

FÂRÂBÎ'DE "İTİDÂL TEORİSİ"

Mirpenç AKŞİT*

ÖZ

Ahlakın, aşırılık ve eksikliğin ortasında yer alan, nefsin güçlerinin dengelemesiyle ortaya çıkan mutedil eylemlerle elde edilebileceğini ifade eden itidâl teorisi gerek Yunan gerek İslam düşüncesinde merkezi bir konumdadır. Fârâbî itidâl teorisinde diğer filozoflara göre daha Aristotelesçidir ve onu aşacak şekilde yeni bir perspektif ortaya koymuştur. Fârâbî'nin ahlak düşüncesi bakımından büyük bir önem haiz olduğunu düşündüğümüz takdir, mikdâr ve mi'yâr kavramları bağlamında itidâl konusuna eğilmiştir. Fârâbî, kendisinden sonra gelecek olan ahlak düşünürleri etkileyecek şekilde; ahlâkta itidâl ve vasat kavramlarıyla ifade edilen orta noktanın matematiksel anlamda sabit bir nokta olarak anlaşılması gerektiğini özellikle belirtmiştir. İtidâl kavramını izafi teorisine göre ele almıştır. Bedenlerin sıhhatini sağlayan ilkelerin tıp bilimi ile ortaya konması gibi, insanın ahlâkî yapısını ulaşması gereken noktaya getiren ilkelerin de bir disiplinin altında tayin edilmesi ve geliştirilmesi gerektiğine işaret ederek mevzuu itidâl sağlık analogisi ve itidâl eğitim ilişkisi ile izah etmiştir.

Anahtar Kavramlar: Fârâbî, Ahlak, İtidâl Teorisi, Erdem

"MODERATION THEORY" IN FÂRÂBÎ

ABSTRACT

The theory of moderation, which states that morality can be achieved through moderate actions that occur by balancing the forces of the soul located in the middle of excess and deficiency, is in a central position in both Greek and Islamic thought. Al-Farabi is more Aristotelian in his theory of moderation than other philosophers, and he put forward a new perspective that goes beyond it. It focuses on the issue of moderation in the context of concepts (appreciation, quantity and criterion), which we think are of great importance in terms of Al-Farabi's moral thought. Fârâbî specifically stated that the middle point in morality, expressed by the concepts of moderation and mediocrity, should not be understood as a fixed point in the mathematical sense, in a way that would influence the moral thinkers who would come after him. He discussed the concept of moderation according to his relative theory. He explained the issue with the analogy of temperance and health, pointing out that just as the principles that ensure the health of the body are revealed by medical science, the principles that bring the moral structure of the human being to the point it needs to reach should also be determined and developed under a discipline.

Keywords: Fârâbî, Morality, Theory of Moderation, Virtue

*Doç. Dr. İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalı. E-posta: mirpencaksit@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-3682-0479. İğdır/Türkiye

Makalenin geliş tarihi: 31.08.2024
Makalenin kabul tarihi: 09.11.2024

Submission Date: 31 August 2024
Approval Date: 09 November 2024

Giriş

İtidal fikrinin izleri Antik Yunan mitolojisinde bulunmakla beraber, felsefe literatüründe bu fikre açık bir şekilde Platon'da karşılaşmaktayız. Platon, hem ölçülülük (sofrosüne) kavramı çerçevesinde itidâl fikrini işlerken hem de "aşırılık ve eksiklikten uzak olma" temasını bir ahlak ideali olarak eserlerinde ifade etmiştir. Meneksenos'ta açıkça, antik hikmetteki "Hiçbir şeyde aşırı olma!" sözünün çok isabetli bir ahlak tavsiyesi olduğunu belirten Platon, aşırılıktan kaçan kişinin bilge olmaya layık kimse olduğunu ifade eder.¹ Ernst Cassirer'e göre Platon ister bir aracın, ister bir beden in ya da ister bir ruhun veya herhangi bir canlı olsun, her şeyin erdemi bir rastlantıyla değil, bir itidâl (sophrosyne) düzeni ya da her birine özgü sanat aracılığıyla erişilebilen bir şey olarak ifade eder.² Bu bağlamda, nefsin aşırılıklarından kurtulmak ve ruhu yüceltmek adına yapılan her girişim insanı hikmet ve hakikate daha fazla yaklaştırır.³

Aristoteles, Platon'un itidâl düşüncesini kavramlar ile zenginleştirip belirgin hale getirmiştir. Ona göre aşırı (hüperbolê) ve eksik olma, (elleipsis) eylemin erdemli olma niteliğini bozan durumlardır. Erdemli eylem orta (mesos) olmalı, erdemli kişi de her zaman orta davranışları tercih edilen mutedil bir kişi (metrios) olmalıdır.⁴ Aristoteles'e göre, her durum ve olayda mutedil tavrı ve eylemin tespit edilmesi zor olsa da imkânsız değildir. Bunun mümkün olabilmesi için Aristoteles'in önerdiği yol şöyledir: Orta (mesos) iki şekildedir; birincisi, iki karşıt tarafa eşit mesafede bulunmak anlamında ortadadır. Söz gelimi 6 sayısı, 2 ve 10 sayıları arasında eşit mesafede bulunarak orta olandır ve bu orta olma durumu tüm bireyler için da aynıdır. Bununla ifade edilen sayısal kıyastır.⁵ Fakat bu şekilde orta, insani durumlara ahenk sağlamaz. İnsana dair keyfiyet ve fiillerde sayısal bir eşitlik elde etmek mümkün olmadığı gibi, eşitlik her zaman olması gereken nitelik değildir. Çünkü özünde insanlar maddi-manevi bakımdan eşit değildir. İnsani durumlar için uygulanması gereken, orta olmanın ikinci türü, bize göre (pos hêmas) orta olma miyarıdır. Bize göre orta olma ölçütüne uyarınca tayin edilir. Aristoteles'in bu noktadaki örneği gayet açıklayıcıdır:

¹ Platon Meneksenos, çev. İrfan Şahinbaş, Sosyal Yayınları, İstanbul 2001, s. 27-28.

² Cassirer, Ernst, Devlet Efsanesi, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 76.

³ Seyfettin İliter, Nurettin Topçu'nun Düşüncesinde Din ve Felsefe İlişkisi, Çizgi Kitabevi, Konya, 2023, s.43-44.

⁴ Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür, Kebikeç Yay., Ankara 2005, s. 1040a25-30.

⁵ Aristoteles, Nokomakhos Etik, s. 1106 a-1106b4.

Bir beden müeddibi, insan için on kilo yemek fazla iki kiloda az diye, aletçisine ikisinin tam ortası olan altı kilo yiyecek vermeyecektir. Aletçinin kilosunu ve gereksinimine göre orta bir miktar belirleyip o kadar yiyecek verilecektir. Sonuç olarak spora başlayan biri için sabit bir miktar yiyecek çok iken deneyimli bir atlet için az olabilir.⁶

Neticede burada orta, tek başına bireyin hususi vaziyeti göz önünde bulundurmak suretiyle belirlenmektedir. İşte ahlaki detaylar da böyledir. Hem bireyin kişisel gereklilikleri hem de eylemin gerçekleşeceği zaman, mekân gibi dışsal şartları bilmek gerekir.⁷

Bu ahlaki yaklaşım, eylemin öznesini ön plana çıkararak, ahlaki tercihleri tamamen bir düşünce sürecine bağlamaktadır. Aristoteles “*İnsanlar tıpkı tıp ve kaptanlıkta olduğu gibi yaptıkları fiilleri koşullara uygun olarak değerlendirmelidir*” diyerek her fiilin ayrı ayrı gözden geçirilmesi ve ahlaki tutum bu değerlendirme sürecine bağlı olarak belirlenmesini sağlamaktadır. Aristoteles, “*Gerektiği zaman, gereken şeylere yönelik olarak, gerekli kişilere karşı, gereken sebeple ve gerektiği şekilde davranmak orta ve en iyi olanıdır, erdem de karakteristiğidir*” demektedir.⁸ Yeterlilik açısından erdem, şüphesiz bir uç noktadır fakat ‘özü ve tanımı açısından bir itidâldir.⁹

Erdem, tercihlerin şekillendirdiği bir alışkanlıktır. Akıl tarafından ve aklı başında (amelî hikmete sahip) insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. Bu, biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır; kötülük etkilenimlerde ve eylemlerde gerekenden aşırısı ya da eksikiğidir, erdem ise ortayı bulma ve tercih etmedir. Bunun için varlığı bakımından ve ne olduğunu dile getiren söz bakımından erdem orta değildir; en iyi ile iyi bakımından ise uçta değildir. Ama her eylem ile her etkilenimin orta olması söz konusu değildir; nitekim bunlardan kimi adlarında kötülüğü içerir. ... (hırsızlık) gibi şeylerin aşırılıklarının, eksikliklerinin değil, kendilerinin kötü olduğu

⁶ Aristoteles, Nokomakhos Etik, s.1106 a.

⁷ Hümevra, Özturan, Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi’den Ahlakın Kaynağı, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 300.

⁸ Aristoteles, Nokomakhos Etik, s.1119b17.

⁹ Ross, David, Aristoteles, çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoğlu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalıcı Yay., İstanbul 2002, s. 229

söylenir. ... Genel olarak söylenirse, ne aşırılığın, eksikliğin ortası, ne de ortanın eksikliği ya da aşırılığı vardır.¹⁰

David Ross'a göre Aristoteles, ölçülü davranan bireyler, arzularına değil, us'a uygunluk gösterir. Bu bireylerin eğilimleri, bilinçli bir seçim ile (proairesis) ilgilidir.¹¹ Ölçülülük (sophrosyne), amelî hikmeti elde etmeyi zorunlu kılar. Amelî hikmet, teorik aklın kanıtlamaları vasıtasıyla bilinenleri hareket noktası olarak, insanlar için iyi ve kötü olan şeylerle ilgili karar verme ve eylemde bulunma yetkinliğidir. Amelî hikmet, ruhun us'tan pay alan iki yanından, sanı ile ilgili olanın erdemidir. Zira amelî hikmet, başka türlü olabilecek şeylerle ilgilenir; ancak akıl için unutmaya mümkünken, amelî hikmette hatırlamama söz konusu değildir.¹² Aristoteles, aklın nazari yanını "hikmet", ameli yanını ise "amelî hikmet" şeklinde adlandırır. Amelî hikmet ile ahlâkî erdem birbirini tamamlayıcı niteliktedir; erdem doğru hedefi, amelî hikmet ise doğru araçları seçmeyi sağlar.¹³ Aristoteles'e göre, insanın formu ve ereği üzerine yapılan düşünme, özel bir çabayı gerektirmektedir. İnsan, bilgiye olan yatkınlığının bir neticesi olarak, ahlâkî sorumluluklar yüklemektedir. Aristoteles, insan varlığının formunu, beden belirlenim türde eylemlerde bulunabilme kapasitesi olan "ruh" olarak belirtir. Bu ruh, insana has bir özellik olan akılsal ruh düzeyinde bulunmaktadır ve bu düzeyde rasyoneldir.¹⁴ Bu bakış açısıyla, insanın rasyonel bir varlık olmasından dolayı sorumlu olduğu; sorumlu bir varlık olduğu için de rasyoneldir bakış açısına sahiptir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ölçülü davranış sergileyen bireyler, istek ve iştahlarına göre değil, akla göre hareket etmelidirler. Aynı zamanda Aristoteles erdemini alışkanlıklardan (ethos) meydana geldiğini, hatta ahlak kelimesinin (êthikos) buradan geldiğini ifade eder. Filozof, hiçbir erdemini doğuştan olmadığını, ancak bir güç olarak taşıdığımız niteliklerin alışkanlıklarımız yoluyla yerleşmesi veya yok olması suretiyle erdem ve erdemsizliklerimizin belirlediğini ifade eder. "Ev yaparak mimar, gitar çalarak gitarist" olunur diyen Aristoteles, buna bağlı olarak "ölçülü tutum sergileyerek ölçülü, korkusuzca hareket ederek, cesur" olacağımızı savunmaktadır.¹⁵ İtidal teorisi ahlak ile ilgilenen düşünce dünyasındaki filozoflar ve medeniyetlerin ilgilendiği temel konulardan biridir. Felsefi perspektifin İslâm dünyasında ivme

¹⁰Aristoteles, *Nikomakhos Etik*, s.1107a.

¹¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 2001, 433 a.

¹² Aristoteles, *Nikomakhos Etik*, s.1140b.

¹³ Ross, David, *Aristoteles*, s. 257.

¹⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 432 a.

¹⁵ Aristoteles, *Nikomakhosa Etik*, s. 11030a17-1103b2.

kazanmasıyla birlikte itidâl kelimesi “*mizaç, karakter ve ahlâkta aşırılıklardan uzaklık, ılımlılık, denge*” manasında ahlâk ve psikoloji terimi olarak kullanılmaya başlanmıştır. Aynı zamanda itidâl kavramı eski tıpta ahlât-ı erbaa aracılığıyla organizmanın düzenli ve sağlıklı işleyişinin insan kişiliği üzerindeki etkisini de ifade eder.

1-Fârâbî’de İtidâl Teorisi

İnsanın tercih ve davranışlarına ahlaki anlam katma süreci, nefis ve beden tarafından birinin etkisiyle gerçekleştiğine göre nefis-beden ilişkisinde ya nefis, beden üzerinde ya da beden, nefis üzerinde hâkimiyet kuracaktır. Yapılan tercih ve davranışların erdemli ve erdemsiz olduğunu tayin eden şey ise hâkimiyetin hangi tarafta olduğudur. Hâkimiyetle kastedilen nefsin karar verme sürecinde bedensel ihtiyaç ve arzulara ilgisiz kalması yahut bedenin nefsin kararlarına duyarsız kalması değildir. Çünkü iki taraftan birinin diğerine duyarsız kalması nefsin yetkinleşme sürecine engel olur, zira nefis, ancak bedenin hazırlığıyla kuvveden fiile intikal edebilir. Hâkimiyetle kastedilen, nefste meydana gelen doğru bilgi doğrultusunda tercih ve davranışların gerçekleşmesidir. Diğer deyişle bilgi ve davranış arasında tam bir örtüşmenin meydana gelmesidir. İslam filozofları bu örtüşmeye adaletin bir alt yapısı olan itidâl adını verirler. Nefste yanlış bilgiler de meydana gelmiş olabilir ve bu durumda da nefsteki yanlış yargılar ile davranışlar arasında bir örtüşme mümkündür. Fakat her türlü örtüşme itidâl değildir. Örtüşmenin, akıl ve arzu gücü arasındaki dengeyi bozmayacak bir örtüşme olmalıdır. Dengenin sağlanması için aklın yargılarının vehim yargılarına baskın gelmesi ve arzu gücünün akli yetkinleştiren bilgiler doğrultusunda yönetilmesi gerekir. Nefsi akıl olarak, bedeni de arzu güçleri olarak ifade edecek olursak, tercih ve davranışlarımız, akıl ve arzu güçleri arasında itidâl kurulabildiği takdirde erdemli (faziletli) ,aksi halde erdemsiz (rezilet) olur.¹⁶

İslam ahlak düşüncesi fizik ve metafizik geçmişe yaslanan bir anlam dizisine sahiptir. Bu ahlak düşüncesi; bireyin kendiliğinden akla uygun bir değer yerine; müteal bir metafizik etkene olan bağı ile kendindeki potansiyelliği (kuvve) fiile çıkarmak suretiyle yetkinleşeceği ve gerçek anlamıyla “yetkin olacağı” fikri üzerine kuruludur. Bu yetkinliğin önemli erdemi ise itidâldir. İtidâli

¹⁶ Ömer Türker, İslam Felsefesine Konusal Giriş, Bilay Yayınları, Ankara 2020, s. 222-227.

ortaya çıkararak ise fazilettir. Her fazilet bir ölçü (itidâl) ve beklenen davranıştır. İtidâl teorisi çerçevesinde insanın yetkinleşme süreci için önemli bir temel ölçüt olarak kabul edilen ahlaki bilinç, teoriyi geliştiren ve doğrudan fiile odaklanan Fârâbî'nin eserlerinde farklı biçimlerde kendini yansıtmaktadır.

Fârâbî, ahlak felsefesinde fazilet düşüncesini iki ana kategori de ele almaktadır. Bunlar ahlâkî (hulkiyye) ve aklî (nutkiyye) faziletleridir. Fârâbî'ye göre, insan nefsinin ahlâkî boyutu, aklî boyutun buyruğunda değerlendirilmelidir. Aklî faziletler, hikmet, akıl, akıllılık, zekâ ve anlayış mükemmelliği gibi zihinsel kapasitelerin geliştirilmesiyle ilişkili iken; ahlâkî faziletler, iffet, şecaat, cömertlik ve adalet gibi arzu ve iştahlarla (cüz'ü-n-nüzûi) ilgilidir. Fârâbî, faziletlerin zıttı olan reziletlerin de benzer şekilde iki ana çerçevede ayrıldığını belirtir. Bu noktada, insanın bu faziletleri ve reziletleri değerlendirme yetisi üzerinde durulması gerekmektedir.¹⁷ Fârâbî, *Fusûl* adlı eserinde, ahlâkî açıdan iyi olarak nitelendirilen fiillerin, biri aşırı, diğeri eksik olduğu için her iki uçta da kötü olan davranışlar arasında yer alan orta yani mutedil fiiller olduğunu belirtir.¹⁸ Fârâbî, *Tenbîh* adlı eserinde ise, iyi fiillerin tekrar edilmesiyle bu fiillerin alışkanlık haline getireceğini ve bunun sonucunda iyi ahlâkın kazanılacağını belirtir.¹⁹ Fârâbî'nin bu görüşü, ahlâkî erdemlerin geliştirilmesinin pratik eylemlerle desteklenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Böylelikle Fârâbî, faziletleri, ahlâkî ve aklî yönleriyle iki ana kategoride ele almıştır. Fârâbî, faziletleri iki uç arasındaki denge ile açıklar:

İyi işler olan fiiller, biri aşırı, diğeri eksik olduğu için her ikisi de kötü olan iki aşırı uç arasındaki orta ve itidâl fiillerdir. Faziletler de buna benzer. Çünkü onlar, biri çok aşırı, diğeri çok eksik olduğu için her ikisi de aşağı olan diğer iki durum arasında nefsin orta (mutavassıt) durum ve melekeleridir.²⁰

Fârâbî'ye göre bu iki uç arasındaki itidâl nasıl sağlanacaktır sorusu akla gelmektedir. Filozofumuzun düşüncelerini yorumlayacak olursak; insanın sahip olabileceği iradî ahlâkî erdemlerin varlığının, özel bir gayrete sahip olduğudur.

¹⁷Fârâbî, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev. Hanifi Özcan, Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2014, s. 53-54.

¹⁸Fârâbî, *Fusûl al-Madanî*, [ed.] D. M. Dunlop, Cambridge University Press, Londra 1961, (çevirisi) Fârâbî'nin İki Eseri, çev. Hanifi Özcan, İFAV, İstanbul 2005, s. 58.

¹⁹Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli's -Sa'âde*, çev. H. Özcan, Fârâbî'nin İki Eseri İçinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2017. 168.

²⁰Fârâbî, *Fusûl al-Madanî*, s. 58.

Bu çaba, hedefi "itidâl" veya "tavassut" olan bir uğraşı ifade etmektedir.²¹ Bu çerçevede, huyların iyiliği, onların itidâl üzere bulunmasıyla, kötülüğü ise aşırılığa gitmekle ortaya çıkar.²² İtidal veya aşırılığı ortaya çıkaran temel faktör ise alışkanlık, yani "i'tiyâd"dır.²³ Fârâbî'nin burada ifade ettiği belirli bir eylemin uzun bir süre boyunca sıkça tekrar edilmesidir.²⁴ Huylarda itidâli sağlamak için tekrar edilmesi gereken eylemler ise, iyi huy sahibi kişilerin fiilleri olup, bu fiillerin de itidâl üzere olması gerekir. Aynı zamanda, itidâl kavramı kapsamlı bir şekilde ele alındığında, farklı anlam alanlarına işaret ettiğini göz ardı etmemek gerekmektedir. Nitekim Fârâbî, itidâlin "kendinde" ve "izafî" olmak üzere iki farklı türü bulunduğunu, erdemler çerçevesinde ele alınan itidâlin ise izafî itidâl olduğunu bilhassa altını çizmektedir.²⁵ Bu noktada, izafî itidâli mümkün kılacak ve bu itidâli ölçebileceğimiz kıstasın ne olduğu sorusu gündeme gelmektedir.

Fârâbî de tıpkı Aristoteles gibi orta olmayı ikiye ayırır. İlki bizatihi orta (*mutavassıt fi nefsihî*) iken öteki diğerine izafet ve kıyasla orta olan, yani izafî ortadır.²⁶ Fârâbî'nin bu düşüncesi ile Aristoteles'in yukarıda izah edilen Nikomakhos *Ahlakı*'ndaki ifadeler arasındaki benzerlik son derece açıktır. Buna göre 6 sayısı, her ikisine de 4 birim uzaklıkta olduğu için 10 ile 2'nin tam ortasında bulunmaktadır. Buradaki orta olma durumu bizatihi aritmetik orta değildir. Ahlakta ifade edilen bu sayısal orta değildir.

Ahlaktaki orta, izafet ve kıyasladır. Bunun için verilen örnek de her iki filozofta aynıdır. Fârâbî, "*Tıpkı ılık havanın bedenlere göre değişmesi gibi ilaç alan bedene göre ilacın miktarı ve keyfiyeti değişir*" demektedir. Buna göre eski alışkanlıklar zaman, ilacın kuvveti ve bizzat hastanın kendisi değişimde dikkate alınacak temel faktörlerdir.²⁷ Fârâbî bu hususta Aristoteles'in kullandığı kavramlara yenilerini eklemek suretiyle konuyu hem daha özgün hem de daha anlaşılır bir şekilde izah etmektedir. Bu kavramlar Fârâbî'de tek tek eylemlerde orta olanın belirlenmesi söz konusu olduğunda karşımıza çıkan ve Fârâbî'nin ahlak düşüncesi bakımından büyük bir öneme haiz olduğunu düşündüğümüz *takdir*, *mikdâr* ve *mi'yâr* kavramlarıdır. Fârâbî bu kavramlar ile mutedil olanı

²¹İbrahim Aksu, Fârâbî'de Temel Erdemler, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2018, s. 182.

²² Fârâbî, Fusûlun Munteze'a, Thk. Fevzi Mıtri Neccâr, Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1971, s. 36.

²³ Fârâbî, Fusûlun Munteze'a, s.30.

²⁴ Fârâbî, Tenbîh Alâ Sebîli's -Sa'âde, s. 191.

²⁵ Fârâbî, Fusûlun Munteze'a, s.37-38.

²⁶ Fârâbî, Fârâbî, Fusûl Munteze'a, s. 38.

²⁷ Fârâbî, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme, s.60.

belirlemenin her bir birey için bir hesaplama ölçü belirleme ile mümkün olduğuna işaret etmektedir. Buna göre bir fiilin azlığı-çokluğu, şiddeti-zayıflığı gibi durumları bir ölçüye göre takdir edilmelidir. Ancak asıl mesele şüphesiz bu ölçünün nasıl belirleneceğidir. Fârâbî bu soruya cevap olarak ilerde değineceğimiz sağlık analogisini kullanır.²⁸Fârâbî'ye göre fazilet, her ikisi de aşağı olan iki durum arasında nefsin orta (mutavassıt) durum ve melekeleridir. Orta (el-mutavassıt) ve mutedil kelimeleri iki şeklide ifade edilir. Bunlar; a) Doğrudan orta (el-mutavassıt fi-nefsihî), b) Kıyasla ve başkasına bağlı olarak göreceli ortadır.²⁹ Doğrudan orta, matematiksel bağlamında ortadır. Yukarıda değindiğimiz gibi on ile iki arasında orta olan altı, kendi zâtıyla orta olana bir örnek teşkil eder. On ile iki arasında orta olan (sayı), altıdan başka bir sayı olmaması gibi, kendi zâtıyla orta olan, ne artar, ne de eksilir. Ancak izâfî (relative) orta, kendisine izafe edilen şeylerin değişmesine bağlı olarak, çeşitli zamanlarda artan ve eksilen ortadır. Fârâbî, izâfî orta kavramını açıklarken, insanın fiziki özelliklerini ve ahlâkî niteliklerini tıp ilmi ile ahlâk ilmi arasında karşılaştırır. Beden ile ahlâk arasındaki analogiyi şu şekilde tasvir eder: Bir çocuğun ve bir yetişkinin bedenlerinin durumuna bağlı olarak, gereksinim duydukları gıdaların nitelikleri de farklılık gösterir. Onların birinde makul olan gıda, miktarı ve adedi, kabalığı, düzgünlüğü, ağırlığı ve hafifliği bakımından, genel olarak ifade edersek, kemiyeti ve keyfiyeti bakımından diğerinde orta olandan değişikendir. Amellerde ve ahlâkta kullanılan işte bu izâfî ortadır. Çünkü fiillerin kemiyetlerinin, sayı ve miktar bakımından; keyfiyetlerinin, şiddet ve zayıflık bakımından fiilin fâili, objesi ve sebebiyle durumun uygunluğu, zaman ve mekâna göre belirlenir.³⁰ Fârâbî, izâfî ortanın, hangi bilim söz konusu olursa olsun, tespit edilmesinin çok zor olduğunu altını çizer. Bedenlerin sıhhatini sağlayan ilkelerin tıp bilimi ile ortaya konması gibi, insanın ahlâkî yapısını ulaşması gereken noktaya getiren ilkelerin de bir disiplinin altında tayin edilmesi ve geliştirilmesi gerektiğine işaret eder. Bunun gerçekleştirilebilmesi için, kendisiyle fiillerin mutedil sayılacağı bir kriterden söz etmemiz gerekir ki, bu da amelî akıldır. Bu ameli akıl ise olması gereken itidâl kuvvesine ulaşır.

Orta ve itidâlin duyulur âlemdeki örneği bir dairenin merkezidir. Bu dairenin merkezi gerçek manada orta bir noktadır ve bu dairenin merkezinde iki noktanın gerçek orta olması imkânsızdır. Merkezin dışındaki yerlerde bazısı dairenin içinde bazısı çevresinde sonsuz sayıda başka noktaların olması

²⁸ Fârâbî, Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde, s. 197.

²⁹ Fârâbî, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme, s.60.

³⁰ Fârâbî, Fusûl al-Madanî, s. 59.

düşünülebilir. Filozofumuz burada gerçek itidâl noktasının bir tane olduğunu ve itidâlin dışında başka bir noktanın olmasının düşünülemeyeceğini ifade ederek buna başka bir örnek verir. Bir noktadan diğer noktaya ulaşan doğru çizginin birden başka olması mümkün değildir. Bu çizgi o iki noktanın arasında düşünülen en kısa çizgidir. Hâlbuki o iki nokta arasında sayısız eğri çizgi olabilir. Fârâbî, bu açıklamalar sonucunda itidâlin bir, buna karşılık ifrat ve tefritin sonsuz olmasından hareketle, hak din ve hak yolun bir, dalâletin ise sayısız olduğunu hatırlatır. Bu sebeple ahlak metinlerinde erdem ve reziletlerin tespiti hususunda tikellerin sonsuzluğu ve bireysel alanın farklılığı dolayısıyla temel ilkeler üzerinde durulmakta ve detaya dair değişen şeyleri her bir kişinin ameli akıl gücü ile elde etmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Zira erdemleri ortaya çıkartan temel hususiyetleri kavrayan kişi, buradan kendine uygun olan “itidâl” noktasına ulaşabilecektir.

Fârâbî ve daha sonra gelen diğer ahlâk düşünürleri, ahlâkta itidâl ve vasat kavramlarıyla ifade edilen orta noktanın matematiksel anlamda sabit bir nokta olarak anlaşılabilmesi gerektiğini özellikle belirtirler. Aksine, tıpkı dengeli beslenmenin çocuklara ve yetişkinlere göre veya havanın mutedil oluşunun yaz ve kış mevsimlerine göre değişmesi gibi ahlâkî fiiller ve erdemlerle ilgili itidâlde farklı kişi, zaman, mekân vb. durumlara göre değişebilir. Meselâ zengin için cömertlik, asker için kahramanlık, anne için şefkat erdemlerinin itidâl ve vasat derecesi ifrat tarafına daha yakın bir noktada olmalıdır. Buna göre bir kişi için fazilet sayılan bir tutumun başka bir kişi hakkında rezilet sayılması mümkündür.³¹ Fârâbî'nin *el-ahvâlü'l-mutîfe* kavramına dikkat çekmekte fayda bulunmaktadır. Eylemi çevreleyen durumları ifade eden bu kavram sadece Fârâbî'de bulunmaktadır. Fârâbî bu kavram ile Aristoteles'in dikkat çektiği ancak kavramsallaştırmadığı bireysel ahlaki kararlarda dikkate alınacak şartları tasnif etmektedir. Fârâbî'ye göre bir eylemin isabetli şekilde ahlakça olabilmesi için o eylemi çevreleyen durumlar (*el-ahvâlü'l-mutîfe*) göz önünde bulundurulmalıdır. Bu durumlar şunları kapsar: (i) fiilin *zamanı*, (ii) fiilin vuku bulduğu *mekân*, (iii) fiilin kendisinden sadır olduğu kişi yani *fâil*, (iv) fiilin kendisine yönelik ve kendisinde yapıldığı *kişi*, (v) fiilin kendisiyle yapıldığı şey yani *araç* (vi) fiilin kendisi için yapıldığı şey yani *amaç*. Eyleminin tarzına, ölçüsüne karar vermeye çalışan ahlaki özne, fiile ilişkin olarak bu altı husus bildiğinde ölçüyü buna göre belirleyip fiilinde hata etmeyerek ortayı isabet ettirecektir. Bu hususlar dikkate

³¹Bayratrar Bayraklı, Fârâbî'de Eğitim Felsefesinde Adalet, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakülte Dergisi, SAYI: 5-6 1987-1988, ss 231-240,s 236.

alınmaksızın yapılan ölçü belirleme ise aşırı veya eksik olma ihtimalini taşımaktadır.³²

Dolayısıyla orta fiillerin ölçüleri de bu kriterlere göre farklılık arz edecektir. Bu nedenle, insanın teorik ilimler hakkındaki bilgisi, erdemli bir hayat sürmenin imkânı için yeterli değildir. Teorik bilgi dışında, tekil durumlarda yargıda bulunacak bir yetiye ihtiyacı vardır. Bu yargı gücü, insanın sürekli farkındalığını temin eder ve böylece denge (itidâl) süreklilik kazanır:

"Ahlâkı ortaya getirme yolu, sahip olduğumuz ahlâk üzerinde düşünmemizdedir. Eğer o 'aşırılıktan meydana geliyor ise, kendimizi, onun zıddından, yani eksiklikten meydana gelen fiillere; 'eksiklikten meydana geliyor ise, kendimizi, onun zıddından, yani aşırılıktan meydana gelen fiillere alıştırmalıyız. Onu bir süre devam ettirir; sonra, hangi ahlâkın elde edildiğini anlamak için iyice düşünürüz (...) Kısacası, kendimizi her ne zaman bir tarafa meyletmiş bulduğumuzda, diğer tarafla ilgili fiillere alıştıırırız ve biz, 'orta'ya ulaşınca kadar veya ona iyice yaklaşıncaya kadar, o fiilleri yapmaya devam ederiz."³³ Doğuştan, (bazı belli) fiillere karşı mütemayil (istidadlı) olarak yaratılmış bir kişinin mevcut olması zordur ve imkânsızdır; eğer bu mümkündür denilirse; o kişi, bu fiillerin zıddını yapmaya muktedir olamaz. Daha doğrusu, doğuştan erdem veya aşağılıkla ilgili fiillere yönelen bir durum (hey'e) ve istidad üzere yaratılmış olan herhangi bir kişi, ona karşı gelmeğe ve o istidadların zıddından kaynaklanan bir fiili yapmağa muktedir olur. Fakat alışkanlık halinde yerleşen şeyin durumunda olduğu gibi, bu da alışkanlık haline gelip, yapılması kolay bir duruma gelinceye kadar, bunu yapmak onun için zor olur. Zira söylemiş olduğumuz gibi, kendisini ona alıştıırıncaya kadar zor olduğu halde, onun alışkanlık haline getirmiş olduğu bir şeyi terk etmesi ve onun zıddını yapması mümkündür.³⁴ Fârâbî, bütün iyi fiillerin bu iki aşırı uç arasındaki mutedil ve orta fiiller, aynı şekilde bütün erdemlerin, yine ikisi de erdemsizlik olan aşırılıklar arasında orta mahiyetteki psikolojik eğilimler ve yetenekler ile ilişkili olduğu tespitini açığa çıkarır.

Fârâbî'ye göre ahlaki nitelikler ister iyi ister kötü olsun onlar sonradan kazanılmıştır. Eğer insanın mevcut bir ahlâkı yoksa onun kendisi için herhangi bir ahlâkı meydana getirmesi mümkündür. Eğer insan kendisinde iyi veya kötü bir ahlak bulursa, insanın kendi "iradesiyle" ile onu ahlâkın zıddına çevirmesi de

³²Fârâbî, Tenbîh Alâ Sebîli's -Sa'âde, s. 197.

³³Fârâbî, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme, s. 57.

³⁴Fârâbî, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme, s.58.

mümkündür. Alışkanlık da böyle bir şeydir.³⁵ İlk yetkinlik (el-kemal el-evvel), insanın, erdemle ilgili fiilleri yapmaksızın, sadece erdem sahibi olması değil, bilakis bütün erdemlerin fiillerini yapmasıdır. Kâtibin yetkinliği, onun yazma sanatını elde etmesi olmayıp, bizzat yazma fiilini yapması ve doktorun yetkinliği, onun sadece tıp sanatını elde etmesi olmayıp, bizzat tıpla ilgili fiilleri yapması ve diğer bütün sanatlarda da aynı şekilde olduğu gibi, yetkinlik, insanın fiilleri meydana getiren melekelerle sahip olmasında değil, bizzat o fiilleri yapmasıdır. Bu yetkinlik; birey için, son mutluluk (es-sa'ade el-kusva), yani mutlak iyi olan son yetkinliği meydana getirir. Bu bakımdan, o, her ne zaman olursa olsun, başka bir şey için değil, sadece kendisi için tercih edilen ve istenendir. Oysa (tercih edilen) diğer her şey, ancak mutluluğa ulaşmadaki yararı için tercih edilir. Mutluluğun elde edilmesinde yararlı olduğunda, her şey, iyi ve her ne şekilde olursa olsun, ona engel olan her şey, kötüdür.³⁶

2-İtidal ve Sağlık Analogisi

Fârâbî bazı eserlerinde gerek siyaset ve gerekse ahlaki kavramları açıklarken insanın biyolojik ve ahlak yapısındaki iş birliğine değinmektedir. Filozofumuz, göreceli itidâli açıklarken; aynı hastalığa sahip iki birey için uygulanan tedavi yöntemleri çoğu zaman farklılık gösterdiğini belirtir. İlaçların etkinlik düzeyi, kendileriyle tedavi edilen bedenlere, hastanın önceki âdetlerine, mevsim değişikliklerine ve bizzat ilacın kuvvetine göre nicelikleri ve nitelikleri bakımından değişebilmektedir. Bir hastada, bir ilacın miktarı bile, yılın mevsiminin değişmesine bağlı olarak değiştiği gibi ahlaki erdemlerde bireyin hastalığına benzer (fiillerde orta olma durumu) ancak o fiillerle birlikte bulunan durumlarla karşılaştırılıp değerlendirildiğinde bilinebilir. Doktor, sağlık açısından faydalı olan tedavi yöntemlerindeki itidâl ölçüsünü belirlemek istediğinde, öncelikle tedavi edilecek bireyin mizacını, tedavi zamanını, mevcut tıbbi bilgileri ve tıp pratiğinin belirlediği diğer faktörleri dikkate alır. Sağlığa yararlı tedavi unsurlarının dengesini sağlamak, bireyin mizacına ve tedavi sürecinin zamanlamasına uygun olarak ayarlar. Bu denge, tedavi sürecinin etkinliğini itidâl seviyesine getirir. Tedavi sürecinde ilacın ve diğer tedavi yöntemlerinin etkinliği, bireysel farklılıkları ve tedavi zamanını göz önünde bulundurarak dengeli bir şekilde ayarlandığında, en iyi sonuçlara ulaşabilir. Bu

³⁵Fârâbî, Tenbîh Alâ Sebîlî's -Sa'âde, s.166.

³⁶Fârâbî, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme, s. 65.

yaklaşım, itidâl yani denge ve ölçünün sağlanmasında temel bir ölçüttür.³⁷ İnsanın ahlakını sağlayan fiillerin durumu insanın bedeni yetkinliğini sağlayan şeylerin durumuna benzer. Onun bedeni yetkinliği sağlıktan ibarettir. Tıpkı sağlığın elde edildiğinde korunması; onda yoksun kalındığında kazanılması gerektiği gibi, iyi ahlakın da elde edildiğinde korunması; mevcut olmadığında kazanılması gerekir. Yine tıpkı kendileriyle sağlık elde edilen şeyler, ancak itidâl bir durumda bulduklarında onlarla sağlık elde edilebileceği gibi iyi ahlakı meydana getiren fiiller de ancak "itidâl" bir durumda bulduklarında onu meydana getirebilirler. Sağlığı meydan getiren şey orta ve mutedil olma durumundan uzaklaştığında artık onunla sağlık meydana gelmez. Her şeyin mutedil olma durumu, o şeyin çokluğu, azlığı, şiddeti ve zayıflığı belli bir ölçüye göre olmadıkça vuku bulmadığı için ve her şeyin belli bir ölçüye göre meydana gelmesi de ancak bir ölçüt belirlendiğinde vuku bulduğu için kendisiyle hangi fiillerin mutedil sayılacağını belirleyeceğimiz kriterden söz etmemiz gerekiyor. O halde kendisiyle fiilleri belirleyeceğimiz kıstas, kendisiyle sağlığa yararlı olanı belirleyeceğimiz kriter benzer. Sağlığa yararlı olanın kriteri, sağlıklı olmaları istenen bedenlerin durumudur. Sağlığa yararlı olandaki orta olma (itidâl) durumu ancak o bedenlerle karşılaştırılıp beden durumlarına göre değerlendirildiğinde bilinebilir.³⁸Tıpkı doktorun beden durumunu bu beden durumuna tabi olan şeylerle bildiğinde düşündüğü: eğer bedenin içinde bulunduğu durum sağlıklı bir durum ise onu korumaya çalışmaktadır. Eğer beden hasta durumda ise o zaman o hastalığı gidermek için gerekeni yapmaktadır. Birey de kendisinde iyi bir ahlak bulunduğunda onu korumaya çalışmalıdır. Kendisinde kötü bir ahlak bulursa onu gidermek için gereken yola başvurmalıdır. Çünkü kötü ahlak ruhsal (nefsani) bir hastalıktır. Ruh (nefs) hastalık gidermede beden hastalıklarını giderirken doktorun yaptıklarını örnek almalıdır. Sonra bireyde bulunan kötü ahlakın aşırılıktan mı yoksa eksiklikten mi kaynaklandığını tefekkür etmelidir. Tıpkı doktorun beden sıcaklığını aşırı veya eksik bulduğunda onu tıpta tanımlanan "orta" ya göre orta sıcaklığa getirdiği gibi bireyde de kendisini, ahlaki bakımdan bir fazlalık veya eksiklik içerisinde bulduğunda mutedil bir duruma getirir. Birey her ne zaman bir tarafa meyletmiş bulduğunda diğer tarafla ilgili fiillere alıştırmış ve "orta" ya ulaşıncaya kadar veya ona iyice yaklaşıncaya kadar o fiilleri yapmaya devam eder.³⁹ Hasta bedenlerin, duyularının bozulmasından dolayı, tatlı olanı, acı, acı

³⁷Fârâbî, Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde, s. 168-169.

³⁸Fârâbî Tenbîh Alâ Sebîli's -Sa'âde, s.169.

³⁹Fârâbî, Tenbîh Alâ Sebîli's -Sa'âde, s.172-173.

olanı tatlı tahayyül ettikleri (zannettikleri) ve bir şeyi, sağlığa yararlı iken yararlı olmayan, yararlı değilken yararlı tasavvur ettikleri gibi, kötü ve kusurlu kimseler de, nefsleri hastalandığında, kötü fiilleri iyi, iyi fiilleri kötü zannederler. Ahlaki erdemlerle erdemli olan insan, daima, gerçekten iyi olan amaçları arzular, özler ve onları kendinin amacı ve maksadı haline getirir. Kötü kişi ise, daima, gerçekten kötü olan amaçları arzular, fakat nefsinin hastalığından dolayı, onların iyi olduğunu zanneder. Bu bakımdan ameli hikmete sahip olan kişinin, kendisinde bulunan erdemle, bu amacı doğru olarak elde edebilmesi ve düşünce mükemmelliğiyle de bu amaca sevk eden şeyi doğru bir şekilde kazanabilmesi için ahlaki erdemlerle donatılmış olması gerekir. Kötü ve kusurlu olan kurnaz ve hilekâr insanlar da bu şekilde davranır.⁴⁰ Fârâbî "itidâl", kemalin (olgunluğun) alt-yapısı olarak kabul eder ve itidâlden sapmaların, olgunlukta bozulmalara neden olacağını iddia eder. Zira Bayraklı'ya göre Fârâbî', yaratıcının var etme hadisesindeki hikmeti kemalattır. Yaratıcı, her insana bir mizaç (karakter) üzerine yaratmıştır. Farklı olan türler, bağımsız mizaçları taşırlar. Mizaçlar da yaratılışta bir araya gelen bileşenlerin miktarına göre meydana gelir. Şayet bir mizaç, "itidâl"den uzaklaşırsa, o canlı türü de olgunluk seviyesini kaybeder. Canlı çeşitlerinden mizacı itidâle en yakın olan canlı, insan mizacıdır. Bu nedenle Fârâbî, itidâli bireyin şahsiyetinde aramaktadır.⁴¹ Sağlığın elde edildiğinde, korunması; ondan yoksun kalındığında kazanılması gerektiği gibi, iyi ahlâkın da elde edildiğinde korunması; mevcut olmadığında kazanılması gerekir.⁴² Zira ahlâkı ilgilendiren bütün davranışlarımızın iyi olmasını sağlayacak ahlâkî yetenekler kazanmak bir egzersiz işidir. Fârâbî, ahlâk ilminin bir nevi tababet olduğu şeklindeki düşüncesini medenî hayata uygulayarak toplumun da bir fert gibi sağlıklı ya da hasta olabileceğine işaret etmektedir. Toplumun sağlıklı olması, genel olarak halkın dürüst ve dengeli bir ahlâkî hayat yaşaması hasta olmasıysa bu hayattan sapsması demektir. Durum böyle olunca, bedenî hastalıklar gibi gerek fert gerekse toplumda baş gösteren ahlâkî ve manevî hastalıkların da bir tabibi olmalıdır.

⁴⁰Fârâbî, Tenbîh Alâ Sebîli's -Sa'âde, s.175.

⁴¹Bayraklı, Fârâbî'de Eğitim Felsefesinde Adalet, s.335-336.

⁴²Fârâbî, Tenbîh Alâ Sebîli's -Sa'âde, s.168.

3-Fârâbî'de İtidâl Eğitimi İlişkisi

Fârâbî'nin ahlak teorisi, ameli felsefeyi kapsamlı bir perspektiften ele alır. Tehzibu'l-ahlak öncesi literatürde ahlak, daha çok bireysel ahlak düzleminde ele alınmış ve Platoncu nefis anlayışı çerçevesinde insani nefis, gazabi nefis ve şehevî nefis'in itidâl üzere olması temelinde incelenmiştir. Fârâbî, ilk defa ahlak ve siyaseti "ilm-i medeni" başlığı altında bütüncül bir çerçevede ele alarak yeni bir yapı oluşturmuştur. Fârâbî'nin, Aristotelesçi ve Platoncu unsurları birleştirerek geliştirdiği bu dizge, filozofun kendine özgü bir yaklaşımla kurduğu "mille teorisi"yle daha belirginleşmiştir. Bu teoriye göre, bireysel olarak insanın düşünme gücünü ve aklını kullanarak eylemlerdeki itidâl noktasını bulması felsefi bir süreç gerektirdiği gibi, bu noktayı bulmakta zorlanan bireylerin öğreticisinin başka bir konumu da mille'dir. Bunu sağlayacak olan er-reîsu'l-evvel (ilk başkan), kendi sahip olduğu, akli olarak elde edilen teorik ve pratik bilgiyi halka ikna ve tahayyül ettirme yoluyla sunar. Dolayısıyla mille, toplumlar için ahlakın kaynağı olarak kabul edilir.⁴³ Peki, burada er-reîsu'l-evvel'i otoriter kılan sebep nedir sorusunu akla gelmektedir. Her ne kadar vahyin bilgisel değerine ilişkin Kindî eserlerinde bazı açıklamalara değinse de; klasik nefis ve toplum teorisini esas alarak vahyin, nübüvvetin ve dinin özüne dair ilk ciddi teorik izahlar Fârâbî'nin eserlerinde daha net ifade edilir. Bu teoriye göre bilgi, dış ve iç duyuların sağladığı hazırlık sayesinde Faal Akıl'dan gelen feyiz sonucunda insan nefsinde oluşan makullerdir. Fârâbî, nefsin bilgilenme sürecinde etken olan bir dizi kavramla cevap verir. İnsan bedenini oluşturan kan, safra, balgam ve sevdanın insani nefsin kabulüne imkân verecek tarzda karışımını ifade eden mizaç, bütün insan fertlerinde belirli ortak bir itidâl derecesinde bulunsa da her bir ferdin bu itidâl yelpazesindeki yeri kendisine özgüdür. Peygambere ait ilk ayırıştırıcı özellik bu noktada karşımıza çıkar: Peygamberin mizacının itidâl seviyesi, ona başka herhangi bir insanla ölçülmeyecek şekilde mükemmel bir tasavvur kazandırır. Bu nedenle peygamber diğer insanlarda olmayan iki özelliğe sahiptir. İlkin, mizacının güvenilirliği ve tasavvurunun gücü sebebiyle herhangi bir hazırlık yapmadan Faal Akıl'dan gelecek feyzi kabul eder yahut makulü alır. İkincisi ise Faal Akıl'dan gelen makul feyzin yine herhangi bir hazırlığa muhtaç olmaksızın, nefsten hayale, hayalden hiss-i müstereğe, hiss-i müsterekten dış duyulara geçmesi ve dış duyulardan dış

⁴³Özturhan, Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabî'den Ahlakın Kaynağı, s. 200-203.

dünyaya yansımasıdır.⁴⁴ Böylelikle mille ve özelde Er-reîsu'l-evvel (Peygamber/yönetici), itidâl yani dengenin oluşumunda mutlak otoritedir. Fârâbî 'ye göre yöneticilik sanatının temel amacı hem bireyin hem de toplumun gerçek mutluluğunu sağlamak olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla Fârâbî'nin siyaset ve ahlak anlayışı, yalnızca bu dünyayı değil, ahiret yaşamını da kapsayan geniş bir etki alanına sahiptir. Aristoteles'te yasa koyucunun, bu dünya yaşamının ötesinde bir etkisi görülmemektedir. Yasa koyucunun amacı mevcut hayatı süresince insanı ahlâklı kılabilecek kanunları yapmak böylece insanı ahlâklı kılarak yine bu dünyada mutlu olmasını sağlamaktır.⁴⁵ Tıp doktoru gibi Er-reîsu'l-evvel veya yöneticinin de hastalarını (nefisler) ve bunların hastalıklarını tanıması, şehir halkının rezîletlerden nasıl kurtarılacağını, ruhlarına erdemlerin nasıl yerleştirileceğini ve bunlara nasıl süreklilik kazandırılacağını bilmesi gerekir. Bu şekilde Fârâbî devlet başkanını sadece fiziksel bir lider olarak değil, aynı şekilde halkının ahlâkî yaşamından sorumlu bir lider olarak görmektedir. Eğitim faaliyetini yürütecek olan devlet başkanı, eğiteceği kişilerden her birinin en üstün mutluluktan paylarını alacak kabiliyette yaratıldıklarını ve onların kabiliyetlerine göre bu payları alacaklarını bilecektir. Herkesi kabiliyeti ölçüsünde yetiştirme sanatını Fârâbî, "adil" bir sanat olarak isimlendirmektedir. Böylece O, adaleti eğitimle birleştirmiş ve adaleti eğitimin bir metodu haline getirmiştir. Neticede, adaletin hukuk alanında sahip olduğu manayı eğitime aktarmış ve o'na, herkesi saadetten payını alacak şekilde yetiştirmek tarzında bir anlam kazandırmıştır.⁴⁶ Her birey fazîlet ya da rezîlet denilen farklı melekelerle sahiptir. Bu yüzden ahlâksız bireyden söz edilemez. İnsan ya iyi ahlâklı ya da kötü ahlâklı sahiptir. Kimi iyi veya kötü melekeler vardır ki bunları tamamen ortadan kaldırarak yerine zıddı olan melekeyi getirmek olağandır. Öte yandan kimi melekeleri tamamıyla ortadan kaldırmak mümkün değildir. Buna göre insandaki kimi kötü huylar, sabır ve nefse hâkim olma gibi ahlâkî irade ile baskı altına alınabilirse de tamamıyla silinemez. Öte yandan, insanlar ahlâkî eğitime yatkınlık bakımından da farklı karakterlere sahiptirler. Bu bakımdan Fârâbî "erdemli insanla", "nefsini baskı altında tutan insan" (ez-zâbit li-nefsih) arasında fark olduğunu belirtmektedir. Erdemli insan, iyilik sevgisi kazanmıştır; o, iyilik

⁴⁴Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, (Nşr. Osman Emin), Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1949), s. 43-113; Ömer Türker, <https://www.sabahulkesi.com/2017/07/01/islam-felsefesinde-nuebuevvet-teorileri-oemer-tuerker/>

⁴⁵Hümevra Özturan, *Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı Problemi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2013, s. 202.

⁴⁶ Bayratrar Bayraklı, *Fârâbî'de Eğitim Felsefesinde Adalet*, s 237.

yaparken bunu yüksünmez; aksine bundan haz duyar.⁴⁷ Nefsini baskı altında tutan insan ise her ne kadar iyilik yaparsa da, duygusal olarak iyilik sevgisini henüz kazanmamış olduğundan, kendi kendisiyle savaş halinde bulunur; iyilik yapmaktan haz duyamaz. İnsan doğru bilgi ile davranışlar arasında uyum sağladığı takdirde nefste bir hal oluşur. Hal denmesinin sebebi, başlangıçta geçici olmasıdır. Şayet kişi aynı türden fiilleri yapmaya ısrarlı bir şekilde devam ederse nefsteki hal, geçici olmaktan çıkar ve sürekli bir araza dönüşür. Bu durumda meleke ismini alır. Dolayısıyla hal ve meleke arasındaki fark, başlangıç aşamasındaki kalıcılık ile tekrarlandığında kazanılan sürekliliktir. Bu durum bir kimsenin bilgisayar klavyesinde zamanla on parmak yazı yazmasına benzer.⁴⁸ Fârâbî, bir insanın belirli fiilleri yapma eğiliminde olup bunların zıddını yapmasının mümkün olmadığı bir durumu tasavvur etmenin oldukça zor, hatta imkânsız olduğunu ileri sürer. Fârâbî'ye göre, erdemli ya da kötü fiilleri yapma kapasitesine sahip bir insan, bu eğilime karşı koyabilme ve karşıt eğilimden doğan fiilleri gerçekleştirebilme yetisine de sahiptir. Bu bağlamda, ahlâkî erdemler tamamen kesbîdir; bundan dolayı bir birey, sahip olmadığı bir ahlâkî yetiyi kendi çabasıyla elde edebilir veya sahip olduğu bir ahlâkî özelliği iradesiyle değiştirebilir Fârâbî' ye göre bu, bir fiilin tekrar tekrarı ile alışkanlık haline getirilmesiyle olur.⁴⁹ Fârâbî, ahlâk eğitiminde egzersiz ve alışkanlıkların önemini vurgulayarak, ahlâk eğitiminin sanat ve meslek eğitimi ile benzerlik gösterdiğini ifade eder. Yeni ahlâkî yeteneklerin kazanılması mümkün olsa da, eski alışkanlıkları terk etmek oldukça zordur ve bu nedenle yeni yetenekler ve alışkanlıklar geliştirmek gereklidir. Erdemlerin toplumda mutedil bir davranış biçimi olarak kabul edilmesi ve yaygınlaşması için, bu erdemlerin bilinçli bir düzeye taşınarak tekrar eden davranış biçimleri haline getirilmesi gereklidir. Aynı şekilde, "orta" idealinin gerçekleştirilmesinde de kazanım ve süreklilik esastır. İnsan, doğuştan mükemmelliğe sahip olmayan bir canlı olması; doğası, zıtlıkların birleşiminden oluştuğu için sürekli bir gerilim içindedir. Bu gerilim, nefis ve beden arasındaki dengeyi tehdit eder, dolayısıyla ahlâkî gelişim bir irade eğitimi gerektirir. Fârâbî, "*insana özgü erdemini yalnızca iradeyle kazanılan erdem*" olduğunu savunur; güçlü bir irade eğitimi sayesinde erdemler insanda birer meleke, hatta zamanla tabiat haline gelebilir. Fârâbî, insanların eğitim ve terbiyeye yatkınlıklarının farklılık gösterdiğini vurgular ve itidâl terbiyesi

⁴⁷ Fârâbî, Tenbîh Alâ Sebîlî's -Sa'âde, s.172-173.

⁴⁸ Türker, İslam Felsefesine Konusal Giriş, s. 222-227.

⁴⁹ Mustafa Çağrı, İslam Düşüncesinde Ahlak, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1986, s. 80-90.

konusunda dışsal bir destekten yoksun kalan bireylerin ahlâkî tehlikelere daha açık olduğunu belirtir. Bu çerçevede, bireylerin bir öğretmen (muallim) ve eğitimciye (mürşid) olan ihtiyaçlarını özellikle vurgular. Fârâbî, öğretim (talim) ile eğitimi (tedib) birbirinden ayırır. Ona göre öğretim, milletlerde ve şehirlerde teorik erdemleri gerçekleştirme çabasıdır; eğitim ise milletlerde ahlâkî erdemleri ve uygulamalı meslekleri geliştirme metodudur. Öğretim, ikna yöntemlerine dayandığı için yalnızca sözlü bir faaliyet olarak kabul edilirken, eğitim, bireylerde belirli fiiliyata yönelik alışkanlıklar ve melekeler geliştirmeyi hedeflediğinden, hem sözlü hem de fiilî olabilir. Ahlâk, tıpkı teorik bilgi alanları gibi, öncelikle ikna yöntemleriyle, sevgi ve yumuşaklıkla (rıfk), ahlâkî erdemlerin tanıtılması ve bireyin ruhunda bu erdemlere karşı bir ilgi ve kararlılık (azîmet) uyandırılması suretiyle öğretilir. Fârâbî 'ye göre ahlâk, ameli hikmet olduğundan ve insanın nefis eğilimlerini (şehvet, lezzet, öfke, korku vb.) dizginlemek için yalnızca bilgi yeterli olmadığından, eğitimin zorlama (ikrah) metodunu da içermesi gerekebilir. Bununla birlikte Fârâbî, ikna yolunu temel yöntem olarak kabul eder ve zorlama yöntemine yalnızca zorunlu durumlarda başvurulması gerektiğini ileri sürer.⁵⁰ Fârâbî'de ki eğitim anlayışı, ahlaki değerleri korurken, şehirlî yaşamın getirdiği gerçekçi ve pratik yaklaşımları da benimsemiştir. İslam eğitimi, vasat bir ümmet oluşturmayı hedefleyen bir toplumda madde ve mana arasında denge sağlamayı amaçlamıştır Fârâbî 'ye göre İslam eğitim anlayışında inanan insanların inançlarının gereği salih amellerde bulunmaları gerekir. Salih amel ise, imanın pratik hayatta yansımasıdır. İyi davranışlar, ibadetler, iyilik yapma, adaletli olma gibi eylemler doğru amellerin örnekleridir.

Sonuç

İslam ahlak literatürünün en önemli kavramlardan biri şüphesiz itidâl kavramıdır. Fârâbî, *takdir*, *mikdâr* ve *mi'yâr* kavramları çerçevesinde bu teoriye yeni bir perspektif kazandırmıştır. Fârâbî genel anlamda itidâli iki kısma ayırır. Fârâbî 'ye göre itidâlin bir türü, bir şeyin kendiliğinden dengede olmasıdır. Yani sayısal itidâldir. Bu tür itidâlin ne arttığını ne de azaldığını, dolayısıyla özünde itidâl olduğunu ifade eder. İkinci tür itidâl ise, ahlaki itidâl gibi, şartlara bağlı olarak değişkenlik gösteren ve başka etkenlere dayalı olarak ortaya çıkan bir dengedir. Yani izafi karakterlidir. Fârâbî, bu ayrım üzerinden, hem eğitim

⁵⁰ Çağrı, İslam Düşüncesinde Ahlak, s. 80-90.

yoluyla hem de ahlaki olgunlaşma sürecinde itidâl adaletin önlemleri yapısı olduğunu vurgulamıştır. Fârâbî, aynı zamanda itidâl teorisini sağlık analogisi ve itidâl eğitimi perspektifinde de ele almıştır. İtidal, elde edilmiş bir gayretin ve pratiğe dökülmüş pratiğin adıdır. İnsanoğlu için nefis, hem iyi hem de kötü fiillerin kaynağı aynı zamanda etki alanıdır. Nefsin yönlendirmesiyle iyi fiiller ortaya çıkıp ve bu fiiller tekrarlandığında, bir alışkanlık haline gelir ve sonuçta nefis, yüksek bir ahlaki seviyeye ulaşır. Buna karşılık, ahlaki reziletlerin nefse yerleşmesine yol açar. Bedenin sağlığı ve bedenin hastalığı olduğu gibi, nefsin (ruhun) de sağlığı ve hastalığı vardır. İtidal eğitim ilişkisi bireye doğru fiilleri öğretmeyi ve uygulamaları da teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Aynı zamanda bu çalışma Fârâbî'de itidâl teorisi bağlamında itidâl psikolojisi gibi çalışmalara da kapı aralamaktadır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, (Çev. Saffet Babür), Kebikeç Yay., Ankara 2005.
- Aristoteles, Ruh Üzerine, (Çev. Zeki Özcan), Alfa Yay., İstanbul 2001.
- Bayraklı, Bayraktar. Fârâbî'de Eğitim Felsefesinde Adalet, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakülte Dergisi, SAYI: 5-6 1987-1988, ss 231-240b
- Cassirer, Ernst, Devlet Efsanesi, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.
- Fârâbî, Fusûlun Munteze'a, Thk.: Fevzi Mıtri Neccâr, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971.
- Fârâbî, İhsâu'l-Ulûm, (Nşr. Osman Emin), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1949.
- Fârâbî, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme, çev. Hanifi Özcan, Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2014.
- Fârâbî, Tenbîh Alâ Sebîli's -Sa'âde (Çev. H. Özcan) Fârâbî'nin İki Eseri İçinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2017.
- Fusûl al-Madanî, [ed.] D. M. Dunlop, Cambridge University Press, Londra 1961, Türkçe çeviri, Fârâbî'nin İki Eseri, (Çev. Hanifi Özcan), İFAV, İstanbul 2005.
- Özturan, Hümeyra. Aristoteles ve Fârâbî 'de Ahlâkın Kaynağı Problemi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2013.
- Aksu, İbrahim. Fârâbî 'de Temel Erdemler, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2018.
- İliter, Seyfettin. Nurettin Topçu'nun Düşüncesinde Din ve Felsefe İlişkisi, Çizgi Kitabevi, Konya, 2023.
- Çağrı, Mustafa. İslam Düşüncesinde Ahlak, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1986.
- Özturan. H. Akıl ve ahlak: Aristoteles ve Fârâbî'den Ahlakın Kaynağı. İstanbul: Klasik Yayınları.2013.
- Platon, Meneksenos, (Çev. İrfan Şahinbaş), Sosyal Yayınları, İstanbul 2001.
- Ross, David. Aristoteles, [çev.] Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 2002
- Türker, Ömer. İslam Felsefesine Konusal Giriş, Bilay Yayınları, Ankara 2020.

FÂRÂBÎ'DE "İTİDÂL TEORİSİ"
"MODERATION THEORY" IN FÂRÂBÎ
Mirpenç AKŞİT

İnternet Kaynakları

Türker,Ömer.<https://www.sabahulkesi.com/2017/07/01/islam-felsefesinde-nuebuevvvet-teorileri-oemer-tuerker/>