerektirir.[23] Öte yandan din, "Mutlak iyinin ne olduğunu kavrayamayan insanları hidayete erdirmeyeceğim," diyemeyeceğine göre, onların ihtiyat motifleriyle davranış ortaya koymalarını mutlak iyiye götürme alışkanlığına yöneltebileceği imkân ve ihtimalinden dolayı kabul eder. Dinin bu anlamda dikey yetkinleşme imkânı da verdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca, dini kaynaklarda yer alan ödül ve cezaya yönelik ifadeleri, hitap ettiği insanın yapısını dikkate alan bir söylem olarak değerlendirebiliriz. Bu, insanın ahlaklı bir yaşam sürmesi durumunda öteki dünyada bir takım maddi ödüllere asla kavuşmayacağı anlamına gelmez. Sadece, böyle bir anlayışın dini ahlakın ideali olmadığını vurgulamak anlamına gelir. Zaten ceza ya da ödül motifi, ahlaki davranışın değerini oluşturmaz. Eudaimonismde ahlaki davranış bizzat kendisi açısından değerlidir. Öteki dünyada birtakım duyusal hazlara kavuşmak maksadıyla yaşamak eudomonistik değil, hedonistik bir tutumu gösterir. Hedefin bu dünyada değil de öteki dünyada gerçekleşecek olması işin özünü değiştirmez.

Demek ki, etik kuramlarını birbirinden ayırt etmeyi sağlayan şey, kuramların karakteristikleri, yani temel özellikleridir. Bu özellikler aynı zamanda erdemin içeriğini ifade etmektedir. O halde, her etik kuram mutluluğu amaç

---

21 Bkz. Aydın, Mehmet, ***Tanrı-Ahlak ilişkisi***, TDV Yay., Ankara 1991, ss: 209-211.

22 Türkeri, Mehmet, ***Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı'nın Ahlâk Felsefesi***, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2006, s. 189, 190.

23 Türkeri, ***a.g.e.***, s. 54.

edinir ve bu mutluluğa da erdemle ulaşılır, deyip etik kuramlarının hepsini mutlulukçu kuram ya da erdem etiği diye nitelendiremeyiz. Bu, çok sığ anlamda doğru olsa bile, iki bakımdan eksiktir. Birincisi erdemin içeriğini ifade etmediği için kuramın ayırt ediciliğini ortadan kaldırır ve kavram kargaşasına yol açar. İkincisi ise, Platon-Aristotelesçi karakterdeki etik anlayışına özgü olan 'mutlulukçu kuram' ya da 'erdem etiği' isminin içeriğini boşaltır.

Aristotelesçi etik açısından ikinci yanlış anlama, bize öyle geliyor ki, erdem konusuyla ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'in erdemi aşırılık ve eksiklik bakımından (ifrat ve tefrit arasındaki) bir orta nokta olarak tanımladığı ve bir itidal felsefesi önerdiği gerçeğinden hareketle iki eleştiri yapılmaktadır.[24] İlk eleştiride davranışlar açısından orta öğretisinin işlemediği bazı durumlar olduğu söylenir. Sözünde durma ile sözünde durmama arasında bir orta nokta yoktur. Aynı durum doğru söyleme ile söylememe arasında da geçerlidir. Bu eleştiri bu şekliyle doğru gözükmektedir. Aristoteles'in erdemi, aşırılık (ifrat) ve eksiklik (tefrit) arasındaki orta nokta olarak tanımladığı doğrudur. Ancak Aristoteles'in etik anlayışı açısından baktığımızda bizzat kötü olan eylem ve etkilenimlerin ortası yoktur. Haset, arsızlık, kıskançlık gibi etkilenimler ile zina, hırsızlık, adam öldürme gibi eylemler bu türdendir. Zira Aristoteles'e göre, ne bizzat aşırılığın (ifratın) ya da bizzat eksikliğin (tefritin) bir ortası, ne de ortanın aşırılığı (ifratı) ya da eksikliği (tefriti) vardır.[25] Peki, örneğe dönecek olursak, etkilenimlerin ve eylemlerin bizzat iyi olanlarının hangi aşırılıkla eksikliğin ortası olduğu sorusuna, (sözünde durma ya da doğru söyleme hangi aşırılık ve eksikliğin ortasıdır, sorusuna) nasıl yanıt verebiliriz? Bu cevaplaması kolay bir soru olarak gözükmemektedir. Ancak Aristoteles'in etik anlayışından hareketle, bu olumlu örneklerin her ne kadar aşırılığı ve eksikliğinin ne olduğu söylenemese de, onların bizzat iyi olduğu ve erdemli yani orta durumda olan karakterden çıktığı söylenebilir. Zira Aristoteles'te bazı erdemler de vardır ki, onların aşırılıklarının ya da eksikliklerinin adı yoktur. Bazıları da vardır ki, orta noktanın özel bir adı yoktur.[26] Ayrıca erdemde asıl olan kime, neyi, niçin, nasıl, ne zaman ve ne kadar sorularını karakter ve davranış açısından bilmek ve uygulamak önemlidir. Bu ise davranışla ilgili olarak uygun nesneyi, uygun kişiyi, uygun şekli, uygun zamanı ve mekânı, uygun miktarı ve uygun süreyi bilme ve uygulamayı gerektirir.[27]

---

[24] Örneğin bkz. ***Etik Kuramları***, Derleyen ve Çeviren, Mehmet Türkeri, Lotus Yay., Ankara 2008, s. 28.

[25] Aristotle, ***E.N.***, II, 1107a.

[26] Aristotle, ***E.N.***, IV, 1125b, 1126b, 1127a.

[27] Aristotle, ***E.N.***, II, 1109a.

Aristoteles'in orta anlayışı ve itidal felsefesini önermesinden dolayı ortaya çıkan bir diğer yanlış anlama, itidal felsefesinin uygun bulunmadığı durumların var olduğu iddiasıdır. Bu iddiaya göre, örneğin, tutkulu ve romantik biri itidalli davranışı uygun bulmayabilir.[28] Bu iddia karşısında öncelikle şu belirtilmelidir ki, bir kimsenin Aristotelesçi etik anlayışının yanlış olduğunu iddia etmesi, ya da onu benimsememesi bu kuramın yanlış olduğunu göstermez. Elbette ki, bir kimse bu etik anlayışı benimsemeyebilir. Bu benimsememe durumu, Aristoteles'in orta anlayışından kaynaklanıyor da olabilir. Ama bilmeliyiz ki, o kimsenin sahip olduğu ya da savunduğu yapı, ana erdemlerle ilgili tutumda da söz konusu etik anlayışının dışında kalıyorsa, o zaman iki aşırı uç anlayış bloğundan birinde yer alıyor demektir. Bu anlayış kategorileri, daha önce başka bir bağlamda gördüğümüz gibi, hedonist karakteristiği olan ve değişik biçimleri bulunan etik anlayışı ile bunun tam zıttını savunan Kınikçi karakteristiği olan ve değişik biçimleri bulunan etik anlayışıdır. Bu iki kanattaki anlayışlar ise, özünde, kurulu düzenlerin olmadığı, hiçbir değerin bulunmasının imkânsız olduğu, tarihteki anomi dönemlerinin teselli felsefeleridir. Bilakis, Aristotelesçi karakteristiği olan itidal felsefesinin hayatın büyük bir bölümünde geçerli olduğunu görmekteyiz. Ayrıca, bize öyle geliyor ki, Aristotelesçi Eudaimonismin salık verdiği orta anlayışı, bireyin durumuna göre belirlenen orta noktanın kişilik özellikleriyle zenginleşme ve çeşitlenme imkânını dışarıda tutmamaktadır.

Aristoteles'te erdem, eylem ve etkilenimlerde kişinin durumuyla ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur[29] ve fazlalık ve eksiklik bakımından iki aşırı ucun (ifratla tefritin) orta noktası olarak tanımlanır ve bu niteleme hem karakter hem de fiiller için kullanılır. Bilgelik, düşünme yetisini gerekli yerlerde ve gerektiği şekilde kullanma ile ilgili ortayı, yiğitlik, körü körüne atılganlık ile olur olmadık her şeyden korkma arasındaki ortayı, ılımlılık (iffet) arzu gücünü dizginlemeden kullanma ile arzu gücünün işlevsiz olması arasındaki ortayı ifade eder ve bu bakımdan tanımlanır. Adalet erdemi bütün bu ana erdemleri (ve dolayısıyla ona bağlı erdemlerin) bulunmasını ifade eder; ama aynı zamanda bir karakter erdemi olarak, haksızlık yapmak ile haksızlığa uğramak arasındaki bir orta nokta olarak tanımlanır. Erdemlerin ortaya çıkması alışkanlık yoluyla yapı haline gelir ve aynı zamanda karakteri niteler. Dolayısıyla erdemlerin varlığı insanın üç temel gücünün, yani düşünme, arzu ve öfke güçlerinin ılımlılaştırılması ve yerli yerinde işlev görmesi anlamına gelir. Bu, davranışı ortaya koyarken uygun zamanın, uygun mekânın, uygun ölçünün, uygun tarzın vb. saptanmasını gerektirir. Erdemin ifrat ya da tefrit durumu, arzu ve öfke

---

[28] *Etik Kuramları*, s. 29.

[29] Aristotle, ***E.N.***, II, 1107a.

güçlerinin aklın kontrolüne girmemesi demektir ve kuram açısından hedonistik bir yaklaşımı ifade eder.

Tutkularının peşinden gitme, Aristoteles'in etik anlayışında kendini tutamayan, nefsine hâkim olamayan kişinin özelliğidir. Nefsine hâkim olamayan insan ise, Aristotelesçi anlamda, erdemli bir insan değildir. Zira erdemli insan nefsine hâkim olan insandır.[30] Zira erdem için, nefsine hâkim olma bir zemin, ön basamak durumundadır. Nefsine hâkim olma ile erdem arasındaki ayırım, Farabi'de ve diğer İslam filozoflarındaki zâbit-fâzıl ayırımının kökenidir.[31] Buradan hareketle biz, her erdemli kişinin (fâzıl) aynı zamanda nefsine hâkim olan kişi olduğunu, ama tersinin mümkün olmadığını söyleyebiliyoruz.[32]

Aristoteles'e göre, erdemsizlik (rezilet) ve nefsine hâkim olamama kaçınılması gereken kötülük biçimlerinden iki tanesidir.[33] Erdemsizlik negatif anlamda erdemin bulunmayışını, pozitif anlamda ise erdemin ilgili olduğu davranışla ilgili aşırılık ve eksikliği ifade etmektedir. Erdemsizlik durumunda bilinçli bir tercih söz konusudur ve sonunda pişmanlık yoktur. Nefsine hâkim olamama ise arzuların, tutkuların boyunduruğuna girmekten kendini alamama ve sonunda pişmanlık duyma söz konusudur. Nefsine hâkim olamama ile ilgili bir yanlış anlama, Aristoteles'in etik düşüncesinde nefsine hâkim olamamanın bilgi eksikliğinden değil, irade zayıflığı yüzünden meydana geldiğinin kabul edilmediği iddiasıyla ilgilidir.[34] Biz, Aristoteles'in düşüncesinde nefsine hâkim olamamanın bilgi eksikliğinden değil, irade zayıflığı yüzünden kaynaklandığını düşünmekteyiz. Bu iddia ile ilgili yanlış anlama, bize öyle geliyor ki, Aristoteles'in nefsine hâkim olamama ile ilgili ele aldığı üç temel sorudan ikincisi olan, "nefsine hâkim olamayan insan bilerek mi yoksa bilmeden mi edimde bulunur?" sorusuna verdiği cevabın yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Aristoteles, insanın bilmeden yanlış bir edimde bulunabileceğini ve yanlış yaptığında da onun yanlış olduğunu bilmeyebileceğini söylemektedir.[35] Aristoteles burada, insanın yanlış yapma ve bilgi eksikliği bulunma durumuna işaret etmektedir. Yoksa nefsine hâkim olamamanın bilgi eksikliğine dayandığını

---

30 Aristotle, ***E.N.***, VII, 1145b; Ross, W.D., ***Aristoteles***, Yay. Haz. Ahmet Arslan, Ege Üniv., İzmir 1993, s. 269.

31 Fârâbî, Ebu Nasr, ***Fusûlü'l,Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)***, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniv. Yay., İzmir 1987, s. 33.

32 Türkeri, Mehmet, "Aristoteles'in Etiğinde "Nefsine hâkim Olma", ve "Erdem" ile İlişkisi", ***DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi***, DEÜ Yay., İzmir 2005, Sayı: XXI, 77-94.

33 Aristotle, ***E.N.***, VII, 1145a.

34 Örneğin bkz. Ross, ***Aristoteles***, s. 272.

35 Aristotle, ***E.N.***, VII, 1146b.

söylememektedir. Hiç şüphesiz, Aristoteles, nefsine hâkim olamama durumunun bazen bilgi eksikliğini barındırmasına itiraz edecek değildir. Ancak, nefsine hâkim olamama durumunun dayandığı asıl unsur, irade zayıflığıdır. Gerçi Aristoteles irade zayıflığı kavramını kullanmaz ve sadece zayıflık kavramını kullanır ve bununla karakterdeki zayıflığı ifade eder. Bu, bizim Türkçede irade zayıflığı dediğimiz şeydir. Örneğin, bir insanın bir tiryakiliğini bırakamamasında irade zayıflığının bulunduğu söylenir. Buradaki irade zayıflığı, karakter zayıflığını ifade eder. Bizim irade zayıflığı dediğimiz bu zayıflık, Aristoteles'e göre, nefsine hâkim olamamanın ikinci türüdür. Bu tür nefsine hâkim olamamada düşünüp taşınma vardır, ama tutkuların boyunduruğuna girme, onların baskısına direnememe söz konusudur. Nefsine hâkim olamamanın birinci türü tez canlılıktır. Bu tür nefsine hâkim olamamada düşünüp taşınma yoktur. Çünkü bu tür durumun kendisi düşünüp taşınmayı engeller.[36] Demek ki, nefsine hâkim olamama durumu, Aristoteles düşüncesinde bilgi eksikliğine değil, tez canlılığa ya da irade zayıflığına dayanmaktadır. Bu iki durum, aynı zamanda erdemli bir yapının oluşması önündeki engelleri ifade eder. Zira, daha önce söylediğimiz gibi, nefsine hâkim olamayanın erdemli olduğunu söyleyemeyiz. Erdem için, genel olarak, olmazsa olmaz üç şart gereklidir.[37] Birincisi eylemin bilerek yapılmasıdır. Bu, bilgiyi ve eylemin kendisine dayandığı ilkenin bilincinde olmayı gerekli kılar. İkincisi, eylemin tercih edilerek ve kendi hatırına yapılmasıdır. Bu, eylemin düşünüp taşındıktan sonra yapılan, ahlâken gerekli, asil, şerefli bir eylem olmasını gerektirir. Üçüncüsü ise, eylemin yerleşik bir yatkınlık halinden kaynaklanmasıdır. Bu, eylemin bir defalık değil, şartları oluştukça sürekli yapılan bir eylem olmasını ifade eder ve alışkanlığı gerektirir. Nefsine hâkim olamama durumunun bu üçüncü şartın eksikliğiyle oluştuğunu görmekteyiz. Ayrıca nefsine hâkim olamamanın birinci türü olan tez canlılıkta erdem için gerekli olan ilk iki şartın da ihlal edildiğini görmekteyiz. Çünkü birden bire yapılan eylemler iradidir, ama tercihe dayalı değildir.[38] Zira onda düşünüp taşınmaya dayalı bir tercih durumu ortaya çıkmamıştır. Böyle olunca, aynı zamanda ahlâki ilkeyle ilgili bilgi ve bilincin bulunduğunu söyleyemeyiz.

Nefsine hâkim olamama durumuna düşmemek için iradenin güçlendirilmesi gerekmektedir. Bu ise erdemin şartlarını yerine getirmekle mümkün olacaktır. Zira bilgi ve irade özgürlüğü ahlakın vazgeçilmezleridir. Bir eylemin iradi (isteyerek yapılan) bir eylem olması için, o eylemin başlangıcının,

---

36 Aristotle, ***E.N.***, VII, 1150b.

37 Aristotle, ***E.N.***, II, 1105a.

38 Aristotle, ***E.N.***, III,1111b.

eylediği tikel durumları bilen kişide olduğu zaman yapılmasıdır.[39] İnsan için söz konusu olan iradenin tercihle çok sıkı bir ilişkisi vardır. Tercih edilmiş şey, elimizde olan şeyleri düşündükten sonra arzu edilen şeydir. Dolayısıyla tercih, kendi elimizde olan, yani yapabileceğimiz şeylerle ilgili düşünüp taşınmaya bağlı arzuyu ifade eder.[40] Erdemli kişinin diğerlerinden en büyük farkı, tek tek şeylerde doğruyu görmesinde bulunur. Bütün bunlardan sonra, erdemin şartları ve "nefsine hâkim olma" gibi bir terimin varlığı düşünüldüğünde, Aristoteles'in etik düşüncesinin iradeyle ilgili bütüncül bir öğreti eksikliğine sahip olduğu ve özdenetim gibi özgürlük ifade eden terimlerin bulunmadığı iddiası[41] doğru olmasa gerektir.

Aristotles'in düşüncesiyle ilgili bir diğer yanlış anlama techne-episteme kavram çiftiyle ilgilidir. Epey bir kısmı epistemoloji soruşturmasıyla ilgili çoğu eserde bu iki kavramın birbirinden ayrı ve hatta zıt olduğu ve bu ayrımın ve zıtlığın kaynağının Aristoteles olduğu yaygın anlayışı vardır.[42] Bu durum, hakikati araştırmada elimizde birbirinin zıttı olan bu iki kavramın bulunduğu ve bunun temelinin de Aristoteles olduğu imasını içermektedir.

Bu iki kavramın Aristoteles düşüncesinde yer aldığı kesinlikle doğrudur. Ancak bu kavramlar, birbirinden farklı olmasına rağmen birbirine zıt olarak konumlanmaz. Ayrıca hakikatle ilgili olarak elimizde sadece bu iki kavram yoktur.

Aristotles'in etik düşüncesinde, hakikati elde etmeyi sağlayan nitelikler beş tanedir,[43] hepsinin de kendine özgü alanı ve işlevi vardır. Bunlar, hakikat araştırmasında birbirinden ayrılamaz.

---

39 Aristotle, ***E.N.***, III, 1111a. Bu cümledeki anlam belirsizliğini kaldırmak ve iyi anlaşılmasını sağlamak için cümlenin İngilizcesini şöyle kaydedelim: " A voluntary act would seem to be an act of which the origin lies in the agent, who knows the particular circumstances in which he is acting...".

40 Aristotle, ***E.N.***, III, 1113a.

41 Örneğin bkz. Gemuhluoğlu, Zeynep, "Uluslar arası İstanbul Semineri: Aristoteles, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Aquino'lu Thomas'da İnsan Fiilleri", ***M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi***, 22 (2002/1), İstanbul 2005, s. 97.

42 Örneğin bkz. Turan, Ahmet, ***Michel Foucault'da Tarih Felsefesi***, DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2005, s. 30; Ayrıca bkz. Foucault, ***Bilginin Arkeolojisi***, Çev. Veli Urhan, Birey Yay., İstanbul 1999, s. 244 vd.; Merquior, J.G., ***Foucault***, Çev. Nurettin elhüseyni, Afa Yay., İstanbul 1986, s. 80; Revel, Judith, ***Michel Foucault Güncelliğin Bir Ontolojisi***, Çev. Kemal Atakay, Otonom Yay., İstanbul 2005, s. 15, 34-35; http://*plato.stanford.edu*/entries/episteme-techne/

43 Aristotle, ***E.N.***, VI, 1139b.

Bu niteliklerin ilki bilim ya da bilimsel bilgidir. Bunun alanı, başka türlü olmaları imkânsız olan şeyler, zorunlu olan şeylerdir. Bu nitelikle biz, zorunlu ve ezeli-ebedi olan şeylerin kanıtlamalı bilgisine sahip oluruz.

İkinci nitelik, sanat ya da teknik beceridir. Bununla şeylerin nasıl yapılacağı bilgisine sahip oluruz. Bu nitelik değişebilir (olumsal olan) şeylerle ilgilidir. Değişiklik kabul eden şeyler ise hem meydana getirilen, hem de yapılan şeylerdir.[44]

Üçüncü nitelik pratik bilgeliktir. İnsanın, genelde iyi bir yaşam için nelerin iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde düşünebilmesidir. Ayrıntılarla ilgili değildir. Bu bilgelik, genelde iyi düşünüp taşınmadır.[45] Pratik bilgelik bilim değildir. Çünkü pratik bilgelikte yapılan şey başka türlü olması mümkün ve muhtemel olan şeydir. Bilim ise, başka türlü olması imkânsız olan şeyleri inceler. Pratik bilgelik aynı zamanda sanat ya da teknik beceriden de farklıdır. Çünkü eylem ile meydana getirme ya da yaratma cins olarak farklıdır. Nitekim meydana getirme ya da yaratmanın, kendisinden değişik olan bir hedefi vardır. Oysa eylem için böyle bir şey söz konusu olamaz. İyi ya da erdemli eylemin kendisi hedeftir. Pratik bilgelik, nefsin /ruhun akıldan pay alan kısmının sanı (opinion) ile ilgili yani ilk ilkeleri değişen şeyleri temaşa eden, düşünüp taşınan kısmının erdemidir.[46]

Dördüncü nitelik akıl ya da rasyonel sezgidir. Bilimin hareket noktasını oluşturan ilk ilkelerin kavranmasını sağlayan zihin durumudur. Bu nitelik ilk ilkeleri endüksiyon yoluyla kavrar. İlk ilkeler bilimin konusu değildir. Zira bilim kanıtlanabilir şeyler üzerinde durur. Sanat, pratik bilgelik ve biraz sonra göreceğimiz teorik bilgelik de ilk ilkeler üzerinde durmaz. Çünkü sanat ve pratik bilgelik değişen şeylerle ilgilenir. Teorik bilgeliğin ilk ilkeler üzerinde durmaması ise bilgenin bazı şeylere kanıtlama yoluyla ulaşmak durumunda kalmasındandır.[47]

Teorik bilgelik hakikati elde etme konusunda zihnin son niteliğidir. Yalnızca ilkelere dayanan şeyleri değil, ilkeler konusunda da doğruyu bulmayı ifade eder. Dolayısıyla teorik bilgelik, bilimsel bilgi ile aklın (rasyonel sezginin) birlikteliğidir.[48] Teorik bilgelik pratik bilgelikten üstündür. Zira teorik bilgelikte büyük, hayranlık verici, zor ve insanüstü şeylerle ilgilenilir. Dolayısıyla bazen

---

44 Aristotle, ***E.N.***, VI, 1140a

45 Aristotle, ***E.N.***, VI, 1140a

46 Aristotle, ***E.N.***, VI, 1140b.

47 Aristotle, ***E.N.***, VI, 1140b.

48 Aristotle, ***E.N.***, VI, 1141a.

'yararsız' şeylerle ilgilenildiği dahi söylenir. Pratik bilgelikte ise, insan için iyi olan şeylerle hem genel hem özel olarak ilgilenmek söz konusudur. Bu yüzden 'yararlı' şeyleri bilmeyi sağladığı söylenir.[49]

Aristoteles'in, hakikatin elde edilmesiyle ilgili bu niteliklerini birlikte değerlendirdiğimizde şunları söyleyebiliriz. Her şeyden önce, hakikat arayışımız sadece epistemik boyutu olan bir şey değil, aynı zamanda ve büyük ölçüde temeli etik olan bir arayıştır. Böyle olunca bu niteliklerin, ya da entelektüel erdemlerin hepsini birden dikkate almak durumundayız. Bunlardan birine sahip olmak, insanın bilge olarak nitelendirilmesini sağlamaz. Çünkü bilgelik için, bize öyle geliyor ki, bu erdemlerin tümüne sahip olmak gerekir. Bilgeliğin, teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılması, mecazidir ve inceleme amaçlıdır. Biri olmazsa, diğerinin bilgelik olarak nitelendirilmesi söz konusu değildir.

Aristotlesçi etikle ilgili ele alacağımız son yanlış anlama, insana özgü işlev ve erdem hakkındadır. "İnsana özgü işlev nedir ve bu işleve uygun erdem nedir?" sorusuna Aristoteles'in, "aklın egemenliğindeki aktif bir yaşam ve erdemlerin en iyisi" cevabını verdiğini ve bu cevapta erdemle, salt akli işlevsellikle ilgili erdemi mi kastettiği yoksa aklın, pratik yaşam için zorunlu olan erdemlerden bir türüyle birleşik bir halini mi kastettiği açık değildir, iddiası vardır.[50] Aristoteles, insana özgü olanın ne olduğunu soruştururken, beslenmenin ve büyümenin bitkilerle ortak, duyulara ait yaşamın hayvanlarla ortak olduğunu, geriye ise akıl sahibi olanın eylem yaşamı kaldığını belirtir. Akla sahip olmak iki kısma ayrılır; birincisi akla boyun eğme, ikincisi akla sahip olma ve düşünme. Rasyonel eylem yaşamı, Aristoteles'e göre, etkinlik halindeki yaşamdır. Çünkü etkinlik etkin olmamaktan daha önemlidir.[51] İnsanın ayırt edici yönü akıl olduğuna göre, öngörülen hayatın aklı dikkate almayan bir hayat olduğunu söyleyemeyiz. Aklı dikkate almak ise, erdemlerin çıkışı bakımından, yukarıdaki akıl sahibi olmanın iki anlamını dikkate aldığımızda, hem salt zihinsel etkinlikleri ve erdemleri hem de karakter etkinliklerini ve erdemlerini göz önüne almak demektir.[52] Çünkü, akla sahip olmanın birinci kısmı akla boyun eğmektir ve bu etik açıdan arzu ve öfke gücünün düşünme gücünün yönetimine girmesi demektir. Bu kısımdan, sonuçta, yiğitlik, itidal (iffet) gibi karakter erdemleri çıkar. Akla sahip olmanın ikinci kısmı düşünme olgusu anlamına geldiğine göre,

---

49 Aristotle, ***E.N.***, VI, 1141b.

50 Rowe, Christopher, "Ethics in Ancient Greecs", ***A Companion to Ethics***, s. 124.

51 Aristotle, ***E.N.***, I, 1098a.

52 Bkz. Aristotle, ***Politcs***, Translated by Benjamin Jowet, (***The Basic Works of Aristotle*** içinde, Edited by Richard McKeon, Modern Library Paperback Edition, New York, Toronto 2001), VII, 1324b-1325b.

bu kısımdan da zihinsel erdemler ortaya çıkar.[53] Bu durumda insana özgü olan işleve bağlı bir hayatta hem zihinsel hem de karakter erdemlerinin vazgeçilmez olduğunu görmekteyiz. Aristoteles'in etik düşüncesinde, insani iyi ve insani mutluluk araştırılır. İnsani erdem bedenin değil nefsin /ruhun erdemidir. İnsani mutluluk da böyledir. Zira mutluluk, nefsin erdeme uygun etkinliğidir.[54]

Demek ki, yukarıdaki erdemle ilgili açıklamalardan ve yaşama biçimleriyle ilgili sınıflandırmadan açıkça ortaya çıkmaktadır ki, insan yaşamı, Aristoteles düşüncesine göre, idealde temaşa etkinliğini hedef alan –zira bu salt akılsal etkinliktir- ancak bu hedefe karakter erdemleri olmaksızın ulaşamayan bir yaşamdır. Temaşa etkinliğinde aklın vazgeçilmez rolünü zaten biliyoruz. Karakter erdemlerinde de durum yaklaşık olarak aynıdır. Zira erdemlerin ortaya çıkması aklın arzu ve öfke güçlerini yönetmesiyle mümkün olmaktadır. Bir erdemin ortaya çıkması, onun orta nokta olduğunu hatırlarsak, düşünme gücü olmaksızın söz konusu olamayacaktır. Demek ki, Aristoteles düşüncesinde insana özgü işlev ve erdem temaşa etkinliğine yönelik, ahlaksal –ki, Aristoteles'in aynı zamanda insani dediği- etkinliktir.[55]

SONUÇ

Aristotelesçi etik, 'sıradan' bir etik değildir. Bunun tarihsel olarak iki gerekçesi vardır. Birincisi Aristoteles'in etik düşüncesi Platon'un etik görüşlerinin gözden geçirilmesinden sonra ortaya çıkmış, Sokrates'teki erdemin içeriği ile ilgili boşluğu dolduran Kyrene ekolünün ve Kınik ekolünün aşırılıklarıyla hesaplaşmış, beşeri tecrübeden hareketle oluşturulmuş, sağduyuya dayalı ve realist bir kuramdır. İkincisi, Aristotoles'in etik görüşleri, Platon'unkilerle birlikte üç büyük dinin ahlak anlayışını büyük ölçüde etkilemiştir. Dolayısıyla bu kuram ile ilgili bir yanlış anlama, kıyıda köşede kalmış bir teoriyle ilgili, çok da önemsenmeyecek bir hata olarak görülemez. Bu yüzden, Aristoteles'in etik görüşlerinin iyi özümsenmesi, hem Aristoteles'in etik anlayışının hem de onun görüşlerinden etkilenmiş ahlak anlayışlarının doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Hemen başta isimlendirme konusunda daha sonra da bazı problemlerle ilgili olarak ortaya çıkan yanlış anlamalar, pek çok etik kuramından hangisini kılavuz kabul edeceği konusunda kuşkuya düşmüş bir zihnin işini daha da zorlaştıracaktır. Bundan dolayı, her disiplinde olduğu gibi etikte de terimlerle ilgili bilinçliliğin artması önemlidir.

---

[53] Aristotle, ***E.N.***, I, 1103a.

[54] Aristotle, ***E.N.***, I, 1102a.

[55] Aristotle, ***E.N.***, I, 1102a; 1098a.

Artık, görmekteyiz ki, Eudaimonism, etikte belli bir karakteristiği ifade etmektedir. Eudaimonistik karakterli olan bir anlayış, hedonistik, Kınikçi, utilitaryanist ya da başka türden bir karakteristiği dışarıda tutmaktadır. Eudaimonistik karakterli dediğimiz Aristotelesçi etik, mutlulukçu kuram olarak anıldığından diğer karakteristiklerden herhangi birini içeren bir etik kuram mutlulukçu kuram olarak değerlendirilemez ve nitelendirilemez. Bütün etik anlayışların amacının mutluluk olması ve bu mutluluğa ulaştıran şeye erdem denilmesi bu anlayışların her birinin mutlulukçu kuram ya da erdem etiği olmasını sağlamaz. Zira böyle bir kullanım kuramlar arası ayırımın anlamını buharlaştırmaktadır.

Makalemizden anlaşılmaktadır ki, mutlulukçu kuramın karakteristiği eudamonistiktir. Eudaimonism başta Platon ve Aristoteles'in etik görüşlerini ve bu görüşlerin etkilediği ahlak anlayışlarını ifade etmektedir. Bu karakteristik nitelemeyi, biz bütün Antik çağ etiği için kullanamayız. Çünkü Antikçağda, ayrıca Kınikçi ve Hedonistik etik kuramlarını da görmekteyiz. Bu kuramlar ise, Aristoteles'in bize açık olarak gösterdiği gibi, etikte aşırı uçları temsil etmektedirler. Bu aşırı kuramların tarihsel versiyonları; bir yandan Epikürcülük ve Utilitaryanizm, diğer yandan Stoacılık da Eudaimonizmi dışlamaktadırlar. Stoacılığın büyük ölçüde etkilemiş olduğu Hıristiyan ahlakı ise, bu yönüyle eudaimonistik niteliğini kaybetmektedir. Ancak Kilise Etiğinin St. Augustin ve St. Thomas Aquinas'ın görüşleriyle karakterize olduğu dönemlerde, aşırı mistik tutumların yer almadığı şekliyle, Hıristiyan ahlakı bir tür eudaimonizmdir. Ancak şu unutulmamalıdır ki, bir ahlak anlayışı aynı anda hem eudaimonistik hem de Kınikçi ya da hedonistik vb. olamaz.

İslam düşüncesindeki etik anlayışların eudaimonistik karakteristiği daha belirgindir. Erdem, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, hem belli şartlar yerine getirilerek oluşmuş bir huyu, hem de davranış bakımından orta noktayı ifade eder. Hedonistik karakteristiği dışlaması nedeniyle, İslam etiğinin bir tür tedbir ya da ihtiyat ahlakı olması söz konusu değildir. Öte yandan, İslam etiğinin de dâhil olduğu, Eudaimonizmin Kınikçi olması da mümkün değildir. Tasavvuf anlayışı, özünde, bireyin toplumdan uzaklaşmasını, her tür değeri ve kurulu düzeni kötü kabul etmeyi ve hayatı mutlak olarak kötü görmeyi öngörmemesinden dolayı İslam etiğinin bu boyutuyla da Kınikçi bir karakteristiğe sahip olmadığını görmekteyiz. Ancak, hem İslam dini hem de diğer dinler açısından şunu unutmamalıyız ki, savunulan dini anlayış, karakteristiğini değiştirecek vurguya sahip olduğunda farklı bir ahlak anlayışı ortaya çıkacaktır.

Eudaimonizmde, ortası olmayan fiillerin bulunduğu iddiası kısmen doğrudur, ancak bu durum bu kuramın bütünüyle geçersizliğini göstermez. Zira, şu kadarı söylenebilir ki, orta anlayışı sadece davranışları değil, aynı zamanda karakteri şekillendiren bir özelliğe sahiptir. Böyle olunca, ortası bulunmayan fiiler, kendi başına iyi ya da kendi başına kötü davranışlar kategorisine dâhildir ve bizzat orta durum olarak şekillenmiş karakterin ürünüdür. Zira erdem, orta durumda olan huyu ifade eder. Ortanın aşırılığı ya da eksikliği, aşırı kuramların alanına kayma anlamına gelebilir.

Mutluluğa ulaşmak için insanın belli şartları taşıması gerekir. Bunlar bilgi, tercih, eylemi kendi hatırına yapma ve yatkınlıktır. Bilgi, kişinin ahlaki ilkeyi ve ne yaptığını bilmesi anlamına gelir. Ahlaki ilkeyi bilmek eylemin doğru bir eylem olduğunu bilmeyi sağlarken, ne yaptığını bilmek eylemin bilinçsizce ve tesadüfen yapılmasını engeller. Tercih, düşünülmüş-taşınılmış arzuyu ifade eder; düşünme yetisinin arzu ve öfke güçlerini kontrolüne almasını sağlar. Eylemi bizzat kendi hatırına yapmak, ahlaki eylemin bizzat kendisinin hedef olması anlamına gelir. Yatkınlık ise, iyi davranışların sürekli yapılmasını sağlayan karakteri gerektirir. Böyle olunca, düşünme gücü rehberliğindeki irade özgürlüğü ve irade gücü erdemli bir hayat için vazgeçilmezdir. Başka deyişle, irade zayıflığı eudaimonizmde insanın nefsine hâkim olamamasına yol açar, bu ise erdemli bir yapı için gerekli şartların bizde oluşmadığını gösterir. Bu yüzden kişi, kendine özgü işlevi olan akıl sahibi olmasının gereği olarak hem zihinsel erdemleri hem de karakter erdemlerini elde etmeye çalışmalıdır. Dolayısıyla insanın bütün bir çabası etik vurguya sahiptir ve hakikati araştırma ve elde etme yolunda gerekli olan unsurlardan (bilimsel bilgi, sanatsal ve teknik bilgi, pratik bilgelik, akıl /rasyonel sezgi ve teorik bilgelikten) hiç birisi feda edilemez. Bu niteliklerin bir kısmının ihmal edilmesi, ya da bazılarının (örneğin bilimsel bilgi ile sanatsal ve teknik bilginin, başka deyişle episteme ile teknenin) birbirine zıt olarak konumlandırılması asla kabul edilemez.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia, **Mutluluk Ahlâkı**, İnkılâp Yayınevi, İstanbul 1998.

Aristotle, **Ethica Nicomachea**, Translated by W.D. Ross, (The Basic Works of Aristotle içinde, Edited by Richard McKeon, Modern Library Paperback Edition, New York, Toronto 2001).

--------- **Politcs**, Translated by Benjamin Jowet, (The Basic Works of Aristotle içinde, Edited by Richard McKeon, Modern Library Paperback Edition, New York, Toronto 2001).

Arslan, Ahmet, **Felsefeye Giriş**, Vadi Yay. Ankara 1994.

Aydın, Mehmet, **Tanrı-Ahlak ilişkisi**, TDV Yay., Ankara 1991.

Bentham, Jeremy, **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**, London 1823.

Bourke, Vernon J., **History of Ethics**, Image Boks, New York 1970.

---------**Etik Kuramları**, Derleyen ve Çeviren, Mehmet Türkeri, Lotus Yay., Ankara 2008.

Fârâbî, Ebu Nasr, **Fusûlü'l-Medenî** (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler), çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniv. Yay., İzmir 1987.

Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, Çev. Veli Urhan, Birey Yay., İstanbul 1999.

Gemuhluoğlu, Zeynep, "Uluslar arası İstanbul Semineri: Aristoteles, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Aquino'lu Thomas'da İnsan Fiilleri", **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 22 (2002/1), İstanbul 2005.

Long, A.A., "Cynics", "Cyrenaics", **Encyclopedia of Ethics**, Edit. L. C. Becker, Grland Publishing, New York, London 1992.

Merquior, J.G., **Foucault**, Çev. Nurettin elhüseyni, Afa Yay., İstanbul 1986.

Mitsis, Philip, "Epicureanism" ve "Epicurus", **Encyclopedia of Ethics**, Edit. L. C. Becker, Grland Publishing, New York, London 1992.

Revel, Judith, **Michel Foucault Güncelliğin Bir Ontolojisi**, Çev. Kemal Atakay, Otonom Yay., İstanbul 2005.

Ross, W.D., **Aristoteles**, Yay. Haz. Ahmet Arslan, Ege Üniv., İzmir 1993.

Rowe, Christopher, "Ethics in Ancient Greecs", **A Companion to Ethics**, Edited by Peter Singer, Blackwell Publishing, Oxford, Massachusetts 1997.

Turan, Ahmet, **Michel Foucault'da Tarih Felsefesi**, DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2005.

Türkeri, Mehmet, "Aristoteles'in Etiğinde "Nefsine hâkim Olma", ve "Erdem" ile İlişkisi", **DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, DEÜ Yay., İzmir 2005, Sayı: XXI.

--------- "Hedonizm Bir Hayat Felsefesi Olarak Kabul Edilebilir mi?", **Tabula Rasa**, Felsefe-Teoloji S: 20, Isparta 2008.

--------- **Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı'nın Ahlâk Felsefesi**, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2006.

http://plato.stanford.edu/entries/episteme-techne/