

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI**

**ARİSTOTELES, İBN SİNA VE RAVAİSSON'DA ALIŞKANLIK-
AHLÂK İLİŞKİSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**HAZIRLAYAN
MUHAMMET ENES KALA**

**ANKARA
2009**

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

ARİSTOTELES, İBN SİNA VE RAVAİSSON'DA ALIŞKANLIK-AHLÂK
İLİŞKİSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. MURTAZA KORLAELÇİ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı-Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

.....

Prof. Dr. Şamil DAĞCI

.....

Doç. Dr. İsmail KÖZ

.....

Tez Sınavı Tarihi (02/12/2009)

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	1
GİRİŞ.....	3
1. ALIŞKANLIK.....	11
1.1. Alışkanlık nedir?.....	11
1.2. Alışkanlığın bazı (merkezî) kavramlarla ilişkisi.....	17
1.2.1. Alışkanlık, İçgüdü ve İstek.....	17
1.2.2. Alışkanlık, Algı-Algılama, Birlik, Özgürlük ve Gelenek.....	19
2. ARİSTOTELES'İN ALIŞKANLIK VE AHLÂK İLİŞKİSİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELERİ.....	25
2.1 Aristoteles'in Konuya İlişkin Önemi ve Konumu.....	25
2.2 Aristoteles'in Ahlâk (Erdem Ahlâkı-Virtue Ethics) Anlayışı.....	27
2.2. 1. Aristoteles'te İnsan Doğası.....	27
2.2.2. Eudomenia.....	31
2.2.3. Teorik ve Ahlâkî Mükemmellik (<i>Phronesia-Sophia</i>) ve Altın Orta Kavramı.....	35
2.3. Aristoteles'in Alışkanlık Kavramının Ahlâk Anlayışındaki Yeri ve Konumu.....	38
2.3.1. Aristoteles'in Ahlâk Anlayışında Alışkanlığın Fiil-Kuvve Ayrımına Yansımaları.....	38
2.3.2. Erdem Ahlâkının Öğretilmesi ve Alışkanlık.....	44
3. İBN SİNA'NIN ALIŞKANLIK VE AHLÂK İLİŞKİSİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELERİ.....	47
3.1. İbn Sina'nın Arka Planı.....	47
3.2. İbn Sina Felsefesinde Ruh ve Beden İlişkisi ile Etki-Edilgi.....	51
3.3. İbn Sina'nın Ahlâk (Erdem Ahlakı-Virtue Ethics) Anlayışı.....	56
3.3.1. İbn Sina'da İnsan Doğası.....	56

3.3.2. Eudomenia (Mutluluk).....	57
3.3.3. Teorik-Pratik Akıl ve Altın Orta Kavramı.....	60
3.4. İbn Sina'nın Alışkanlık Kavramının Ahlâk Anlayışındaki Yeri ve Konumu.....	63
4.1. Erdem Ahlâkının Öğretilmesi, Peygamberlik Kavramı ve Alışkanlık.....	65
4. RAVAISSON'UN ALIŞKANLIK VE AHLÂK İLİŞKİSİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELERİ.....	68
4.1. Ravaisson'un Arka Planı.....	68
4.2. Ravaisson için Alışkanlığın Çift Yasası.....	74
4.2.1. Ravaisson: Alışkanlığın Çift Yasasında Fiil ve Kuvvelik.....	75
4.3. Ravaisson'un Ahlâk Anlayışı Üzerinde Alışkanlık Kavramının Yansımaları.....	82
SONUÇ.....	84
KAYNAKÇA.....	88

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum yukarıda ismi geçen çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla teyit ederim.

Muhammet Enes KALA

ARİSTOTELES, İBN SİNA VE RAVAISSON'DA ALIŞKANLIK-AHLÂK İLİŞKİSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

ÖNSÖZ

Felsefe her bir kavramı, tefekkürü anlam yüklü olan bir ummana benzetilebilir. Küçücük bir kavram, felsefi bir bakış ile derin bir anlam kazanıp zenginleşebilir. Kimimizin sadece günlük konuşma dilinde kullandığı kelimeler, yine felsefe gözlüğü ile bambaşka görünebilir... Felsefe varlıkların ve Varlık'ın hakikatlerine varmak ve salt anlamı bulmak için bir olumsuzlama edimidir de... Yani kısacası anlamı belki de gerçek anlamı saklayan örtüyü olumsuzlayarak, kaldırma görevini de üstlenebilir felsefe...

Günlük yaşamda anlamlarını derinlemesine düşünmeden bazı kelimeler kullanırız; tutku, istek, irade, özgürlük gibi... Alışkanlık kavramı da bunlardan bir tanesidir. Alışkanlık kelimesini kullanarak kendimizce bazı düşünceleri, bazı davranış ve edim kalıplarını aşikâr ederiz. Erken kalkıp, hayata erken başlama alışkanlığı, yine kitap okuma alışkanlığı gibi güzel alışkanlık örneklerini ve sigara, alkol kullanma gibi kötü alışkanlık örneklerini zikreder dururuz. Peki bunlar üzerinde düşünmemiz, ne derece mümkündür? Mesela alışkanlık nedir? Alışkanlığın kaynağı, işlevi, kazanılması nasıldır? Niçin alışkanlık ediniriz ve önemi nedir? Ya da alışkanlık acaba tüm canlılar için mi geçerlidir? Şayet öyleyse alışkanlığın boyutu ve derecesi hepsi için aynı mıdır?

Yukarıda yer alan soruların cevaplarına tezimizin ana konusu olan ahlâk ve alışkanlık ilişkisi zaviyesinden, üç önemli filozof; Aristoteles, İbn Sina ve Ravaişon'a atıfla yer vermeye çalışacağız. Bu sorulara cevap verirken aynı

zamanda amacımız her üç filozofun meseleyle ilgili karşılaştırmalı olarak, benzerliklerini ve farklılıklarını ifade etmek de olacaktır.

Tez konumun seçilmesinden, bitirilmesine kadar, her türlü destek ve yardımlarını üzerimden eksik etmeyen muhterem hocam, Prof Dr. Murtaza KORLAELÇİ'ye en içten şükranlarımı arz etmeyi üzerime düşen büyük bir vazife olarak görüyorum. Ayrıca, konu hakkında bazı müzakereler yaptığım sayın Dr. Clare Carlisle'ye de ufuk açıcı yorumlarından dolayı teşekkürlerimi sunuyorum. Son olarak, çalışma aşamasında, desteklerini benden esirgemeyen eşim Şule Kala'ya da teşekkürü bir borç biliyorum. Ve ömrümün her aşamasında beni hiçbir zaman yalnız bırakmayan iki güzide insan; anne ve babama saygıların ve şükranların en büyüğünü sunarak tezimi onlara ithaf ediyorum.

Muhammet Enes KALA

2009

GİRİŞ:

Tezimizin temeli, adı geçen üç filozof tarafından ahlâk ve alışkanlık arasında kurulan bağı etüt etme üzerine kurulmuştur. Aristoteles (384 MÖ–322 MÖ), İbn Sina (980–1037) ve Ravaisson (1813–1900)’un her birinin ahlâk felsefelerine ayrıntılarıyla çalışmamızda yer vermek olanaksız gözükmemektedir. Filozofların ahlâk anlayışlarına her filozof için özelleştirilmiş bölümlerde değinileceğini zikrederek, tezimizin bir diğer önemli mefhumu olan alışkanlık üzerine bazı mütalaalarda bulunmayı uygun görmekteyiz.

Alışkanlık felsefesi, çalışma sahası olarak hem batı hem de doğu düşüncesinde neredeyse bâkir bir alandır. Yani alışkanlık problem alanı Aristoteles’inki gibi özgünleştirilmiş, İbn Sina’nınki gibi şekil verilip, genişletilmiş ve Ravaisson’un yapmış olduğu gibi alışkanlık üzerine hasredilmiş, alışkanlık meselesini çözümleyici yorumlar taşıyan yapıtlar beklemektedir. Alışkanlık meselesi üzerine hazırlanacak olan her çalışma bu alanı anlamlandırma çabalarına büyük katkılar sağlayacaktır.

Alışkanlık sorunsalı, özellikle ahlâk felsefesiyle ilişkilendirildiğinde felsefe tarihinde çok eski bir problematik alanını ifade etmektedir. Felsefe tarihinde alışkanlık hakkında yargıda bulunmak ve onu anlamak için, iki temel yaklaşımda bulunulmuştur. Bu yaklaşım batı düşüncesinde kendine yer bulduğu gibi, Aristoteles’ten etkilenildiği ölçüde İslâm felsefesinde de kendini hissettirmiştir. “...Aristoteles tarafından başlatılıp, Hegel (1770-1831) tarafından devam ettirilen ve sonrasında Fransız felsefesinin kesin bir akımı tarafından başlatılan meseleyi ele alan birinci yol ki bu akım alışkanlığı temel varlıkbilimsel problem alanı olarak görmektedir. Buna göre değişmeye temayülü olan varlıklar için, alışkanlık varlık kuralıdır; Descartes (1596-1650) ile başlatılıp Kant (1724-1804) tarafından devam

ettirilen ikinci yol ise, alışkanlığı otantik olmayan bir episteme olarak görmüştür... (Bu ikinci yolda) Salt mekanizm, alışlagelmiş işlemler ve alışkanlık düşüncesinin tazeliğini tehdit eden tekrar hastalığının illeti olarak ifade bulur.”¹ Bu merhalede, hem Kantçı hem de Descartes’çi ikicilikçi’nin (düalizm), alışkanlığı, beden ve ruh arasına konan, zorunluluk ve özgürlük arasındaki keskin ayrılışa binaen ele aldıkları ileri sürülebilmektedir. Kant, alışkanlığı insanların şu ana kadar davranmış oldukları tavrı sürdürmeleri için içten bir zorlama esası olarak anlar. Yine Kant, alışkanlığı akli etkinlikten yoksun bir şekilde mekanik ve belirlenmiş bir tarzda görür. Yani sonuç olarak Kant’ın düşüncesinde alışkanlık saçma sapan bir şey olarak ifade bulur.² Peki gerçekten de alışkanlık Kant’ın gördüğü üzere kendini deterministik kurallar çerçevesinde mi her zaman aşikar eder? Veyahut alışkanlık bahsinde ruh-beden düalizmi kapsamında ruhun bir etkisi var mıdır? Yoksa alışkanlık hem mahiyet hem de fonksiyon olarak sadece bedene mi indirgenir?

Yukarıda görüldüğü gibi, alışkanlık sorunsalını anlamak için ifade bulan meseleye farklı eğilim şekilleri, ruh-beden ikililiğini değerlendirme tarzlarına göre birbirinden ayrılmışlardır. Bir taraf alışkanlığı ikinci doğa ve varlık koşulu (şartı) olarak göz önüne alırken diğer taraf ise onu mekanik ve belirlenimci (determinist) yolla açıklama çabasına girmiştir.³ Peki, hal böyleyken hangi anlamlandırma tarzını seçmek isabetli olabilir? Veya sorunun cevabı her iki yönün de endişelerini giderecek bir tarzda olabilir mi? Şayet bu soruya yerinde ve şümüllü bir cevap

¹ Malabou, *Addiction and Grace* Preface to Felix Ravaisson of Habit, s. VII. (içinde, Ravaisson, F., *Of Habit*, tran. Clare Carlisle ve Mark Sinclair, Continuum, London 2008).

² Carlisle ve Sinclair, *Introduction*, s. 6 (içinde, Ravaisson, *Of Habit*, tran. Clare Carlisle and Mark Sinclair, Continuum, London 2008b)

³ Malabou, a.g.e., ss. XII-XIV

verilecek olursa, alışkanlık sorunsalına ilişkin anlamlı yorum şekilleri de ortaya koyulabilecek gibi görünüyor.

Konuya başlamadan önce, alışkanlık sorunsalının anlaşılmasına hem doğu hem de batı düşüncesinden olgun çalışmalarla destek verilmesi gerekliliğinin göz ardı edilemeyeceği açıkça bellidir. Bugünlerde birçok sayıda filozof konunun ehemmiyetine binaen konuya eğilmeye çalışıyor görülmektedir. Bu isimlerden bazıları; Bill Polard, Clare Carlisle, Catherine Malabou, Mark Sinclair, Drestke. Şu belirtilmeli ki, İslâm felsefesi tarihinde, alışkanlık sorunsalı üzerinde özellikle ahlâk felsefesi ve siyaset felsefesi üzerinde düşünceler serdeden birçok fikir işçisi ki bunlar tek bir kalemde; Kindi (801-873), Farabi (870-950), İbn Sina, İbn Miskeveyh (936-1030) gibi önemli İslâm filozofları olarak zikredilebilir; ne var ki bu büyük İslam filozofları konuya ilişkin literatürde konuyla ilgili bağımsız eserler bırakmamış ve bu konunun kendi eserlerinden bir maden işçisinin madeni kaynağından çıkarması gibi kendi muhtelif eserlerinden çıkarılmasını istemiş gibi bir tavır takınmış olarak yorumlanmaktadırlar.

Şunun yeniden ifade edilip, tekrarlanmasında fayda vardır ki hiçbir İslâm filozofu alışkanlık sorunsalı üzerine bağımsız bir eser kaleme almamıştır. Özellikle Farabi, İbn Sina ve İbn Miskeveyh ahlâki ve politik konular üzerinde dururken alışkanlığa çok sağlam vurgular yapmışlardır, her ne kadar konuya ilişkin bağımsız eser bırakmasalar da. Böylece alışkanlık sorunsalının doğu düşüncesi için de anlam ifade etmesi gerekliliğinin gözler önüne serilmesi gerekmektedir. Bu anlamla Clare Carlisle Batı ve Doğu düşünceleri arasında alışkanlık sorunsalı üzerinde bağ kurmak

için Budizm'e⁴ referansla düşüncelerini kaleme almıştır. Ne var ki bu çalışmalar doğu felsefesinin bütününe referansta bulunmaktan son derece uzak görünmektedir.

Ahlâk anlayışının normatif karakteri kabataslak ve gelişigüzel bir şekilde dört başlık altında incelendiği öne sürülebilir: Bunlar; erdem ahlâkı (virtue ethics), görev ahlâkı (deontology), sonuçcu ahlâk-faydacı ahlâk (consequentialism), zevk ahlâkı (hedoism). Bunların temsilcilerine baktığımızda ise karşımıza erdem ahlâkının en büyük temsilcileri olarak tarihte Aristoteles, Platon (427 MÖ- 347 MÖ), Farabi ve İbn Sina çıkar. Görev ahlâkının en büyük temsilcileri ise İmam-ı Gazali (1058-1111) ve Immanuel Kant; sonuçcu-faydacı ahlâkın temsilcileri ise Jeremy Bentham (1748-1832), G.E Moore (1873-1958) ve John Stuart Mill (1806-1873) olarak ifade edilebilmektedir. Sonuncu ahlâk anlayışı olan zevkçi ahlâk anlayışının temsilcisi Epikür'dür. Peki, bunlar birbirinden nasıl ayrılabilir? Bu soruyu tezimizin ana problematik alanına dâhil etmeden, konuya giriş olması hasebiyle kısaca cevaplandırılacağı gözlerden uzak tutulmamalıdır. Öncelikle Erdem ahlâkı teorilerini görev ve faydacı ahlâktan ayıran en önemli özellik, erdem ahlâkının kişi; diğerlerinin ise hareket, kural ve elde edilen sonuç eksenli olmalarından ileri gelmeleridir.

Erdem ahlâkı ve haz ahlâkını birbirinden ayıran kıstasa gelince; erdem ahlâkının, insanın düşük yanı olan beden boyutunu tatmin eden, gelip geçici ve maddi olan hazlardan daha ziyade insanın üstün yanı olan ruhi tarafını tatmine yönelik açıklamalar yapmaya çalışarak, ahlâki davranışın daha fazla haz veya zevk veren olarak değil ama ahlâki bir davranışın, erdemli ve faziletli bir insanın ifrat ve tefrit

⁴ Bknz. Carlisle, C., "Becoming and Unbecoming The Theory and Practice of Anatta". *Contemporary Buddhism*, Vol.7, No.1, 2006, ss. 75-89.

arasındaki denge noktasında yaptığı davranış kalıpları olarak görmesi olarak kabaca ifade edilebilir. Yine bir diğer kıstas olarak kendilerini savunan filozofların etütlerinden çıkarıldığı kadarıyla, erdem ahlâkı filozofları mutluluğun öznel değil ama nesnel olması gerektiği üzerinde dururken; zevkçi ahlâk teorilerini savunan filozoflar, mutluluğun yapısı itibariyle öznel olması gerektiği üzerinde durmuşlardır. Bu aşamada A isimli zengin bir insanın sevildiği için mutlu olduğu ifade edilebilir, yalnız bu mutluluk erdem ahlâkının öngördüğü mutluluk değildir; buna göre A isimli şahıs zenginliği nispetinde sevinecek ve zenginliği nispetinde mutlu olacaktır. Hâlbuki erdem ahlâkının aradığı mutluluk tarzı nesnel ve genel-geçer, tüm insanlara uygulanabilir olan ve erdemli bir davranışın sonucunda ortaya çıkması gereken bir mutluluktur. Ancak bu düşünce Aristoteles'in düşüncesine paralel olarak değerlendirilirse, Aristoteles için erdem tek başına mutluluk için yeterli değildir, ancak ve ancak gereklidir.

Mutlu olabilmek için gereken bazı ihtiyaçlar da vardır; mal, sağlık, özgürlük vs. Aristoteles'e göre bu temel gereksinimler olmadan insan erdem yardımıyla hiçbir şekilde mutluluğu yakalayamaz. Ancak Aristoteles -ileride de görüleceği üzere-, bir insanın nasıl erdemli olacağına dair bir kıstas ve ölçüt vermemiştir? Aristoteles'in mutluluğu yakalamak için gerekli olan erdeme eklediği şeylerin de genel-geçerliliği ve nesneliliği tartışılabilir. Çünkü mutluluğu öznellikten ziyade nesnel olarak gören Aristoteles, nesnel olan mutluluğu öznel içerikleri olan temele dayandırmak suretiyle kendini çelişkiye düşürdüğü ifade edilebilir gözükmektedir.

Bu çalışmamızda bizlerin yapmak istediği şey Batı düşüncesinde öncelikle Aristoteles ve Ravaisson'a, Doğu düşüncesinde de İbn Sina'ya referansla alışkanlık ve ahlâk felsefesi arasında bir bağ kurmaya çalışmak daha doğrusu hali zatında kurulmuş olan bağın birbiriyle olan benzerliklerini ve farklılıklarını yorumlamak ve

göstermeye çalışmak olacaktır. (Bu arada şu hususun belirtilmesi gerekir ki,) Doğu düşüncesiyle kastettiğimiz şey konuyla ilgili, İslâm felsefesinin İbn Sina temelinde yorumlama biçimlerine ve cevaplarına ilişkindir.

Tezimizin ilk bölümünde, konuyu sınıflandırma çabası içinde olacağız, yani başka bir deyişle, ilk aşamada genel bağlamıyla, alışkanlık sorunsalının neliğine dair bazı mütalaalara yer verilerek sorunun temeli olan kavramlardan bir tanesinin analizine yer ayıracağız. İlk bölümde, bunların yanında alışkanlık sorunsalına ilişkin, kavramın teorik alanlarda izdüşümlerini yansıtan bir takım mefhumları da sunma amacı içinde olacağız. İkinci bölümde, tezin başlığının yol göstericiliğinde ilk olarak Ravaisson'un ve İbn Sina'nın görüşleri açısından kendisinden etkilenmiş olduğu Aristoteles'in konuya eğilim tarzını gözler önüne sermeye çaba sarf ederek, alışkanlıktan ahlâk anlayışına doğru değil de ahlâk anlayışından başlamak koşuluyla, alışkanlık anlayışının, kendisinin ahlâk anlayışı içerisindeki rolüne yönelik bir etüt çalışmasında bulunacağız. Bunu yaparken Aristoteles'in ahlâk anlayışının ince ayrıntılarından kaçarak, alışkanlıkla ilişkisi nispetinde bir takım yardımcı başlıklarla konuyu genişletmeye çalışıp, ortaya genel itibariyle Aristoteles'in ahlâk anlayışında alışkanlığının yeri neresidir, sorusuna genel bir yanıt bulmaya çalışacağız. Bu genel cevap ve ortaya çıkan kanının akabinde bir doğu filozofu olan İbn Sina bahsine yani üçüncü bölümümüze geçeceğiz.

Tezimizin üçüncü bölümünde, alışkanlık sorunsalı ve ahlâk felsefesi ilişkisine İbn Sina'nın yaklaşım tarzları değerlendirilecek. Bu değerlendirme öncesinde konunun ortak paydası olan, İbn Sina'nın konuya bakışında etkisi olan öncelikle Aristoteles (ki O, hem İbn Sina'yı hem de Ravaisson'u etkilemek açısından önemli bir yere sahiptir.) ve Farabi'nin kendisi üzerinde etkisi kısaca mütalaa edilecektir. Aynı bölümde, İbn Sina'nın alışkanlık ve ahlâk bahsine kendisini özgün kılıcı bir

katkısı olan ruh-beden ilişkisinde etki-edilgi anlayışını değerlendirmek suretiyle sistemi içinde bir başka başlık yardımıyla ahlâk anlayışında alışkanlığın rolünü mütalaa edeceğiz. Bu açıklamalarda Aristoteles ve İbn Sina'nın erdem ahlâkı anlayışlarındaki benzerlik ve farklılıklara da tezimizin bölümleri içerisinde vurguda bulunacağız.

Dördüncü bölümde ise Ravaisson'un düşünce sisteminde ahlâk felsefesi ve alışkanlık sorunsalının bağlantısı tetkik edilecek, bunu yaparken Ravaisson'un arka planına atıfta bulunularak, Aristoteles, Leibniz (1646-1716), Maine de Biran (1766-1824) gibi filozofların kendisinin alışkanlık anlayışının ahlâk felsefesi ekseninde oluşumunda bazı filozoflardan etkilendiği ortaya konulacak. Şu ilginç bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır ki Ravaisson'un ahlâk felsefesi ile bunun alışkanlık anlayışı arasındaki bağı İbn Sina tarafından da çok yakın bir şekilde ifade edildiği göze çarpmaktadır. Bu benzerliğin her iki filozofun da temelde Aristoteles'ten kendilerinin de çoğu kez ifade ettikleri gibi etkilenmek koşuluyla ortaya çıktığı savunulabilir, bu olgu, (her ne kadar Ravaisson eserlerinde konuyu algılama tarzına ilişkin, İbn Sina'ya atıfta bulunmasa da,) Ravaisson'un İbn Sina'dan da konuyu idrak ederken etkilenmiş olabileceği imkânını olumsuzlamamaktadır. Bu bölümde Ravaisson'un arka planına değindikten sonra, kendisinin alışkanlık sorunsalına özgün katkısı olan, alışkanlığın çift yönünü analiz etmeye çalışacağız, bu analiz bizi ister istemez, alışkanlıkla ahlâk felsefesi arasında ilişkiyi gözler önüne sermeye itecektir.

Bu arada kendimize çalışma alanı olarak neden İbn Sina'yı seçtiğimizi iki gerekçeyle açıklamak yerinde olacaktır. Onlardan birincisi İbn Sina'nın İslam felsefesinde orijinal ve önemli bir yerinin olmasından mülhem İslam düşüncesi üzerindeki etkisi ve çalışmalarından alışkanlık sorunsalını kolaylıkla çıkarabilme

imkânımız olmuştur. İkinci nedene gelirsek İbn Sina Aristoteles geleneğini Yeni-Plâtonculuğu da görmezden gelmeyerek devam ettiren doğu geleneğine bağlı bir filozoftur. Böylece aynı şekilde Aristoteles geleneğinin takipçisi olan Ravaisson ile aralarında bazı benzerlikleri keşp etmemiz olanak dâhilinde görülmektedir. Yine bu vesileyle bakir olan bir alanda kültürler arası çalışma yapma şansı elde etmemiz ve karşılıklı ilişkileri ileri sürebilmemiz bir başka etken olarak ifade edilebilir.

1. ALIŞKANLIK

1.1. Alışkanlık nedir?

Alışkanlık sorunsalıyla ilgilenen birçok filozof alışkanlık kavramının –genel, geçer- tanımını yapmayı denemişlerdir. Alışkanlığı anlama şekli değişik disiplinlerin (tıp, psikoloji ve felsefe gibi) konuyu algılama tarzlarına göre değişiklik göstermektedir. Yapılacak ilk iş çalışmada bizi en uygun şekilde yönlendirmesi ve meselenin anlaşılmasında bir standart oluşturmak için, alışkanlık kavramının tanımlarından bazılarına yer vermek olacaktır.

Alışkanlığa ilişkin tanımlamalardan bazılarına göz atalım; “...alışkanlık, az ya da çok düşünmenin, istemenin ve akli tecrübenin uyarlanmış (sistemize edilmiş) şeklidir.”⁵ Bu tanım bir psikolog olan Andrews’ın zaviyesince yapılmıştır. Bill Pollard, “alışkanlığı, düzenli bir şekilde karakteristik durumlar altında uygulanmış tekrarlar olduğunu ve bu tekrarlar sonucunda onu uygulayan etmende (agent) kendiliğindenlik meydana getirme”⁶ biçimi olarak daha çok felsefi ve metafiziksel bir temel üzerinde konuyu düşünür. Thomas Reid (1710-1796) de alışkanlığı psikolojik bakış açısıyla tanımlama eğilimindedir. “Alışkanlık genel itibariyle bir şeyin belirli aralıklarla yapılması sonucu elde edilen yapma özelliği olarak tanımlanmaktadır.”⁷ Bu tanımlamalar birbirlerine benzerlik göstermektedirler. Her ne kadar onlar psikolojik ve felsefi bakış açılarını anımsatsalar da. (Bu tanımlar)

⁵ Andrews, B.K., “Habit”, The American Journal of Psychology, Vol. 14, No. 2. 1903, s. 121.

⁶ Pollard, B., Explaining Actions with Habits. [Online]. Available from: <http://homepages.ed.ac.uk/wpollard/home.html> (Accessed: 10 Dec 2008)

⁷ Reid, T., Essays on the Active Powers of Man, John Bell Printed, Edinburgh 1788, s. 117

hareket veya tecrübe, tekrar veya süreklilik ve uyarlanmış yol veya şekil gibi noktalarda uzlaşmaktadır.

Asıl kapalı nokta Kant tarafından ortaya atılmıştır. Ona göre gösterdiğimiz alışkanlık şu ana kadar davrandığımızı devam ettirecek olan içsel bir gerekliliktir, bu gereklilik hatta zorunluluk zihnin ve ahlâki eylemde bulunmanın temeli olan zihni ve aktif olan özgürlüğü de olumsuzladığı için kendi içinde ahlâki olan iyiyi de götürmektedir. Alışkanlığın bu aşamada görevi önceki hareketi üzerindeki özgürlüğü yok etmek koşuluyla devam ettirmektir ki bu aşamada alışkanlık Kant için saçma olandan ibarettir.⁸ Bu ayrımın nedenini Clare Carlisle, Kant'ın felsefesinde var olan özgürlük ve zorunluluğun kesin ayrımında görür. Ona göre, bizim dünyadaki tecrübe, eylem ve bilgilerimiz sıradan kanunlara tabi olduğu ölçüde ahlâki olmayandır, yani onda ahlâki olan sadece ama sadece biricik olan özgür istencin kapsamına dâhil olan bilgi, eylem ve tecrübeler için geçerlidir.⁹ Bu açıklamalar ışığında Kant'ın herhangi birisinin alışkanlığı neden ahlâki olandan ayırdığı da ortaya açıkça çıkmış olur. Nitekim ona göre alışkanlığın ortaya koyduğu eylem ve hareketler eski hareket ve tecrübeler tarafından belirlenmiş ve şekillendirilmiştir, bu yolla alışkanlığın kendisi gibi sebep olduğu hareket kalıplarının da kendinde özgür istenci barındıran bir tarafı bulunmamaktadır ve toplu olarak hepsi otomatik ve mekanik olan hareket kalıplarıdır. O halde alışkanlığın ışığı altında ortaya çıkan herhangi bir hareketin de ahlâki olarak bir değere haiz olması Kant için söz konusu

⁸ Kant, I., *Anthropology From a Pragmatic Point of View*, trans. Mary Gregor, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, ss. 148-149.

⁹ Carlisle, C. "Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life" 2008 (bir sunum olarak) s. 1.

olamaz. Bu şekilde düşünme şekli yukarıda verilen tanımlardan farklıdır. Nitekim ifade edilen yaklaşım mekanist ve determinist bir düzeyde kalmaktadır.

Ancak sonraki bölümlerde görüleceği üzere Aristoteles, İbn Sina ve Ravaisson alışkanlığın mekanik ve determinist tarzda etüt edilmesi ve anlaşılması hususuna karşı çıkmış tam burada aslında alışkanlığın geleneksel düalist düşünmede açıklanamaz şekilde ayrı gözüken özgürlük ve zorunluluk, ruh ve beden ayırımına bir köprü ve arasındaki ayırımın kapanması için bir ara mefhum olabileceğine imada bulunmuşlardır.

Alışkanlığı anlamlandırma sürecinde belirginleşme ve farklılık beden-ruh ilişkisini algılamadan kaynaklanmaktadır. Konuyu anlamak için, bazı zeminlerde giriftleşen ve kimi yerlerde iç içe geçiyor gibi görünen iki tane ana başlık teklif edilebilir. Bunlardan birincisi Klasik olan Kartezyen düalizmi, ikinci olarak da popüler düalizmi ve epiphenomenalizmi de kapsayabilen canlılıktır. Kartezyen düalizm üzerinde konuşulduğu üzere beden ve ruh ilişkisinde geçilemez ve aşılamaz bir ayırım bırakmaktadır. Beden bu anlayışta, mekanizme mecbur edilmiştir. Bu aşamada canlılık (vitalism), beden ve ruh arasındaki ilişkiyi kendi cevherini oluşturmak için mümkün gördüğünden ve onların her ikisine de sorumluluk yüklediğinden orta bir yol olarak ifade bulabilir. Bu bakış açısına göre, hayat fenomeni salt materyalist terimlerle ifade edilemez, ama bu anlam, cansız bedenden onları farklılaştıran materyal olmayan şeylerin anlam bütünü vesilesiyledir.¹⁰

¹⁰Flew, A., A Dictionary of Philosophy, Pan Reference, London 1979, s. 370.

Alışkanlık, tezimizin kapsamını oluşturan her üç filozofa özellikle Ravaisson'a göre salt materyalist kavramlarla açıklanamaz. Ravaisson "alışkanlığın, değişikliğin tekrarını ve devamlılığı gerektirdiğini, halbuki mekanik bir düzende fiziksel değişiklikler bir anlık geçişlerden oluşur." diyerek konu hakkında fikirlerini paylaşmıştır.¹¹ Aynı minval üzere, Ravaisson alışkanlığı, potansiyel olarak bulunabildiği ve yapılandırılabilinip, değiştirilebildiği bir yer olan ve kişisel olmayan enerjinin, tespit edilemez olan cevherde yani organize edilmemiş varlığın bilincinde, birliğe ve kişiselleştirilmeye ihtiyacı olduğunu...” düşünmektedir.¹² Bu yorumla Ravaisson kişiselleşme edimi sürecinde alışkanlığın rolüne vurgu yapmış olmaktadır.

Alışkanlığın, yukarıdaki zeminde inorganik mekanist aşamaya düşürüldüğü söylenilemez, ama diğer taraftan alışkanlığın bütün organik aşamada aynı derecede ve mükemmel oranda var olduğu da iddia edilemez. İlk, mekanik terimler bilinçli bir ruhun, Ernst Stahl (1659-1734)'a göre, ana yaşam fonksiyonlarını yönetmesini ve alışkanlık hayatını açıklamaya yeterli değildir.¹³ Bu konuya Barthez "Eğer sindirimin ruh tarafından yönetildiği söylenilirse, öyleyse bu sürecin kasların istekli hareketi gibi neden zekâmıza ve isteğimize konu olmadıklarına ilişkin bir açıklamaya ihtiyaç hâsıl olmalıdır."¹⁴ şeklinde mekanist çerçevede bir itiraz dile getirmiştir.

¹¹ Carlisle, C. and Sinclair, M. Editors' Comments, 2008a s. 82. (within, Ravaisson, F., Of Habit, tran. Clare Carlisle and Mark Sinclair, Continuum London 2008)

¹² Aynı yer.

¹³ Carlisle, C. and Sinclair, M. Editors' Comments, 2008a s. 87.

¹⁴ Aynı yer.

Stahl ise Barthez'in itirazına, konuyla ilgili iki bilgi modu olarak düşündüğü logizm ve logosu ayırabilmeyi düşünerek cevap vermeye çaba sarf eder. Bunlardan ilki yani logizm nesnelere temsil edebilen rasyonel düşünceye atıfta bulunurken, diğeri yani logos bir imajın formunda zihne getirilemeyen şeylerin ilkesel bilgisidir. Bu aşamada Ravaisson da tartışmanın bir parçası haline gelir ve Barthez'in konuyla ilgili sadece hayatın düşük formu olan yaşam formlarına yoğunlaşmış, bilinç boyutuna gereken dikkati vermediği için alışkanlığı eksik olarak anladığını (ileri sürer.)¹⁵ Böylece alışkanlık hem bilinçsel hayat hem de hayatsal fonksiyonlarla ilişkili hale gelmiş olmaktadır. Bir başka deyişle, yaşamsal olmayı gerektiren mekanik olan ile mekanikliği ön şart koşmayan, yaşamsal olan. Verilmek istenen anlamın en geniş çerçevesinde, alışkanlık organik alanda, bitkisel hayatla ta ki beşeri hayata kadar ilişkili hale gelmiştir. (Ancak İbn Sina alışkanlığı, doğu ve batı düşüncelerinde, kimsenin yorumlamadığı şekilde melekût âlemini de içine alacak çerçevede düşünerek, mesele üzerinde düşünmek isteyenlere değişik ve zengin olanak kapılarının varlığını da müjdelemiş görünmektedir.) Alışkanlık bitkisel hayatla ilişkilidir, çünkü o hayati fonksiyonlarla ilişkilidir, o aynı zamanda bilinç hayatından dolayı beşeri hayatla ilişkilidir.

Ravaisson, alışkanlık için bitkisel hayattan en yüksek organik aşama olan insan hayatına kadar geniş bir şemsiye açar. Alışkanlığın etki alanı seviyeden seviyeye değişiklik gösterir. Nitekim alışkanlık hayvansal yaşamda güçlü ve sağlam bir etki gösterir.¹⁶ Bu anlayışa paralel olarak Xavier Bichat (1771-1802) "Yaşamsal alanda

¹⁵ Carlisle, C. and Sinclair, M. Editors' Comments, 2008a ss. 87-88.

¹⁶ Carlisle, C. and Sinclair, M. Editors' Comments, 2008a s. 85.

(hayvansal hayat) her şeyin alışkanlık tarafından düzenlenmiştir”¹⁷ der. Alışkanlık hayvansal yaşama kullanışlılık ve önemli yaşamsal güdüler yardımıyla aittir. Alışkanlık beşeri yaşamda hem bedensel hem de ruhsal vazifelerle daha mükemmel ve bütünsel bir şekilde anlam bulur. Çünkü alışkanlık beşeri alanında iradeye, bilince ve insanın bütünsel yapısına ihtiyaç duymaktadır. Böylece ne kadar yüksek yaşam alanına çıkarsak, o kadar yüksek ve mükemmel alışkanlık tarzlarıyla karşılaşabileceğimizi söyleyebiliriz.

Aynı zamanda Ravaisson’un da işarette bulunduğu üzere alışkanlıkla en düşük yaşam alanı ile en yüksek yaşam alanı arasında sağlam bir köprü kurulması mümkün görülmektedir. Bu anlayış İbn Sina tarafından da belirtilmiştir. İleriki bölümlerde de görüleceği üzere özellikle Aristoteles, İbn Sina ve Ravaisson’un pratik açıdan alışkanlık üzerinde birleşmiş olduğu bir başka noktada, alışkanlığın hayatı kolaylaştıran bir anahtar olduğu, daha spesifik bir anlamla bir nimet olduğu şeklindeki vurgularındır. Alışkanlık mekanik bir düzen olarak ifade edilmektedir. Ancak o, rutin işleri sistematize ederek aslında aynı anda birçok iş yapma imkânını da insanoğluna bahşeden güzel bir nimettir de. Nitekim araba sürerken, beyin aktivitelerini işe koşmak ya da telefonla konuşurken aynı anda çiçekleri sulamak vs. gibi eylemler alışkanlığın aslında bazı davranışları otomatize ederken bilişsel düzeydeki becerilere ve davranışlara yer açarak akli hareketin ön plana çıkmasına yardımcı bir özellik olarak da yorumlanabilmektedir.

Farklı şekillerde detaylandırılmış alışkanlık tasavvurlarına yoğunlaştıktan sonra şimdi, alışkanlıkla yakından alakalı bazı kavramlara, sorunu daha açık kılmak için yer verilecektir. Bizler içgüdü, istek, irade bilinçlilik gibi kavramları analiz ederken,

¹⁷Bichat, X., Psychological Researches on Life and Death. trans. Tobias Watkins, Smith and Maxwell, Philadelphia 1809, s. 34

bu kavramlar bizim meseleyi anlamamızı kolaylaştıracak ve bu vesileyle bu kavramlarla alışkanlığın ahlâk felsefesiyle ilişkisine de daha kolay açılım sağlamış olacağız.

1.2. Alışkanlığın bazı (merkezî) kavramlarla ilişkisi:

1.2.1. Alışkanlık, İçgüdü ve İstek:

Bu bölümde bizleri, alışkanlık ve içgüdü arasında ne gibi bir ilişkinin olduğu, onların aynı şey olup olmadıkları konusu, aralarındaki benzerlik ve farklılıkların ne olduğu gibi bazı problematik hususlar bizleri karşılamaktadır. Burada belki de söylenilmesi gereken ilk şey şudur: Alışkanlık kazanılmış olan özelliklere işarette bulunurken, içgüdü, doğuştan getirilen özelliklerin toplam adı olarak ifade bulur.¹⁸ Dahası bir ileri aşama olarak, içgüdünün alışkanlığa göre daha az yanılmacı ve alışkanlığa nazaran çok daha fazla karşı konulamaz olması ifade edilebilir, bu da içgüdünün alışkanlığa kıyasla mekanik sahaya etki ve tepki arasında bir denge sağlamak amacıyla çok daha yakın olduğu sonucun çıkarılmasına vesile olmaktadır. Diğer taraftan alışkanlık salt bir şekilde mekanik ve belirlenimci düzene indirgenemez, alışkanlık bu her ikisini içerir ve onlardan daha da aşkındır. Ama şu da var ki her ikisi yani alışkanlık ve içgüdü yaşayan varlıklar için hayatidir. Reid önemli bir noktayı dile getirerek şunları söyler: İçgüdü nasıl ki hayvan ve bebek için hayatiyse, aynı şekilde alışkanlık da insan (yetişkin) için öyledir. Çünkü hayvanlar

¹⁸Reid, T., a.g.e., s. 117.

ve bebekler içgüdü olmadan yaşayamazken, yetişkin insan da alışkanlık olmadan hayatı boyunca bebek olarak kalmaya mecbur edilir.¹⁹

Alışkanlığın, iradenin bir fonksiyonu olduğu tespit edildikten sonra, alışkanlığın (alt tabakalarda) kendini yine de mekanik bir hareket olarak gösterebilir olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Ama yine de (kesinlikle dikkate açık bir konu olarak) o kendinde mekanik değil ruhidir.²⁰ İçgüdüsel veya miras bırakılmış doğa ya da öğrenilmiş ve sonradan kazanılmış yapı olarak tavsif edilebilen temayüller arasında bir ayırım yapmak gelenek halindedir. İçgüdüyü hayvanların doğal tepkilerinin yöneliminde var olan genel bir terim olarak, alışkanlığı ise daha çağdaş ve ileri bir anlam çizgisinde reaksiyonları düzeltme ve onları elde etme kapasitesinde bulunan bir zekâ ve sonradan kazanılmış olan temayüller varlığı olarak göstermek daha da ileri bir noktada gelenekseldir.”²¹ Böylece denilebilir ki alışkanlık içerisinde mekanik bir tarzda ifade bulan içgüdüyü içerirken, aynı zamanda onu aşar ve daha da önemlisi nasıl ki içgüdü organik sahada mekanik ve belirlenimci olarak kalıyorsa, alışkanlık bu noktada, fiillik ve kuvvelik, zorunluluk ve özgürlük, beden ve ruh arasında varoluşsal anlamını gerçekleştirerek onu aşar.²²

Alışkanlık için arzu ve istek önemli kavramlardandır, onlar belki arabanın ona hareket sağlayan yakıt ve ateşleme sistemiyle karşılaştırılabilirler. Benzer bir şekilde ama belirlenimci ve determinist olamayan bir yolla, istek hem fonksiyonun başlatıcısı hem de alışkanlığın devam ettiricisi olarak görev yapar. Bu şekilde istek,

¹⁹ Reid, T., a.g.e., s. 120.

²⁰ Carlisle, C. “Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life” 2008 (bir sunum olarak) ss. 3-4.

²¹ Dunlop, K., “The Identity of Instinct and Habit”. The Journal of Philosophy, Vol. 19, No. 4, 1922, ss. 87-88.

²² Malabou, a.g.e., s. XI.

hareketin başlamasının ve başlatılmasının öncülü olarak ifade edilebilir. Ravaisson, alışkanlık hareketlerinin isteğin konusu olarak da nitelenebileceğini düşünür. “Ravaisson için, istek ve düşünülmemiş olan kendiliğindenlik, hareketin tekrarı için ya da duyusalın kararlılığı ve dengesi şeklinde bir temayül olarak alışkanlığın içinde kendini açıklar...”²³ Yani, istek iradeden kaynaklanır ve alışkanlığın gelişiminde düşünülmemiş kendiliğindenlik halini alır.

1.2.2. Alışkanlık, Algı-Algılama, Birlik, Özgürlük ve Gelenek:

Organik alanda ne kadar yükseğe çıkarsak, o kadar mükemmel alışkanlıkla karşılaşabileceğimiz artık görülebilmektedir. Nebati ve hayvani sahada alışkanlıkla ilgili bizler içgüdü, duyum, hareket gibi kavramlarla daha mekaniksel bir düzlemde konuştuk, ama beşeri yaşam alanında bizler alışkanlık hakkında konuşmak üzere, algı, algılama, bilinçlilik, özgür irade gibi birçok mefuma sahibiz. Böylece bu vesileyle bizlerin asıl amacı olan alışkanlık ile ahlâk arasındaki ilişkiyi sunma kararlılığımıza daha yakınlık kesbettiğimiz de ifade olunabilir.

Algıyı önceleme konusunda Marleau Ponty (1908-1968) (bir dereceye kadar) izlenebilir. Algısal sentez öznenin kendi kendine kalma ama aynı anda daha da ötelere giderek aklileşmeye başlaması ve kendisini gerçekleştirebilmesi için öznenin ilk basamağıdır.²⁴ En yüksek algı, “Leibniz’in terimleriyle... Sadece insan ruhu, algılayıcı ile algılanan arasındaki farka göndermede bulunarak kendi kendinin algısında bulunma farkındalığında olarak da anlaşılabilen idrak kabiliyetine

²³ Carlisle, C. and Sinclair M., Introduction, 2008b, s.13. (within, Ravaisson, F., Of Habit, tran. Clare Carlisle and Mark Sinclair, Continuum, London 2008.)

²⁴ Marleau-Ponty, The Primacy of Perception, trans. James Edie, Northwestern University Pres, Usa 1964, s. 16.

sahiptir.”²⁵ Merleau-Ponty için, algı hem içkin hem de aşkındır. Bu suretle bizim alışkanlığın hem organik alana dayanan hem de onu aşan bir yönü olduğu için algıyı alışkanlıkla mukayese etme imkânımız da doğmuş bulunuyor. “(Algı) içkindir çünkü algılanılan nesne algılayana artık yabancı değildir. Algı aşkındır çünkü o her zaman kendisine verilenden daha fazlasını içerir.”²⁶ Ve bu şekilde algının da hem geleceğe(bilinmeyene) uzanan hem de geçmişe(bilinene) demir atan bir yönünün olduğu tespit edilmiş oluyor.²⁷ Ponty bu merhalede ahlâk felsefesini, algıyı da göz önünde bulundurarak kurma çabasını gösterir. “Ben başkalarının davranışını algılayarak onları bir değerlendirmeye tabi tutan bir özneyim, yine aynı şekilde ben başkaları tarafından algılanıp bir değere tabi tutulan nesneyim.”²⁸ Bu aynı ilişki alışkanlık için de kurulabilmektedir. Nitekim ben alışkanlıkları değerlendiren özneyim, aynı zamanda alışkanlıkları taşıyan ve bu alışkanlıklar yardımıyla bir değer yargısında bulunan nesneyim.

Gerçekten de insan kendini bilmekle insandır. Çünkü o hem düşünür hem de düşündüğünü düşünür. Üzerinde konuştuğumuz hareketler bilinçli edimlerdir ama “... ‘kendi’ olmayan bilinç yoktur.”²⁹ “Bilinçlilik bilmeye işaret eder, bilme ise zekâyâ.”³⁰ İnsan varlığı aslına bakılacak olursa hem özne hem de nesnedir. Başka bir deyişle söylemek istersek, o hem aktif zihin gibi araştırmacı hem de pasif beden gibi araştırılandır. (Ancak her şeye rağmen) insan hayatı aktiflik ve pasiflik arasında hem

²⁵ Carlisle, C. and Sinclair, M., Editors’ Comments, 2008a s. 89.

²⁶ Merleau-Ponty, a.g.e., s. 16.

²⁷ Merleau-Ponty, a.g.e., s. 21.

²⁸ Merleau-Ponty, a.g.e., s. 26.

²⁹ Carlisle, C. and Sinclair, M. Editors’ Comments, 2008a s. 89.

³⁰ Ravaisson, Of Habit. tran. Clare Carlisle and Mark Sinclair, Continuum, London 2008, s. 39.

bir hem de bütündür. Alışkanlık da kendini bu zıtlık arasında ifade bulan köprü vazifesiyle aşikâr kılar. İnsan en yüksek aşamada özgürlüğe sahip olma imkânına sahiptir. “Daha alt aşama(da) denildiği gibi zorunluluk hâkimdir. Ama doğanın kendiliğinde; daha üst sınır anlamanın özgürlüğüdür. Alışkanlık birinden diğerine düşer ve o karşıtlıkları birbirine sunar.”³¹

Alışkanlığın bireysel ontolojik boyutunun yanında sosyal yanı da, gelenek ve görenekler yardımıyla düşünülebilir. Bir antropolojist olan Ruth Benedict konuyla ilgili şunları söyler: “Kişinin doğumundan itibaren, gelenekler kişinin davranışlarını ve tecrübelerini şekillendirir. Bu orada kişi, kültürünün küçük bir varlığı olarak konuşur, kültürünün faaliyetlerinde yer alabilir; kültürünün alışkanlığı aslında onun alışkanlığı, kültürünün inançları aslında onun inançlarıdır...”³² Bizim burada yapmak istediğimiz şey sadece gelenek ve görenekler sosyal bir alışkanlık olarak değerlendirilebilir mi değerlendirilemez mi onu göstermek olmuştur. (Buradan kültürel rölativizm anlayışının doğması noktasında tavrımızı, konunun alanı dışına çıkmamak hassasiyetini göstererek ifade etmeyi uygun görmüyoruz.) Nitekim Benedict’in anlayışına paralel bir düşünceyle Pollard, bazen alışkanlıkların giyimde kuşamda, görgü kurallarında ve dilde paylaşılmış olduğunu düşünür.³³ David Hume (1711-1776) geleneği, değiştirilmesi çok zor olan bazı eğilimlerin oluşturulmuşluğu olarak düşünerek,³⁴ sosyal alışkanlık boyutuna eserlerinde yer ayırır. Ancak burada David Hume’a birkaç satır açmamız yerinde olacaktır.

³¹ Ravaisson, a.g.e., s. 67.

³² Benedict, R., Patterns of Culture, Penguin, London 1934: ss. 2-3.

³³ Pollard, a.g.m., s. 18.

³⁴ Hume, D., An Enquiry Concerning Human Understanding, Clarendon Press, Oxford 1902, s. 43.

Hume'un konu hakkındaki görüşlerini kısaca ifade ederken, felsefesini bütünüyle ortaya koyamayacağımızı bildirdikten sonra, konuya ilişkin görüşlerin özellikle alışkanlık kavramı ekseninde biraz açmanın uygun olacağı kanaatini taşıyoruz. Hume alışkanlık kavramını hem deneysel felsefesinde töz ve nedensellik anlayışını ifade etmede hem de ahlâk anlayışını ifadede kullanmaktadır. Hume'a göre bütün deneysel kanıtlar, benzer nedenlerden benzer sonuçların çıkması, kısacası alışkanlığın gücüne inanmadan doğmaktadır. Bu bağlamda ise alışkanlık hayatın büyük bir rehberi olarak karşımıza çıkmaktadır. Alışkanlık, deney ve deneyimimize fayda sağlar ve bize geçmişteki olaylar zincirini geleceğe taşıma noktasında imalarda bulunur.³⁵ Bu bağlamda "fizik ise Hume'a göre ardı ardalığın alışkanlığa dayanan algıları ve bu algıların zihne dayanan sırf bir bağlantısından ibarettir."³⁶

Hume'da deneysel alan tasarımlardan oluşmaktadır. Ona göre tasarımların kaynağı; a) izlenimler yani duyu organlarıyla elde ettiğimiz veriler ve duygulanmalar, b) ideler yani izlenimlerden daha az canlı olan hatırlama ve hayal gücü tasarımlarıdır. Bunların bilincine izlenimler üzerine yönelip, onlar üzerinde düşününce erişiriz. Bir başka deyişle, Hume'a göre idelerin temeli izlenimlerdir. Böylece ide izlenime, izlenim de deneye dayanmak suretiyle Hume'un felsefesi deneysel felsefenin gereklerini ifa etmiş olmaktadır. Yanlışlık ise (yanlış hatırlama vs.) izlenim ile ide arasındaki bağın kopukluğunda aranmalıdır. Bu baği etüt etmede fail rollerden birisi de Hume'a göre hayal gücündedir. Hume, Berkeley'de olduğu gibi "varolmak algılanmaktır" anlayışı mucibince hareket ederek, nesnel dünyasını kendi başına bir gerçeklikler alanı olarak değil olasılık dairesi içerisinde görmek

³⁵ Vorlander, K., Felsefe Tarihi, çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, İz Yay., İstanbul 2004, s. 470. Janet-Seailles, Metalib ve Mezahib, çev. Elmalılı Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul 1978, s. 58.

³⁶ Aynı yer.

suretiyle bunun varlığına hayal gücünün sadece inanabileceğini ifade eder. Akıl böyle bir dünyanın var olduğunu ona göre kanıtlayamaz. Ancak bu dünyanın varlığı nedensellik ile kanıtlanabilir. Bunu ise bize veren algılardır, doğruluk ise algılar arasında doğru bağlantıların (alışkanlık bağı) kurulmasından ibarettir.³⁷

Hume, yukarıda kısaca ifade etmeye çalıştığımız anlayışları sonucunda töz kavramını inkâr eder. Ona göre töz üzerine biz bilgi sahibi olamayız, çünkü töze ilişkin hiçbir izlenimimiz bulunmamaktadır. Tözü, Hume, algılardan büsbütün başka bir şey olarak görmektedir. Ona göre töz kavramı, bizlerin duyularımızı birçok defalar aynı biçimde birleştirmemizden meydana gelmiştir.³⁸ Hume'a göre Bu bağlamanın yani bu alışkanlığın bizde oluşturduğu izlenim bir töz kavramı vârit etmeye sebebiyet vermiş olmalıdır.

Hume, töz için kullandığı aynı argümanları bu sefer nedenselliği eleştirirken kullanmıştır. Ona göre nedensellik de töz gibi algılanamaz ancak düşünülebilir. Buna göre “b olayının a olayının ardından geldiğini birçok defalar görünce bizde bir alışkanlık duygusu uyanıp yerleşir. Bu yüzden böyle bir izlenimden doğan bir ideyi, bir zorunluluğu kavradığımızı sanarak, a ve b olayları arasındaki ilgiye mal ederiz.”³⁹

Hume, felsefe tarihi içerisinde hatırı sayılır yer bulan zorunluluk ve özgürlük ilişkisini ifade ederken de alışkanlığa vurgu yapmıştır. Hume'a göre fiziksel zorunluluk ve ahlâkî zorunluluk birbirinden ayrılmıştır; birincisi yani fiziksel zorunluluk, deneyden kaynaklanır ve doğal ardı ardinalıklar daima bizde ritim

³⁷ Gökberk, M., Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 2003, ss. 307-308.

³⁸ Aynı yer.

³⁹ Gökberk, M., a.g.e., s. 308.

sonucunda onları tasavvurumuzda birbirini bağlama alışkanlığını meydana getirir. İkincisi yani ahlâki zorunluluk ise davranışların nedenler, durumlar ve karakterlerle düzenli bir bağlantısından ibarettir. Bu bağlamda özgürlük ise kendi kararı doğrultusunda bir bireyin yerine göre hareket etme veya etmeme iktidarında bulunmasıdır.⁴⁰ Bu açıdan ikinci anlamda kullanılan ahlâki zorunluluk ile özgürlük birbiriyle çelişmez ve birbirini tamamlayıcı mahiyette düşünülebilir.

Hume, duyguların bir fiziğini ahlâk felsefesinin temeli olarak kabul eder. İfade edilen bu duygular bazen sakin bazen şiddetli olabilir. Sakin duygular üstün gelmesi koşuluyla ruh dinginlik kazanır ve ruhi dayanıklılık kendini hissettirir. Bu şekilde ruh mutluluk kazanmaya ilerler. Sakin ve şiddetli duyguların yanı sıra bizlerde Hume'a göre bencil duygular ve sempati duyguları da mevcuttur.⁴¹ Bu durumda ben (fâil) hem kendime hem de başkalarının faydasına olan davranış kalıplarını sergilemeye yönelik olur ki bu da duygunun ve alışkanlık kavramlarının Hume'un felsefesinde önemini belli eder.

⁴⁰ Vorlander, a.g.e., ss. 470-471.

⁴¹ Vorlander, a.g.e., s. 472.

2. ARİSTOTELES'İN ALIŞKANLIK VE AHLÂK İLİŞKİSİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELERİ

2.1 Aristoteles'in Konuya İlişkin Önemi ve Konumu:

Tezimizin ikinci bölümü olan Aristoteles'in meseleye yaklaşımına değinmeden önce onun tezimizin içerisindeki konumunu görmek önemli olacaktır. Nitekim ahlâkın alışkanlıkla ilişkisine ya da daha doğru bir ifade ile ahlâk anlayışında alışkanlığın rolü meselelerinin bir disiplin içerisinde ilk inceleyen filozoflardan birisi Aristoteles'tir. Ayrıca kendisi erdem ahlâkının ismiyle özdeşleştiği bir kuramın en büyük temsilcisi de sayılmaktadır, bu özellikleri onun İslâm filozoflarının kendisinden etkilenmesine neden olan önemli özelliklerdendir.

Bugünkü anlamıyla erdem ahlâkı anlayışı Aristoteles'in konuyla ilgili kavram ve düşünceleri üzerinde çerçevenmiştir. Konuyla ilgili Putnam, “erdem ahlâkı Aristoteles'in yapmış olduğu şeydir.”⁴² düşüncesiyle bir açılımda bulunmak ister ama ifadesi çok sert ve kapsayıcı olmaktan uzak görünmektedir. Doğu dünyasında İbn Sina da kendisinden önce yaşamış Kindi, Farabi gibi İslâm filozoflarının görüşlerini de sistemi içine dahil ederek sistemli bir erdem ahlâkı teorisi oluşturmaya çaba sarf etmiştir. Bu sistem içerisinde Aristoteles'in tartışmasız çok önemli ve hacimli bir yeri olsa da bu, İbn Sina tarafından inşa edilen sistemin Aristoteles'in basit bir tekrarı olduğunu göstermeyecektir. Diğer taraftan ise

⁴² Putnam, “Reciprocity and Virtue Ethics”, *Ethics*, 98, 1988, s. 379.

Aristoteles'in çok daha iyi anlaşılması ve sistemi içerisinde kapalı noktaların giderilmesi içinse İbn Sina'ya başvurmak elzem olarak gözükmektedir.⁴³

O halde Aristoteles, tezimizin ihata ettiği ahlâk anlayışı özel bir ifade ile erdem ahlâkı anlayışının önemli bir temsilcisi aynı zamanda alışkanlık kavramına da bu kuram içerisinde önemli bir rol veren bir filozoftur.

Aristoteles ahlâkın alışkanlıkla ilişkisini ifade açısından da mirası değerlendirilebilecek bir filozoftur. Nitekim bu konu onun Nikomekhean Etik'inin 2. kitabında işlenmiştir. Aristoteles'te, ahlâk değişmez ve sabit bir karakter olduğu ölçüde alışkanlıkla ilgilidir, bu alışkanlık ve ahlâk arasında kuvvetli bir ilişkiyi husule getirmektedir.⁴⁴ Kurulan bu ilişki Aristoteles'ten önce kurulmuş olsa bile kendi başına bir disiplin alanı olarak kendine ait metoduyla etüt edilmesi, meseleyi Aristoteles'e götürmüştür. Böylece konunun giriş bölümünün Aristoteles'le yapmanın bir mahzuru görülmemektedir. Mesele girişten sonra kendisini geliştirecek filozoflar ve düşün adamlarını beklemiş ve bu bekleyişi İslam filozofları doğu dünyasında tatmin etme çabası içerisinde olmuştur. Her ne kadar genel olarak tüm İslâm filozofları ahlâk ve alışkanlık arasındaki bağa vurgu yapmış olsa da biz tezimizde İbn Sina'yı belki de diğer filozofları da konuyla ilgili temsil ettiği için yer vereceğiz. Batı dünyasında ise bu ilişkinin devamı ve entelektüel anlamda gelişimi "alışkanlığın bilimsel etüdü" deyince akla gelen ilk isim Ravaisson tarafından ve son

⁴³ Stelzer, S., Ethics, s. 161. (Within Ed. Winter, T. Classical Islamic Theology, Cambridge University Press, Cambridge 2008); Wisnovsky, R., "Avicenna and the Avicennian Tradition." s. 92. (Within The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. Ed. Adamson, P. and Taylor, R., Cambridge University Press, Cambridge 2004.)

⁴⁴ Driver, J., Uneasy Virtue, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 5.

bölümde görüleceği üzere onun arka planının oluşmasına katkıda bulunan filozoflar tarafından yapılmıştır.

Tüm bunları ifade ettikten sonra tezimizde değerlendirmeye çalıştığımız üç önemli filozoftan biri olan Aristoteles'in genel itibariyle ahlâk ve alışkanlığın bu ahlâk anlayışı içerisindeki konumunu değerlendirmek koşuluyla tezimizin amacını gerçekleştirmeye yönelmek uygun olacağı kanaatini taşıyoruz.

2.2 Aristoteles'in Ahlâk (Erdem Ahlâkı-Virtue Ethics) Anlayışı:

Bu bölümde yapmaya çalışacağımız şey, Aristoteles'in ahlâk anlayışını detaylandırmadan, ancak şümulü ve sistematik şekilde kısaca sunmak olacaktır. Bunu da Aristoteles'in ahlâk anlayışının insan doğası, mutluluk (eudomenia), teorik ve pratik erdem, altın orta gibi merkezi kavramlarını tetkik ederek ortaya koymaya çaba sarf edeceğiz.

2.2. 1. Aristoteles'te İnsan Doğası:

Aristoteles'in ahlâk konusunda temel kaygısı iyi bir yaşamın nasıl sürdürüleceği olmuştur, ona göre iyi bir yaşamı sürdüren kişi erdemli ve mutlu kişidir; bunun tersi de doğrudur, yani erdemli ve mutlu kişi iyi bir yaşamı sürdüren kişidir. Peki Aristoteles iyi ve erdemli bir yaşamdan, mutluluk (eudemonia) tan neler kastetmektedir? Bu sorunun cevabını Aristoteles'ten almak için Aristoteles'in insan doğasından ne anladığının genel olarak ortaya konulması gerekmektedir. Ona göre "mutluluk nedir?" in cevabı aslında insan doğasının, dolayısıyla insanın fonksiyonun

ne olduğu sorusuna Aristoteles'in verdiği cevaba dayanmaktadır.⁴⁵ Aristoteles'e göre fonksiyon yani "ergon" bir çeşit karaktervari etkinliktir. Yani bu şu şekilde kısaca sembolize edilebilir. X in fonksiyonu, X'in X olması açısından her ne yapıyorsa odur.⁴⁶

Aristoteles'in erdem anlayışı onun mutluluk (eudomenia) anlayışına, bu mutluluk anlayışı da kendine insanın fonksiyonu anlayışında temel buluyorsa, daha temele yani insan fonksiyonunun kendisine inmek suretiyle, Aristoteles'in hangi anlayışı üzerinde bu hususun yer bulduğuna bakmamız gerekmektedir. Aristoteles'e göre insanın fonksiyonunu anlayabilmek için yönelmemiz gereken gerçeklik insan ruhunun ta kendisidir. "Aristoteles'e göre ruh hayat prensibi gibi bir şeyi ne ise o şey yapan canlılık etkinliğidir. Böylece ona göre bitkilerin, hayvanların insanlar gibi de ruhları vardır."⁴⁷

⁴⁵ Nussbaum, M., Aristotle's De Motu Animalium, Princeton University Press, Princeton 1978, ss. 100-106; Rowe, C., An Introduction to Greek Ethics, Hutchinson of London, London 1976, s. 101.

⁴⁶ Meyer, S., Ancient Ethics: A Critical Introduction, Routledge, London 2008, s. 62.

⁴⁷ Aristotle, The Basic Works of Aristotle, Trans-Ed. Richard Mckeeon, Oxford University Press, New York 1941, s. 555.

Aristoteles'te insan ruhu ve erdem

Akli ruh	Bilimsel yeti	-Farklılaşmaz olarak doğru
(İnsan ruhu)	Kalkulatif yeti	-Farklılaşabilir pratik doğru- Aktif zihin

Zekâsal ruh	Duyu algısı
(Hayvan ruhu)	İstek
	Lokal hareket
	İmaj yetisi
	Hafıza

Bitkisel ruh	Beslenme
	Üreme ⁴⁸

Aristoteles'e göre şayet bir şey insan için güzelse bu, insana özgü fonksiyonda aranmalı ve bulunmalıdır. Bu açıdan da 'iyi insan' bu karakterini fark eden ve gerçekleştiren kişidir. Peki, bu fonksiyondan Aristoteles neyi anlamıştır? Ona göre insan, vücudunun parçalarının sayısı kadar çok fonksiyona sahiptir. Bu fonksiyonlar ise aslında daha değerli olanlara birer basamak ve daha değerli hareketlerin ortaya çıkması adına yardımcı öğeler olarak görev yapmaktadır. İnsanın bu yardımcı fonksiyonları bir bakıma yukarıdaki şekilde de görüldüğü üzere bitkisel ve hayvansal ruhun fonksiyonlarıyla aynıdır. Yani hayvan hem kendisine özgü fonksiyonlara sahipken aynı zamanda bitkilerin sahip olduğu fonksiyonlara da sahiptir, insan ise hem kendine özgü fonksiyona sahipken aynı zamanda hem hayvanların hem de bitkilerin sahip olduğu fonksiyonlara sahiptir. Aristoteles'e

⁴⁸ Bowyer, C., *Philosophical Perspectives for Education*, Scot Foresman, Illionis 1970, s. 123.

göre bu yardımcı ortak fonksiyonların dışında bir de sadece insana özgü olan bir fonksiyon vardır. Bu fonksiyon ona göre biyolojik ve fiziksel değildir, aksine metafizikseldir. Buna göre insanın asli ve ona özgü olan fonksiyonu akli faaliyetleridir.⁴⁹ Aristoteles'e göre mutlu insan akli aktivitenin ışığı altında eylemde bulunan ve davranışlarını bu ilkeye göre ayarlayıp sonuçta bunu alışkanlık haline getiren bir ahlâk varlığıdır. Bu açıdan Aristoteles'in ifade ettiği mutluluk da fiziksel bir zevk ve haz değil sadece insana özgü olabilen entelektüel bir tattır. Bu tadı da ona veren ahlâki alanda erdeme uygun harekettir.

Erdemin insan mutluluğunun bir parçası olmasına mülhem, bu aşamada yapılması elzem olan vazife Aristoteles'in insan ruhuna referansla erdeme nasıl baktığının ortaya konulmasıdır. Aristoteles ahlâki erdemin ne olduğunu açıklamak için insan ruhunda bulunan üç şeyi ortaya koymuştur. Bunlar; tutkular, yetiler ve durum-yapılardır. Ona göre ahlâkî erdem bu şeylerden birisidir.⁵⁰

Aristoteles'e göre ahlâki erdem tutkular veya tutkudan kaynaklanan şeyler olamaz. Nitekim insanlar iyi ya da kötü olarak tutkularından dolayı değil, ortaya koydukları irâdi iyi ya da kötü eylemlerinden dolayı yargılanırlar; dahası tutkular irade dâhilinde olmayan bazı davranışlarımızın müsebbibi olarak gösterilirken, erdemsel faaliyet zorunlu olarak iradi ve akli edim ve/veya tercihi içermelidir.

Benzer şekilde ahlâkî erdem yetiler de olamaz, nitekim insanlar kırgınlık ya da merhamet duygularını duyma yetenekleri adına iyi ya da kötü olarak adlandırılmazlar, dahası bu yetiler Aristoteles'e göre insanlara doğa tarafından bağışlanmış kapasiteler olurken, ahlâkî erdem bir dizi işlem ve eğitim süreci

⁴⁹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1098a4

⁵⁰ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1105b20-21

sonunda kazanılmaktadır. Bu açıdan yetiler verilmiş iken, ahlâkî erdem kazanılmıştır.⁵¹ Böylece, Aristoteles'te ahlâkî erdem bir durum ya da yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ahlâkî erdem, duygu ve hareketlerle ilgili olarak karakter yapısı ya da durumudur. Ona göre ahlâkî erdem ayrıca zorunlu olarak akli noktalar ve seçimler de içermelidir. Nitekim ahlâkî varlık için sadece ne yapacağını bilmek değil iradi olarak ne yapacağını seçmek de zorunludur.⁵² Dahası ahlâkî yapı, ahlâkî karakter olarak insana bilfiil verilmemiştir, sadece ahlâklı olabilme olanağı doğa tarafından ona verilmiştir. İnsan, ahlâkî olma vasfını bir dizi işlem ve eğitim sonucu hak etmiş, sonradan kazanmıştır. Bu arada Aristoteles'in açıklamalarında ahlâkî erdem için duygu ve harekete değinilirken, ahlâkî varlığın niyetine ya da eyleminin hangi amaca yönelik olduğuna ilişkin sadra şifa verici bir açıklamada bulunulmadığı görülmektedir. Nitekim hareketin akli olduğu ölçüde ahlâka konu olmasının gerekliliği yine akli olması icap eden ahlâki varlığın niyetine neden uygulanmadığı bir sorun olarak kalmakta iken, bu durum erdem ahlâkında akli ve iradî niyetin yerinin de doldurulması için yetkin ve yeterli çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu gözler önüne sermektedir.

2.2.2. Eudomenia:

Aristoteles'in en çok tartışılan ve ahlâk anlayışının en merkezi kavramlarından birisi mutluluk (eudomenia) dır. Peki mutluluk deyince gerçekten Aristoteles ne anlamaktadır? Öncelikle "eudomenia" kavramı etimolojik açıdan (eu-sweet, daimon-angel) sevimli melek bağlamında Aristoteles'ten önce kullanılmıştır. Bu açıdan

⁵¹ Aristotle, Nicomachean Ethics, 1106a7-8

⁵² Aristotle, Nicomachean Ethics, 1106a8-13

kavram yorumlandığında, eudemoniayı kazanan insan, hayatı bir melek tarafından kutsanmış insan olarak anlaşılmıştır.⁵³

Aristoteles'in ahlâk anlayışı eudomonist ahlâk anlayışları sınıflamasına dâhildir, yalnız onun ahlâk anlayışı hazcı hedonist ahlâk anlayışından ayrı düşünölmelidir. Ona göre mutluluk arayan insanların, mutluluğu zevkte, makamda, zenginlikte değil insan ruhunun erdeme uygun olan faaliyetinde aranmalıdır. Yani ona göre mutlu bir yaşam erdeme uygun bir yaşamla mümkündür. Bazı insanlar Aristoteles'in eudomonist ahlâk anlayışını, hedonist ahlâk anlayışlarıyla aynileştirmek suretiyle materyalist bir zemin üzerinde incelemişlerdir. Yani Aristoteles'te ifade edilen mutluluğu, maddi şeylere bağlamışlardır. Hâlbuki Aristoteles mutluluğun kendini gerçekleştirme ve erdemli bir hayat sonucunda olduğuna vurgu yapmıştır. Erdem; ahlâki ve aklî olmak üzere iki kısımdan müteşekkirdir. Ahlâkî erdem, Aristoteles'te talim ve alışkanlık sonucu vücuda gelir ve o ifrat ve tefrit noktasındaki denge noktası olan bir çeşit karakter durumunu ifade eder. Aklî olan erdem ise en mükemmel olan mutluluğu oluşturur ve kendisi, akletme ya da tefekkür etmede saklıdır.

Şu, Aristoteles için gerçek bir olgudur ki; insanlar doğaları gereği iyi olan şeyleri amaçlamaktadırlar.⁵⁴ Aristoteles tüm hareketleri iki sınıf altında toplamaktadır. İlkin ona göre kendinde amaca sahip olan hareketler, kendileri için yapılan hareketlerdir; ikincil olarak, kendinde bir amaca haiz olmayan hareketler ancak bir üst amaca aracı olan hareketlerdir. Örneğin doktora gitme hareketi, bir üst amaç olan sağlık kazanma

⁵³ Warne, C., Aristotle's Nicomachean Ethics, Continuum, London 2006, s. 13.

⁵⁴ Aristotle, Nicomachean Ethics, 114a31

hareketinin altında bir aracı ve yardımcı bir hareket olarak düşünülür. Ancak sağlıklı ve mutlu bir hayat sürmek kendinde bir amaçtır.⁵⁵

Aristoteles, ahlâkın kendisi için bir son amaç olarak görülmesi gerektiğini düşünür. Bu amaç zorunlu olarak sadece iyi değil ayrıca öncül iyidir de.⁵⁶ Ona göre bu üst iyi insan için ‘eudomenia’ (mutluluktur). Nitekim o, eudomeniayı en yüksek, son ve kendinde yeterli bir amaç olarak görür. Aristoteles için, hayatı insan için yaşanılır kılan da eudomeniadır; eudomenia tarafından karakterize edilmiş bir hayatı yaşamak, eudomenianın kendi için istenip bir başka şey istenmeyen kendinde amaç olması hasebiyle, kısaca ahlâki bir hayatın amacıdır.

Aslında Aristoteles’in kullandığı anlamda eudomenia kavramı Aristoteles yorumcuları tarafından daha iyi olma (daha yetkin bir varlık), insanın yetkinleşmesi ve mutluluk olarak tercüme edilmiştir. O, bir bakıma kişinin kendini ve hayatını ne şekilde yapmak istediğiyle de bağlantılıdır, yine eudomenia, kişinin potansiyellerini gerçekleştirmiş olduğu yaşamdır da.⁵⁷ Nitekim Aristoteles’e göre, insan kaçınılmaz bir şekilde her şeyi eudomenia için seçmektedir.⁵⁸

O zaman Aristoteles’in eudomeniadan ne kastetmeye çalıştığını, yorumcuları tarafından ifade edildiği açıklamalar ve anlayışlar çerçevesinde ortaya koymaya çalışalım. Peki, Aristoteles eudomeniadan ne kastetmemektedir? Ona göre eudemonia terimini salt zevk karşılayamaz, çünkü Aristoteles’e göre eudomenia olmaksızın tarifsiz bir şekilde zevk almak mümkündür. Mesela bir hırsız, hırsızlık

⁵⁵ Urmson, Aristotle’s Ethics, Blackwell, Cambridge 1991, ss. 10-11

⁵⁶ Aristotle, Nicomachean Ethics, 1094a18-24

⁵⁷ Hughes, G., Aristotle On Ethics, Routledge, London 2001, s. 22

⁵⁸ Aristotle, Nicomachean Ethics, 1095a14-20

eylemine gerçekleştirmesi açısından büyük bir zevk içerisinde olurken, onun bu edimi insan doğasına ve fonksiyonuna zıt olduğu için aynı zamanda eudomenia da içermemektedir. Ayrıca eudomenia hayatın her aşamasına uygulanabilir olup, zihinsel durumlar, tecrübeler ya da hayatın sadece belli bir bölümüyle ilgili değildir, o, doğası itibariyle bütünseldir ve insan yaşamını dikey olarak kapsamaktadır.

Aristoteles için en değerli ve yüksek hayat planı, düşünsel aktivite üzerine ve erdemli bir yaşam üzerine bina edilen olarak düşünülmüştür.⁵⁹ Bu yaşam, filozoflar tarafından ileri sürülür, yaşanır ve teorik ve pratik aklın ışığında hareket eden erdemli insanlar tarafından da bu yaşam korunur.⁶⁰ Buna göre haddi zatında insan karakterinin mükemmelliğini bünyesinde barındıran varlık da iyi insan olarak adlandırılır.⁶¹ Ayrıca bu insanlar bedensel tat ve zevklerden de belli ölçüde yararlanmasını bilen varlıklardır da. Aristoteles bedenî zevk ve tadın da erdemli kişiler tarafından yaşanması gerektiğine dair güçlü vurgular yapsa da bu ölçütü hangi zemin üzerine oturttuğu ya da ölçütün ne olduğu konusunda ketum bir tavır takındığı gözlemlenebilmektedir. Erdemli bir insan ne ölçüde zevk ve tat alacaktır, bunlar ne ölçüde dünyevi olacaktır, uhrevi bir tat almak da erdemli bir insan için mümkün müdür? Mümkünse bunun mahiyeti ne olacaktır? Dünyevi zevk ve tatların ölçüsü kime göre tanzim edilecektir, böyle bir tanzim edici, Aristoteles'in sisteminde var mıdır? Yoksa bu iş yine sonraki bölümde görüleceği üzere -altın orta- anlayışına mı emanet edilecektir? Bu ve benzeri soruların cevapları Aristoteles'in ahlâk anlayışında kendine olgun ve sistematik cevaplar bulmaktan uzak gözükmemektedir.

⁵⁹ Rowe, C., a.g.e., s. 102.

⁶⁰ Aristotle, Nicomachean Ethics, 1095b15-1096a5

⁶¹ Driver, J., Ethics: The Fundamental, Blackwell Publishing, Oxford 2007, s. 137.

2.2.3. Teorik ve Ahlâkî Mükemmellik (*Phronesia-Sophia*) ve Altın Orta

Kavramı:

Aristoteles'te karşılaşılabilecek bir diğerk kavram da mükemmellik (erdem) anlamına gelen “*arête*”dir.⁶² Aristoteles'in felsefesinde insan ruhuna ilişkin iki mükemmellik vardır. Bunlar; ahlâki ve entelektüel (zihni) mükemmelliktir. Bu mükemmellikler de ‘kendi içinde salt rasyonel olan’ ve ‘kendinde rasyonel olmayan parçalar da içeren’ ayrımına mülhem sınıflandırılmıştır. Aristoteles, zihnî erdemlerin (mükemmellikler) ruhun salt rasyonel bölümüne ilişkin olarak farz ederken, ahlâkî (ethical) erdemleri (mükemmellikler) rasyonel parçalar içeren bölümüne ilişkin olarak varsayar. Yani sonraki bölüm, ahlâkî (ethical) olarak karşılık bulan bölüm ise, kendinde duyarlı ve akla uyması elzem olan, aklî olmayan parçaları da taşıyan duyguları, harekete geçirici güçleri ve arzuları da içermektedir.⁶³ Aristoteles’e göre beş çeşit zihni erdem (mükemmellik) vardır: sanat, bilgi, felsefi hikmet, pratik hikmet ve tefekkür. Aristoteles’e göre bilgi ve felsefi hikmet değişmez, kendinde ve zorunlu olan varlıklarla ilgilenirken; pratik hikmet kendinde başka türlü de olan, değişime açık olan varlıklarla ilgilenir.⁶⁴

Pratik hikmete dönük olarak, tefekkür ise en yüksek ve en değerli varlıklara dönük sistematize edilmiş bilgileri devşirmeğe bir araç olarak, Aristoteles tarafından düşünülmüştür.⁶⁵ Phronesis (pratik hikmet) hem genel davranış kurallarını hem de

⁶² Hughes, G., a.g.e., s. 23.

⁶³ Aristotle, Nicomachean Ethics, 1102b30-1103a10; Meyer, S., a.g.e., ss. 64-65.

⁶⁴ Rowe, C., a.g.e., s. 114.

⁶⁵ Aristotle, Nicomachean Ethics, 1140a9-1141a8

iki aşırı ve eksik ucun arasında ki akli altın ortayı bulmakta ve kavramaktadır.⁶⁶ Peki altın orta Aristoteles'e göre ne demektir?

Aristoteles ahlâkî erdemin, pratik hikmet tarafından algılanan, aşırı ve eksik arasında kavranan bir altın ortadan ibaret olduğunu düşünmektedir.⁶⁷ Aristoteles bu mezkur 'orta' nın iki türünün olabileceğini tartışmaktadır. Ona göre bu orta ya objelere içkindir ya da bize göre görecelidir. İlk bahsedilen orta aritmetik ortalamayı kendinde aşikâr eder, yani 4 ün ortası 2 dir. Bu orta tüm insanlar için aynı ortayı ifade etmektedir. İkinci orta yani bize göreceli olan orta, ne çok aşırı ne de çok yetersiz bir düzeye referansta bulunurken, her insan varlığı için aynı değildir.⁶⁸ Aristoteles'e göre iyilik ve erdem bu ikinci altın orta tarafından korunmaktadır. Çünkü iyi olanı yapma, aşırıdan ve eksik olandan kaçınarak pratik hikmetin ışığı altında orta noktayı seçmekten ibarettir.⁶⁹

Bölümü nihayete erdirmeden önce Aristoteles'e pratik hikmet ve altın orta konusunda yöneltilen eleştirilere ve eksik noktalara da dikkat çekmek yerinde olacaktır. Öncelikle Aristoteles, "altın orta" yı bize göre göreceli bir orta olarak işaret ederken, kullandığı "biz" hakkında neredeyse bir şey söylemeyerek üzerinde spekülasyonların doğmasına sebebiyet vermektedir. Bizi sosyal bir varlık olmamız açısından oluşturan elementler nelerdir ve hangi kültüre aittir, evrensel bir biz olabilmekte midir, yoksa bu biz kavramı Antik Yunan'ı oluşturan sitelere mi denk

⁶⁶ Rowe, C., a.g.e., s. 114.

⁶⁷ Aristotle, Nicomachean Ethics, 1107a2-3

⁶⁸ Aristotle, Nicomachean Ethics, 1106a29-32

⁶⁹ Aristotle, Nicomachean Ethics, 1106b39-1107a2

düşmektedir? Biz kavramını farz etsek dahi, bizi oluşturan tüm rasyonel varlıklar, genel geçer kuralları veyahut “altın ortayı” hangi ölçüde ortak değer olarak kabul edeceklerdir, etseler bile bunun garantörü kim olacaktır? Tüm bu ve buna benzer sorular Aristoteles’in açıklamada eksik bıraktığı “biz” kavramının bize düşündürdüklerinin bir yansıması olarak düşünülebilir.

Aristoteles’in kapalı olarak bıraktığı nokta, ölçütü ’sınırlı rasyonel varlığa’ indirgemekten doğduğu ifade edilebilir. Yine Aristoteles’e göre insanlık için bir model olarak rasyonel varlığın örnek alınıp alınamama meselesi de bazı imalarda bulunsa da kapalı olarak telakki edilebilmektedir. Nitekim Aristoteles’te kültür ve sosyal yaşamın da ahlâkî anlayışına girmesinden dolayı onun bu şekilde evrensel bir model varlığı mümkün görmesi olanak dâhilinde olmadığı ifade edilmektedir. Ona göre ideal insan Antik Yunan’ın bilge insanıdır. Bu bilge insan ise evrensel bir model olmaktan son derece uzak gözükmektedir. İbn Sina genel anlamda ahlâki açıdan Aristotelesçi gözükse de bu açıdan kendisinin ideal ve kâmil insan olarak peygambere vurgu yaptığı da vakidir. Bu konuya İbn Sina faslında değinileceği için burada kısa kesmeyi uygun görmekteyiz.

Aristoteles, bir erdeme pratik hikmet sonucu sahip olan kişinin, doğrudan diğer erdemlere de sahip olabileceğini düşünmektedir. Nitekim ona göre bir erdemi elde etmek için kullanılan süreç, diğer erdemleri de elde etmede kullanılan sürecin aynısıdır. Yani bir erdemi elde eden pratik hikmet, diğer erdemleri de zorunlu olarak elde ediyor olmalıdır. Ona göre erdemli insan, erdemlere sahip olan insandır. Bu ise Aristoteles’in ahlâk felsefesinde, erdemlerin bütünselliği ile açıklanmaktadır. Bir erdeme sahip olmak erdemlerin hepsine sahip olmaktır. Hem erdeme sahip olup, hem de erdemlere sahip olmamak çelişkili durumu ortaya çıkarmaktadır. Yalnız Aristoteles’in düşündüğü bu durum aslında kendi içinde çelişkiyi de taşımıştır.

Nitekim Antik Yunan'da köleliğin ve kadına karşı adaletsiz durumun “dönemin erdemli kabul edilen bireyleri tarafından da” kabul edilebilir olduğu gerçek bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷⁰ Bu ise dönemin her Yunan bireyinin zorunlu olarak ahlâklı olmadığını ortaya koymamaktadır ve koymamalıdır.

2.3. Aristoteles'in Alışkanlık Kavramının Ahlâk Anlayışındaki Yeri ve Konumu:

2.3.1. Aristoteles'in Ahlâk Anlayışında Alışkanlığın Fiil-Kuvve Ayrımına Yansımaları:

Aristoteles'te alışkanlık sorunsalının kendisinin ahlâk felsefesindeki yerini tespit etmeden evvel, onun iki kavramsal ayrımının gözler önüne serilmesi gerekmektedir. Aristoteles, ahlâk anlayışıyla ilgili “éthos” ve “héxis” kavramlarını ortaya koymaktadır.⁷¹ Biz de bunlardan birincisini alışkanlıkla, ikincisini ise fitrî yetenek ama daha çok yapı ile karşılayacağız. Nitekim Aristoteles, ahlâki iyiliğin alışkanlığın bir çocuğu olarak görmekle onu ahlâkın önemli bir unsuru haline getirmektedir. Yine o, erdemi ise yapı ve fitri bir temayül olarak görmekle erdem ahlâkının (virtue ethic) ahlâk anlayışı olarak tecessüm etmesini sağlamaktadır.

Aristoteles'in metafiziğinde önemli ayrımlardan birisi olan bilkuvvelik ve bilfiillik ayrımını burada da işe koşulması kendisi tarafından kaçınılmaz görünmüştür. Nitekim Aristoteles, fitri yapıyı-fitri yeteneği (yani hexisi) aktifliğe

⁷⁰ Driver, J., *Virtue Theory* (Within Ed. Dreier, J. *Moral Theory*, Blackwell, Oxford 2006, ss. 143-145.)

⁷¹ Carlisle, C. “Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life” 2008 (bir sunum olarak) s. 2.

geçmeye hazır ve belli bir yolda belli bir şekilde hareket etme olanağını sağlayan güç olarak görmüş, bu gücün kendisinde kendisiyle hareket süreci halinde bilfiil hale geleceğini ifade etmiştir. Mesela insanda bir okuma yeteneği doğal olarak vardır ve bu yetenek kendinde kendisiyle hareket halinde okuma eylemiyle beraber bilfiil hale gelir.⁷² O halde Aristoteles'in üzerinde durduğu fitri yeteneğin hem aktif hem de pasif yani hem kuvve olarak hem de fiil olarak iki görünüş olanağı vardır. Ve bu iki safha ancak edim halinde birbirine dönüşmekte ancak aynı anda her ikisinin de varlığı söz konusu olamamaktadır. Bir insanın hem okuma eyleminde bulunması ve bu eyleme son vermesi gibi, nitekim o insanın hem okuma eyleminde bulunup aynı anda okuma eyleminde bulunmaması düşünülemez. İfade edilen fitri yetenek (hexis) Aristoteles sonrasında Leibniz tarafından da etüt edilmiştir. Leibniz'in onu yorumlayış tarzı ise, fitri yeteneğin belli bir şekilde dinamik olarak harekette bulunma temayülü olarak yorumlanmıştır ve bu temayül ona göre alışkanlıkla daha kaba bir ifadeyle tekrarlar aktif hale getirilebilir.⁷³ İşte Aristoteles'le başlatılan ve Leibniz ile devam ettirilen hexis ve ethos ayrımı ve daha özelleştirilerek aktiflik ve pasiflik ayrımı Ravaisson tarafından da özgünleştirilerek alışkanlığın iki yolu şeklinde kendisine yer bulacaktır. Ama tam bu merhalede aynı ayrım İbn Sina tarafından da özgün bir şekilde beden ve ruh münasebetinde etki ve edilgi ayrımıyla ifade edileceği gözlerden uzak tutulmasın.

Aristoteles'te ahlâkî mükemmellik, talim ve alışkanlıkla kazanılan bir sanat gibidir. Ona göre insanlar mükemmelliğe ve erdeme sahip olduğu için doğru ve ahlâki bir şekilde değil, bilakis onlar mükemmelliğe ve erdeme, doğru bir şekilde

⁷² Aristotle, On The Soul, 417a23-b2

⁷³ Carlisle, C. "Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life" 2008 (bir sunum olarak) s. 3.

davrandıkları için sahiptirler. Aristoteles, insanların aslında kendilerini tekrar tekrar yaptıkları şeylere binaen inşa ettiklerini ima ederken, mükemmelliğin de aslında kendi başına güzel alışkanlıklar kalıbı olduğuna vurgu yapmıştır.

Sağlıklı doğum, sağlık içinde yürütülen bir hayat, yeterli bir maddi yapı gibi dışsal güzellikler, mutlu bir yaşam için gerekli ama yeterli değildir, asıl mutluluk ise tam bir yetkinlik uğruna ruhun içsel ve dışsal faaliyetlerini gerçekleştirme ve onları yetkinleştirme süreciyle yakalanmaktadır.⁷⁴ Ahlâkî mükemmellik ve erdem alışkanlığın sonucu ortaya çıkmaktadır⁷⁵ demesiyle alışkanlık ve erdemli bir yaşayış arasında güçlü bir ilişki görmüştür.

Aristoteles, alışkanlığın erdemli bir yaşamla ilişkisini erdemın sanatla ilişkisiyle açıklama eğilimindedir demiştik. Ona göre birincisi doğumla kazanılan, ikincisi daha sonra belli bir talimle kazanılan iki çeşit kapasite mevcuttur. Doğal kapasite potansiyel olarak bizde olan fakat zamanla eylem alanına konan kapasitedir. Mesela görme, duyma vb.⁷⁶ Aristoteles'e göre bizler bu doğal kapasitemizi onları tekrar etmek veya tekrar etmemek suretiyle güçlendirip zayıflatamayız. Sadece bu, sağlıklı gözlere ve kulaklara sahip olmanın yanında bu organların aktif hale geçmesi için gerekli koşulların sağlanmasında saklıdır. Ancak ikinci tür olan kapasitelerimiz belli bir talimle kazanılarak güçlendirilir, mesela musikişinasın musikiyi icra etmesi, ressamın başyapıtını resmetmesi, basketbol oyuncusunun iyi oyunlar sergilemesi vb. Bu aktiviteler doğuştan bir istidat gerektirse de bunların asıl kazanımı ve güçlendirilmesi belli bir talimi ve tekrarı getirir. Böylece Aristoteles'in sanat ve

⁷⁴ Aristotle, Nicomachean Ethics, 1099a32-b8; 1102a5-6

⁷⁵ Aristotle, Nicomachean Ethics, 1103a16-17

⁷⁶ Aristotle, Nicomachean Ethics, 1103a26-30

erdem arasındaki analojiyi anlamaya ve kavramaya çok yaklaşmış bulunuyoruz. Biraz önce zikrettiğimiz gibi nasıl ki bir musikişinas belli bir talim ve tekrar kısaca kazandığı becerilerin ve alışkanlıkların üst üste konulması sonucu musikiyi icra eder konuma gelmişse, aynı şekilde yalan söylemekten uzak duran ve bunu alışkanlık haline getiren biri doğru ve güvenilir olmaktadır.⁷⁷ Bir mimar kötü bina inşa etmeyi alışkanlık haline getirdiği vakit kötü bir sanatkar olarak addedilirken, doğruluktan kaçmayı alışkanlık haline getiren biri de erdemsiz ve kötü karakterli biri olarak addedilmektedir.⁷⁸ Tehlikeli bir durum karşısında kendimizi korkan yada güven duyan biri olarak eğittiğimiz ve bu özelliği bir alışkanlık olarak kesbettiğimiz ölçüde cesur veya korkak olmaktadır.⁷⁹

Aristoteles'in erdem ve sanatı birbirine benzer bir analogiyle ahlâk-alışkanlık ilişkisini anlattığına değinmiştik. Ancak burada farklı bir ayrıntı da söz konusudur. Aristoteles'e göre hem sanat hem de erdem için iç ve dış durumlar söz konusudur. Sanatta bunlar ayrılabilirken erdem için bu söz konusu olamamaktadır. Yani müzikten hiç anlamayan birisi tamamen şans eseri belki de bir defaya mahsus mükemmel bir nota kombinasyonu icra edebilir, ya da bina sanatından anlamayan birisi çok harika bir ürün ortaya koyabilir. Bu kişiler iç gerekliliği yani bu sanatı bilme ve buna vakıf olma durumuna sahip olmadan dışsal durumu yani ürün verme ya da ürünü aksettirmeyi sağlamaktadırlar. Ancak bu erdem için söz konusu değildir, erdem için iç ve dış koşulların birlikte olma zorunluluğu vardır. Yani iyiliksever birisi, eyleminin iyi olmasının ötesinde, yaptığını bilerek yapmalıdır. Teşekkür etme edimi sadece ağızların oynamasına mülhem bir eylem değil arkasında belli bir bilinç

⁷⁷ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1103a32-33

⁷⁸ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1103b7-11

⁷⁹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1103b17

yapısını da dışarı aktaran bir edim olarak ifade bulmaktadır.⁸⁰ Erdem için bu iç ve dış koşullar birbirine bağlı bir şekilde gelişir veya zayıflar; bu ikisinin birbirine olan bağı çok kuvvetlidir, içsel durumu meleke haline yani alışkanlık haline getirmek doğal olarak dışsal durumu da geliştirecektir. Tamamen şehvi haz veren şeylerden kaçınmak suretiyle ihtiyatlı ve ölçülü olmaktayız, ihtiyatlı ve ölçülü hale geldiğimiz oranda da sırf haz veren şeylerden kaçırız.⁸¹

Aristoteles erdemli bir karakter yapısının oluşmasının iç ve dış boyutlarını ifade ettikten sonra, erdemli bir karakterin, aslında doğru zamanlarda, doğru objelere referansla, erdemli insanlara doğru, doğru bir harekete geçirici muharrik güçle, doğru yolda sergilediğini ifade eder.⁸² Bu ifade edilen cümlede zaman, obje, insan, hareket ve yol gibi kelimelerin başına doğru sıfatı getirilmiştir. Bu doğru sıfatı, ifade edilen kelimelerin aklın ışığında ve sırf bedensel zevkten arî olarak düzenlenmesi ve düzenin de alışkanlık haline getirilmesiyle doğru orantılıdır.⁸³ Nitekim bu yöntemi alışkanlık haline getiren bir insan doğal olarak doğru zamanda, doğru kişilere referansla doğru objelere doğru yolda yönelecek hareketler ve tavırlar içinde erdemli hareketler sergileyecektir.

Aristoteles ahlâk anlayışında bir hareketin erdemle ilgili olabilmesiyle ilgili üç şey ortaya atar, ona göre; bilgi, seçim ve karakter bir hareketin erdemli olmasının zorunlu koşuludur. Yaptığının doğru ve erdem sahibi olmayan insanın yaptığı şey kendinde erdemli olsa da aslında erdemli olmayabilir yani bu durum bu kişinin erdemli olmasını sağlamamaktadır. Savaştan kaçmak isteyen bir askerin farkında

⁸⁰ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1105a22-30

⁸¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1104a33-b3

⁸² Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1106b21-22

⁸³ Annas, J., "Aristotle on Virtue and Happiness" in *Aristotle's Ethics*. Edited by Nancy Sherman, Rowman and Littlefield, New York 1999, s. 37.

olmadan asıl bombardımanın olduğu yere gitmesi gibi, hareket kendinde cesur olsa da askere bu referans gösterilemez. Yine seçim de erdemli bir hareketin zorunlu şartıdır. Nitekim erdemli hareket kendi için seçilendir.⁸⁴ Ahlâkî hareket özgür iradedden dolayı seçilmiş olmalı ki aklın bir tezahürü olsun. Son olarak erdemli hareket sağlam, değişmeyen ve doğru bir karakter yapısından kaynaklanmalıdır.⁸⁵ Erdemli bir insan her zaman erdemli olmalıdır, o işine geldiğinde ve kolayına geldiğinde erdemli hareketler sergiliyorsa aslında erdemli değildir. Çünkü yaptığı hareket erdemli değildir, erdem bütünselliğinden ise bu insanın erdemli olmadığı çıkarılabilir. Bu üç kavramın gelişmesinin altında da alışkanlığın önemli rolünü vurgulayan Aristoteles, doğruya ve hikmete yönelen bu yönelişi alışkanlık haline getiren, erdemleri bütünsel olarak bünyesinde toplayan ve bu eylemleri uygulama safhasında meleke haline getiren karakterin erdemli karakter olduğunu vurgulamıştır.

Aristoteles'i ahlâk anlayışında alışkanlık kavramına yapmış olduğu vurguyu özgünleştiren bir açıklama olan, alışkanlığın sanatla olan ilişkisinin bir nevi alışkanlığın ahlâkla ilişkisine benzerliğini gözler önüne sermesinin yanında bu anlayışta onu özgünleştiren bir diğer konu da, Aristoteles'in doğal ve gerçek erdemleri birbirinden ayırmasıdır. Ona göre bizler bazı özelliklerle doğmuşuzdur mesela adil olma, iyi bir varlık olma, kendini kontrol etme vs. gibi temayüller bizim doğamızda yerleşik olarak bulunmaktadır. Ancak bizde doğuştan fiili olarak pratik bilgelik yoktur, nitekim bu, ahlâki mükemmellik sonucu elde edilen bir haslettir.

⁸⁴ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1105a31-32

⁸⁵ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1105a31-b1

Pratik bilgelik özelliği olmaksızın bizim doğamızda olan her türlü (kendinden iyi de olsa) temayül kötü şekilde kullanılmaya elverişlidir.⁸⁶

Doğal ve gerçek erdemleri ayıran Aristoteles, bir başka açıdan da onları birbirine bağlar. Doğal erdemler gerçek erdemler için gerekli bir temel oluşturmakla birlikte tek başlarına yetersizlerdir, yeterliliklerini ise pratik bilgelik ve bilgi sağlar. Nitekim bu olgu onlara bir amaç ve rasyonellik yükler, bununla da insan kendine özgü eylemlerini erdemli ya da erdemsiz tanzim etme yetkisine sahip olur.⁸⁷ Aristoteles'e göre erdemli bir karakter kazanılan bir haslet olarak karşımıza çıkar, işte bu merhalede doğal erdemden gerçek erdeme geçiş basamağını ise pratik bilgelik ışığında alışkanlık sağlamaktadır.

2.3.2 Erdem Ahlâkının Öğretilmesi ve Alışkanlık:

Aristoteles, ahlâkî (ethical) mükemmelliğin ahlâkî karakterin ortaya çıkışıyla zorunlu bir ilişki içinde olduğunu düşünmektedir. Onun elde edinimi de insan doğasına bağlıdır. Aristoteles'e göre insanlar dünyaya ahlâkî mükemmellekle gelmemiştir, temel olarak insanlar herhangi bir karaktere sahip olmadan doğmuşlardır, onların bu doğası ahlâkî olabilme yeteneğine sahip olabilme yapısında olan nötr bir yapıdadır. Ahlâkî mükemmellik, çocuklukta elde edilerek yetişkinlikte kuvvetlendirilip geliştirilen alışkanlık sonucu oluşturulan karakter durumlarıyla ortaya çıkmaktadır.

“Ahlâkî mükemmellik alışkanlık sonucu meydana gelirken, zihnî mükemmellik temelde hem doğuşunu hem de gelişimini öğretime borçludur... Bundan doğayla var

⁸⁶ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1144b1–35

⁸⁷ Driver, J., *Uneasy Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, ss. 7-8.

olan hiçbir şeyin doğasına zıt bir alışkanlık oluşturamamamsı nedeniyle, hiçbir ahlâkî mükemmelliğin doğamızdan kendinde meydana geldiği ileri sürülemeyeceği açıktır... Ne doğa ile ne de doğaya zıt mükemmellik bizde oluşmamaktadır; daha çok bizler doğa tarafından onları elde etmeye uyarlanmış ve alışkanlıkla mükemmel kılınmışızdır.”⁸⁸

Aristoteles’in kullanmış olduğu ethismos kavramı yani alışkanlık ya da pratikle karşılanacağı kavram, alışkanlık ve ahlâk ilişkisinin de merkezi hattını oluşturmaktadır. Ona göre bir insana erdemli olmanın öğretilmesi için, o kişi muhakkak bir öğretici tarafından çocukluğunda veya gençliğinde erdemli davranışları tekrarlamaya yöneltilmelidir. Bu yolla öğretilen kişi yani öğrenme sürecinin faili sadece nasıl hareket edeceğini öğrenmez, ayrıca yaptığı şeyden zevk alıp, yapması gereken şeyi yapmadığı zamanda ise utanç duymaktadır. Böyle yaparak, kişi otonom şekilde ‘yaptığı şeyleri’ yapma noktasında güdüye sahip de olmaktadır. Çünkü özel bir ahlâkî hareketi tecrübe ederek, o kişi erdemsel hareketin iyi olduğunu görebilmektedir, nitekim bu da onun için doğal bir harekete geçirici etmendir.⁸⁹

Aristoteles’e göre kişinin iyi yönde ahlâkî /erdemli bir karaktere mi yoksa kötü bir karaktere mi sahip olacağı, kişinin sahip olduğu güçlü bir şekilde onun yetiştirilme tarzına bağlıdır. Erdem bizim içimizde ne doğamız vesilesiyle meydana gelir ne de doğamıza zıt bir şekilde veya güçle vuku bulur. Doğanın yaptığı sadece erdemi elde etme yönünde verdiği kapasite veya yetenektir. Bu sürecin, erdemi elde etme sürecinin tamamlanması alışkanlıkla ve talimledir. Aristoteles’e göre nasıl ki

⁸⁸ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1103a14-25

⁸⁹ Adams, R., *A Theory of Virtue*, Oxford University Press, Oxford 2006, ss. 217-219

bizler binaları yapa yapa binaları yapan bir mimar oluyoruz veya musikileri icra ede ede musikişinas oluyorsak, aynı şekilde erdemsel ve ahlâkî davranışları yapa yapa ahlâkî bir kişiliğe bürünürüz.⁹⁰ Yine ona göre iyi yetiştirilen ve eğitilen birisi ahlâkî karakter için geliştirilecek olan kapasiteye sahip kişidir.⁹¹

Aristoteles ahlâk eğitimi sürecinde model alınacak erdemli bir varlığa da vurgu yapmıştır. Ona göre insanların toplumda örnek alınan ve saygı duyulan insanların beklentilerini karşılama noktasında eğilimde olması buna bir örnektir.⁹² Bu konuyu genişleterek Aristoteles, ahlâkî erdeme uygun hareket etmeye çalışan bir bireyin erdemli olan insanlardan tavsiye alması ve belli şekildeki davranışlarda onları örnek alarak davranmasına vurgu da yapmıştır.⁹³ Bu vurgularda bulunan Aristoteles'in anlayışının, örnek alınacak olan erdemli varlıkların keyfiyetini sorgulama noktasında bazı eksik noktalar barındırdığı da aşikârdır. Özellikle ifade edilen bu erdemli varlıklar kimlerdir ve örneklikleri sadece Antik Yunan için mi geçerlidir, yoksa bunun evrensel bir niteliği söz konusu mudur? Bu açılım, İbn Sina'nın da imada bulunduğu üzere bir yol gösterici ya da peygamber kavramıyla aydınlatılabilir mi? Bu konuya İbn Sina bölümünde değinilecektir.

⁹⁰ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1103a32-1103b2

⁹¹ Driver, J., *Ethics: The Fundamental*, Blackwell Publishing, Oxford 2007, s. 160.

⁹² Adams, R., a.g.e., s. 230.

⁹³ Hooft, S., *Understanding Virtue Ethics*, Accumen, Chesham 2006, s. 61.

3. İBN SİNA'NIN ALIŞKANLIK VE AHLÂK İLİŞKİSİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELERİ

3.1. İbn Sina'nın Arka Planı:

İbn Sina batı dünyasında tanınan adıyla Avicenna, felsefe tarihinde özgün bir filozoftur. İbn Sina tüm felsefe tarihine sahip çıkarak onun birikimini özgünleştirmesini de bilmiştir. O, hem Platon, Aristoteles, Plotinus (204-270) ve Farabi gibi öncüllere hem de Nasreddin Tusi (1201-1274), Fahraeddin Razi (1149-1209), İbn Rüşd (1126-1198), İbn Kemmune (ö.1284) ve İmam-ı Gazali gibi ardıllara sahiptir.

İbn Sina İslâm düşüncesinin zirve taşlarından. O, kendinden önceki filozoflardan özellikle Aristoteles'ten Yeni-Platoncu akımı da görmezden gelmeyerek etkilendiği görülmektedir.⁹⁴ Diğer taraftan, İbn Sina etkilenmiş olduğu düşüncelere bazı açıklıklar getirip, onları özgünleştirmeye çalışarak kendinden sonraki filozoflara da etkide bulunmuştur. Nitekim kendisi metafizik, psikoloji, kozmoloji, mantık, tasavvuf ve tıp alanlarıyla ilgili 276 (tespit edilebilen) eser bırakmıştır.

Her ne kadar İbn Sina, kendinden önceki felsefi birikimden haberdar olup, kendisinden önce yaşamış birçok İslâm filozofundan etkilenip, ders almışsa da asıl olarak İbn Sina, Aristoteles'i anlamasını ve tanımasını borçlu olduğu kişi yani Farabi, çok özel bir konuma sahiptir. Çünkü İbn Sina, Aristoteles'in Metafizik adlı

⁹⁴ Gutas, D., Avicenna and the Aristotelian Tradition. Vol. 4. E.J. Brill, New York 1988, ss. 81-87

eserini birçok kez okumasına rağmen anlayamamış ama Farabi'nin kaleme aldığı "Aristo'nun Metafiziğinin Maksadı" adlı eseriyle karşılaştıktan sonra Aristoteles'i tam manasıyla kavramayı başarmıştır.⁹⁵ İbn Sina, Farabi'nin yazılarının tetkiki ve üslubunun taklidi ile kendisini yetiştirdi ve kendi eserlerinin daha faydalı olmasını temin etti.⁹⁶

İbn Sina'nın konuya ilişkin düşüncelerine geçmeden önce düşünsel hayatında yeri tartışılmaz olan Farabi'nin ahlâk ve alışkanlık hakkındaki anlayışına kısaca temas etmek istiyoruz. Burada, Farabi'nin de Aristoteles geleneğinin ünlü simalarından birisi olarak değerlendirilebildiğini ifade etmek yerinde olacaktır. Aristoteles'in "Nikomakhean Etik" inin Porphyry tarafından yorumlanıp, İshak ibn Hüseyin tarafından tercüme edilmiş şekli İslâm felsefesi düşünürleri üzerinde derin bir etki bırakmıştır.⁹⁷

Farabi alışkanlığa hem ahlâk anlayışında hem de siyaset düşüncesinde önemli vurgular yapar. Ona göre siyaset bilimi devletin karakterini ve ulusların alışkanlıklarını irdelemektedir. Dahası o şöyle düşünür: "Bir özellik alışkanlık vesilesiyle edinilmiş olduğunda onu yok etmek çok zor hale gelir. Alışkanlığın etkisiyle tüm erdemlerin kendisinde yer edinmiş olduğu insan, diğer tüm insanların seviyesini aşar..."⁹⁸ Bu anlayış tarzı bize bir noktaya kadar temel olan mizacın bahşedilmiş olduğu zeminde alışkanlıkla erdemlerin kazanılacağını kasteden

⁹⁵ Fakhry, M., A History of Islamic Philosophy, Colombia University Pres, New York 1970, s. 147.

⁹⁶ İbn Hallikan, (De Lacy Oleary, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, Pınar Yay, İstanbul 2003, s. 138.)

⁹⁷ Fakhry, M., Ethical Theories in Islam, E.J. Bill, New York 1991, s. 78.

⁹⁸ Fakhry, M., Ethical Theories in Islam, s. 81.

Aristoteles'i hatırlatmaktadır. İnsanoğlu bu imkânları uygulamaya geçirerek ve ruhunda yerleştirmek suretiyle geliştirmelidir.

Farabi, ideal toplumun doğru mutluluğu gerçekleştirmeye doğru yöneltilen bir toplum olduğunu düşünür. Nitekim bu anlayışı eudomanist erdem ahlâkının bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Farabi, İbn Sina'nın nefsin güçlerine ilişkin görüşlerini çok derinden etkilemiştir. Farabi nefsin dört gücünden bahsetmektedir: İstitaat veya kuvve halinde olan akıl, hareket halinde olan akıl, kazanılmış akıl ve faal akıl. Bunlardan birincisi yani akl-ul heyulani, pasif akıldır, maddi eşyanın idrak olunmasına yardım eden, insanın maddi eşyanın mahiyetini anlaması kabilindedir. Bu akıl Aristoteles'in akl-ı selimine benzetilmektedir. İkinci akıl ise yani hareket halindeki akl-ul fiil, istidatı harekete geçiren ve bunu tedrici olarak ayarlayan kuvvettir. Üçüncü akıl yani akl-ul mustefad, faal aklın idaresinde inkişaf eder ve harekete geçirici güce sahiptir. Faal akılla insan yeni melekeler kazanarak mükemmele doğru onu hareket ettirir.⁹⁹

Farabi, Faal akılla temasa geçme noktasındaki görüşlerini ifade ederken, İbn Sina'da ileriki bölümlerde göreceğimiz bir hususa da dikkat çekmiş olmaktadır. Farabi'ye göre "şayet bir şahısta muhayyile melekesi çok güçlü olursa ve harici duyular tarafından tamamen işgal edilmemişse, en büyük güzelliğin tahayyülü ve en yüksek kemalin yansımalarını alacağı faal akılla temasa geçer."¹⁰⁰ Bu görüşleri genişletirsek İbn Sina ile Farabi'nin konuyla ilgili ortaklığı da belirgin hale gelebilir. İleriki bölümlerde görüleceği üzere İbn Sina'da olduğu gibi Farabi de insana en

⁹⁹ De Lacy O'Leary, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, Pınar Yay, İstanbul 2003, ss. 141-142.

¹⁰⁰ M.M. Şerif, Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 58.

büyük mutluluğun yolunu açan¹⁰¹ faal akılla irtibat için ruhun naifleşmesi, durulaşması ve sivrileşmesini ön şart olarak kabul etmektedir. Burada bedenin ise ruha karşı durumu pasifleşmelidir. Bedenin pasifleşmesi fiziksel alışkanlık sonucu, ruhun aktifleşmesi ise ruhun talimi ve alışkanlığı ile doğru orantılı olduğu şeklinde yorumlama tarzında bulunulabilir, bu da Ravaisson'un alışkanlığın çifte kuralını önceden haber vermiş oluyor.

İfade edilen bu görüşler bir başka açıdan yani Farabi'nin daha sonra İbn Sina'da da görüleceği üzere alışkanlığa pasiflik ve aktiflik yönünden yaptığı vurgu bağlamında da değerlendirilebilir. Farabi'ye göre ilim ve bazı fiiller sayesinde insanlar saadeti yakalayabilirler. Bu fiil ve ilimleri kullanan insan ideal bir form yakalar. Bu form fiil ve hünelerinin devamlı ve düzenli olarak uygulanması sonucu gittikçe mükemmelleşir. Mesela sanatçının icraatı artınca yapılan fiilin mükemmelliği de artar. Bu aynı zamanda Aristoteles'i de bizlere hatırlatmaktadır. Aynı şekilde insanlar kendilerini saadete yönelten fiilleri yaptıkça o saadeti elde etme oranı da artmaktadır ve insanların yaptığı fiil daha da mükemmel hale gelmektedir. Bu faaliyetle ruhun saadeti de o kadar artar ki en sonunda ruh, maddeden soyutlanır. Bu da ideal mutluluğu insana sunan bir etki olarak da gözümüze çarpmış olmaktadır.¹⁰²

Yine İbn Sina ile Farabi'nin konuyla ilgili ortak noktaları, Farabi'nin eğitim, ahlâk ve alışkanlık ilişkilerine yaptığı vurgu nispetindedir. Farabi'ye göre insanlar ameli faziletleri uygulamaya iki yolla alıştırmaktadırlar. Birincisi; öğretici, insanları bu fiillerin ve alışkanlıkların kıymetlerini kalplere harika bir şekilde

¹⁰¹ A.g.e., s. 69.

¹⁰² Bkz. A.g.e., s. 75.

yerleştirmek için onları ikna edici ifadelerle yetiştirir. Böylece ikna olan insanlar ahlâki faziletleri uygulamaya alışmış olurlar. İkinci yol ise itaatsiz olan insanlara yönelik ve tasvip edilmeyen yoldur ki, bu yol öğreticinin g kullanması gerekli görür.¹⁰³

Farabi ahlâki faziletlerin kazanılması noktasında ikna metodunu ön plana aldığını ifade etmiştik. Bu noktada alışkanlık çok önemli bir rol oynamaktadır. Ona göre alışkanlık insanların kendisiyle doğal bir yapı kazandıkları durumu yada kendisiyle tehlikeli olma durumlardan kurtulmaya yardımcı olan bir durumu ifade etmektedir. O kısa periyotlarla belli bir hareketi veya durumu tekrarlamak suretiyle edinilmektedir. Nitekim Farabiye göre ahlâki erdemlerin kazanılma yolu da kendilerine zihinlede yerleşik bir yapı oluşturana kadar alışkanlıktır. İki aşırı u noktada bulunan ve hayranlık bırakan bir karakter de alışkanlık dolayısıyla kazanılmıştır. Bu ifadeler bizlere bir başka açıdan da Aristoteles'in konuya ilişkin izdüşümü gibi gelmektedir. Ayrıca Farabiye göre alışkanlık sadece ahlâki faziletlerin öğretilmesinde değil aynı zamanda diğer yeteneklerin öğrenilmesinde ve geliştirilmesinde de baş rolü oynamaktadır.¹⁰⁴

İbn Sina'yı derinden etkilemiş olan Farabi'nin konuya ilişkin düşüncelerini kısaca zikrettikten sonra İbn Sina'nın meseleyle ilgili etdne geçmenin zamanının geldiğini düşünüyoruz.

3.2. İbn Sina Felsefesinde Ruh ve Beden İlişkisi ile Etki-Edilgi:

¹⁰³ A.g.e., s. 71.

¹⁰⁴ <http://www.muslimheritage.com/topics/default.cfm?ArticleID=1080>

İbn Sina'nın konumuzla ilintili şekilde özel dairede ki ahlâk anlayışına geçmeden önce onun ruh-beden ilişkisini anlamlandırma çabaları üzerine yoğunlaşmak daha isabetli olacaktır. İbn Sina, ruh anlayışında genel itibariyle Aristoteles'e katılmaktadır. Aristoteles'in ruh anlayışına ilişkin bir iktibas şu şekilde yapılabilir: "Ruh, bir şeyi hayatın ilkesi yapan şeydir. Aristoteles insanlar gibi bitkilerin ve hayvanların da ruha sahip olduğunu düşünmüştür. Her ne kadar diğerleri de insan gibi ruha sahip olsalar da aktiflik ve pasiflikle ilgili değişik özellik ve parçalara sahiptirler."¹⁰⁵ Aristoteles ruhu beden formu şeklinde anlarken, bedeni de ruhun aleti şeklinde düşünür. Aynı anlayış İbn Sina için de geçerlidir.

Carlton Bowyer bunu bir şema yardımıyla açıklamaya çalışır:

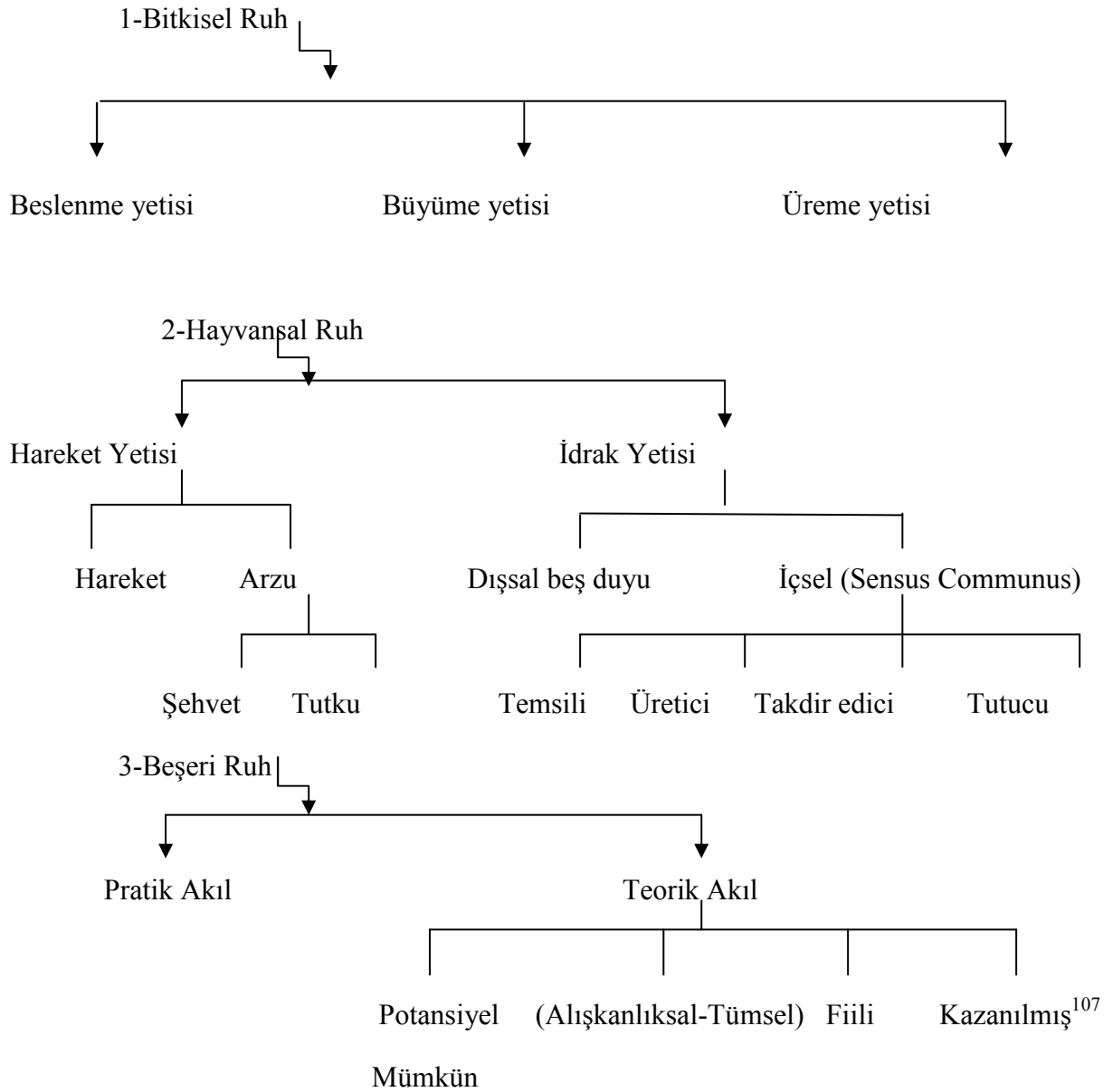
Rasyonel Ruh	Bilimsel Yeti	-Doğru olarak doğru-değiştirilemez
	Kalkulatif Yeti	-Pratik doğru-değiştirilebilir-Aktif zihin
Duyarlı Ruh	Duyu algısı	
	İstek	
	Lokal hareket	
	İmgelem (Muhayyile)	
	Hafıza	
Nebati Ruh	Beslenme	
	Üreme ¹⁰⁶	

¹⁰⁵ Aristotle, The Basic Works of Aristotle, s. 555.

¹⁰⁶ Bowyer, a.g.e., s. 123.

İbn Sina, ruhu Aristoteles'in ruh anlayışının da etkisiyle açıklama girişiminde bulunmaktadır. Bu şekilde hem Aristoteles hem de İbn Sina organik alan için bir birlik düşünürler, ama bu birlik aşama aşama yükseldikçe durulaşır ve güzelleşir.

İbn Sina'nın ruh anlayışı ise bir şema yardımıyla aşağıdaki gibi kendini bizlere gösterir.



¹⁰⁷ Bkz. Fakhry, M., A History of Islamic Philosophy, s. 160; Bkz., Avicenna, Al Nejad, Babi al Halabi, Cairo 1357 h., ss. 158-164.

İlkin İbn Sina da bir sonraki bölümde de görüleceği üzere Ravaisson gibi organik sahada bir birlik düşünmüştür. Bu şemadan da açık bir şekilde görülmektedir ki, hayvani ruh nebati ruhu içerirken, beşeri ruh ise her ikisini de içine almaktadır. Dahası o diğerlerinden çok daha kusursuzdur. Böylece insan ruhu melekût âlemiyle de ortaklık kurmuş olmaktadır.¹⁰⁸ Nitekim Ravaisson bahsinde ifade edilecek inorganik olandan organik olana doğru birlik ve bütünlük İbn Sina için melekler derecesini de içine almaktadır.

İbn Sina için, beden-ruh etkileşiminde ruh cevhersel, fiili ilke iken, beden ârazi pasif bir ilkedir. Ama bu etkileşime de zeval verilmemektedir. Beden yorulduğunda, bu durum ruhu da etkilemektedir. Bedenin varlığı ruhun düşünmesine zarar verici değildir. Dahası ruh aleti olan beden sayesinde mükemmelleşebilmektedir. Boer mezkûr etkileşimi şu şekilde açıklamaya çalışır: “Beden ve tüm anlam dünyası, ruhun uygulamaları için döşetilmiştir.”¹⁰⁹

İbn Sina, bir ileri düşünme şekli olarak, rasyonel yetiyi insan tabakasında teorik ve pratik akıl olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Pratik akıl, etkinlik ve arzuvari güçle ilintilidir ve bunun hayvansal alanla da paylaşıldığı ifade edilebilir. Bu yeti hem hayvanlar hem de insanlar tarafından alışkanlık vasıtasıyla daha da ileri ve olgun hale getirilebilir. (Nitekim sanatta ve zanaatta olduğu gibi). Teorik akılla ise İbn Sina iki değişik anlamlandırma düşünür. Nitekim İbn Sina’ya göre teorik akıl hem fiil hem de kuvve halindedir. Fiili olan boyutla o, tıpkı meleklerde söz konusu olduğu gibi, duyusala gerek kalmadan ve maddesel olmayan durumlarda aktif olma

¹⁰⁸ İbn Sina, Kitabu’l Hudûd, Intisâra Bidar, 1400 h. ss. 75-100.

¹⁰⁹ Boer, T.J., The History of Philosophy in Islam, trans. Edward Jones, Rowe and Biydane, London 1933, s. 142.

durumunu anlar. Aklın kuvve halindeki boyutundan ise, üç farklı noktayı düşünür; salt beceriye işaret eden birinci yön için, insan neslinin konuşmaya olan durumu gösterilebilir. Bir noktaya kadar gösterilebilen beceriye işaret eden ikinci yön; ki buna alfabeyi bilip yazamayan çocuğun durumu örnek gösterilebilir. Açık ve doğru bir şekilde yerine getirilen beceriye işaret eden üçüncü yön; ki buna da istekli ve alışkanlık halinde şaheserini yazan bir yazarın durumu örnek verilebilir.¹¹⁰

İbn Sina etki ve edilgiyi de alışkanlığa ilişkin olarak ruh-beden düalizmine özgü bir yön olarak dâhil eder. İbn Sina aşağıda da gösterileceği üzere etki ve edilgiyi dört gruba ayırmaktadır.

- a) Nefsânî(tinsel) olanın nefsanî olana etkisi,
- b) Nefsânî(tinsel) olanın cismani olana etkisi
- c) Cismanî olanın nefsanî(tinsel) olana etkisi,
- a) Cismanî olanın cismanî olana etkisi¹¹¹

İbn Sina, beden ve ruhun karşılıklı olarak birbirilerine etkide bulunduğunu ifade eder. Birinci kategori ayrıklı akıllarla, dördüncü kategori ise asli dört unsur ile ilintili olduğundan ve bu haseple konumuz dâhilinde olmadığından ötürü bunlar üzerinde durulmayacaktır. b ve c kategorilerinden, aktif ilke olan ruhun, cevhersel aktif güç olmasına rağmen hem etkileyen hem de nefsanî ve cismânî olandan etkilenen bir güç olduğu anlaşılabilir. İfade edilen bu hususu alışkanlık da paylaşabilir mi? Sıradaki bölümlerde sorduğumuz sorunun da cevaplarını aramaya çalışacağız.

¹¹⁰ Fakhry, M., *Ethical Theories in Islam*, s. 161.

¹¹¹ İbn Sina, *Risâlet'ul- Fi'l ve 'l-Infial*, nes. Zeynü'l Abidin el-Musevî, Haydarabad 1354 h.s. 1.

3.3. İbn Sina'nın Ahlâk (Erdem Ahlâkı-Virtue Ethics) Anlayışı:

Öncelikle ifade edilmesi gereken ince bir nokta olarak yorumcular, ahlâkın bir bilim ve bilgi olduğunu ifade ettikten sonra İslâm ahlâkının da bir bilim ve bilgi olarak ilâhî kitap Kuran-ı Kerim ve Hz Peygamber (S.a.s)'in sünnetinden kaynaklandığını ve bu ikisi arasındaki bağın kuvvetli oluşundan bahsetmişlerdir.¹¹² Her İslâm filozofunda olduğu gibi İbn Sina'da da bu bağ görülebilmektedir, yalnız bu bağın kuvvetliliği veya solgunluğu filozoflardan filozoflara değişmektedir, nitekim bu bağın kuvvetinin Farabi, İbn Sina ve İmam-ı Gazali'de aynı olduğu da söylenemeyecektir. Kısaca bu açıklamalara değindikten sonra İbn Sina'nın ahlâk anlayışının merkezi mefhumlarına bir nazar-ı muvazenede bulunmak istiyoruz.

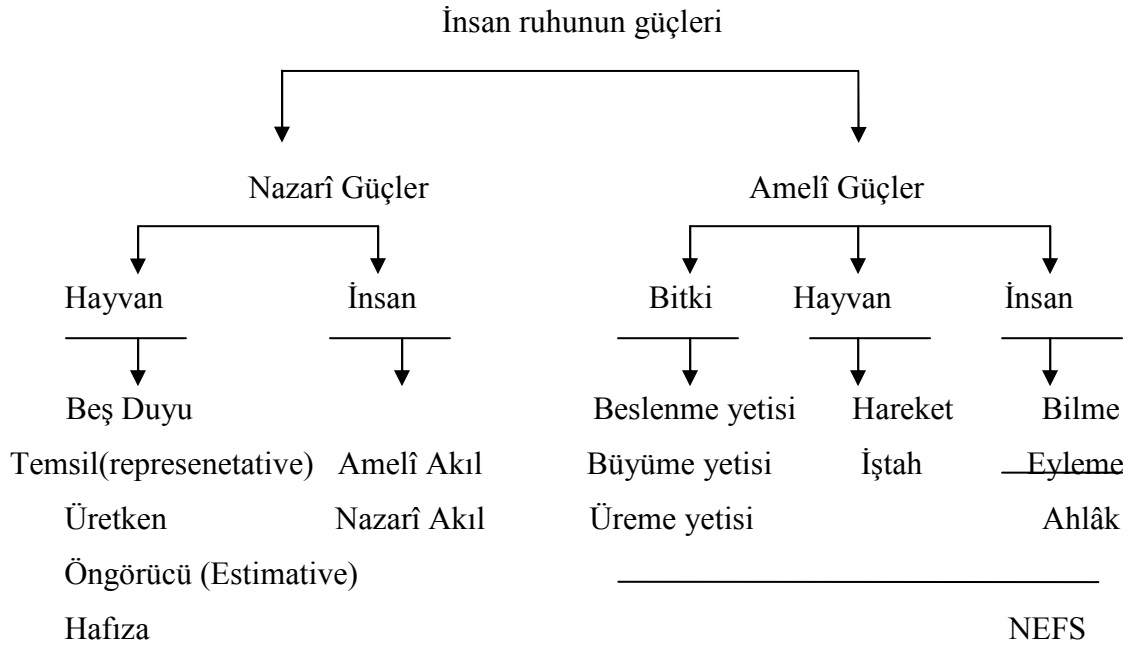
3.3.1. İbn Sina'da İnsan Doğası:

İbn Sina da aynı Aristoteles gibi erdemli bir hayatın keyfiyetinin kavranması için insan doğasının ne olduğuna ilişkin yöneltile dikkate dönülmesi gerektiğini düşünmüştür. Ona göre, Aristoteles'te olduğu gibi bitki, hayvan ve insanlar ruha sahiptir ve her birinin fonksiyonları kendi mükemmelleşme potansiyellerine göre farklılık göstermektedir, ayrıca bir üst sırada bulunan ruh bir altındakinin sahip olduğu fonksiyonlara da kendinde sahiptir. Nasıl ki bitkisel ruh büyüme, beslenme ve üreme gibi belirlenimci ve mekanik fonksiyonlara sahipse, aynı şekilde hayvan ruhu bu fonksiyonlarla birlikte, iç ve dış duyu yeteneğine de sahiptir. İnsan ruhu ise bitki ve hayvan ruhlarının fonksiyonlarına sahiptir, ayrıca onu diğer varlıklardan

¹¹² Stelzer, S., a.g.e., s. 161.

ayırarak akıl fonksiyonuna sahiptir.¹¹³ Bu sınıflandırma verilen Aristoteles'in sınıflandırmasına oldukça benzemektedir.

İbn Sina'ya göre insanı diğer varlıklardan ayıran bir grup yeti vardır, bunları İbn Sina iki grupta toplamıştır. Birincisi insan davranışlarını yönlendiren ameli yeti olarak da düşünülebilen yetidir, ikincisi onun zihni hareketlerini yönlendiren kavrama (nazari) yetisidir. Bu akli ve nazari yetiye toptan olarak İbn Sina akıl demektedir.¹¹⁴ İbn Sina'nın da ahlâk felsefesinin dayandığı dayanak noktalarını oluşturan kısım burasıdır.



İbn Sina'ya göre nebâtî ve hayvânî ruhun fonksiyonları ruhun alçak doğasını ifade ederken, yalnız insana özgü olan akli yetinin ruhun üstün ve hâkim kılınması

¹¹³ (İbn Sina,1400: h.: 75-100; İbn Sina, h .1357: 158)

¹¹⁴ (İbn Sina,1357h.:164; İbn Sina,1328h.:215-16)

elzem olan yanını oluşturmaktadır. Mükemmelliği gerçekleştirmek için, tüm ruhî fonksiyonlar aklî yetinin kontrolü altında himaye edilmelidir. Ahlâkî mükemmelliği gerçekleştirmek isteyen bir insan davranışlarını ruhun üstün yanına göre yani erdemli bir yaşama uygun şekilde tanzim etmelidir. Bu düzene uyup uymadığı ölçüde insan ruhu ödül veya cezaya maruz kalacaktır.¹¹⁵

Peki, ahlâki ve erdemli bir yaşam için tüm yetilerin aklî taraf altında himayesi ön koşul olarak kabul edilirken, aklın hangi güç veya kontrol mekanizması altında kontrol edileceği İbn Sina'da kapalı bir husus olarak kalırken, ilâhî bir düzenin bu kontrolü sağlayabileceğine dair ipuçları da yok değildir. Nitekim insan ona göre yetkin bir varlık olmayıp, mümkün bir varlıktır. Ona göre yetkinlik bu sıfatın asıl sahibi kendinde Zorunlu Varlık'tan gelmektedir. Ona göre insanı yetkinleştiren ahlâk düzeninin de asıl kurucusu Yetkinler Yetkini olan bu Zorunlu Varlık olması mantıkî açıdan İbn Sina'nın felsefesiyle büyük bir uyum içinde olduğu ifade edilebilmektedir.

3.3.2. Eudomenia (Mutluluk):

İslâm filozoflarından Farabi, İbn Sina, İhvan-ı Safa, İbn Rüşd, Amiri gibi filozoflar genel itibariyle mutluluk (eudomenia) anlayışlarında Aristoteles'ten etkilenmişlerdir. Amiri'ye göre mutluluk insanın elde etmesi gereken en üst amaçtır.¹¹⁶ Amiri'nin vurgu yaptığı üzere mezkûr İslam filozofları arasında insan davranışlarının amacının mutluluk olduğu konusunda görüş birliği de mevcuttur.

¹¹⁵ İbn Sina, Kitab al-Siyasa, ed. by Louis Maaluf, Majallat al-Sarq, Cairo 1906, s. 1039.

¹¹⁶ Amiri, es-Saade ve'l-s'ad fi-Sireti'l İnsaniyye, Intisarat-ı Danisgah, Tehran 1336 h. s. 8.

Onlara göre mutluluk insanların istediği şeydir. Bu ifade edilen mutluluk beden ve ruhun alt kısımlarına (nebati ve hayvani ruhun fonksiyonlarına) yönelik arzunun ve iştahın gerçekleştirilmesi sonucu oluşan bir zevk ve cismani haz değil; bilakis ruhun üstün yanı olan aklın kemale erdirilmesi ve alt kısmını da himaye etmesi sonucu vuku bulan bir ulvi ve entelektüel mutluluktur. Burada ifade edilen mutluluğun mahiyeti üzerinde konuşulması gereken birçok şeyin olduğunu kabul ederek, bunları ileriki paragraflarda kısaca değineceğimizi belirtmek de yerinde olacaktır.

İnsanların bu ulvi mutluluğu gerçekleştirmek amacıyla ortaya koydukları iyi alışkanlıklar kalıbına ve silsilesi erdemli davranışlar, yine bu ulvi mutluluğa uymayan kötü davranış kalıpları da erdemsiz ve kötü davranışlar olarak bilinmektedir. İyi davranışlar ödüllendirilecekken, kötü davranışların da cezalandırılacak olduğu yukarıdaki zikredilen filozoflar tarafından ifade edilmiştir.¹¹⁷

Aristoteles gibi İbn Sina da erdem ahlâkının görevinin eudomenia (mutluluk)nın yakalanması olduğunu düşünmüştür.¹¹⁸ İbn Sina'ya göre fiziksel zevklere ve tamamen servet, mal, mülk gibi şeylerin kazanılmasına hasredilmiş insan ömrünün eudomeniayı kazanması muhaldir, bu ona göre sadece israf edilmiş bir yaşam olarak telakki edilebilir.

İbn Sina zevki de ikiye ayırmıştır, bunlar duyusal zevkler ve ruhi zevklerdir. İlki ruhun alt fonksiyonları tarafından elde edilirken, asli olarak nebati ve hayvani ruhun özelliklerinden kaynaklanmaktadır. İkincisi, ruhun üstün yanı tarafından kazanılır ve insana özgüdür. Her ikisi de insana mutluluk verebilecek ölçüdedir, yalnız bu mutluluğun hem derecesi hem de mahiyeti farklıdır. Birincisi gelip geçici

¹¹⁷ İbn Sina, Risale fis-Saade, Dairetu'l-Mearifi'l-Osmaniyye Meclisi Matbaası 1353h, ss. 2-3.

¹¹⁸ Aynı yer.

olan maddi mutluluğu simgelerken; diğeri ezeli olan ulvi mutluluğu simgelemektedir. Ayrıca bu mutluluk için ilk mutluluğun da kontrol altında tutulması da elzemdir. Bu durumda, ruh bazı faydasız, bedeni işlerden kurtularak kendinde değişmeye konu olmayan objeleri tefekküre dalmaktadır. Burada amacı onlara benzemektir, bu benzeş mütefekkeri melekler seviyesine çıkarmaktadır. İşte bu süreçte, bedeni ve onun hareketlerini devre dışı bırakan etmenlerden birisi de İbn Sina için alışkanlık kavramı olduğu savunulabilir.

İbn Sina için maddesel olanı göz ardı ederek sadece ruhi zevklere yönelmek insana bir açıdan mutsuzluk duygusunu verebilir. Sadece bedeni zevklere yönelerek ruhi zevkleri göz ardı etmek de en büyük gafillik ve eksikliklerdendir. İbn Sina'ya göre de erdemli insan bu dengeyi kuran ve ortayı bulan insandır. Bu bize açıkça Aristoteles'in "altın orta"sını hatırlatmaktadır.

3.3.3. Teorik-Pratik Akıl ve Altın Orta Kavramı:

İbn Sina insanı iki farklı boyutu olan varlık olarak görmektedir. Onun hem içsel hem de dışsal yönü vardır.¹¹⁹ İnsanın dışsal boyutu algılanan ve kontrol edilen bedenini, organlarını yani kısaca insanın görünen taraflarını içermektedir. İçsel boyutu ise ruhunu yani fiziğe konu olamayan metafiziksel boyutunu içerir. İbn Sina'ya göre nazarî ve amelî güçler akli oluşturmakta ve akıl da insan ruhunun en önemli fonksiyonu olarak görev yapmaktadır.

¹¹⁹ İbn Sina, Risalat al-Quwwa al-İnsaniyya wa İdrakatuha.(Within Majmuc al-Rasa'il. Cairo: Matbacat Kurdistan al-cilmiyya. 1328h.s. 212.

İbn Sina'nın ahlâkî erdemlerine gelince, o da genel itibariyle Aristoteles gibi düşünerek, iki tane aklî güç olduğunu öne sürmüştür. Bunlardan birincisi nazarî aklın gücü, ikincisi ise amelî aklın gücüdür. Bunlardan, Tanrı'nın özellikleri, ilâhî ayırık akıllar ve ilişkileri gibi ilâhî ve değişmeyen varlıklarla ilgilen ve onları konu alan ilk güç nazarî hikmet olarak isim bulurken; ruhun iştah ve istek kısmını kontrol edip, onları düzenleyen gücü ise pratik aklın gücü olarak düşünmüştür.¹²⁰

İbn Sina kendisine ahlâkî olanın ne olduğunun sorulması üzerine, kendisi amelî ve nazarî akıllar arasında ayrıma dikkat çekerek; nazarî aklın amelî akıl karşısında kontrol edici yönünün olması gerektiği ve onun himaye eden bir yetenek olduğuna vurguyla nazari akla uyan amelî aklın mükemmel ahlâkî kazanabileceğini ifade etmektedir.¹²¹

İbn Sina'ya göre beden, amelî ve nazarî akıl arasındaki ilişki ve işbirliği her hangi birinin eksikliğinde eksik kalmaktadır. Bu işbirliğinin sonucunda amelî aklın üç fonksiyonu ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki, iştah ve istek gücüyle ilişki halinde olan bir takım durumlar ve yapılarıdır ki bunlar hayvanlarda da tutku ve şehvet gücü olarak görülmektedir. İnsanlar da ise bu etkileşim kendini utanma, korkma, arzulama gibi edimlerle aşikâr kılmaktadır. İkinci olarak, amelî akıl sanatların ortaya çıkmasına yardımcı olduğu gibi, ruhun hafıza ve öngörme fonksiyonlarını da kullanmak koşuluyla güncel yaşama dair herhangi bir şeyin planlanmasına yardımcı bulunur. Bu yetiyle insan doğanın devamını hayatta kalmak için inşa ederek üreten konuma da geçmektedir, ayrıca bu süreçte insan iş bölümü ve iş birliği yaptığı için sosyal bir varlıktır da. Üçüncü ve son olarak amelî

¹²⁰ İbn Sina, Risale fi - İlmi'l-Ahlâk, s.152.

¹²¹ İbn Sînâ, Al Nejad, Babi al Halabi, Cairo 1357h. ss. 331-332.

aklın fonksiyonu neyin iyi neyin kötü, hangi yaşamın takip edilmesi gerektiği gibi konuları bilmesidir. Yalnız bu üçüncü fonksiyon her ne kadar amelî aklın görev alanı içindeyse de bu görevi amelî akıl tek başına yapamamaktadır. Bu görevi yerine getirmek için o, nazarî aklın himayesine ihtiyaç duymaktadır. Bu görev bu doğasıyla da ruhun en mükemmel halidir. Nitekim ahlâk da bu fonksiyonun davranışlara ve niyetlere yansımından başka bir şey de değildir.

İbn Sina'ya göre erdemli ahlâk, amelî aklın nazarî aklın himayesine girmesiyle başlamaktadır. Bu duruma göre, amelî akıl bedensel ve duyusal güçlerin zirvesinde kurulmuş bir krallık olarak düşünülebilir. Yalnız bu krallığın sınırı bir üst sınır olan nazarî aklın krallığında sona ermelidir.¹²² Şayet amelî akıl, nazarî aklın ondan istediği şeyi yaparsa, o zaman bu süreç erdemli bir karakterin ortaya çıkışıyla sonlanabilmektedir. Aksine amelî akıl nazari aklın düzenine uymazsa bu durumda insan için kötü bir karakter yapısının ortaya çıkması olasıdır.¹²³ İnsanların her birinin amacı İbn Sina'ya göre nazarî aklın doğasını bilimlerin efendisi olarak yerine getirmek olmalıdır. İkinci olarak onların amacı insan ruhunu her türlü şeyden temizleyip ve kötülükleri ondan tasfiye ederek erdemli bir karakter oluşturmak suretiyle amelî aklın doğasını gerçekleştirmektir.¹²⁴ İbn Sina'ya göre bir bakıma akıl, iyi davranışı tanımlayan yetidir de aynı zamanda. Bu tanım erdemli bir karakter için orta yolu erdemli insana sunmaktadır, yani akıl bu ortamın tespitini yapabilen ilâhî bir güçtür de. Nitekim ahlâk bir bakıma amelî aklın konusudur ve amelî akıl da yapı bakımından beden ve nazarî akıl arasında kontrol mekanizmasıdır yani orta kısımdadır. O zaman bu kontrol mekanizmasının vaaz ettiği ahlâkî ölçü de orta yolu

¹²² İbn Sina, Risale fis-Saade, s. 209.

¹²³ İbn Sina, Al Nejad, ss. 10-11.

¹²⁴ Fakhry, M., Ethical Theories in Islam, s. 86.

erdemli insana sunmalıdır. Bu yapı düalist bir anlayışın ürünü de olsa beden ve ruh arasındaki ilişkinin imkânlarını da bizlere sunmaktadır.¹²⁵ Bu orta yolu bize akıl vermektedir, ayrıca orta yolun keşfi için hikmet fenerleri olan en erdemli insanlar, peygamberlerin önderliği de başka bir mümkün yol olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konuya sonraki bölümlerde yer ayrılmış olduğundan bununla iktifa etmeyi uygun buluyoruz.

4. İbn Sina'nın Alışkanlık Kavramının Ahlâk Anlayışındaki Yeri ve Konumu:

İbn Sina'nın ahlâk üzerine 'Fi ilm'al Ahlâq' adlı bir risalesi vardır. Nitekim bu eser; İbn Sina'nın öncelikle kişinin ilimleri öğrenerek teorik alanda tabiatını yetkinleştirmesi, sonrasında kötünün bilgisini ve onun ruhunu temizleyen erdem karakterini kazanarak pratik tabiatını mükemmelleştirmesine yönelik vurguyla başlar.¹²⁶ Bu pratik süreçte ana rolün alışkanlığa ait olduğu görülmektedir.

İbn Sina'ya göre, ilkesel erdemler olarak ölçülülük, şecaat ve hikmet, ruhun üç gücü olan şehvet, gazap ve akıl gücüne karşı gelmek üzere verilmiştir.¹²⁷ “Bu erdemler aracılığıyla ruh, Yüce Varlık'ın tefekkürüne dalarak, boş ve gereksiz işleri terk eder ve söz veyahut davranışlarında olsun yalandan sakınır ve böylece doğru ve hak neftse yerleşmiş alışkanlık halini alır.”¹²⁸

¹²⁵ İbn Sina, *Metafizik 2. ter.* Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005b, s. 176.

¹²⁶ Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, s. 86.

¹²⁷ Aynı yer.

¹²⁸ Aynı yer.

Ahlâk bir karakter eğitimidir ve bu eğitim alışkanlıkla yerleşir. Nefsine erdemlerin yerleştiği insan kötü şeyler yapamaz, böylece erdem değerleri üzerine alışkanlık kesbetmenin önemi bir kez daha anlaşılmış olur.

İbn Sina ahlâkî karakteri doğal bir mizaç olarak düşünür, nitekim bu vesileyle edimler bu ruhtan her hangi bir düşünce öncelemesi olmaksızın kolaylıkla sadır olur.¹²⁹ Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, iyi karakter iyi davranışın uygulaması değildir, ama her uygun durumda, en uygun şekilde uygulayan erdemli kişide kendinde yerleşmiş şekilde uygulanmasıdır, çünkü kişi o işi yapmaya kendiliğinden alışmıştır. Alışkanlık vesilesiyle doğruyu söyleyen insanlar güzel bir alışkanlık sonucu güvenilir olarak düşünülürler. (Yani yargılanmaları kesbettikleri alışkanlıklara binaen olmaktadır.)

İbn Sina'ya göre, ahlâk doğuştan değildir. Bir mizaç ve bu mizaç sayesinde kazanılan ve talim yoluyla geliştirilen ruhta var olan bir kapasite mevcuttur. Bu, aklımıza Aristoteles'in ahlâk üzerine düşüncelerini getirmektedir.

İbn Sina düşüncesinde ruh için erdem karakterinin ruhta içerilmesi çok önemlidir. Burada konuyla ilgili olarak İbn Sina'nın namaz üzerine düşünceleri de değer kazanmaktadır. "Dînî gelenekler belirli uygulamaları öğretirler... namaz, meditasyon ve ayin ritüelleri gibi... Uygulama alışkanlık gibi tekrarı ima eder..."¹³⁰ İbn Sina namazı iki kısma ayırır; bedensel ve ruhi namaz şeklinde. Onların her ikisi de alışkanlıkla elde edilir. Ama birincisi isteksiz bir süreç olarak yorumlanırken, ikincisi insanda istek ve heves uyandırır.¹³¹ Onun için, namaz boyunca beden, bedensel hareketle meşgul olurken, ruh İlâhî Birle ilişki içinde olmalıdır. Böylece

¹²⁹ İbn Sina, *Metafizik 2.*, 2005b, s. 176.

¹³⁰ Carlisle, C., *The Force of Habit in 19th Century French Philosophy*, Ravaisson after Maine de Biran, 2006b, s. 32.

¹³¹ Avicenna, 1951, s. 59.

ruh, her dini pratikte sevgiyle Varlık'a bağlanırken, O'na (Yaratanına) ulaşmaya yönelik doğru bir alışkanlık kazanabilir. Bu süreçte bedeni alışkanlık onu pasifleştirirken, ruhi alışkanlık ise onu aktif hale getirerek, ilâhî yolculuğunda onu beden meşguliyetinden kurtararak yetkin hale getirmektedir. İbn Sina'nın verdiği bu anlam yani bedenin pasifleşip devre dışı olması ile ruhun bu pasiflikten faydalanarak aktif hale gelerek yetkin bir halde ilâhî yolculuğuna ve İlâhî Bir'e ulaşması bir başka form altında sonraki bölümde ifade edilecek Ravaisson'un alışkanlığın çift yasasını bize hatırlatıcı mahiyettedir.

4.1. Erdem Ahlâkının Öğretilmesi, Peygamberlik Kavramı ve Alışkanlık:

İbn Sina ahlâkla ilgili şunları söylemektedir: “Ahlâk, bir düşüncenin öncelmesi olmaksızın kimi fiillerin nefisten kolaylıkla meydana çıkmasını sağlayan bir melekedir.”¹³² İbn Sina ahlâkî bir karakterin doğuştan getirilmeyip, sonradan kazanıldığına vurgu yapmıştır. Ancak insanın bu ahlâkî yapıyı kazanabilecek ve kötünden daha çok kendinde iyiye yönelen yapı ve fitrat üzerine doğduğu da İbn Sina tarafından vurgulanmıştır. Bu fitrat kişinin sahip olduğu sosyal çevre ve aldığı eğitim üzerine şekillenmektedir.¹³³ Buna göre ise iyilik yapmaya alışan kişi, erdemli karaktere sahip olmaktadır. Aynı şekilde kötülük yapmayı alışkanlık haline getiren kişi ise kötü bir karaktere sahip olacaktır. İbn Sina şunları söylemektedir: “Çocuk emzirilmeye başladığında onun eğitimi ve ahlâkî talimi başlamaktadır. Şayet ki kötü ahlâk çabucak bu genci istila eder, ve kötü alışkanlıklar bu genç için çıkılmaz bir

¹³² İbn Sina, Metafizik 2, s. 176.

¹³³ İbn Sina, Risale fi - İlmi'l-Ahlâk, s. 198.

hapishane öerse, bu kişi kendini bunlardan ayırmakta aşırı derecede zorlanacak hatta onlara karşı gelmek de bile güçlük çekecektir.”¹³⁴

Karakter sadece iyi davranışın talimine bağlı değildir, aynı zamanda bu kişinin kendini bu şeye alışkın hale getirmesinin ve bu fiillerinin dışında başka şekilde davranamamasının sonucu olarak bu fiillerin her uygun zamanda tekrarlanmasına da bağlıdır. Bizler bir insanı ancak o insan her davranışında güvenilir olduğunda güvenilir olarak addederiz. Bu aynı kıstas tüm ahlâkî davranışlar ve hareketler için de geçerlidir. Ancak bu davranışların da ortaya çıkması insanın doğuştan getirdiği fitri özelliğini talim ve eğitimle yetkinleştirmesine de bağlıdır.¹³⁵ İbn Sina, Aristoteles’ten çok özgün bir şekilde ve onun bir noktada eksik bıraktığı boşluğu tamamlamak için belli bir takım imalarda da bulunmuştur. O, Aristoteles’in “altın orta” kavramını açıklayabilmek için Peygamberlik kurumuna işarette bulunmuştur. Onun için erdemli bir davranışta bulunmanın bir yolu da, erdemli bir kişinin var olan durumda ne yapacağını düşünmeden geçmektedir. Bu durumda doğru ve ahlâkî hareket, erdemli olmasından kuşku duyulamayan varlığın yaptığı veya yapacağından ibarettir.¹³⁶

İbn Sina’nın ahlâk anlayışında peygamberlik de bir nevi rol oynamaktadır. Ona göre peygamber Tanrı tarafından tüm insanlığın kurtuluşu için gönderilmiş erdemli olanların en erdemlisidir. Bu vesileyle kurtuluşa konu olan insanlar kendilerine örnek olarak Tanrı tarafından gönderilmiş bu erdemli insanları örnek olarak almaları en makul yoldur. Yine bu erdemli insanlar üzerlerine gönderilmiş oldukları yolun açıklayıcısı ve aydınlatıcılarıdır. Tanrı isteklerini ve emirlerini bu erdem ve hikmet

¹³⁴ İbn Sina, Kitab al-Siyasa, s. 1074.

¹³⁵ Schweiker, W., Religious Ethics, Blackwell, Oxford 2005, s. 238.

¹³⁶ İbn Sina, Metafizik 2, s. 201.

sahibi insanlar aracılığıyla insanlara vaaz etmiştir. Tanrı ve insanlar arasında bir vesile kaynağı olan bu erdemli insanların modelliği insanların faydasıdır. Mutluluğun da gerçekleşme yolu bu modelden geçmektedir. Nitekim bu erdemli insanları örnek alan insanlar örnek aldığı ölçüde erdemli olacak erdemli olduğu ölçüde ise eudomeniayı yakalayarak yetkinleşeceklerdir.

Bu peygamberlik kurumu hem Tanrı'nın emirlerini insanlara iletmesi açısından hem de insanların kendi aralarından seçilmiş bir örnek bulabilmeleri açısından gereklidir. Bu insanlar başka insanlarda bulunmayan bazı özelliklere de haizdir ve diğer insanlar da bunun farkındadır. Bu insanlar mucize ile diğerlerinden ayrılmaktadırlar.¹³⁷ Bu belirginliği ve farkı kesbeden rasyonel insanlar erdem ve hikmet sahibi insanları kendilerine örnek alarak eudomeniayı gerçekleştirir ve yetkinleşme yolunda mesafe kesbetmeye çalışırlar.

¹³⁷ İbn Sina, Al Nejad, s. 3049.

4. RAVAISSON'UN ALIŞKANLIK VE AHLÂK İLİŞKİSİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELERİ

4.1. Ravaisson'un Arka Planı:

Bu bölümde, yapmak istediğimiz şey Ravaisson'un alışkanlık anlayışını oluşturan arka planı kısaca sunmamız olacaktır. Ravaisson alışkanlık konusunda ki bilgisinin çoğunu Aristoteles, Leibniz, Joseph Butler (1692-1752) ve Maine de Biran'a borçludur. Aristoteles için Nikomekhean Etik'te iki açık kavram belirtilebilir bunlar; uygulama veya alışkanlığa çevrilebilen 'ethos', 'sahip olmaktan kaynaklanan ve mizaca çevrilebilen 'hexes'tir. Aristoteles ahlâki iyiyi, alışkanlığın çocuğu olarak görmektedir.¹³⁸ Böylece görülmektedir ki, Aristoteles alışkanlık ve ahlâk arasında bağ kuran önemli filozoflardan bir tanesi olmuştur.

Ravaisson üzerinde etkisi olan bir diğer önemli filozof Leibniz ise Aristoteles tarafından ifade edilen 'hexes' anlamına benzer bir anlamı paylaşır. Leibniz, 'hexes' kavramını alışkanlığa göndermede bulunarak, özel bir yolda davranma temayülü olarak belirtir.¹³⁹ Aynı zamanda Leibniz alışkanlık felsefesinin merkezi olan devamlılık ilkesiyle de Ravaisson'u etkilemiştir. Nitekim Ravaisson konuyla ilgili özgürlük ve zorunluluk arasında devamlılığı göstermek için şunları ifade eder; "alışkanlık istekli hareketleri, içgüdüsel harekete dönüştürür."¹⁴⁰ Aristoteles ve Leibniz'in yorumları Ravaisson'un 'varlığın oluş yolu'nu hatırlatıcı bir biçimde de yorumlanabilir.

¹³⁸ Carlisle, C., "Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life" (bir sunum olarak) 2008, s. 2.

¹³⁹ A.g.e., s. 3.

¹⁴⁰ Ravaisson, a.g.e., s. 59.

Ravaisson'un alışkanlık hakkındaki düşüncelerine geçmeden evvel, onun alışkanlığı analiz etmek ve anlamak için kullanmış olduğu yöntemin de verilmesi gerekmektedir. Ravaisson'un alışkanlık tezi, genel itibariyle iki basamak oluşturur. Alışkanlık fenomeni üzerinde derin düşünce, beşeri sahanın tümünde iradeden bedensel içgüdüye kadar, devamlılık ve süreklilik (bu şekilde birlik) halini almaktadır. İkinci olarak bir analogi vasıtasıyla bu süreklilik ve bütünlük nebatî hayattan, beşerî küreye kadar doğa tarafından da kucaklanır.¹⁴¹ Ravaisson'un alışkanlık anlayışı bütünsel ve bütün olarak varlığı kucaklayıcıdır. Onun için, doğa zaten kendi başına Tanrı tarafından insana (işlenilmek üzere verilmiş) verilmiş ikinci bir doğadır ve böylece de Ravaisson alışkanlığı da varlığın sürekli oluş şekli ve ikinci doğası olarak tavsif eder.¹⁴²

İkinci anlamıyla bizler alışkanlık ve ahlâk arasındaki bağlantıya bir çentik atma imkânını yakalıyoruz. Ravaisson'a göre nasıl ki alışkanlığın gelişimi nebatî hayattan insan hayatına kadar devamlılığı ve bütünselliği gösteriyorsa, aynı şekilde bütünlük ve süreklilik tüm doğada da kendini gösterilir.¹⁴³ Bu bizlere İslâm filozoflarının mikro-evren ile makro-insan düzeyini hatırlatmaktadır.

Alışkanlık zorunluluk ve özgürlük arasında aracı bir rol oynar. "Alışkanlığın gelişiminde, meyletme iradenin yerini aldıkça, gerçekleşmesi için çaba sarf ettiği

¹⁴¹ Carlisle, C. and Sinclair M. *Introduction*. s. 16.

¹⁴² Ravaisson, a.g.e., s. 25, 59.

¹⁴³ Carlisle, C., "Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life" (bir sunum olarak) 2008, s. 9.

edime daha da çok yaklaşır ve onun şeklini alır. Hareketin süresi, gücü, yavaş yavaş meyil haline gelir, meyil ise yavaş yavaş hareket-edim haline gelir.”¹⁴⁴ Ravaisson için alışkanlık, aktiflik ile pasiflik arasındaki bağlantıyı sağlayan ara terimdir.¹⁴⁵ Malabou konuyla ilgili şunları söyler: “Alışkanlık tarafından oluşturulmuş bu orta düşünülmemiş kendiliğindenlik, meyli oluşturur; yani konumdan olduğu kadar edimden de kaynaklanana alışkanlığın kör meylini.”¹⁴⁶

Ravaisson alışkanlığı bedene girmiş bir fikir olarak tahayyül eder.¹⁴⁷ Bu düşünce biçimi şu anlam biçimiyle daha da önemli hale gelir; ahlâk felsefesi sadece kavramların tetkik edilmesini değil, fakat aynı zamanda ahlâkın uygulanmasını da kendinde içermelidir.

Ravaisson, kendiliğindenlik kavramını özgün hale getirerek, bu mefhum üzerine vurgu yapmıştır. O şunları söyler: “Kendiliğindenlik harekete olan teşebbüs halidir. Teşebbüste bulunma, hareket sona erdikten sonra da, dıştan gelen herhangi harici bir sebep olmadan da başlarsa açık ve net olarak görülür.”¹⁴⁸ Ravaisson’un düşüncesinde, devamlılık alma gücünü azaltırken, kendiliğindenliği artırır, Ravaisson, bu merhalede Maine de Biran’dan da oldukça farklı düşünür.¹⁴⁹ (Biran bu konuda tam tersini ifade etmiştir.) Ravaisson insan için devamlılığı ‘aktiflik içinde pasiflik, pasiflik içinde aktiflik’ anlayışı dâhilinde aktiflik ve pasiflik

¹⁴⁴ Ravaisson, a.g.e., s. 55.

¹⁴⁵ Ravaisson, a.g.e., s. 59.

¹⁴⁶ Malabou, a.g.m., s. X.

¹⁴⁷ Ravaisson, a.g.e., s. 55.

¹⁴⁸ Ravaisson, a.g.e., s. 35.

¹⁴⁹ Carlisle and Sinclair, Editors’ Comments, s. 84.

arasındaki karşılıklı ilişkiyi varsayarak uyguluyor olarak görünmektedir.¹⁵⁰ Nitekim bu anlayış tarzı iki zıtlık arasındaki bağlayıcı kuvvete yani alışkanlığa da vurguyu icap ettirmektedir.

Hal böyleyken zikrettiğimiz, Maine de Biran'ın da bu konudaki düşüncelerine de kısaca yer vermek yerinde olacaktır. Maine De Biran, Ravaisson'u aktiflik ve pasiflik konularında etkilemiştir. Bu anlayışı onun aynı zamanda ikici (düalist) olan psikoloji anlayışını da ortaya koymaktadır. Ona göre alışkanlığın bu iki yönü zihin faaliyeti olmasına rağmen aktiflik ve pasiflik zihnin aynı yetisine yüklenemez.¹⁵¹ Biran'ın bu anlayışı onun iki zıt güç olarak ifade bulacak olan hareket ve duyum yetileri arasındaki farkı da aşikâr kılmaktadır. Her ne kadar Biran, hem motor gücün aktifliğinde hem de duyum gücünün pasifliğinde içten bir zeka edimi görse de bu edimin kendisini determinist bir doğayla açıklamaya çalıştığı için de Ravaisson'dan ayrılmaktadır. Meselâ o hem fiziki hareket faaliyetini ilgili organın bir tekrarlama temayülü olmasının yanında bu temayülü bir güç ve tekrarlama gücünün aktif hale getirilmesini organın amacını uygulamaya sokması olarak görerek bunu organın determinasyonu olarak yorumlar. Ne var ki Biran düşünsel faaliyeti bu şablona indirgemekten kendini alamaz. Ona göre belleğin imajları, düşünsel formları saklamakta olan yetiyi bir güç olarak gören Biran, bu gücün ilgili temayül noktasında uygulamaya sokulmasının da akli determinasyon olarak isimlendirdiği zihni yetenekle yapıldığını ileri sürmektedir.¹⁵²

¹⁵⁰ Carlisle, C., "Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life" (bir sunum olarak) 2008, s. 5.

¹⁵¹ Biran, Maine de (e.d.) *The Influence of Habit on The Faculty of Thinking*. trans. Margaret Donaldson Boehm, Weitport: C.T Greenwood Press. ss. 87-88.

¹⁵² A.g.e., ss. 70, 108.

Bu çerçeveden açıkça görülmektedir ki Biran her türlü alışkanlık faaliyetinin, yani hareket yetisinin yahut duyum yetisinin alışkanlığa dönüştürülme şeklindeki aktiflik ve pasiflik olgusunu zihnin bir yetisi olarak görmekte ama bu yetinin işin doğası olarak aynı yeti olamayacağını da buna eklemektedir. Bunlara da her ne kadar yeti zihnin bir fonksiyonu olarak iş görse de kendini belirlenimci bir doğadan uzak tutamayacağı yönündeki kapalı anlatımı da bunlara ilave etmektedir. Bu haliyle Biran'ın belirlenimci olan (kimi yerde mekanik ve determinist) alışkanlık anlayışıyla ahlâk anlayışının yorumlanma şekilleri her türlü sorgulamaya açık olarak gözükmemektedir. Bunun farkında olan Ravaisson, alışkanlığın iki kuralı noktasında ondan etkilenirken bu anlayışı yorumlama noktasında ondan uzaklaşma eğilimi göstermektedir.

Ancak şunun inkâr edilmemesi gerekir ki, Biran'ın alışkanlık anlayışında aktiflik ve pasiflik kuralının bir taraftan bizim gelişimimizdeki olumlu rolüne diğer taraftan yine alışkanlıktaki bu ayrımın yaşamımızdaki körlüklere ve farkında olmayış noktasındaki rolüne yaptığı vurgu çok önemlidir. O şöyle der: “Bizim davranışlarımızda sahip olduğumuz kesinlik, hareketlerimizde kazandığımız meleke ve hızlilik, iradi faaliyetlerimizi uygulamaya sokma alışkanlık halindedir (ve onun bir lütfüdür) ama aynı zamanda bizden doğasını saklayan (şeyleri farkındalığımızın ötesine atan) yine alışkanlıktır.”¹⁵³

Maine de Biran'ın Ravaisson'u aktiflik ve pasiflik noktasında etkisine geçtikten sonra Ravaisson'un ahlâk anlayışında merkezi bir kavram olarak

¹⁵³ Biran, Maine de (e.d.) *The Influence of Habit on The Faculty of Thinking*. trans. Margaret Donaldson Boehm, Weipport: C.T Greenwood Pres, ss. 100-101.

gördüğü alışkanlık kavramının açılımına Aristoteles ve Leibniz'den sonra etki eden bir diğer filozof, Joseph Butler'in etkisine de değinmek önemli olacaktır.¹⁵⁴ Ona göre zihin ve hareket faaliyetleri aktif alışkanlık grubuna dâhilken, duyum faaliyeti pasif alışkanlık grubuna dâhildir.

Butler, “Doğal ve Vahyedilmiş Dinlerin Analojisinden Doğanın Devri ve Oluşumu” adlı eserinde aktif alışkanlığın nasıl meydana geldiği ve tekrarlama suretiyle nasıl güçlenip kendini koruduğunu ortaya koymaya çalışır diğer taraftan, pasif alışkanlığın ve izlenimlerin ise tekrarlanmak koşuluyla nasıl ortadan kaybolur hale gelebildiklerini sorgulamaya çalışır. Ona göre duyum, hareket ve aklî faaliyetler ayrılamaz şekilde birbirine bağlıdır. Duyum pasif alışkanlığı temsil ederken, hareket ve aklî olan faaliyetler aktif alışkanlığı temsil eder. Bu aynı zamanda eserinde vaaz etmeye çalıştığı genel tema açısından Aristotelesçi ahlâk anlayışının da temellerinden birisini oluşturur. Ona göre insan tehlikeli duruma alışmak koşuluyla korku duyumunu azaltabilir. Yine sıkıntılı durumlara alışmak koşuluyla hüznü duygusunu soldurabilir.

Butler de alışkanlığın iki kuralının farkında olarak, bu ayrımın iyi bir ahlâkî kişilik geliştirmek için işe koşuşabileceği inancını taşımaktadır. Ona göre şöyle bir yorum söz konusu olabilmektedir. Alışkanlık yardımıyla bir insan, ihtiyaç sahiplerine yardım etme edimiyle, üzgün halden kendini kurtararak daha rahat hissedebilir,¹⁵⁵ bu edim onun üzünlük halini, hüznü duygusunu zayıflatarak, insanlara daha çok yardım etme edimini kuvvetlendirebilir. İşte bu ayrımın ahlâk

¹⁵⁴ Bkz. Carlisle, C., “Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life” (bir sunum olarak) 2008, s. 9.

¹⁵⁵ Butler, J., *Analogy of Religion*, Lincoln-Rembrandt Pub., London 1986.

sahasındaki bir yorum şekli Butler'e aittir ve Butler bu yorumla Ravaisson'u etkilediği ileri sürülebilmektedir.

4.2. Ravaisson için Alışkanlığın Çift Yasası:

Daha öncede belirtmiş olduğumuz gibi Maine de Biran kuvvetli bir biçimde Ravaisson'u etkilemiştir. Maine de Biran şunları söyler: Devam ettirilen ve tekrarlanan duyum solar, kaybolmaya başlar ve herhangi bir iz bırakmadan basamak basamak karanlıklaşır ve nihayete erer. Tekrarlanan hareket ise yavaş yavaş çok daha keskin, açık ve kolay hale gelir.”¹⁵⁶ Bu düşünce çizgisinde Ravaisson, Maine de Biran'a katılmakta ancak Biran'ın anlayışına, alışkanlık zarfında ahlâki alanı kucaklayarak ve kendiliğindenliğe alma gücünden daha keskin vurgu yaparak birçok orijinal noktalar da eklemiş bulunmaktadır.

Şimdi alışkanlığın iki kuralına, Ravaisson'un bakış açısına uygun olarak bakalım. Ravaisson şunları söyler: “Edilginin tekrarı ve devamlılığı, onu zayıflatırken, etkinin tekrarı ve sürekliliği onu güçlendirir. Devam ettirilen veyahut tekrarlanan duyum adım adım azalır ve sonunda yok olurken, tekrarlanan ve devam ettirilen hareket yavaş yavaş daha kolay, daha hızlı ve daha kesin olur.”¹⁵⁷ Ravaisson aktifliğin ve pasifliğin ne olduğu konusunda da spekülasyonda bulunmaktan kendini alamaz.

Ravaisson'a göre algı ve kendiliğindenlik aktifken, duyum ve alma gücü pasiftir. Aktivite ise bu merhalede bilinçli iradeye ve aktif harekete dayandırılmış olarak düşünülmelidir. Alışkanlıkla bir taraf azalırken, diğer taraf artar. Nihayetinde

¹⁵⁶ Biran, Maine de (e.d.) *The Influence of Habit on The Faculty of Thinking*. trans. Margaret Donaldson Boehm, Weitport: C.T Greenwood Press, s. 219.

¹⁵⁷ Ravaisson, a.g.e., s. 49.

alışkanlık birlik ve bütünlüğü sağlayarak tamamen değişik boyutlar arasında bir bağlantı kesbetmiş olur.

Ravaisson'da alışkanlıkla aktif olan (kısmılar) daha keskin, daha hızlı olurken, pasif olanlar ise yavaş yavaş solma edimi gösterirler. Bu süreçte kendiliğindenlik kendini gösterir. Nitekim ben kendi kendimi bazı aktiviteleri sıradan ve doğal bir şekilde yapıyor olarak buluyorum.

Alışkanlık kavramına binaen, aktiflik ve pasiflik kavramlarının birbirini izler biçimde olduğu ifade edilebilir. Bu konuya ilişkin olarak ise Ravaisson şunları söyler: “Şayet zekâ hareketin parçalarını daha iyi bildiği için ve irade edimi daha kesin ve net hale getirdiği için, hareket daha keskin ve kolay hale geliyorsa... Alışkanlığın kanunu ancak hem pasif hem de aktif özellikleri haiz olan kendiliğinden bir gelişmeyle açıklanabilir...”¹⁵⁸

4.2.1. Ravaisson: Alışkanlığın Çift Yasasında Fiil ve Kuvvelik:

Aristoteles'in ortaya attığı aktiflik ve pasifliğin (fiillik-kuvvelik) alışkanlık ve daha genel olarak ahlâk felsefine izdüşümü Ravaisson tarafından genişletilmiştir. Ravaisson'un duyumun sürekliliği ve onun tekrarı duyumun solmasına ve bir müddet sonra ortadan kaybolmasına neden olurken, hareketin ve aktif algının sürekliliği ve tekrarı onun kuvvetlenerek daha açık ve kesin hale gelmesine neden olur şeklindeki görüşü aslında Aristoteles'in aktiflik ve pasiflik ayrımının ileri bir yorumundan ibarettir. Ona göre bu ayrım bizim günlük yaşamda karşılaştığımız gündelik alışkanlıklarımızı da felsefî ve ahlâki tabanda açıklamayı olanak dâhilinde kılar. Meselâ her zaman tekrarlayarak yaptığımız edimin daha açık ve kesin hale

¹⁵⁸ Ravaisson, a.g.e., ss. 53-55.

gelmesinin sebebi de budur. Aynı anda pasif duyumsama ve algının da sürekliliği ile tekrarı onların bizde olan belirlenmişliğini ve farkındalığını sürdürerek ortadan kaybolmasına sebep olur. Meselâ elimizde tuttuğumuz bir nesnenin duyulurluğun bir müddet sonra kaybolduğunu, ilkin fark ettiğimiz masamızın üzerindeki bardağımızın daha sonra dikkatimizin dışına kendini çıkardığına, bulunduğumuz ortamın kokusunun bir müddet sonra bize çok daha normal geldiğine şahit olduğumuz anlar olmuştur, işte bunların açıklamasını Ravaisson alışkanlığın çift kuralına göre yukarıda ki gibi yapmaktadır.

Ravaisson'a göre süreklilik ve tekrar sonucu ortadan kaybolan duyum ve pasif algı, aktif olan ruhtan daha çok pasif olan bedene; süreklilik ve tekrar sonucu daha kesin ve açık hale gelen aktif algı ve edimin kaynağı ise pasif olan bedenden daha çok aktif olan ruhtadır. O zaman alışkanlık kendini hem bedenle ilişkili hem de ruhla ilişkili olarak iki yönlü ortaya koyabilmektedir.

Ravaisson iki zıt güç olan etkinin aktif ve pasif olan üzerindeki tekrarının farkına varılmasını alışkanlığın iki gücünün ortaya çıkmasındaki etkin amil olarak görmektedir. Onun anlayışında genel olarak aktif ve pasif iki gücün ve üzerindeki alışkanlığın fonksiyonundan bahsedileceği gibi, yine aktif-içindeki-pasiflikten; pasiflik-içindeki-aktiflikten de bahsedilebilir. Meselâ kendinde pasif olan duyum bir çeşit aktiflik içerirken, kendinde aktif olan motor aktivite bir çeşit pasiflik içerebilir, ta ki kendilerine karşı olan mukavemetle karşılaşana kadar.¹⁵⁹ Bunu bir örnekle açıklayabiliriz. Meselâ, Koşma edimi, hareketsel bir faaliyet olarak kendinde aktiftir, yalnız koşmayan biri (koşmanın gerektirdiği şartlara haiz olan biri) imkân olarak bu

¹⁵⁹ Carlisle, C., "Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life" (bir sunum olarak) 2008, s. 5.

faaliyeti yapma gücüne sahip olmasına rağmen bu harekette bulunmadığında sahip olduğu güç onda gerçekleşmemiş veya gerçekleşmek üzere olacaktır, yani motor aktivite onda eylem gerçekleşmediği sürece pasiftir. Yine koku duyumsal edimi kendinde pasif olarak görülebilir, ancak bu pasiflik bir aktif bir süreçten geçmek koşuyla pasif hale gelir. Meselâ çok kötü kokan bir ortamdaki duyumsal yeti aktif haldedir, çünkü o ortamı anlamlandırma sürecindedir, yalnız bir müddet sonra kokunun tamamen yok olduğuna dair olan inanç aktif faaliyetin, pasivize edilmesinin bir sonucu olarak yorumlanabilir. Yalnız dikkat edilmesi gereken nokta bu ince ayırımın ve birbiri içinde iç içe geçmiş olan aktiflik ve pasifliğin kontrol merkezinin Ravaisson için bilinç olarak gösterilmesidir. Ve bu ayırımdır ki Ravaisson'da alışkanlığın iki kuralını oluşturmaktadır. Bu iki ayrı güç Ravaisson'da Biran'dan farklı olmak üzere determinist ve mekanik değil aksine hep canlı ve bir noktaysıyla da hep zekidir. Bu ayırım aynı zamanda Ravaisson için salt düalist bir çerçeveden ziyade, aslında bütünsel bir resmin de garantörüdür. Çünkü bu alışkanlık kavramıyla açıklanabilinen aktiflik ve pasiflik ayırımı özgürlük ve zorunluluk arasındaki uzlaşdırılmaz gibi görünen ayırımı kapatma noktasında sadra şifa gerekçeler sunabilecek yeterliliğe de sahip olarak görülebilmektedir.

Nitekim alışkanlığın iki kuralına getirilmesi gereken açıklama ne kendi başına materyalisttir ne de tek başına rasyonel ve metafizikseldir. Ayırımı metafiziksel olarak yorumlamaya kalkınca alışkanlığı bedene indirgeyerek ahlâk sahasından çıkartma edimi; ayırımın, materyalist bir bakış açısıyla yorumlanması sonucu da her ne kadar motorsal bedene ait faaliyetlerin materyalist bir eğilimle açıklama çabası tutarlı gibi gözükse de diğer taraftan bizde var olan ve terbiye edilmesi elzem olan ikinci bir doğanın ve ilâhî bir hediye olarak görülmesi de gereken fitri bir kendiliğindenliğin açıklama şeklinin mekanik ve determinist yollarla açıklama

zorluğu ortaya çıktığı görülmektedir. Yani, Ravaisson'a göre her iki anlayış tek başına konuyu açıklama metodu olarak işbirliği yapmadıkları sürece yetersiz kalmaktadırlar. Nitekim Ravaisson aktiflik ile pasiflik arasında fark edilen ayrımı “zeki ancak akli olmayan kendiliğindenlik” olarak görmekte ve buna fiziksel değil metafiziksel bir vazife yüklemektedir. Meselâ herhangi bir duyumun alışkanlık haline getirilmesi sonucunda, bu aktiflik duyumun devamını istemesine rağmen açık bilinç bu duyumun devamını, duyumsanan şey olmasa bile sağlayacaktır.¹⁶⁰ Ancak Ravaisson'a göre bu hareketin oluşması aktiflik ve pasifliğin birbirine karşı koyma durumuyla ortaya çıktığı ve bir amaca yönelik olması hasebiyle de kendinde zeki bir edim olduğu gözlerden uzak tutulmasın. Yani koklama edimi bir ortamda alışkanlık yani sıradan olması ancak aktiflikten pasifliğe geçme durumuyla söz konusudur. Yani biraz önce var olan koku yine var olmasına rağmen açık bilinç onu sıradan bir pasiflik haline koymuştur.

Ravaisson'a göre alışkanlığın gücü özgürlüğe karşı değil bilakis ruhun özgürlüğünden doğmuş bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü buradaki genel ayırmda Ravaisson kendinden önce ikici (düalist) filozofların yaptığının aksine özgürlüğü aklî olarak değil, kendiliğindenlik olarak incelemiştir. İfade ettiğimiz bu kendiliğindenliği ise zeki ancak akli olmayan olarak görmek koşuluyla da bu mefhumu alışkanlığın iki kuralının eşik noktası şeklinde görmekte ve bunu da aklî olan-akli olmayan tüm mevcudat sınıfının farklı derecelerde gerçekleşme sahasına ilhak etmiştir. Bu anlayışla ayrıca kendisi bütüncül bir anlayışla meseleyi ele almaya

¹⁶⁰ Carlisle, C., “Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life” (bir sunum olarak) 2008, s. 7.

çaba sarf etmiş olmaktadır. Bu şekilde kendinde özgürlüğün imkânı olan alışkanlık koşuluyla aslında beden köleleşmez aksine alışkanlık onu özgürleştirir.¹⁶¹

Ravaisson alışkanlığı inşa edilebilir ikinci bir insan doğası olarak görür, ona göre fizikî doğa ve bu doğa ilâhî bir lütuf olarak insana sunulmuştur. Ona göre bu doğa hareketten önce bu hareketi üzerinde bina edici ve bunu şekillendirici bir hediye olarak da düşünülebilir.¹⁶² Ona göre doğanın ilkesi aşktır, o bu aşk sayesinde İyi Olan'a temayül halindedir. Bu anlayış kendinde Aristoteles'in Hareketsiz İlk Hareket Ettirici anlayışının bir izdüşümü olarak yorumlanabilir. Ravaisson'a göre bu ilâhî hediye ancak ve ancak teklif edilir, kabul ettirmek için dayatılmaz. O, aynı zamanda görmezden gelinilen ve reddedilendir de. Bu yetiyi farkında olmak koşuluyla iyi yönde kullanmak hediye icabet etmek anlamına gelirken, bu yetinin ister farkında olup ya da olmadan kötüye işe koşmak da hediye iyi olmayan bir yoldan iade etmek olarak yorumlanabilmektedir. Bu anlayış da temelinde Aristotelesçi unsurları taşımaktadır. Nitekim Aristoteles, ahlâki yaşamı iyi olan alışkanlıkları oluşturarak korumak, kötü alışkanlıklardan uzak durmak ve onları yok etmek olarak telâkki etmiştir.¹⁶³

Özgür irade ve aklî hareket her ne kadar insanı cemadat, nebatat ve hayvanat âlemlerinden ayıran en güçlü etkenler gözükse de, aynı zamanda onlar kendimiz olmamız açısından da göreceli olarak yapay bir etkendir de.¹⁶⁴ Çünkü Ravaisson'un

¹⁶¹ Carlisle, C., "Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life" (bir sunum olarak) 2008, s. 8.

¹⁶² Carlisle, C., "Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life" (bir sunum olarak) 2008, s. 11.

¹⁶³ Aynı yer.

¹⁶⁴ Carlisle, C., "Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life" (bir sunum olarak) 2008, s. 12.

anlayışına göre bizim gerçek varlığımız hiçbir zaman açıkça anlaşılamayan ve sıradan hale gelen, onu koşullandıran alışkanlığa bağlıdır. Çünkü insan çoğu zaman farkında olsun ya da olmasın sahip olduğu alışkanlıklar minvali üzerinde değerlendirilir ve vasıflandırılır. Bu alışkanlıklar güzel olduğu sürece o insan iyi ahlâklı, doğru insan, sahip olduğu alışkanlıklar kötü olduğu ölçüde kötü ahlâklı insan olarak vasıflandırılır.

Alışkanlıkların birbirine tevdi etmesi de söz konusu olmakla beraber bu anlayışın felsefi temelleri de ahlâk felsefesi içerisinde mütalaa edilebilir. İnsanlar bir takım alışkanlıklar elde ederken, bu alışkanlıkların inşa edilip, sarsılmaz bir yapı haline dönüştürülmesi için zaman ve emek gerekmektedir. Bu hem iyi hem de kötü alışkanlıklar için böyledir. Alışkanlıkların inşa edilmesi ve elde edilmesi sürecindeki çaba bu alışkanlıkların bırakılması ve birbirine tevdi edilmesi sürecinde de geçerlidir, yalnız daha fazlasıyla. Alışkanlık bilinçli bir süreç halinde edinilir ve bilinçten bağımsız olarak kendini korurken, ayı şekilde bilinçli bir süreç dâhilinde terk edilebilip, bilinç halinde elde edilen süreç ve ürün korunulur. Bu alışkanlıkları bırakılan ve birbirine dönüştürüldüğü süreç çok zordur. Her ne kadar bırakılan alışkanlık kötü, kendisiyle değiştirilen alışkanlık iyi olsa da bu değişim süreci sancılıdır. Çünkü elde edilen alışkanlığın elde tutulması, bir önceki alışkanlığa nazaran daha zordur. Çünkü ikincil doğa işlenmiş haline yeni bir yapı kazanmaktadır. Veya işlenmiş halini bir diğer halle değiştirmiştir. Bu süreçte doğal olarak, ikincil fitri yapı oluşturulurken ilk işlem daha önce var olmayan yapı üzerine inşa edildiğinden nispeten kolay kazanılıp, kendisinden zor vazgeçilen bir özelliğe haiz olmakta iken; sonradan kazanılan alışkanlık ise işlenmiş olan ikincil doğada hâlihazırında var olan işlenmiş bir yapıyı ortadan kaldırmak suretiyle kazanılacağından nispeten zor ve devam süreci takıntılıdır.

Bu ikinci süreci kontrol altında tutan, alışkanlıkların başlatıcısı olan, bilinçtir. Yalnız bilinç, ikincil doğanın ilk ediminde aktif-pasif durumunda iken, ikincil doğanın ikinci işlenişinde aktif-aktif duruma geçmektedir. Yani bilinç her hangi bir alışkanlığın ilk ediniminde aktif durumda iken o yapının korunması ve devamında pasif hale geçmektedir. Ancak aynı bilinç elde edilen yapının yeniden işlenmesine mülhem var olandan farklı bir yapı kazanma sürecinde aktif ve bu sürecin korunmasında yine aktif olarak görev almaktadır. Nitekim özellikle kötü alışkanlıkların bırakılması konusundaki sürece ilişkin Kierkegaard şu bahsi dile getirir: “Tüm düşmanların olduğu gibi belki de alışkanlık içlerinden en kurnaz olanıdır. Ve onların da ötesinde kendisinin hiçbir şekilde aşikâr kılınmasına izin vermeyendir, çünkü alışkanlığı gören insan ondan rahat bir şekilde kurtulabilir. Alışkanlık diğer düşmanlar gibi her hangi birinin gördüğü ve karşılığında kendisine karşı korumaya geçilen şey değildir.”¹⁶⁵

¹⁶⁵ Kierkegaard, S., Works of Love, trans. Howard V. and Edna Hong, Princeton Universty Press, Princeton 1995, s. 13.

4.3. Ravaisson'un Ahlâk Anlayışı Üzerinde Alışkanlık Kavramının

Yansımaları:

Ravaisson'un arka planını ve alışkanlık kavramına yapmış olduğu felsefi etüde kısaca değindikten sonra bu bölümlerde, ayrıca onun alışkanlık anlayışının ahlâk felsefesinde ki yansımalarına da yer verdiğimizizi düşünerek, şimdiki bölümün konusu olan "Ravaisson'un Ahlak Anlayışı Üzerinde Alışkanlık Kavramının Yansımaları" başlığının altında düşüncelerimizi genişçe değil ama bütünlük oluşturmak adına ve konu dışına çıkmamak için kısaca vermeyi uygun buluyoruz.

Ravaisson ahlâk felsefesi anlayışında Aristoteles'in samimi takipçisidir. Aristoteles'e göre erdemli bir insan belirli davranışlarda hareket etmede olduğu kadar bu davranışları sezme noktasında da belirgin ve sabit bir mizaca sahip olan kişidir.¹⁶⁶ Aristoteles erdemi birisi merkezini akılda bulan diğeri ise öğretmeyle geliştirilen alışkanlığın neticesi olan karakterde bulan iki anlayış şeklinde düşünür.¹⁶⁷¹⁶⁸ O, şu anlayışı da ekler: "Erdemler bize ne doğamız tarafından verilmiştir ne de aksi yönde doğamıza verilmiştir. Ama doğamız onları elde etme noktasında bize kapasite vermiştir ve burada ki tam olma alışkanlık vesilesiyledir."¹⁶⁹ Yani daha açık bir ifadeyle, nasıl ki bizler bina dike dike inşaat yapan kimseler haline gelirse, aynı şekilde doğru davranışlar yapa yapa doğru bir insan haline geliriz.¹⁷⁰

¹⁶⁶ Carlisle, C., "Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life" (bir sunum olarak) 2008, s. 10.

¹⁶⁷ Bkz. Aristotle, Ethics, ed. David Bostock, OUP, Oxford 2000 s. 36.

¹⁶⁸ Aristotle, Nicomechean Ethics. ed. Roger Crisp, Cambridge University Pres, Cabridge 2000, s. 133.

¹⁶⁹ Aristotle, a.g.e., s. 23.

¹⁷⁰ Aristotle, a.g.e., ss. 23-24.

Alışkanlığın çok daha fazla bir şekilde cevhersel bir idea haline geldiğini söyleyen Ravaisson¹⁷¹ Aristoteles'i takip ediyor görünmektedir. Ahlâklılıkla değişme ve gelişme anlamları kastedilir. "Bizler değişmek istediğimiz için uygulamada bulunuruz, çünkü biz aydınlanmayı ve biz şu anki olduğumuz durumdan başka bir halde olmayı istiyoruzdur."¹⁷²

Ravaisson karakterin oluşumunu alışkanlıkta aramak suretiyle Aristoteles'i takip ederken, ahlâkın çift kuralı gibi çok orijinal düşünceleri de ahlâk alanına aktarmaktan kendini alamaz. Ravaisson şöyle der: "Süreklilik veyahut tekrar, duyumu zayıflattığı gibi duyumsama-hissetmeyi (duygu) de derece derece azaltır. Duyumda olduğu gibi duyumsamada da zevki ve eleme söndürür. Benzer şekilde yok etmiş olduğu duyguyu da bir ihtiyaç haline getirir ve bu duygunun yokluğu ruh adına dayanılmaz, karşı konulamaz bir hal alır. Ayrıca, süreklilik veyahut tekrar ahlâk i aktiviteyi daha kolay ve daha emin hale getirirken, ruhta yalnızca yatkınlık değil aynı zamanda aktiviteye (uygulamaya) olan şu andaki meyli geliştirir. Tıpkı organlarda harekete karşı geliştirdiği meyil gibi. Sonunda, duyarlılığın ve hissedilebilirliğin pasif ve geçici tadının yerine yavaş yavaş hareketin aktif hazzını getirir."¹⁷³ Ve tabi ki ahlâk sahasında da geçerli olan şeyi yani sevgiyi...

Ravaisson'un düşüncesinde ahlâki edimler alışkanlık sayesinde daha kolay, keskin, tam ve emin hale gelirken, isteksizlik ve pasiflik solmaktadır. Böylece erdem karakteri alışkanlığın yardımı sayesinde oluşturulmuş olmaktadır.

¹⁷¹ Ravaisson, a.g.e., s. 55.

¹⁷² Carlisle, C., "Becoming and Unbecoming The Theory and Practice of Anatta". *Contemporary Buddhism*, Vol.7, No.1, 2006, s. 84.

¹⁷³ Ravaisson, a.g.e., s. 69.

SONUÇ:

Alışkanlık sorunsalı çalışma alanı olarak hem batı hem de doğu düşüncesinde neredeyse bakir bir alandır. Yani bir diğer söyleyişle, alışkanlık konusu hala başyapıtlarını beklemektedir. Meseleyle ilgili her tatmin edici çalışma genel olarak alışkanlık sorunsalının özel olarak da alışkanlığın ahlâkla ilişkisinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Bu çalışmada, yapmayı hedeflediğimiz şey kültürler arası bir çalışma yaparak alışkanlık ve ahlâk arasındaki ilişkiyi göstermek olmuştur. Bunu yapmak için evvelâ alışkanlık sorunsalının kendisine ve bu sorunsalın ilişki halinde olduğu kavramlarla arasındaki bağa sorunsalla ahlâk arasındaki ilişkiyi tespit etmemize yardım etmesi için ve konunun daha sağlam bir temele oturması adına birinci bölümde yer verdik. İkinci olarak, (aynı gerekçelerle) Aristoteles, İbn Sina ve Ravaisson gibi alışkanlık ve ahlâkın ilişkisini yapıtlarında etüt eden etkili üç filozofun konuya ilişkin yorumlarına çalışmamızın muhtelif bölümlerinde yer verdik.

Aristoteles'in hem İslâm felsefesi hem de batı felsefesi için öneminin tartışılmaz olduğunu ifade etmeye gerek yoktur. Aristoteles tezimize genel itibariyle ahlâk anlayışı ve buna mülhem alışkanlığın bu anlayış içerisindeki yeri zaviyesince konu olmaktadır. Ravaisson ise alışkanlık sorunsalı üzerinde önemle duran bir filozoftur. O kadar ki alışkanlık felsefesinin babası olarak da zikredilebilir. İbn Sina ise İslâm felsefesinde çok önemli bir yere sahip olan etkili ve özgün bir filozoftur. İbn Sina alışkanlığa ise ahlâk ve siyaset konularını işlerken çok kuvvetli vurgular yapmıştır.

(Bu filozofları seçme konusundaki) asıl nokta ise her üç filozofun da mesele ile ilgili ortak noktalar zikretmiş olması ve özellikle İbn Sina ve Ravaisson'un Aristoteles'ten kuvvetli bir şekilde etkilenmiş olması hasebiyle her üçünün ortak bir çizgide (her ne kadar birbirlerinin tekrarları olmada da) buluşturulabileceğine

duyduğumuz inanç olmuştur. Alışkanlık sorunsalının ve bu sorunsalın ilgili kavramlarla ilişkisini işledikten sonra, ikinci bölümde, Aristoteles'in tezimizdeki konumunu açıklamanın ardından genel itibariyle ahlâk anlayışının merkezi kavramlarını etüt etmeye çalıştık ve kendisinin ahlâk anlayışında alışkanlığın yerine ve önemine ilişkin bazı yorumlamalarda bulunduk. Üçüncü bölümde İbn Sina'nın arka planına ve beden-ruh ilişkisi bağlamında alışkanlık sorunsalına bakmada ki özgünlüğüne ayrıca bu ruh-beden ilişkisi ve etki-edilgi çerçevelerinde alışkanlık ve ahlâk ilişkisine yer verirken, kendisinin bir sonraki bölümde yani Ravaisson bahsinde ifade edilecek alışkanlığın çift yarasını hazırlayıcı ve bizlere hatırlatıcı mahiyetteki yorumlarını gözler önüne sermeye çaba sarf ettik. Son bölümümüz olan dördüncü bölümümüzde Ravaisson'un arka planı ve ahlâkın iki kanununun ahlâk alanına aktarması suretiyle meseleye getirmiş olduğu özgünlüğünü ve sonunda da alışkanlık sorunsalının Ravaisson'un düşünce sisteminde ahlâkla olan ilişkisinin tetkikine yer vermeye çalıştık.

Özetlemek gerekirse, çalışmamızı yaparken, Ravaisson ile İbn Sina arasında her ikisinin de meseleyle ilgili Aristoteles'in geleneğine tabi olmaları nedeniyle bazı benzerliklerin olduğu ifade edildi ve her üçünün ayrıntılarını ve özgünlüklerini bir yana bırakırsak genel itibariyle ortak paydalarının olduğu zikredilmiştir. (Yine ayrıca) her ikisinin yani İbn Sina ve Ravaisson'un da ikinci doğa ve varlık şartı olarak alışkanlığı ilksel ontolojik fenomen olarak gördüklerini çalışmamızda tespit etmiş bulunduk. Tezimizin ana temasını oluşturan üç filozofun da alışkanlık sorunsalına salt mekanik ve determinist yollarla yaklaşmamış oldukları da vurgulanması gereken başka bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Ve yine onlar ahlâk konusunu işlerlerken alışkanlığa çok net ve güçlü vurguda bulunmuşlardır. Tüm bu benzerliklere ve ortaklıklara rağmen üç filozofun sahip oldukları farklılıklar

da yok değildir. Özellikle bu farklılıklar İbn Sina ve Ravaisson kapsamında kendini çok daha aşikâr etmektedir, bunları örneklendirmek gerekirse; Ravaisson organik kürede süreklilik ve değişime en düşük alandan en yüksek alana kadar daha kuvvetli bir şekilde vurguda bulunmuştur. Yine Ravaisson, alışkanlığı insan dairesinde birlik için içgüdüden zekâ ve özgür iradeye kadar sistematize etmeye çalışmıştır. Diğer taraftan İbn Sina da dini pratikler üzerinde konuşurken, alışkanlığın rolüne vurguda bulunmuştur. İbn Sina Ravaisson tarafından ifade edilen, inorganik küreden, organik küreye olan bütünlüğü, cematat âleminden, melekût âlemine genişletmiştir. Yine de aralarındaki bu farklılıklara rağmen benzerliklerin daha fazla olduğunu ifade edelim.

Tezimizi tüm bu açıklamalardan sonra konuya ilişkin genel ve kısa bir mütalaayla nihayete erdirmeyi uygun görüyoruz. Alışkanlıkla farkında olma durumunun arasındaki modalite mümkündür, yani alışkanlıkla insan bu alışkanlığın farkında da olabilir, farkında olmaya da bilir. Ancak alışkanlığın ahlâki olması onun farkındalığı kadardır, ancak bu sayede o düşünme ve tefekkür merhalesine konu edilebilir. Alışkanlık hem özgür bir davranış kalıbını ortaya koyar hem de özgür olmayan bir davranış kalıbını ortaya koyar.¹⁷⁴

Bu ayrımın arka planında, düalist olarak anlaşılan insan doğası vardır. Buna göre insan beden ve ruhtan müteşekkil bir varlıktır, onun bedensel yanı düşük, ruhi yanı ise yüksek yanını ifade eder, insan o bedensel yanıla nebatat ve hayvanat âlemiyle ortaklıklar taşımaktadır ve kısmen kendisi pozitif bilimlerin indirgemeci tarzda konusu haline getirilebilmektedir. Bu ayrımında tutku, istek, içgüdü, kör arzu vs gibi kavramlar onun bedensel yani düşük doğasına işarette bulunurken; akıl ve özgür irade gibi kavramlar insanın üstün doğasına işaret eder. Bu ayrımınla beraber insanın

¹⁷⁴ Ozolins, J.T. Popper's Third World, Moral Habits and Moral Habitat Philosophy of Education Society of Australasia Inc. : 34th annual PESA Conference, Hong Kong Institute of Education 2005, ss. 376-389;382-385

davranışlarının bu ikisine göre olduğu ifade edilebilmiştir. Yani insan ya içgüdüsüne, tutkusuna ve kör arzusuna uyarak bir bakıma kendisinin düşük doğasının kölesi haline gelecek ya da aklî tarafına uymak suretiyle özgür istencinin isteği doğrultusunda özgür olacak.

Bu anlayışa mülhem, insan her iki tarafının isteklerini alışkanlık haline getirmesi doğal bir süreçtir. Düşük yanının isteklerini alışkanlık haline getiren insan bu kör tutku ve arzunun kölesi olduğu ve ortaya koymuş olduğu alışkanlık düşük yanının dairesi içerisinde kalması koşuluyla kötü alışkanlık olarak nitelenirken; üstün yanının istekleri doğrultusunda ortaya konan alışkanlık kalıpların özgür istenç tarafından kontrol edilmesi hasebiyle iyi alışkanlık olarak nitelenmektedir. Yalnız insan aklın kölesi olamaz mı? Ya da akıl onu özgürleştiren ve iyi alışkanlıkları ortaya koşulsuz koyan yetiyse her rasyonel aklı ölçüt olarak kabul eden insanların hepsinin istisnasız iyi alışkanlık kalıplarına sahip olması ne derece mümkündür? Ya da mümkün değilse neden mümkün değildir? Ortaya konan iyi alışkanlıkların ortak aklın, sağduyunun ortaklaştırdığı kadar, her aklî varlığın akıl ölçüsünde farklılaşma eğilimleri hangi minval üzerinde değerlendirilmelidir? Konunun daha fazla dağılmaması için, bu ayrımın kesin şekilde iyi ve kötü alışkanlıkları ortaya koyan veya ortaya konması noktasında zaviye rolü oynayan aklî ve bedenî yanın gerekli ama yeterli olmadığı kanaatini taşıyorum. Ortaya çıkması kuvvetle muhtemel kapalı noktaların, uzlaşsızlıkların, rasyonel varlıkları hitap merkezi alan genel geçer bir ölçütler bütünü varlığı ile çok daha kolay çözüme kavuşturulacağı kanaatindeyim. Ancak bu sayede ortak noktaların ötesindeki davranış kalıplarının iyi ya da kötü olması noktasında sağlam ve sarsılmaz bir gerekçeye sahip olabileceğimiz son derece açık gözükmektedir.

KAYNAKÇA

Adams, R., *A Theory of Virtue*, Oxford University Pres, Oxford, 2006.

Alfarabi, *Political Regime*, ss. 66-67 (<http://www.sacred-texts.com/isl/palf/palf10.htm>)

(Sayfa ulaşımı 5 May 2009, 23.40)

Amiri, *es-Saade ve'l- s'ad fi-Sireti'l İnsaniyye*, Intisarar-ı Danisgah, Tehran, 1336 h.

Andrews, B.K., "Habit", *The American Journal of Psychology*, Vol. 14, No. 2., 1903.

Annas, J, "Aristotle on Virtue and Happiness" in *Aristotle's Ethics*, Ed. by Nancy Sherman, Rowman and Littlefield, New York, 1999.

Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, Trans-Ed. Richard Mckeon, Oxford University Pres, New York, 1941.

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Trans. David Ross,,: Oxford University Pres, London, 1961.

Aristotle, *Nicomechean Ethics*, ed. Roger Crisp, Cambridge University Pres, Cambridge, 2000.

Benedict, R., *Patterns of Culture*, Penguin, London, 1934.

Bichat, X., *Psychological Researches on Life and Death*, trans. Tobias Watkins, Smith and Maxwell, Phidelphia, 1809.

Biran, Maine de (e.d.) *The Influence of Habit on The Faculty of Thinking*, trans. Margaret Donaldson Boehm, C.T Greenwood Press, Weitport.

Blackburn, S., *Dictionary of Philosophy*, Oxford University Pres, Oxford, 1996.

Boer, T.J., *The History of Philosophy in Islam*, trans. Edward Jones, Rowe and Biydane, London, 1933.

Bostock, D., *Aristotle Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Bowyer, C., *Philosophical Perspectives for Education*, Scot Foresman, Illinois, 1970.

Butler, J., *Analogy of Religion*, Lincoln-Rembrandt Pub., London, 1986.

Carlisle, C. "Clare Carlisle, Becoming and Unbecoming The Theory and Practice of Anatta" *Contemporary Buddhism*, Vol.7, No.1, pp. 75-89, 2006.

Carlisle, C. and Sinclair, M. *Editors' Comments* (2008a) (within, Ravaissou, F. *Of Habit*, tran. Clare Carlisle and Mark Sinclair, Continuum, London, 2008.)

Carlisle, C. and Sinclair M. (2008b) *Introduction*. (within, Ravaissou, F. *Of Habit*, tran. Clare Carlisle and Mark Sinclair, Continuum, London, 2008.)

Carlisle, C. The Force of Habit in 19th Century French Philosophy, Ravaissou after Maine de Biran.

Carlisle, C. "Between Freedom and Necessity: Felix Ravaissou on Habit and The Moral Life" (bir sunum olarak) (2008).

Driver, J., *Virtue Theory* (Within Ed. Dreier, J. *Moral Theory*, Blackwell, Oxford, 2006.)

Driver, J., *Ethics: The Fundamental*, Blackwell Publishing, Oxford, 2007.

Driver, J., *Uneasy Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Dunlop, K., "The Identity of Instinct and Habit", *The Journal of Philosophy*, Vol. 19, No. 4., 1922.

Fakhry, M., *A History of Islamic Philosophy*, Colombia Uni. Press, New York, 1970.

Fakhry, M., *Ethical Theories in Islam*, E.J. Brill, New York, 1991.

Flew, ed. A., *A Dictionary of Philosophy*, Pan Reference, London, 1979.

Gökberk, M., *Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi*, İstanbul, 2003.

Gutas, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition, Vol. 4.*, E.J. Brill, New York, 1988.

Hooft, von S., *Understanding Virtue Ethics*, Chesham, Accumen, 2006.

Hughes, G., *Aristotle On Ethics*, Routledge, London, 2001.

Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford, 1902.

İbn Sina, *Metafizik 1.* ter. Omer Turker, Litera Yay., İstanbul, 2005a.

İbn Sina, *Metafizik 2.* ter. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2005b.

İbn Sina, *Isaretler ve Tenbihler.* tran. Ali Durusoy- Muhittin Macit, Litera Yay., İstanbul, 2005c.

İbn Sina, *Risâlet 'ul- Fi'l ve 'l-İnfial.* nes. Zeynü'l Abidin el-Musevî, Haydarabad (1354 h.)

İbn Sina, *Al Nejad,* Babi al Halabi, Cairo, 1357 h.

İbn Sina, *Kitabu 'l Hudûd,* Intisâra Bidar, 1400 h.

İbn Sina, Risalat al-Quwwa al-İnsaniyya wa İdrakatuha,(Within Majmuc al-Rasa'il, Matbacat Kurdistan al-cilmiyya, Cairo, 1328 h.)

İbn Sina, Risale fis-Saade, Dairetu'l-Mearifi'l-Osmaniyye Meclisi Matbaası,1353 h.

Ibn Sina, Kitab al-Siyasa, ed. by Louis Maaluf, Majallat al-Sarq, Cairo, 1906.

Ibn Sina, Risale fi - İlmi'l-Ahlak, (Within "Tis'u Resail", Daru'l-Arab, Kahire.)

Janet-Seailles, Metalib ve Mezahib, çev. Elmalılı Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul 1978.

Kant, I., Anthropology From a Pragmatic Point of View, trans. Mary Gregor, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974.

Kierkegaard, S., Works of Love, trans. Howard V. and Edna Hong, Princeton Universty Pres, Princeton, 1995.

Malabou,C. (2008) *Addiction and Grace preface to Felix Ravaisson of Habit*, (within, Ravaisson, F. *Of Habit*, tran. Clare Carlisle and Mark Sinclair, Continuum, London, 2008.)

Meyer, S., Ancient Ethics: A Critical Introduction, Routledge, London, 2008.

Norman, R., The Moral Philosophers : An Introduction to Ethics, Oxford University Pres, Oxford, 1998.

Nussbaum, M., *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Pres, Princeton, 1978.

Oleary, De Lacy, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, Pınar Yay, İstanbul, 2003.

Ozolins, J.T. Popper's Third World, Moral Habits and Moral Habitat Philosophy of Education Society of Australasia Inc. : 34th annual PESA Conference, Hong Kong Institute of Education, 2005.

Pollard, B. *Explaining Actions with Habits*. [Online]. Available from: <http://homepages.ed.ac.uk/wpollard/home.html> (Accessed: 10 Dec 2008)

Ponty, Maurice M. *The Primacy of Perception*, trans. James Edie, Northwestern University Press, USA, 1964.

Ponty, Maurice M., *The Phenomenology of Perception*, Routledge, London, 1994.

Putnam, "Reciprocity and Virtue Ethics", *Ethics*, 98, pp. 379-89, 1988.

Ravaisson, F., *Of Habit*, tran. Clare Carlisle and Mark Sinclair, Continuum, London, 2008.

Reid, T., *Essays on the Active Powers of Man*, John Bell Printed, Edinburgh, 1788.

Rowe, C., *An Introduction to Greek Ethics*, Hutchinson of London, London, 1976.

Schweiker, W., *Religious Ethics*, Blackwell, Oxford, 2005.

Stelzer, S. (2008) *Ethics*. (Within Ed. Winter, T. *Classical Islamic Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.)

Şerif, M.M., *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yay., İstanbul, 2000.

Urmson, *Aristotle's Ethics*, Blackwell, Cambridge, 1991.

Vorlander, K., *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, İz Yay., İstanbul, 2004.

Warne, C., *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Continuum, London, 2006.

Wisnovsky, R., "Avicenna and the Avicennian Tradition." (Within The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, ed. Adamson, P. and Taylor, R., Cambridge University Press, Cambridge, 2004.)

Wolf, S. "Moral Saints" (Within Virtue Ethics, ed Roger Crisp and Michael Slote, Oxford University Pres, Oxford, 1998.)

<http://www.muslimheritage.com/topics/default.cfm?ArticleID=1080>