



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

ORTA ÖĞRETİSİNİN KAYNAKLARI VE İSLAM AHLAK
DÜŞÜNCESİNE YANSIMALARI: FARABİ ÖZELİNDE
BİR İNCELEME

Yüksek Lisans Tezi

Zeynep Rabia Mutlu

Eylül 2024



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

ORTA ÖĞRETİSİNİN KAYNAKLARI VE İSLAM AHLAK
DÜŞÜNCESİNE YANSIMALARI: FARABİ ÖZELİNDE
BİR İNCELEME

Yüksek Lisans Tezi

Zeynep Rabia Mutlu

Danışman

Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer

Eylül 2024

TEZ JÜRİSİ ONAYI

Zeynep Rabia Mutlu tarafından hazırlanan "Orta Öğretisinin Kaynakları ve İslam Ahlak Düşüncesine Yansımaları" başlıklı bu Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı'nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Hümeysra Özturan
Marmara Üniversitesi

Mehmet Zahit Tiryaki
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 12 / 09 / 2024

BEYANLAR

Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı

Danışmanlığımda yazılan bu tezin Chicago yazım ve kaynak gösterme kılavuzunda belirtilen kurallara uygun olarak yapılandırıldığı ve bu kılavuzun Chicago kaynak gösterme standartlarının bu tezde tutarlı olarak uygulandığı tarafımdan incelenerek teyit edilmiştir.

İmza

Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer

Etik İlkelere Sadakat Beyanı

Hazırladığım bu tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

İmza

Zeynep Rabia Mutlu

ÖZET

Orta Öğretisinin Kaynakları ve İslam Ahlâk Düşüncesine Yansımaları: Fârâbî Özelinde Bir İnceleme

Mutlu, Zeynep Rabia

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Bölümü, İslam ve Türk Felsefesi Anabilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer

Eylül, 2024. – 104 Sayfa

Ahlâk ilminde orta öğretisi, erdemin kriteri olarak önem kazanmıştır. Ancak ahlâk düşüncesinde aşına olduğumuz bu kavram, bu düşünceye intikal etmeden evvel matematik, geometri, fizik ve tıp gibi disiplinlerde de karşılık bulmuştur. Bu bağlamda tez, orta öğretisinin tarihsel gelişimini ve farklı bilim dallarındaki yansımalarını araştırmaktadır. Çalışmanın başlangıç noktası, eski Mısır uygarlığının matematiksel ve geometrik anlayışlarıdır. Bu dönem, denge ve orantı prensiplerinin ön planda olduğu niceliksel yaklaşımı benimsemiştir. Orta öğretisi de bu bağlamda kendisini matematiksel orantılarda göstermiştir. Tez ilk olarak bu matematiksel ve geometrik temellerin antik Yunan filozofları tarafından nasıl alınıp geliştirildiğini ele almaktadır. Özellikle Pisagor gibi filozofların çalışmaları, eski Mısır'dan devraldıkları bilgileri nasıl sistematik hale getirdiklerini ve bu bilgileri kendi felsefi ve bilimsel teorilerine nasıl entegre ettiklerini göstermektedir.

Klasik Yunan filozoflarından Platon ve Aristoteles'in felsefelerinde orta kavramı yavaş yavaş niceliksel yönden niteliksel yöne doğru evrilmiş, yani nesneden özneye doğru ilerleyerek etik bir anlam kazanmıştır. Platon'un idealar dünyasında denge ve uyum arayışı, Aristoteles'in etik düşüncesinde orta yolun erdemi olarak karşımıza çıkar. Bu dönüşüm, orta kavramının felsefi bir öğreti olarak gelişimini ve ahlâkî bir prensip olarak yerleşmesini sağlar.

Son olarak bu tez, orta öğretisinin İslam ahlâk düşüncesine yansımalarını Fârâbî'nin görüşleri üzerinden incelemektir. Fârâbî, Yunan felsefesinin ilkelerini İslam düşüncesiyle harmanlayarak, denge ve ölçülülük kavramlarını yeniden yorumlamıştır. Bu

hem bireysel ahlâkın hem de toplumsal düzenin temel prensibi olarak orta öğretisinin İslam düşüncesinde nasıl benimsendiğini ve geliştiğini ortaya koymaktadır.

Bu çalışma, orta öğretisinin tarihsel süreç içindeki evrimini ve disiplinler arası yansımalarını kapsamlı bir şekilde ele alarak, bu kadim öğretinin farklı medeniyetlerdeki önemi, mahiyeti ve evrensel değerini vurgulamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Orta öğretisi, altın orta, ahlâk, Yunan felsefesi, İslam ahlâk düşüncesi, Aristoteles, Fârâbî.

ABSTRACT

The Sources of the Doctrine of the Mean and Its Reflection on Islamic Moral Thought: A Special Study on Al-Fârâbî

Mutlu, Zeynep Rabia

Master's Thesis, Department of Philosophy, Department of Islamic and Turkish Philosophy

Supervisor: Assoc. Prof. İbrahim Halil Üçer,

September, 2024, 104 Pages

In ethics, the doctrine of the mean has gained importance as the criterion of virtue. However, this concept, which we are familiar with in ethical thought, has also been reflected in disciplines such as mathematics, geometry, physics, and medicine. In this context, this thesis investigates the historical development of the doctrine of moderation and its reflections in different disciplines. The starting point of the study is the mathematical and geometric conceptions of the ancient Egyptian civilization. This period adopted a quantitative approach in which the principles of balance and proportion were at the forefront. In this context, moderation manifested itself in mathematical proportions. The thesis first discusses how these mathematical and geometrical foundations were taken up and developed by ancient Greek philosophers. In particular, the work of philosophers such as Pythagoras shows how they systematized the knowledge they inherited from ancient Egypt and integrated it into their own philosophical and scientific theories.

In the philosophies of the classical Greek philosophers Plato and Aristotle, the concept of equanimity gradually evolved from quantitative to qualitative, that is, from

object to subject, and acquired an ethical meaning. Plato's search for balance and harmony in the world of ideas appears as the virtue of the middle way in Aristotle's ethical thought. This transformation enables the development of the concept of moderation as a philosophical doctrine and its establishment as an ethical principle.

Finally, this thesis analyzes the reflections of the doctrine of the mean on Islamic ethical thought through al-Fârâbî's views. Al-Fârâbî reinterpreted the concepts of balance and moderation by blending the principles of Greek philosophy with Islamic thought. This reveals how mean as the basic principle of both individual morality and social order was adopted and developed in Islamic thought.

This study aims to highlight the importance, nature and universal value of this ancient doctrine in different civilizations by comprehensively addressing the evolution of the doctrine of moderation in the historical process and its interdisciplinary reflections.

Keywords: Doctrine of the Mean, golden mean, morality, Philosophy of Greek, Islamic moral thought, Aristotle, Al- Fârâbî.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	V
İÇİNDEKİLER	VIII
GİRİŞ.....	1
1) TEZİN KONUSU VE YÖNTEMİ	2
2) TEZİN AMACI	3
3) LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ.....	4
BİRİNCİ BÖLÜM: YUNAN FELSEFESİ ÖNCESİNDE “ORTA” ÖĞRETİSİ	9
1.1. FELSEFE TARİHİNİN SÜREKLİ YAPISI	9
1.2. ESKİ MİSİR’DA “ORTA” FİKRİ	12
1.3. KLASİK ÇİN DÜŞÜNCESİNDE “ORTA YOL” FİKRİ.....	15
1.5. PRE-SOKRATİK FELSEFEDE ORTA ÖĞRETİSİ.....	18
1.5.1. <i>Pisagor’un “Harmoni”si Üzerinden Orta Öğretisi.....</i>	<i>18</i>
1.5.2. <i>Herakleitos’ta Orta Öğretisi: Karşıtların Uyumunu.....</i>	<i>22</i>
1.5.3. <i>Empedokles’in Dört Unsur Teorisi “Anâsır-ı Erbaa” Üzerinden Orta Öğretisi....</i>	<i>26</i>
1.5.4. <i>Hipokrat’ın Humoral Patoloji Teorisi “Ahlât-ı Erbaa” Üzerinden Orta Öğretisi.....</i>	<i>28</i>
İKİNCİ BÖLÜM: NESNENİN ORTASINDAN ÖZNENİN ORTASINA: AHLAK DÜŞÜNCESİNDE ERDEMİN KRİTERİ OLARAK “ORTA ÖĞRETİSİ”	31
2.1. PLATON’DA ORTA ÖĞRETİSİ	31
2.2. ARİSTOTELES’TE ORTA ÖĞRETİSİ.....	38
2.2.1. <i>Aristoteles’in Orta Öğretisine Dair Eleştiriler</i>	<i>53</i>
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ORTA ÖĞRETİSİNİN İSLAM AHLÂK DÜŞÜNCESİNE İNTİKALİ: FÂRÂBÎ ÖZELİNDE BİR İNCELEME	62
3.1. ORTA ÖĞRETİSİNİN YUNANCA- ARAPÇA SERÜVENİ	62
3.2. FÂRÂBÎ’DE ORTA ÖĞRETİSİ.....	72
3.2.1. <i>Orta Etiği ve Tecerrüt Etiği Arasındaki Gerilim</i>	<i>79</i>
3.2.2. <i>Erdemin Nihai Ereği Olarak Mutluluk</i>	<i>82</i>

SONUÇ	91
KAYNAKÇA.....	98

GİRİŞ

İslam ahlâk düşüncesinde erdem anlayışının temelini, insan eylemlerinin aşırı uçlara nispetle orta(da) olması¹ düşüncesi, kısaca *orta öğretisi* oluşturmaktadır. Fakat bu öğretinin hangi kaynaktan geldiği ve nasıl bir yapıya sahip olduğu ile ilgili ayrıntılı bir çalışma henüz bulunmamaktadır.

Bu çalışma söz konusu boşluğu doldurmak üzere orta öğretisinin hangi kaynaktan geldiğinin izini sürmeyi ve Fârâbî'deki yansımalarını göstermeyi amaçlamaktadır. Genel olarak orta fikri üzerine çalıştığımızda, erdemın nasıl bir yapıya ve hangi kriterlere sahip olduğu sorularına cevap verebilme imkânı buluruz. Erdemlerin doğadan kaynaklandığı söylenir, fakat doğamızdan neşet eden fiillerin hangilerinin iyi sayılacağı sorusu ancak orta fikriyle cevaplanır. Dolayısıyla orta fikri olmaksızın normatif etik alanının inşâsı, Meşşâî felsefe açısından neredeyse imkânsız görünür. Peki orta fikrinin kendisi ne ölçüde normatif ve objektiftir? Bu fikir dönemin tıp ve aritmetik tasavvurlarına dayanıyorsa, onların değişmesi durumunda bu fikrin de değişmesi gerekmez mi? Şayet gerçekten böyleyse, bugün Meşşâî ahlâk düşüncesini aynı çerçeve içinde makul bir şekilde savunmak ve sürdürmek mümkün olmaz. Eğer böyle değil de, orta fikri dönemin bilimsel teorileri yerine daha derin bir felsefî sezgiden kaynaklıyorsa, bu fikir farklı dönemlerde farklı teorilerle ilişkilendirilerek sürdürülebilir. Bu tez bu önemli soruyu cevaplama amacı taşımasa da, bu soruyu cevaplamak için ihtiyaç duyacağımız bazı verileri ortaya koymayı hedeflemektedir. Bunlar arasında, başta değindiğimiz gibi, orta fikrinin klasik felsefedeki kaynağı, kullanım alanları ve İslam düşüncesine intikali gibi soruşturmalar

¹ Bu tezde, itidal/orta öğretisinden bahsedilirken ahlak düşüncesinde aşına olduğumuz itidal kelimesi yerine orta kelimesi tercih edilmiştir. Nitekim Yunanca eserlerde *mesotês* ve *summetria* sözcüğü ile ifade edilen bu öğreti, erdemli orta konusunda ekseriyetle *mesotês* sözcüğü ile karşılanmıştır. *Summetria* daha ziyade niceliksel ortayı ifade etmek için sarf edilirken *mesotês* daha ziyade niteliksel ortayı ifade etmek için sarf edilmiştir. Tezde ele alınan dönemler kapsamındaki eserlerin Arapça tercümelerinde ise *mesotês*; *i'tidâl* sözcüğü yerine daha ziyade *vasat-mutevassıt* sözcükleri ile tercüme edilmiş ve bu sözcük ile “iki uç arasında orta olma durumu” anlamı kastedilmiştir. Öğretinin İslam ahlâk düşüncesine intikali bağlamında ele aldığımız filozof Fârâbî de, eserlerinde Yunancadaki çeviriler ile tutarlı olacak şekilde daha ziyade *vasat-mutevassıt* kelimelerini tercih etmiştir. Dolayısıyla bu tez, en azından Fârâbî özelinde ve genel olarak erken dönem İslam felsefesinde *i'tidâl*den ziyade *vasat* teriminin merkezî olduğunu ortaya çıkarmıştır. Bu sebeple bizim de tezimizde söz konusu öğretiden bahsederken *i'tidâl* yerine *orta* sözcüğünü kullanmamız daha uygun görülmüştür. Tezimizde yer alan “Orta Öğretisinin Yunanca-Arapça Serüveni” başlığında bu konu daha detaylı açıklanmıştır.

bulunmaktadır. Bu soruşturma neticesinde elde ettiğimiz sonuçlar, yukarıdaki soruyu cevaplamak için yeterli olmasa da, daha ileri tartışmalar için başlangıç noktaları sunabilir.

1) Tezin Konusu ve Yöntemi

Bu tezin temel konusu, orta öğretisinin kaynakları, tarihsel süreç içerisindeki evrimi ve bu öğretinin matematik, geometri, fizik, tıp ve ahlâk gibi çeşitli disiplinlerdeki yansımalarıdır. İtidal kavramı, tarih boyunca hem pratik hem de teorik alanlarda önemli bir yer tutmuş ve farklı medeniyetlerde çeşitli şekillerde ifade bulmuştur. Bu çalışmada, eski Mısır'dan başlayarak, Antik Yunan ve İslam düşüncesine kadar uzanan geniş bir zaman diliminde orta öğretisinin izleri sürülecek ve bu öğretinin nasıl bir evrim geçirdiği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Antik Yunan filozoflarından konu ile ilgileri sebebiyle Pisagor, Herakleitos, Empedokles ve Hipokrat; Klasik Yunan düşünürlerinde Platon ve Aristoteles; İslam ahlâk düşüncesinden ise Fârâbî tercih edilmiştir. Nitekim Aristoteles ve Fârâbî, ahlâk düşüncesi alanında sistem filozoflarından olmuşlardır.

Tezin birinci bölümünde öncelikle felsefe tarihin süreklilik yapısına değinilerek başlanılmış, ardından orta öğretisinin niceliksel çıkış noktası diyebileceğimiz eski Mısır matematiğinden başlayarak Klasik Çin düşünürlerinde *orta yol/zhongyong* kavramıyla karşılık bulan öğretiye, sonrasında pre-Sokratik felsefede orta öğretisi kavramına değinen filozoflardan Pisagor, Herakleitos, Empedokles ve Hippokrates'in orta öğretiyle ilgili sundukları görüşlerine yer verilmiştir. Bu bağlamda henüz Klasik Yunan filozoflarına gelmeden evvel, onların halefleri olduğu isimlerde öğretinin mahiyeti ele alınmıştır.

Tezin ikinci bölümünde ise pre-Sokratik felsefede konu ile ilgili eserlerinde sistematik bir şekilde bahseden Platon ve Aristoteles'in orta öğretisini nasıl sistemleştirdiklerine değinilmiştir. Bu noktada Aristoteles'in orta öğretisi ile ilgili gelen eleştirilere de kısaca değinilmiş ve cevap verilmeye çalışılmıştır.

Tezin üçüncü bölümünde ise öncelikle Yunancada orta öğretisi için kullanılan sözcüklerin Arapçaya nasıl tercüme edildiğine ve Fârâbî'nin tercüme edilen bu kelimelerden hangisini tercih ettiği konusuna değinilmiştir. Ardından Yunan

felsefesinden İslam felsefesine geçiş bağlamında orta öğretisinin dini ahlâkta nasıl karşılık bulduğuna, bu öğretinin belirleyicisinin ne olduğuna, İslam ahlâk düşünürlerinin Yunan filozoflarından ne ölçüde etkilendiklerine ve hangi konularda ayrıştıklarına Fârâbî özelinde cevap vermeye çalışılmıştır. Bunun yanında Yunan'dan İslam'a geçişte dini unsurların ne kadar etkili olduğu ve Fârâbî'nin, klasik Yunan filozoflarının öğretilerini İslam düşüncesiyle nasıl harmanladığı da tezin araştırma konularından birisi olmuştur. Bu sayede düşüncenin akışında bir kavramın geçirdiği evrim aşamaları okuyucuya sunulmak istenmiştir.

Bu tezde orta öğretisinin tarihsel süreci ve çeşitli disiplinlerdeki yansımaları incelenirken tarihsel ve analitik bir araştırma yöntemi benimsenmiştir. Çalışma, farklı kültürler arasındaki bilgi aktarımının izini sürmek amacıyla karşılaştırmalı metin analizi tekniğini kullanmakta, Fârâbî özelinde, orta öğretisine ilişkin sistematik bir analiz yapmaktadır. Filozofların etkileşimlerini ve kıyaslamalarını öne çıkarmak adına mümkün olduğunca kendi eserlerinden alıntılar verilmiştir. Bu verilerin literatürde nasıl yorumlandığının izini sürebilmek amacıyla da ikinci kaynaklar sıkça kullanılmıştır.

2) Tezin Amacı

Tezin temel amacı, orta öğretisinin yalnızca ahlaki bir kavram olmadığını, aynı zamanda matematik, geometri, fizik ve tıp gibi çeşitli alanlarda da derin köklere sahip olduğunu ortaya koymaktır. Bu çalışmanın literatürde doldurmasını hedeflediği boşluk, öncelikle, orta öğretisinin tarihsel evrimi ve bu öğretinin çeşitli disiplinlerdeki yansımalarının kapsamlı bir şekilde incelenmemiş olmasından kaynaklanan boşluktur. Yalnızca ahlak felsefesi açısından değil, aynı zamanda etimolojik ve filolojik boyutlarıyla da bu kavramın dönüşümünü ele alınmıştır. Yunancadan Arapçaya tercüme edilirken orta öğretisini ifade etmek üzere kullanılan *mesotês* ve *summetria* kelimelerinin hangi Arapça sözcükler tercih edilerek tercüme edildiği ve Fârâbî'nin, eserlerinde orta öğretisini ele alırken hangi kelimeleri tercih ettiği de tezin üçüncü bölümünde incelenmiştir. Bu dilsel ve düşünsel dönüşüm süreci, İslam ahlak felsefesi ve Yunan felsefesinin sentezine dair önemli bir boyutu gözler önüne sermekte ve bu noktada tezin, literatürdeki eksikliği dolduracak nitelikte önemli bir katkı sunması hedeflenmektedir. Dolayısıyla, bu tez, hem felsefi hem de dilsel analizlerle orta öğretisinin tarihsel süreçteki dönüşümünü ve bu

dönüşümün literatürde henüz yeterince ele alınmamış olan etimolojik ve filolojik boyutlarını inceleyerek, bu konuda önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

İtidal öğretisi, eski Mısır ve Pre-Sokratik felsefede daha çok niceliksel bir karşılık bulmuş; Klasik Yunan filozoflarıyla birlikte ise niteliksel bir boyut kazanarak, nesneden özneye doğru bir geçiş yapmıştır. Klasik Yunan filozofları, özellikle Platon ve Aristoteles ile birlikte, orta öğretisinin ahlak düşüncesindeki önemi billurlaşmıştır. Aristoteles'e kadar, orta öğretisi gerek ahlakta gerekse siyasette daha çok niceliksel bir kavram olarak ele alınmışken, Aristoteles bu anlayışa yeni bir boyut kazandırarak ortalamanın iki türü olduğunu ve ahlakta kullanılacak ortanın izafi orta olması gerektiğini savunarak niteliksel bir boyut kazandırmıştır. Bu dönüşümün detaylı bir şekilde incelenmesi, orta kavramının felsefi ve ahlaki boyutlarını daha iyi anlamamıza katkı sağlayacaktır.

Tezin diğer bir amacı, düşünce tarihindeki süreklilik içinde orta öğretisinin yolculuğunu bütüncül bir şekilde sunmaktır. Orta öğretisi farklı disiplinlerde geniş çapta çalışılmış olsa da, bu öğretiye özgü tarihsel süreç yeterince detaylandırılmamıştır. Bu çalışmanın, söz konusu öğretinin tarihsel bağlamını ve düşünsel bütünlüğünü okuyucuya sunması hedeflenmektedir.

Sonuç olarak bu tez, orta öğretisinin tarihsel süreç içerisindeki evrimini ve farklı disiplinlerdeki yansımalarını ele alarak, bu kadim öğretinin günümüz düşüncesindeki önemini ortaya çıkarmayı ve evrensel değerini vurgulamayı amaçlamaktadır. Orta kavramı, zamansız bir değer olarak, medeniyetler arasında bilgi ve düşünce aktarımında köprü işlevi görmüş ve bu sürekliliği sağlamada kritik bir rol oynamıştır. Bu bağlamda, tezin bölümleri tarihsel akışa uygun olarak yapılandırılmıştır.

3) Literatür Değerlendirmesi

Yukarıda zikredilen amaçlarını gerçekleştirebilmek adına, tezin ilk bölümünde Antik Mısır ve Yunan medeniyetlerinin matematik, fizik ve tıp alanlarındaki düşünce dünyalarını inceleyebilmemiz açısından ulaşabildiğimiz birinci kaynaklara ve bu düşünce dünyasını bize aktarması açısından ikincil kaynaklara başvurulmuştur. Felsefi düşüncenin sürekliliğini aktarmak amacı etrafında yararlandığımız Martin Bernal'ın *Kara Atena'sı*, Peter Kingsley'in *Batı Hikmetinin Bilinmeyen Tarihi* isimli eseri ve düşünce tarihinin

yapısını ayrıntılı bir şekilde ele almak ve bu yapıdaki sürekliliği açıklayabilmek adına İbrahim Halil Üçer'in "Düşünce Tarihinin Yapısı ve Düşünce Tarihi Çalışmasının Anlamı Üzerine" isimli makalesi önemli kaynaklarımız arasında yer almaktadır. Ardından eski Mısır medeniyetinde orta kavramının matematiksel ve geometrik anlayışlarla nasıl ilişkilendirildiğini inceleyen çalışmalarla, bu dönemde denge ve orantı prensiplerinin önemini vurgulanmıştır. Bu noktada en çok yararlandığımız eserler; Waerden'ın *Bilimin Uyanışı*, *Eski Mısır*, *Babilonya ve Eski Yunan Matematiği* eseri, Diogenes Laertus'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* eseri ve Sextus Empiricus'un *Kuşkuculuk* isimli eseri olmuştur. Sonrasında Çin düşüncesinde orta yol öğretisinden bahsetmek için birincil kaynaklardan Konfüçyüs'ün *Zhongyong (The Doctrine of The Mean)* eseri ve bu eseri açıklamak ve yorumlayabilmek için ikincil kaynaklardan harmoni ve orta yol fikrini yorumlayan eserlere başvurulmuştur. Buna örnek olarak en çok faydalandığımız kaynaklar Li Chenyang'ın "The Ideal of Harmony in Ancient Chinese and Greek Philosophy" isimli makalesi ve Jungho Suh'un "The Confucian Doctrine of the Mean, the Optimality Principle, and Social Harmony" isimli makalesidir. Bu kaynaklar Konfüçyüs ve Klasik Çin düşünürlerinin orta yol, uyum ve denge konularını hangi alanlarda kullandıklarını ve nasıl belirlediklerini ele almaktadır.

Pre-Sokratik felsefeye geçildiğinde ise Pisagor, Herakleitos, Empedokles ve Hipokrat'ın orta öğretisi ile ilgili matematik, fizik ve tıp alanlarındaki görüşlerini ve nasıl uyguladıklarını ele alabilmek için birincil ve ikincil kaynaklardan faydalanılmıştır. Birincil kaynaklar arasında Herakleitos'un *Fragmanlar: Testimonia-Fragmenta-Imitationes* isimli eseri ve Hipokrat'ın *Hippokrates Külliyyatı* isimli eseri sayılabilir. İkincil kaynaklardan ise Misung Jang'ın "Aristotle's Doctrine of The Mean" isimli doktora tezi, geniş bir yelpazeyle orta öğretiyi işlemiş ve Aristoteles öncesindeki filozofların bu öğretiyle ilgili fikirlerine yer verdiği için çokça faydalanılmıştır. Bunun dışında faydalandığımız ikincil kaynaklar arasında Guthrie'nin *Yunan Felsefe Tarihi*, *Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar* isimli eseri, Fabre d'Olivet'in Pisagor'un altın beyitini ele aldığı *The Golden Verses of Pythagoras* isimli eseri, Theodore James Tracy'nin *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato*

and Aristotle isimli eseri ve Türkçe kaynaklardan Birsal Çağlar Abiha'nın "Mitolojiden İnsana Dört Unsur Üzerine Bir İnceleme" isimli makalesi sayılabilir.

Klasik Yunan düşünürlerinden Platon'a geçtiğimizde ise faydalandığımız birincil kaynaklar arasında *Devlet*, *Meneksenos Kratylos*, *Philebos* ve *Yasalar* isimli eserlerini sayabiliriz. Bu eserlerde Platon'un üçlü ruh anlayışı ve orta fikrine nasıl ulaştığı, hem siyasi hem de ahlâkî görüşleri çerçevesinde gözlemlenmiştir. İkincil kaynaklarda ise, Platon'un bu öğretisinin nasıl yorumlanacağı ve bu öğretinin önceki filozoflarla benzer tarafları incelenmiştir. Bu kaynaklar arasında, R.G. Bury'nin *The Ethics of Plato* isimli eseri, Copleston'ın *Felsefe Tarihi:Platon* isimli eseri, Ahmet Arslan'ın *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a* isimli eseri ve Hümeysra Özturan'ın *Êthos'tan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı* isimli eseri sayılabilir.

Aristoteles'te ise, birincil kaynak olarak en çok *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* eserlerinden yararlanılmıştır. İkincil kaynaklardan ise başta David Ross'un *Aristoteles* kitabı, Misung Jang'ın "Aristotele's Doctrine of The Mean" makalesi ve Yuetong Zhou'nun "Aristotle's Golden Mean: Vague and Inapplicable?" makalesi sayılabilir. Aristoteles'in *mesotês* öğretisini ayrıntılı bir şekilde ele almak üzere Huaiyu Wang'ın "Mesotes, Energeia and Aletheia: Discovering an Ariadne's Thread through Aristotle's Moral and Natural Philosophy" isimli makalesi ve Glen Koehn'in "Aristotle's Mesotes in Theory and Practice" isimli makalesi ve Roberto Grasso'nun "MEΣΟΤΗΣ in Plato and Aristotle" isimli makalesi sayılabilir. Aristoteles'e yöneltilen eleştiriler kapsamında ele aldığımız bölümde ise Lesley Brown'ın "Why is Aristotle's Virtue of Character a Mean?" isimli makalesi ve Richard Bosley'in "What Is a Mean: The Question Considered Comparatively and Systematically" makalesinden yararlanılmıştır.

Üçüncü bölümde İslam ahlâk düşünürlerinden Fârâbî'nin orta öğretilisine geçtiğimizde ise birincil kaynaklardan; *el-Medînetü'l-Fâzıla*, *Fusûl munteze'a*, *Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*, *Fusûlu'l-medenî*, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*, *İhsâu'l-ulûm*, *Kitâbu'l-Burhân*, *Kitâbu'l-Hurûf*, *Kitâbu'l-Mille* ve *İdeal Devlet* isimli eserlerden faydalanılmıştır. Söz konusu eserlerde Fârâbî'nin siyasi ve ahlâkî görüşleri çerçevesinde orta öğretisinin keyfiyeti ve bunu toplum ile birey üzerinde nasıl işlediği ele

alınmıştır. Orta öğretisinin Yunanca- Arapça karşılıklarını ele aldığımız bölümde ise Yunan düşüncesinde bu öğretinin hangi kelimelerle karşılık bulduğunun ve bu sözcüklerin Arapça tercümelerde hangi kelimeler tercih edilerek tercüme edildiğinin incelenmesi için yararlandığımız eserler; Nikomachus'un *Arithmetica* eseri ve Arapça tercümesi olan *Kitâb al-Madhal ilâ `ilm al-Adad* eseri; *Kitâb Buqrât al-ma'rûf bi-qatîrûn ay Hânût al-tabîb* isimli Hipokrat eseri ve Aristoteles'in; *Physics*, *De Anima*, *Meteorologica*, *Ethica Nicomachea*, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, *the Categorias*, *Mantiku Aristû*, *Analytica Posteriora*, *Historia Animalium*, *Generation of Animals* isimli eserleridir. Aristoteles sonrası kullanımları görebilmek amacıyla ise Galen'in *Fî enne kuvâ'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden* ve *Commentaria in Hippocratis De officina medici* isimli eserinden yararlanılmıştır. İkincil kaynaklardan başlıca yararlandıklarımız arasından ise; Janne Mattila'nın *The Eudaimonist Ethics of al- Fârâbî and Avicenna* isimli kitabı ve "The Eudaimonist Ethics of al- Fârâbî and Avicenna" isimli makalesi, Zahra Tavaziany'nin "İ'tidâl Tâlâyî Aristo Der Tahlîl Abu Nasr Fârâbî" isimli makalesi, Hümeýra Özturan'ın *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı* isimli eseri, Dawood Mirza'nın "The Golden Mean Between Secular and Religious Fundamentalisms: Revisiting Al- Fârâbî's Al-Madinat al-Fadila and Ideologies of Abu Bakr al-Razi and al-Ghazali" isimli makalesi, Deborah L. Black'in "Practical Wisdom, Moral Virtue and Theoretical Knowledge: The Problem of the Autonomy of the Practical Realm in Arabic Philosophy" isimli makalesi ve Thérèse-Anne Druart'ın "Al- Fârâbî on the Practical and Speculative Aspects of Ethics" isimli makalesi sayılabilir.

Bu kaynaklar, filozofların orta öğretisi hakkında sunduğu fikirlerini gözlemlememizi sağlamıştır. Biz de bu bilgilerden hareketle orta öğretisinin tarih boyunca hangi disiplinlerden geçerek ahlâk düşüncesine intikal ettiğini ve nasıl bir evrim geçirdiğini ortaya koymaya çalıştık. Dolayısıyla literatüre katkımız öncelikle orta öğretisinin bir bütün olarak takip edebileceğimiz yolculuğu ve bunun yanı sıra, bu öğretinin tarihsel süreçlerde düşünürler arasındaki etkileşimde nasıl bir yeri olduğu ve ne derece evrimleştiği üzerinedir.

İncelediğimiz bu kaynaklardan ulaşabildiğimiz bilgiler doğrultusunda, orta öğretisinin Yunancada genellikle ya *metrios* yahut *mesotês* kelimesinden türeyen

kelimelerle karşılandığını gözlemleriz. İngilizcede genellikle *proportion, mean, middle state, moderation, modesty* ve *golden mean* kelimeleriyle karşılanmıştır. Cümle içerisinde kullanıldığında ise *doğru orantı, ortalama, ölçülülük, ılımlılık, denge* ve *itidal* gibi anlamlar taşır. Arapça karşılıkları ise genel olarak *vasat, tavassut* ve *i'tidâl* kelimeleridir.

İncelediğimiz kaynaklar, orta öğretisinin hangi aşamalardan geçtiğini ve farklı disiplinlerde nasıl karşılık bulduğunu, bu disiplinlerde öncü isimlerin birbirlerinden ne derece etkilendiklerini gözlemleme imkânı sunmuştur. Ancak toplu bir şekilde orta öğretisinin serencamını sunan kaynaklara rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu tezin, literatüre bu noktada mütevazı bir katkıda bulunması niyet edilmiştir. Ayrıca kavramın Yunanca kökenleri açısından da geniş çaplı bir çalışma bulunmamaktadır. Bu sebeple tezimizde söz konusu öğretinin Yunanca kullanımlarına ve Arapça tercümelerde bu kullanımların nasıl karşılandığına yer verilerek bu öğretinin kökenlerine dair bir katkı sunması niyet edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM: YUNAN FELSEFESİ ÖNCESİNDE “ORTA” ÖĞRETİSİ

Bu bölümde, "orta" kavramının, klasik Yunan dönemi öncesindeki felsefi geleneklerde nasıl şekillendiğini inceleyeceğiz. Eski Mısır ve Çin gibi uygarlıklarda ve Pisagor, Herakleitos, Empedokles ve Hipokrat gibi Pre-Sokratik filozofların düşüncelerinde bu kavramın izlerini sürerek, "orta" öğretisinin erken temellerini ortaya koymayı amaçlıyoruz. Bu tarihsel inceleme, denge, uyum ve ölçülülük gibi erken dönem yorumlarının, daha sonra Platon ve Aristoteles gibi düşünürler tarafından yapılandırılan etik çerçevelerin zeminini nasıl hazırladığını anlamamızı sağlayacaktır. Özellikle, bu erken dönem kavramlarının, farklı bölgeler ve kültürlerde matematik, tıp ve felsefi düşünceleri nasıl etkilediğine odaklanacağız.

Tüm bu incelemeleri, felsefe düşüncesinin süreklilik yapısıyla ilişkilendirerek sunacağız. Felsefi düşünceler ve kavramlar, tarihsel süreç boyunca birbirleriyle etkileşim içinde bulunmuş ve sürekli bir gelişim göstermiştir. "Orta" öğretisi de, farklı uygarlıklardan geçerek, her dönemde yeniden yorumlanmış ve anlam kazanmıştır. Bu çalışmada, felsefi süreklilik içerisinde bu öğretinin izlediği evrimsel yolu göstereceğiz.

1.1.Felsefe Tarihinin Sürekli Yapısı

Düşünce tarihi, insanlığın düşünsel gelişiminin izini sürerek bilimsel, felsefi ve kültürel birikimin nasıl şekillendiğini anlamaya çalışır. Düşüncenin gelişimi ve değişimi konusundaki teoriler, farklı yaklaşımlar içerirler. Örneğin *büyük insanlar teorisi*, tarihte büyük etkilere sebep olan büyük düşünürlerin düşünce tarihindeki belirleyici rolüne vurgu yapar. *İlerleme teorisi*, medeniyetin ve düşüncenin sürekli olarak ilerlediği ve geliştiği düşüncesine dayanır. *Diyalektik teori*, Marx ve Hegel gibi, düşüncenin, tez, antitez, sentez süreçlerinden geçerek ilerlediğini savunur. *Kültürel tarih teorisi* ise düşüncenin tarihsel gelişiminin kültürel ve toplumsal bağlamlar içinde analiz edilmesini savunur. Bunun gibi birçok teori bulunmaktadır.

Bu teoriler, düşünce tarihine farklı açılardan yaklaşarak bilginin ve düşüncenin nasıl geliştiğini anlamamıza yardımcı olur. Ancak tezimizde, orta kavramının izini sürerken düşünce tarihinde *süreklilik teorisi* kabul edilerek ilerlenecek ve orta teorisi bu teoriyi desteklemek adına bir örneklik teşkil edecektir. *Süreklilik teorisi*, düşüncenin zaman içerisinde sürekli ve kesintisiz bir şekilde geliştiğini; yeni fikirlerin bir önceki birikimlerin üzerine inşa edildiğini savunur. Her düşünce, bir önceki düşüncenin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu kavram, tarih boyunca farklı medeniyetler, dönemler ve kültürler arasındaki düşünsel etkilerin, kavramların ve bilgilerin nasıl aktarıldığını ve nasıl birbirlerine evirildiğini ifade eder. Bunu kavrayabilmek için öncelikle şimdi ne düşündüğümüzü bilmek gerekir. Nitekim insanın merakını gidermesi için soracağı soru eskilerin ne düşündüğü değil bugün neyi düşündüğümüzdür. “Tarihi anlamak şimdiyi anlamaktır, şimdiyi anlamak ise tarihi anlamaktır.”²

Dolayısıyla düşünce tarihi ile ilgili merakın aslında şimdiki düşünme etkinliğimizin içerisinde bulunduğunu, nitekim şimdiki düşüncelerimizin büyük bir bölümünün geçmişe dayanarak bugüne taşındığını ve bu sebeple de şimdiki düşüncelerimizi yönlendirdiğini ifade edebiliriz.³ Bu sebeple tezin konusuna giriş yapmadan evvel, bir kavramın tarihsel sürecini inceleyeceğimiz için öncelikle düşünce tarihinin sürekliliği konusuna değinerek başlamak yerinde olacaktır.

Eski Mısır ve Yunan medeniyetlerine döndüğümüz zaman, Antik Mısır’ın yüksek matematik ve mühendislik bilgileri ile şöhret kazandığını görürüz. Mısır piramitlerinin inşası gibi büyük projeler, bu yüksek matematik ve mühendislik bilgilerinin pratik uygulamalarıdır. Mısırlıların matematiksel ve tıbbi bilgileri, M.Ö. 7. yüzyılda Yunanlılar tarafından öğrenilmiş ve geliştirilmiştir. Karşılıklı bilgi yayılımı ise Büyük İskender’in fetihlerinden sonra Mısır, Yunan ve Mezopotamya medeniyetlerinin bir araya gelmesi vesilesiyle gerçekleşmiştir. Bu kültürel birleşme, düşüncelerin ve bilgilerin yayılmasına olanak sağlamıştır.⁴ Düşünce tarihinin süreklilik yapısını destekleyen isimlerden Martin Bernal, *Kara Atena* eserinde bu görüşünü destekleyecek argümanlar ileri sürmüştür.

² İbrahim Halil Üçer, “Düşünce Tarihinin Yapısı ve Düşünce Tarihi Çalışmalarının Anlamı Üzerine” içinde *İslam Düşünce Atlası*, (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Aş., 2017) 1. Cilt, s. 11.

³ İbrahim Halil Üçer, “Düşünce Tarihinin Yapısı ve Düşünce Tarihi Çalışmasının Anlamı Üzerine”, s. 39.

⁴ Martin Bernal, *Kara Atena*, çev. Özcan Buze, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003), s.194.

Antik Yunan felsefesinin Eski Mısır ile etkileşiminin bir ayağı, eğitim ve öğrenim sebebiyle Mısır'a seyahatlerdir. Birçok Yunan düşünür ve bilim insanı, eğitim almak için Mısır'a seyahat etmiştir. Thales, Pisagor ve Platon gibi isimlerin Mısır'da eğitim aldıkları bilinmektedir. Mısırlılar özellikle matematik, astronomi ve tıp alanında sahip oldukları bilgiler ile öne çıkmışlardır. Yunanlılar, onlardan bu bilgileri edinip kendi kültürlerine uyarlamışlardır.⁵

Örneğin Pisagor, Mısır'dan edindiği matematiksel bilgileri Yunan düşünce sistemine entegre etmiş; sayı ve oranların evrenin temel yapısını oluşturduğunu savunmuştur. Bu da Mısır'ın matematik ve geometriye verdikleri önemden hareketledir. Platon ise idealar teorisinde Mısır'ın evrensel düzen ve denge anlayışından etkilenmiş gibi görünmektedir. Mısırlıların "Maat" adını verdikleri düzen, denge ve adalet tanrıçası, Platon'un idealar dünyasının metafiziksel temellerine benzer şekilde evrensel bir düzeni temsil etmektedir.⁶ Yine Hipokrat ve Galen, hastalıkların tedavisi ve anatomi konusundaki bilgilerini büyük ölçüde Mısır tıbbından almış ve Yunan tıbbının temelini oluşturmuşlardır.

Martin Bernal'ın, *Kara Atena*'sındaki temel tezlerinden biri, tarih boyunca kültürel ve düşünsel etkileşimin süreklilik içerisinde aktığıdır. Bu bağlamda Antik Yunan, Mısır ve Yakın Doğu medeniyetlerinin ticaret, seyahat, savaş ve diplomatik etkileşimler vesilesiyle bir araya gelişleri, aralarındaki bilgi akışına vesile olmuştur. Mısır'dan Yunanistan'a astronomi, matematik, tıp, anatomi bilgisi ve dini düşünceler aktarılmıştır. Yunanlılar, aktarılan bu bilgileri kendi kültürel ve felsefi yapılarına uyumlandırarak yorumlamış ve geliştirmişlerdir. Tüm bu süreç, bilgilerin durağan değil, aksine akışkan/sürekli bir yapıya sahip olduğunu ve devamlı evrilerek geliştiğini ispatlar niteliktedir.⁷

Sonuç olarak Yunan felsefesinin kökenleri, ancak Eski Mısır ve Levant medeniyetleriyle olan bağları ile ortaya konulabilir. Aralarındaki bu bağlantı, düşünce tarihinin sürekliliğini ve kültürel etkileşimlerin düşünsel gelişimdeki rolünü vurgular. Tüm bu bilgilerden hareketle, felsefi düşüncenin sürekli bir etkileşim ve evrim süreci

⁵ Martin Bernal, *Kara Atena*, s.290.

⁶ Martin Bernal, *Kara Atena*, s. 290-411.

⁷ Martin Bernal, *Kara Atena*, s. 214-215.

içerisinde olduğu anlaşılır. Bu sebeple eğer bir kavramın tarihsel sürecini ele alacaksak, bu etkileşim sürecini bilerek başlamamızda fayda vardır. İtidal kavramının izini sürerken bu kavramın daha detaylı halini klasik Yunan döneminde görüyor olsak da, o noktaya gelene kadarki sürecinden bahsetmekte fayda vardır.

Peter Kingsley de düşünce tarihinin sürekliliği konusunu detaylı bir şekilde ele almış ve daha çok Parmenides ve Empedokles gibi düşünürlerin mistik öğretilerine odaklanmıştır. O'nun ifadeleriyle:

Parmenides'in şiirinde, tanrıçanın rehberliğinde yapılan yolculuk, antik inisiyatik (kutsalı gösteren) ritüellerin bir yansımasıdır. Bu tür yolculuklar, Mezopotamya ve Mısır'daki gizem okullarında sıkça rastlanan bir temadır. Bu okullarda, adaylar bilinç düzeylerini yükselterek kozmik gerçeklikleri deneyimler ve derin bilgiğe ulaşırlar. Parmenides, bu kadim bilgiği Yunan dünyasına taşımış ve felsefi bir formda sunmuştur.⁸

Kingsley, Parmenides'in şiirindeki mistik öğelerin Mezopotamya ve Mısır gibi daha eski uygarlıkların inisiyatik ritüellerine dayandığını vurgular. Bu ritüellerde, kişiler bilinç düzeylerini yükselterek derin kozmik gerçeklikleri deneyimler ve bu deneyimler Parmenides'in felsefi düşüncelerine temel oluşturur.⁹

Kingsley, Empedokles'in dört unsur teorisinden de örnek verir ve bu teorinin yalnızca fiziksel dünyayı açıklamakla kalmadığını, ruhsal dönüşüm süreçlerini de sembolize ettiğini düşünür. Sevgi ve nefret gibi birbirine zıt güçlerin etkileşimi, kozmik dengenin ve insan ruhunun evrimsel yolculuğuna temel oluşturduğunu söyler. Ve bu öğretilerin, eski Mısır ruhsal pratiği ile yakından ilişkili olduğunu öne sürer. Dolayısıyla Empedokles'in dört unsur teorisi de Antik Mısır'ın ruhsal pratiği ile ilişki içindedir.¹⁰

Sonuç olarak Martin Bernal ve Peter Kingsley'in eserlerinden yola çıkarak Yunan medeniyeti kökenlerinin, Parmenides ve Empedokles gibi isimlerin Antik Mısır ve Mezopotamya'dan nasıl etkilendiklerini ve bu bilgileri Yunan kültürüne nasıl uyarlandığını gözlemleyebiliriz.

1.2.Eski Mısır'da “Orta” Fikri

⁸ Peter Kingsley, *Batı Hikmetinin Bilinmeyen Tarihi*, çev. Onur Atalay, (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006), s. 49,50.

⁹ Peter Kingsley, *Batı Hikmetinin Bilinmeyen Tarihi*, s. 44.

¹⁰ Peter Kingsley, *Batı Hikmetinin Bilinmeyen Tarihi*, s. 19.

Bu bölüme başlamadan önce, tezde sürekli bahsedeceğimiz, oran-orantı, ölçülülük, ılımlılık, denge, harmoni ve uyum gibi kelimelerin orta ile ilişkili olduğu ve hatta yer yer aynı anlamı ifade ettiği kabul edilerek bahsedileceğini belirtmek isteriz. Nitekim orta olma, yalnızca tek bir kelime ile karşılandığında, izini süreceğimiz bu kavramın alanını daraltmış ve daha geniş perspektifte, disiplinler arası inceleyebilecek iken buna ket vurmuş oluruz. Zira orta olma, kendi içerisinde zaten bir ölçülülük ifade etmektedir. Ayrıca, orta olma iki aşırı uca nispetle mümkündür. Bu itibarla da içerisinde oran anlamı taşımaktadır. Çünkü herhangi bir durumda ilk olarak ortayı görmeden evvel eksiklik ya da fazlalık fark edilir. Sonrasında bu iki uca nispetle bir orta durum vazedilir. Nitekim matematikte aritmetik ortalamayı belirlemek için öncelikle elimizde iki farklı sayı olması gerekir ve aritmetik ortalama bu iki sayıya nispetle hesaplanır. Bu sebeple ortanın vazedilmesinde bir orantı durumu mevcuttur. Matematikte orta kavramı da kendisini oran-orantı yoluyla göstermiştir. Özellikle nicelikle kurulan irtibatı noktasında, orta öğretisinin sayılarla olan ilişkisinin temelinde bir orantı vardır. Zira sayıların ortaya çıkışı zaten adetlerin birbirlerine oranları nispetiyle gerçekleşmiştir. Dolayısıyla orta öğretisinin niceliksel temelinde orantı vardır. Öte yandan iki zıt uç arasında bir denge ifade eden orta, uyum ve harmoni anlamını da taşımaktadır. Çünkü orta nokta, iki uç noktayı uyumlu bir şekilde kendisinde barındırması anlamını ifade eder. Bu girişi yaptıktan sonra, orta konusunun matematikle ilişkisine göz atabiliriz.

Eski Yunanlılar, matematiğin doğuşunun Eski Mısır'a kadar uzandığını öne sürmüşlerdir. Aristoteles, matematiğin Mısır'da doğmasının sebebi olarak rahip sınıfının yeteri kadar serbest zamana sahip olmalarından kaynaklandığını dile getirmiş olsa da Aristoteles'in varsayımının aksine, Eski Mısır dönemindeki matematik ve geometri problemlerinin, tamamen pratik ihtiyaçlardan ileri gelerek tasarlandığı görülmektedir. Buna göre matematik bilgisi de pratik meseleler üzerinde yoğunlaşan bir alanda ilerleyebilmiştir. Nitekim bir yokuşun eğiminin, bir ambarın genişliğinin nasıl

hesaplanacağı gibi problemlerin ele alınması bunu ispatlar niteliktedir.¹¹ Bu dönemde kullanılan hesap tekniklerine örnek olarak “pesu” hesapları verilebilir:

Hububat miktarı X Pesu = Ekmek sayısı veya bira testilerinin sayısı.

Pesu = Sayı : Hububat Miktarı.¹²

Eski Mısır’da geometri, yine pratik ihtiyaçlar doğrultusunda bir uygulama hesabı olarak ortaya çıkmıştır. Tıpkı ücret ve miktarların hesaplanmasında olduğu gibi, geometri problemleri de alan ve hacim hesaplamalarından ibarettir.¹³

Nicelikle kurulan irtibat noktasında, sayıların ortaya çıkışı büyük önemi haizdir. Nitekim ortanın matematikle ilişkisini kurduğumuz nokta tam da burada açığa çıkar. Eski Mısır’da sayılar, yuvarlak bir kalemin dibini kil tabletine bastırarak şekil çıkarmak suretiyle gösteriliyordu. Mısırlıların “1” sayısını, tek bir nokta şeklinde sembolize etmeleri, aslında her şeyin bir noktadan başladığına işaret ediyor diyebiliriz. Noktalar birleşip farklı formlar oluşturmaya başladığında geometri bilimi; noktalar ve şekiller gök cisimlerinin doğal döngülerini açıklamaya çalışıldığında ise astronominin inceleme alanına girilir. Mûsiki ise, matematiksel prensipler çerçevesinde, nokta ve cisimlerin birbirleri ile aralarındaki ilişkilerini ve uyumlu hareketlerini inceler.¹⁴ Daha da ileri gidersek, tüm nesneleri oluşturan atomların ve hücrelerin de birer nokta olduğu düşünülebilir. Bu açıdan bakıldığında, fizikçilere göre de evren tek bir noktadan doğar. Dolayısıyla nokta, felsefeden matematiğe, tüm bilimlerde ilk adım niteliği taşımaktadır.¹⁵ Bu doğrultuda, ortanın ilişkisini kurduğumuz rasyonel düzlemde, en başta noktalardan türeyen sayı unsuru gelir. Çünkü orta; denge, orantı ve ölçülülük anlamını taşıdığından, tüm bu olgular temelde sayısal bir değerle ortaya çıkabilir. Örneğin denge ve orantı iki tarafın benzer miktarda bir değer taşımasıyla sağlanır. Ölçülülük de yine bir miktar olgusuna nispetle

¹¹ B. L. Van Der Waerden, *Bilimin Uyanışı, Eski Mısır, Babilonya ve Eski Yunan Matematiği*, (İstanbul: Türk Matematik Derneği Yayınları, 1994), s. 11,14.

¹² B. L. Van Der Waerden, *Bilimin Uyanışı, Eski Mısır, Babilonya ve Eski Yunan Matematiği*, s. 36

¹³ B. L. Van Der Waerden, *Bilimin Uyanışı, Eski Mısır, Babilonya ve Eski Yunan Matematiği*, s. 39

¹⁴ Ozan Baysal, “Erken Dönem Pisagorcularda Harmonia Düşüncesi ve Müzik Kuramı”, içinde *Müzikte Kuram*, Güz 2014, sayı 10. s.65.

¹⁵ Faruk Atalayer, *Temel Sanat Öğeleri*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları, 1994), s. 23

makul bir oran anlamını taşır. Dolayısıyla orta öğretisinin matematiğe yansıyan yönü, tamamen sayısal bir oran ile ilişkilidir. Bu itibarla eğer orta öğretisinin kökenlerinden bahsedilecekse, öncelikle sayıların ve dolayısıyla orantıların nasıl ortaya çıktığı hakkında fikir sahibi olmak önemlidir.

Sayıların yazılışı ve sistemlerinin gelişmesiyle hesaplamalar daha da kolaylaşmıştır. 60 tabanlı sayılar sisteminde 1, 10 ve 60 sayıları, kalemin silindir ucunu tablete bastırarak ortaya çıkarılan daire şekliyle yazılmıştır. Altmış tabanlı sayı sistemi, tam sayı ve kesirler için Babillilerin geliştirdikleri bir sistemdir. Bu sayede iki yahut ikiden fazla bilinmeyenli denklemleri çözebilmişlerdir. Astronomlar dahi, altmış tabanlı kesirler ile hesap yapmanın üstünlüğü sebebiyle bu sayı sistemini kullanmışlardır. Bugünkü dakika ve saniyelerimizin kaynağı da yine bu sistemdir.¹⁶

Peki Eski Yunanlılar, Eski Mısırlılardan ne öğrenmişlerdir? Eski Yunanlılar, matematik, geometri, astronomi ve tıp alanındaki malzemelerini Eski Mısır ve Babilonya’da bulduklarını ağız birliğiyle ifade etmişlerdir. En parlak dönemlerinde bile, onlardan yeni bilgiler öğrenmekten geri durmamışlardır.¹⁷ Eski Yunanlılar, çarpma ve kesirlerle hesap yapmayı da Mısırlılardan öğrenmiş ve geliştirmişlerdir. Fakat daha çok odaklandıkları şey, bu hesaplamaları nasıl ispat edebilecekleri yönünde olmuştur.¹⁸

Sonuç olarak, eski Mısır döneminde matematiğin ortaya çıkışı ile orta kavramı kendini sayılar ve nicelikler üzerinden oran-orantı yoluyla göstermeye başlamıştır. İtitalin matematik ile ilişkisi ise, sayıların ortaya çıkmasıyla birlikte nicelikle kurulan irtibat noktasında ortaya çıkmıştır. Nitekim eğer orta bir orantı ve ölçülülük ifade ediyorsa, bu ancak sayısal düzlemde gözlemlenebilir. Bu sebeple orta kavramının izlerini sürerken çıkış noktası olarak Eski Mısır matematiğine değinilmek istenmiştir.

1.3.Klasik Çin Düşüncesinde “Orta Yol” Fikri

Kronolojik açıdan Antik Yunan filozofu Pisagor ile aynı döneme tekabül eden Klasik Çin düşünürlerinde *orta yol* fikri, ilk olarak *uyum* kavramı ile karşımıza çıkmıştır.

¹⁶ B. L. Van Der Waerden, *Bilimin Uyanışı, Eski Mısır, Babilonya ve Eski Yunan Matematiği*, s. 53-54

¹⁷ B. L. Van Der Waerden, *Bilimin Uyanışı, Eski Mısır, Babilonya ve Eski Yunan Matematiği*, s. 129-136.

¹⁸ B. L. Van Der Waerden, *Bilimin Uyanışı, Eski Mısır, Babilonya ve Eski Yunan Matematiği*, s. 46

Uyumun felsefi bir şekilde kavramsallaşması, seslerin ve tatların birbirine karışması gibi somut şeyler üzerinden benzetme ve genelleme yapılarak ortaya çıkmıştır. Bu uyum “*he*” kelimesiyle temsil edilir. *He* kelimesini Shuo Wen Jie Zi, “seslerin karşılıklılığı” şeklinde yorumlar.¹⁹ Yin Yang’ın²⁰ uyum anlayışı, bir şeyleri birbirine karıştırmaya dayanır. Örneğin bir aşçı, lezzetli bir çorba pişirebilmek için farklı malzemelere ihtiyaç duyar. İyi yemek yapabilmenin sırrı, aşırı olan bir lezzeti diğer lezzetle dengeleyebilmektedir. Bu süreçte ateş ve su gibi zıt unsurlara da ihtiyaç duyulur. Bu iki unsur her ne kadar birbirine zıt olsalar da yemek yapabilmek için vazgeçilmezdirler. Burada uyum, bir durum değil, uyumlaştırma sürecidir. Bu süreç sadece iki farklı tat ve lezzeti birbirine karıştırmak değil, zıt unsurları organik bir bütün haline getirebilmektir. *Yin Yang*’ın inancına göre, bu şekilde pişirilen yemekler insanın kalbini ve zihnini dengeler. Ona göre sesler de tatlar gibidir. Farklı sesler birbirini tamamlar, büyük ve küçük, hızlı ve yavaş, kısa ve uzun, kederli ve neşeli gibi. İnsan zihnini dengelemek için bu tarz müzikleri dinlemelidir. Örneğin iyi müzisyenler, uyumlu bir parça hazırlamak için keskin zıtlıklar barındıran sesleri bir araya getirirler.²¹

Özetle, Çin’de *he* fikri, seslerin ve tatların birbirine karıştırılması gibi fikirlerden doğmuştur. Zaman içerisinde bu fikrin farklı meselelerde ahenk ve uyum manasını taşıyacak şekilde nasıl genişlediğini göreceğiz. Şimdi kısaca Konfüçyüsçülük, Taoizm ve Monizm’de bu uyum düşünceleri karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

Yukarıda bahsettiğimiz *he* tartışması Konfüçyüs klasiklerinde de yer edinmiş ve önemli bir ilke haline gelmiştir. Nitekim *Analektler*’de şöyle geçer: “Uyum, bilgekralların en güzel yoludur.” Konfüçyüs’de amaç uyum ve ahengi sağlayabilmektedir. Bu şekilde gök ve yer uygun konumlarını korurlar. Uyum mutlulukla, mutluluk da erdemle sonuçlanır. Ancak nihai erdeme götürecek olan şey yalnızca bu erdemler değil, bu erdemler arasındaki uyumdur. Zira bu erdemler de uyum içerisinde uygulanmalıdır.

¹⁹ Li Chenyang, “The Ideal of Harmony in Ancient Chinese and Greek Philosophy”, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 2008, s. 84

²⁰ Yin Yang, evrende var olan her şeyin karşıt iki kutbu olduğunu savunan bir kuramdır. Karşıt iki kutup devamlı birlikte var olurlar. Örneğin gece ve gündüz, soğuk ve sıcak, alçak ve yüksek, iç ve dış gibi.

²¹ Li Chenyang, “The Ideal of Harmony in Ancient Chinese and Greek Philosophy”, s.88.

Örneğin, ahlâkî doğruluğu, insani mükemmelliği uygulayan fakat görgü kurallarına uymayan insan iyi bir insan değildir.²²

İnsancılığın diğer bir ölçütü de Konfüçyüsçü *orta yol (zhongyong, the doctrine of the mean)* doktrini'dir.²³ Zisi'ye atfedilen *Zhong-Yong (The Doctrine of the Mean)* kitabı, hayatın nasıl yaşanacağı ve devletin nasıl yönetilmesi gerektiğine dair konulara değinir. *Zhong* kelimesi “merkez”, “orta” anlamına gelirken; *yong* kelimesi “sağduyu” ve “yararlılık” anlamına gelir.²⁴ Aşırılıktan kaçınmayı ve ölçülü davranışları tanımlayan bu orta yolda her şey kararındadır, ne olması gerektiğinden daha fazla ne de daha azdır. Bir şeyin çok fazla olması tıpkı çok az olması kadar kötüdür. Tıpkı evrendeki işleyiş gibi, her şey bir denge üzeredir. Fakat Konfüçyüs'e göre bu orta yol erdemini elde edebilmek hiç de kolay değildir. Nitekim, *Zhongyong*'da şöyle bir ifadesi yer almaktadır: “ülke, beylik ve hanelerde nizam sağlanabilir, kıdem ve kazançlarda azaltmaya gidilebilir, karşılıklı savaşlar sona erebilir; ama yine de orta yola erişmek kolay değildir.”²⁵

Konfüçyüs, kendi zamanında acı dolu siyasi kaos, ahlâkî çürüme ve sosyal düzensizliğe şahit olmuştur. Bu bitmek bilmeyen hegemonya mücadelesi, etiğin yok edilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu sırada Konfüçyüs, *zhongyong* kavramıyla insanlara tekrar eski ritüellerine nasıl döneceklerini öğretmeye ve ahlâkî düzeni yeniden inşa etmeye odaklanmıştır. *Zhongyong*'u hem yeniden sosyal yapılanmanın hem de kaostan çıkışın yolu olarak görmüştür. Çünkü Konfüçyüs'e göre karşıt taraflar uzlaştırılabilir ve birlikte dengeli, barışçıl ve istikrarlı bir şekilde var olabilir.

Taoist metne gelecek olursak, *Dao De Jing* metninde de *he* kavramı önemlidir. Anlam olarak “çeşitli sesler birbirleriyle ilişki içerisinde. *Dao De Jing*'de geçen ifadeyle, “varlık ve yokluğun birbirini ürettiği, zor ve kolay olanın birbirini tamamladığı, uzun ve kısa olanın birbiriyle zıtlık oluşturduğu, yüksek ve alçak olanın birbirini çektiği” gibi nitelikler arasında zıtlık olduğu gibi, yaratıcı bir gerilim de vardır. Taoizmde dünya

²² Li Chenyang, “The Ideal of Harmony in Ancient Chinese and Greek Philosophy”, s.86

²³ İlknur Sertdemir, “Çin Düşünce Geleneğinde İnsan Doğası Kuramı ve Ahlâkî Davranış Yöntemleri”, Doğu Asya Araştırmaları Dergisi, 2021, c.4 sayı:8, s. 44.

²⁴ Jungho Suh, “The Confucian Doctrine of the Mean, the Optimality Principle, and Social Harmony”, Society and Economy, 2020, syf.61.

²⁵ İlknur Sertdemir, “Çin Düşünce Geleneğinde İnsan Doğası Kuramı ve Ahlâkî Davranış Yöntemleri”, s. 44.

ile uyum sağlayabilmek, dünyaya uyum sağlayabilmek meselesi iken, Konfüçyüsçülerde uyum sağlamak, toplumu ve dünyayı dönüştürmek anlamını içerir. Özetle, Konfüçyüsçülüğün ideali dünyayı uyumlu bir hale dönüştürmek iken, Taoizmin ideali dünya ile uyumlu bir hale gelmektir. Yer, gök ve insan üçlüsünün uymasının icap ettiği bu kosmos düzeni *Dao* ile temsil edilir. Evrendeki her şeye kaynaklık eden de yer, gök ve insandır. Bu üçlü sistemde yeri ve göğü mükemmelleştiren unsur insandır. Bu açıdan, toplumsal düzen ile kosmos düzeni arasında kurulan koşutlukta hükümdar, sosyopolitik temsilci rolündedir. Bu iki unsurun arasında insanın mükemmellik ile ilişkili olması dikkat çekicidir. İnsanın mükemmellik ile ilişkilendirilmesi, toplumsal düzene dair görüşleri de yönlendirmektedir. Stephen Sharot bu konuyu, “Çin’de sosyal düzen, uyumlu ve dengeli kozmik düzenin bir yansıması olarak algılandığı gelmiştir” şeklinde ifade eder. Laozi ve Konfüçyüs gibi birçok Çin düşünürü, karşılıklı uyumun bozulmasının sebebi olarak, insanın Yer’deki yaşamının Gök’teki mekanizmaya elverişli olmayışından kaynaklandığını söylerler.²⁶

Klasik Çin düşüncesi ile Antik Yunan düşüncesinde ele alınan uyum kavramında dikkate değer bir benzeşme mevcuttur. *Harmoni* kelimesi İngilizcede (Yunanca *ἁρμονία*, Latince *harmonia*) “seslerin uyumu” anlamına gelir.²⁷

1.5. Pre-Sokratik Felsefede Orta Öğretisi

1.5.1. Pisagor’un “Harmoni”si Üzerinden Orta Öğretisi

Eski Mısır matematiğinden birçok izler barındıran Pisagor (M.Ö. 570-495), adına “Pisagorculuk” dediği bir tarikat kurmuştur.²⁸ Bu tarikattakilerin inanışlarına göre, ruhun arınması ancak harmoni ve sayıların sırrına vakıf olduktan sonra mümkündür. Ruhun Tanrı ile birleşmesinin tek yolu matematiktir. Dolayısıyla matematik, onların dini inançlarının önemli bir parçasıdır. Tanrı kosmosu sayılar vasıtasıyla düzenlemiştir. Tanrı

²⁶ İlknur Sertdemir, “Çin Düşünce Geleneğinde İnsan Doğası Kuramı ve Ahlâkî Davranış Yöntemleri”, s. 40.

²⁷ Li Chenyang, “The Ideal of Harmony in Ancient Chinese and Greek Philosophy”, s. 96.

²⁸ Pisagor’un tarikat fikri eski Mısır’dan getirdiği bir fikirdir. (Martin Bernal, *Kara Atena*)

birlik, dünya ise çelişimler ve tezatlardan ibaret olan bir çokluktur.²⁹ *Pythagoras'ın Anıları*'nda bulunduğu söylenen pasajda:

Her şeyin başı birliktir. Birlikten sonsuz ikilik çıkar: nedeni olan birliğin altında madde olarak bulunur. Birlikten ve sonsuz ikilikten sayılar çıkar; sayılardan noktalar, bunlardan çizgiler, bunlardan da düzlem şekiller çıkar... İnsan ruhu akıl, mantık ve tutku olmak üzere üç bölümlüdür. Akıl ve tutku öteki canlılarda da vardır, ama mantık yalnızca insanda vardır... Erdem uyumdur, sağlık, her türlü iyilik ve tanrı da öyle; bu yüzden evren de uyum kurallarına göre kuruludur. Dostluk da uyumlu bir eşitliktir.³⁰

ifadeleri geçmektedir. Pasajdan anlaşıldığı üzere, erdemli olabilmek sayılarla kurulmuş evrenin düzenine uyum sağlamakla mümkündür. Bu anlamda uyum ve harmoni erdemin bir kriteri olarak belirlenmiştir. Nitekim devamında ise şöyle söylemiştir: “Erdem uyumdur, sağlık, her türlü iyilik ve tanrı da öyle; bu yüzden evren de uyum kurallarına göre kuruludur.”³¹

Dünya üzerinde on çift zıtlık bulunmaktadır: Sınırlı ve sınırsız, tek ve çift, bir ve çok, sağ ve sol, erkek ve dişi, sükûnet ve hareket, doğru ve eğri, aydınlık ve karanlık, iyi ve kötü, kare ve dikdörtgen. Pisagor, bütün bu zıtlıklara birlik sağlayan *oran* ve *uyum/harmoni* olduğunu söyler. Nitekim Pisagor'un öğrencisi Filolaus'a göre evren ve içindeki her şey, kendi başlarına bir araya gelemeyecekleri zıtlıklardan oluşmuştur. Bu iki zıtlığı ancak üçüncü bir prensip bir araya getirebilir. Bu çelişim ve tezatlarda birliği ve düzeni (kosmos) sağlayacak olan şey, harmonidir. Karşıtlıkların bir arada bulunması, uyumsuzlukların uzlaşması ancak harmoni sayesinde gerçekleşebilir. Burada harmoni, karşıtlıkların bir araya gelmesini sağlayan bir araç gibidir. Harmoni, tanrısal sayı oranları içerisindeki “ahenk” anlamındadır. Bu harmoniye nüfuz eden her kimse, tanrılaşarak ölümsüzlüğe erişir.³² Görüldüğü üzere, harmoni, sayılar ve müzik, Pisagorcuların öğretilerinde birbirlerinden ayrılamaz bir şekilde birleşiktirler. Bu üçü ile ruh, tanrısal mertebeye yükselebilir. Dolayısıyla Pisagorculara göre matematik, müzik ve etik konularda iyi olmak, bu uyum ile doğrudan ilişkilidir.

²⁹ B. L. Van Der Waerden, *Bilimin Uyanışı: Eski Mısır, Babilonya ve Eski Yunan Matematiği*, s. 150

³⁰ Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), s. 389-390.

³¹ Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 392.

³² Ozan Baysal, “Erken Dönem Pisagorcularda Harmonia Düşüncesi ve Müzik Kuramı”, s. 58.

Pisagor’a atfedilen *Altın Beyit*’te (*Golden Verse*), 32 ile 39. maddeler arasında şu anlama gelecek ifadeler mevcuttur: “Bilmediğiniz bir şeyi biliyormuş gibi davranmayın. Kendinize şunu öğütleyin; zaman ve sabır her zaman faydalıdır. Sağlığınızı ihmal etmeyin, ona gerektiği kadar su ve et verin, ihtiyacı olan egzersizleri yapın. Ölçüden kasıt seni rahatsız etmeyecek kadardır. Kendinizi lükse kaçmadan, düzenli ve terbiyeli bir yaşam biçimine alıştırm. Kıskançlığa yol açacak her şeyden kaçının. Ne aç gözlü ne de cimri olun. Bu konuda ölçülü olmak en iyisidir.”³³ Görüldüğü üzere Pisagor bu beyitlerde bedensel sağlık, ahlâk ve para harcama konularında ölçülü olmayı tavsiye etmiştir.

İkinci olarak Pisagor, aşırılık anlamına gelen hasetten kaçınmış ve şöyle söylemiştir: “Güzel talihini makul ve ölçülü bir şekilde kullananlar en az haset edilenlerdir. Çünkü insanlar bize değil, çevremize imrenirler.” Üçüncü olarak, ne israfta aşırıya kaçmayı ne de tam zıttı olan cimrilikte aşırıya kaçmayı tavsiye eder. Burada ortalama, aşırıya kaçan eylemler arasında bir orta yolu izlemekle elde edilebilir.³⁴

Nesnelerin özünün sayılar olduğunu düşünen Pisagor, sayılarla da bir oran ve uyum gözetmiştir. Doğa filozofları gibi Pisagor da evrenin ilk arkhesinin ne olduğu sorusu üzerinde durmuş ve evrende müşahade ettiği harmoni sebebiyle bunun sayı olduğuna kanaat getirmiştir.³⁵ Tanrı’nın evreni sayılar vasıtasıyla düzenlediğine inanan Pisagor, buradan yola çıkarak sayılara ve geometrik şekillere özel anlamlar yüklemiştir. Pisagorcular için sayı, sadece fiziksel dünyayı açıklamakla kalmaz, ahlâksal nitelikleri de temsil etmektedir. Aslında sayıların bizzat bu nitelikler olduğunu iddia ederler. “Tetrad sayıları” şeklinde isimlendirilen 1,2,3 ve 4 sayılarından örneğin 1 sayısı bütünlüğü; doğru parçası ile gösterilen 2 sayısı karşıtlığı; üçgen yüzeyi ile gösterilen 3 sayısı ahengi; piramit şekliyle gösterilen 4 sayısı ise kosmosu temsil eder.³⁶ Ayrıca bu sayıların uzayda bir yer kapladığını da düşünürler:

Pythagorasçılar “her türlü niceliksel değer uzayda yer kaplar” iddiaları neticesinde niceliği uzayda temsil etme yoluna gitmiş, bu anlayışa uygun olarak uzayda temsil geometrik yapılar olarak düşünülmüştür... Pythagorasçıların geometrik temsili

³³ Fabre d’Olivet, *The Golden Verses of Pythagoras* (New York: The Knickerbocker Press, 1917), s. 118.

³⁴ Misung Jang, “Aristotle’s Doctrine of the Mean”, PhD Thesis, State University of New York at Buffalo, 2009, s. 13.

³⁵ Hüseyin Gazi Topdemir ve Yavuz Unat, *Bilim Tarihi*, (İstanbul: Pegem Akademi, 2009), s. 24.

³⁶ Ozan Baysal, “Erken Dönem Pisagorcularda Harmonia Düşüncesi ve Müzik Kuramı”, s. 59.

kullanmalarının ikinci nedeni ise kurdukları aritmetiğin dayandığı sayı kavramı ile alakalıdır. İlk dönem Pythagorasçıların sayı anlayışı nokta-sayı (atomik sayı), ve bu sayının uzayda nokta olarak temsili anlayışına dayanıyordu. Sayıların oluşturduğu üçgen, dörtgen, beşgen vb. sayı çeşitleri de uzayda noktalardan oluşan kesikli-parçalı geometrik şekiller olarak tersim ediliyordu... niceliğin uzayda geometrik şekil ile temsili bir taraftan insanın en güçlü duyu organı olan göze, diğer taraftan gözün bir bütün olarak idrak ettiği şekil, diğer bir ifadeyle şeklin bütünlüğü sezgiye hitap eder. Göz ile sezginin sentezi ise iknayı (diğer bir ifade ile ispatı) beraberinde getirir. Bu durumda herhangi bir felsefi dizgenin işine yarayacak ikna aleti karşımıza çıkar: Geometrik temsil. Neticede lafzi (sözel) bir ifade geometrik şekille uzayda yer kaplayan somut bir ifade (temsil) haline dönüştürülür.³⁷

Burada anlatılan niceliklerin uzayda şekilsel olarak vücut bulması meselesi de, Pisagorcuların evren ile sayı arasındaki kurdukları ilişkiye işaret eder. Sayı ve temsil ettiği şekiller özel anlamlar içermektedir. Örneğin adalet, kendi özü itibariyle bir karşılıklılık içerdiği için bu karşılıklılık ancak bir kare sayıda vücut bulur. Bu yüzden adalet 4 sayısını temsil edilmiştir. En mükemmel (tam) sayı ise 10'dur. Geometrik şekillerden en mükemmeli ise dairedir. Pisagorcuların evrende gözlemledikleri harmoni ve uyum, astronomi tarihinde de önem kazanmıştır. Onlara göre gezegenlerin birbirlerine uzaklıklarında dahi bir uyum mevcuttur.³⁸

Pythagoras Okulu sayıları Evren'in elementleri de olduğunu beyan etmektedir... Nokta Bir'in karakterini ya da bağıntısını ve çizgi İki'nin karakterini ya da bağıntısını (çizginin iki nokta arasında uzanan bir şey olarak kabul edilmekte oluşu bakımından) ve yüzey Üç'ün karakterini ya da bağıntısını (çünkü bu kimseler üçü, genişlik çizgisini çapraz olarak yerleşmiş bir başka noktaya akışı olarak betimlemektedir) ve katı cisim Dört'ün karakter ya da bağıntısını yansıtmaktadır; çünkü cisim, yüzeyin yukarıda yerleşmiş bir noktaya doğru yükselmesiyle oluşmaktadır. Pythagorasçılar hem cisimleri hem de Evren'i bu şekilde tasavvur etmektedirler -dahası olduğunu söylemektedirler- örneğin, "Dörtlere göre" ki bu epitrite demektir, 8'in 6'ya oranı gibi; "Beşlere göre" ki bu bir buçuk demektir, 9'un 6'ya oranı gibi; "Bütünlere göre" ki bu iki misli demektir, 12'nin 6'ya oranı gibi.³⁹

Hatip Isokrates'e göre Pisagor, Mısır'a seyahati sonrasında Pers Hükümdarı tarafından esir alınarak Babil'e getirilmiştir. Pisagor Babil'de yedi yıl kalmış ve sihirbazlardan sayı, müzik bilgisi ve bazı diğer ilimlerden öğrenmiştir. Aynı zamanda orada *altın orantı* denilen bir orantı öğrenmiştir. Bu orantı şu şekildedir: "A : H = R : B". Burada H ve R, A ve B'nin harmonik ve aritmetik ortalamasıdır.

³⁷ İhsan Fazlıoğlu, *Aded ile Mikdâr: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Mathemata Mâ-cerâsı*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020) s. 143.

³⁸ Hüseyin Gazi Topdemir ve Yavuz Unat, *Bilim Tarihi*, s. 25.

³⁹ Sextus Empiricus, *Kuşkuculuk*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), s. 248.

Pisagor geometrinin aritmetik kısmı üzerine yoğunlaşmış ve teldeki ses aralıklarını belirlemiştir.⁴⁰ Dolayısıyla müzik bilgisinde de bu harmonik ortalamanın önemli bir rolü vardır.⁴¹ Örneğin müzik tonları, tel uzunluğunun oranlarıyla ilişkilidir.⁴² Dolayısıyla enstrümanlardan çıkan sesler yine sayısal bir ahenk üzeredir. Özetle, Pisagorcular matematik, müzik ve etik konularda iyi olmanın orta ve ölçülü olmaya bağlı olduğunu keşfetmişlerdir. Etikte Pisagorcu orta ise, ölçülü bir denge içerisinde bulunmaktadır. Güzel bir hayatı elde etmek, aşırılık ve eksiklikle dengeyi kaybetmemektir.⁴³

Buradan anlaşılabacağı üzere, Pisagor'un uyum teorisinde, orta öğretisinin ilk belirgin yansımalarını görebiliriz. Pisagor'un sayılarla ilgili uyum teorisi, orta öğretisinin ilk olarak sayılarla ortaya çıkan bir öğreti olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla ortanın kökeni sayıların ortaya çıkış dönemine kadar dayandırılabilir. Çünkü sayıların ortaya çıkışı, bir nesnenin (miktarın) bir nesneye oranı nispetinde ortaya çıkmıştır. Örneğin bir nesne, bir nesnenin iki katı olmuş; 2 sayısı buradaki nispetle ortaya çıkmıştır. Nitekim bir önceki bölümde eski Mısır matematiğinde sayıların ortaya çıkışıyla orta öğretisinin ilk bağlantısı kurulmuştu. Çünkü orta, bir oran ve nispet anlamı içermesi sebebiyle nicelikselidir. Matematik bilgisinin eski Mısır'a dayandığı bilinen Pisagor ise, ortanın bu niceliksel doğasına sağlık ve ahlâk gibi başka alanlarındaki oran ve ölçülülük anlamlarını da eklemiştir.

1.5.2. Herakleitos'ta Orta Öğretisi: Karşıtların Uyumunu

Herakleitos'un (M.Ö. 535-475) harmoni anlayışı ise Pisagorcular'a neredeyse taban tabana zıttır. Herakleitos'daki harmoni, *karşıtlıkların uyumu* şeklinde açıklanır. Platon'un *Symposion*'unda Eryksimakhos, iyi bir hekimi açıklarken “birbirine düşman olan unsurları dost hale getirebilmek” şeklinde bir ifade kullanır. Bu düşman unsurlar;

⁴⁰ Diogenes Laertus, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 385-386.

⁴¹ B. L. Van Der Waerden, *Bilimin Uyanışı: Eski Mısır, Babilonya ve Eski Yunan Matematiği*, s. 151

⁴² Ali Dönmez, *Bir Bilim Olarak Matematik Tarihi*, (Ankara: V Yayınları, 1986), s. 3.

⁴³ Misung Jang, “Aristotle's Doctrine of the Mean”, s. 13. (Bu etik anlayış, Hipokrat ve Platon'u derinden etkilemiş olsa da Aristoteles'in etik anlayışı üzerinde doğrudan bir etkiye sahip olmamıştır.)

soğuk ve sıcak, kuru ve yaş gibi unsurlardır. Beden sağlığının, bedendeki karşıt unsurların uyum içerisinde olmasıyla kazanılacağı görüşü, Batı tıp okuluna uzanan bir görüştür.⁴⁴

Onun öğretisinin genel çizgileri Diogenes'te şu şekilde sıralanmıştır:

Ateş bir ögedir, her şey seyreleme ve sıkışma yoluyla ateşin değişiminden oluşur. Ama buna anlaşılır bir açıklama getirmiyor. Her şey karşıtların çatışmasıyla oluşur ve evrendeki her şey ırmak gibi akar, evren sonludur ve dünya tektir. Sonsuz yaşam boyunca dönüşümlü olarak ve belirli aralıklarla ateşten doğar ve gene ateşte yanar, ve bu, yazgıya göre olur. Karşıtlar arasında oluşuma götürene savaş ve kavga denir, yanmaya götürene de uyum ve barış; değişim yukarı çıkan ve aşağı inen bir yoldur, dünya da buna göre varolur.⁴⁵

Herakleitos'a göre, karşıtların uyumu her zaman bir çatışma ve gerilim içerir. Bu asla çözülebilecek bir gerilim değildir. Evrende savaş ve barış peş peşe gelmez, her zaman hem savaş hem de barış bir aradadır. Bu mücadele sona ererse evren dağılır.⁴⁶ Konu ile ilgili, *Fragmanlar* kitabında “eğer kötülüklerin kaynağı olan madde ortadan kalkarsa dünyanın da yok olacağı” ifadesi bulunmaktadır.⁴⁷ Onun öğretilerine göre her şey ateşten meydana gelmiştir ve ateşte çözülür. Var olan her şey karşıtları ile uyumlu hale gelir.⁴⁸

Herakleitos “tanrıların ve insanların yol açtığı kavga yok olsun” diyen ozanı kımıyor. Çünkü tiz ve pes sesler olmazsa ahenk olmaz, birbirinin karşıtı olan dişi ve erkek olmazsa canlı olmaz.⁴⁹

Yine aynı eserde Herakleitos, doğada benzer unsurlardan değil, karşıt unsurlardan en güzel uyum ve ahengin meydana geldiğini savunur. Bu sebeple birleşme hemcinsler ile değil, karşıt cinsler ile olmalıdır. Tıpkı resim sanatında siyah ile beyazı; müzikte tiz ile pesi karıştırarak en güzel uyum ve ahengin yakalandığı gibi.⁵⁰

Herakleitos'un anlayışına göre her şeyin babası savaştır. Savaş sonucunda kimi tanrı, kimi insan, kimi köle, kimi ise özgür olarak çıkar.⁵¹ Onun öğretisi olan bu “karşıtların uyumu”nda üç yön vardır: Öncelikle *her şey karşıtlardan meydana gelir*. Bu

⁴⁴ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, (İstanbul: Kabalıcı Yay., 2003), s. 443.

⁴⁵ Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 424.

⁴⁶ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, s. 444.

⁴⁷ Herakleitos, *Fragmanlar: Testimonia-Fragmenta-Imitationes*, çev. Güvenç Şar ve Erdal Yıldız (İstanbul: Dergâh Yay., 2016), s. 127.

⁴⁸ Herakleitos, *Fragmanlar: Testimonia-Fragmenta-Imitationes*, s. 51.

⁴⁹ Herakleitos, *Fragmanlar: Testimonia-Fragmenta-Imitationes*, s. 127.

⁵⁰ Herakleitos, *Fragmanlar: Testimonia-Fragmenta-Imitationes*, s. 137.

⁵¹ Herakleitos, *Fragmanlar: Testimonia-Fragmenta-Imitationes*, s.163.

sebeple içsel bir gerilime maruzdur. Her yerde ve her zaman, iki yöne doğru çeken güçler vardır. En güzel uyumu, bu iki gücün karşılıklı gerilimi doğurur.⁵² Görünüşteki uyum, barış ya da durağanlık bu iki yöndeki gücün denge halidir. Örneğin yerde duvara yaslanmış herhangi bir nesnede herhangi bir devinim yokmuş gibi görünür. Fakat içerisinde sürekli devam eden bir savaş vardır. Nitekim harmonia, dengeden dolayı birbirini nötrleyen ve dolayısıyla gözle görünmeyen karşıt devinimlerin uyumudur.

Bu bağlamda, her şeyin ortaya çıkma nedeni de savaştır. Bu savaş ve kavgadan, en güzel uyum meydana gelir.⁵³ Herakleitos’a göre görünmeyen harmonia, görünene nazaran çok daha üstündür.⁵⁴ İkinci yön, *karşıtların özdeşliği*dir. İnsanların karşıt ve ayrı gördüğü şeyler bir sayılmalıdır. Herakleitos, iyi ve kötü gibi karşıt şeylerin özdeşliğini ileri sürer. Nitekim logos formülü, karşıt uçların birbirine bağlantılı olduğu gerçeğinden doğar. Herakleitos’un terimleriyle, karşıtlar “bir ve aynıdır”. Çünkü ya otomatik olarak birbirlerini izlerler, ya da aralarındaki farklar sadece görelidir.⁵⁵ Gece ve gündüz; iyi ve kötü bir ve aynıdır.⁵⁶ Örneğin bir cerrahın bıçağı hem iyileştirici olma özelliğinden ötürü iyidir, hem de acı verici olma özelliğinden ötürü kötüdür. Deniz hem en kirlili hem de en temiz sudur. Balıklar içerisinde hayatlarını idame ettirebilirler fakat insanlar için içilebilir dahi olmayan ölümcül bir sudur.⁵⁷ Bu noktada şöyle bir problem akla gelir, iyi ve kötü aynıysa, bu iki davranış arasında bir fark yoktur. Bu noktada Herakleitos’un ifadesi şöyle açıklanabilir; A’dan B’ye doğru giderken geçtiğimiz yol ile B’den A’ya doğru giderken geçtiğimiz yol birbiriyle aynıdır. Ancak bu, birbirine karşıt yönlerde ilerlemenin aynı eylem olduğu anlamını taşımaz.⁵⁸

Herakleitos’un tanrı anlayışında da harmoni vardır. Tanrı tüm karşıtlıklardır; hem savaş hem de barıştır; hem gündüz hem gece, hem kış hem yazdır.⁵⁹ Herakleitos bu ifadeyi şöyle açıklar:

⁵² Çetin Türkyılmaz, “Herakleitos’un Adalet Anlayışı”, Temasa Journal of Philosophy, 2015, sayı 2. s. 55

⁵³ Çetin Türkyılmaz, “Herakleitos’un Adalet Anlayışı”, s. 55.

⁵⁴ Herakleitos, *Fragmanlar, Testimonia-Fragmenta-Imitationes*, s. 163.

⁵⁵ Misung Jang, “Aristotle’s Doctrine of the Mean”, s.15.

⁵⁶ Herakleitos, *Fragmanlar: Testimonia-Fragmenta-Imitationes*, s. 165.

⁵⁷ Herakleitos, *Fragmanlar: Testimonia-Fragmenta-Imitationes*, s. 167.

⁵⁸ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, s. 450.

⁵⁹ Herakleitos, *Fragmanlar: Testimonia-Fragmenta-Imitationes*, s. 171.

Tanrının hem barış hem de savaş olması, barış ve savaşın aynı şey olmasından kaynaklanır. Çünkü barış, savaşın kendisidir. Sıcak soğur, kuru nemlenir; bu karşılıklı değişim, özdeşliğin ispatıdır. Her şey hem aynıdır, hem aynı değildir. Zeus'a göre aydınlık olan Hades için karanlıktır. Yine Hades için aydınlık olan, Zeus için karanlıktır.⁶⁰

Karşıt unsurlar ancak karşıtlarıyla ilişkileri bağlamında değerlendirilir. Kötü olmadan iyi, hastalık olmadan sağlık, açlık olmadan tokluk, adaletsizlik olmadan adalet bilinemez. Kirk'in yorumlamasına göre, insanlar yanlış yolları gözlemledikleri için doğru yolları tanıyabilir. Üçüncü yön, *savaş ve mücadelenin evrensel yönetici ve yaratıcı güç olduğudur*. Savaş, karşıt unsurlar arasında gerilim yaratır. Tiz ile pes bir araya gelmezse melodi oluşmaz, dişil ile eril bir araya gelmezse canlı varlıklar oluşamaz.⁶¹ Yine Herakleitos, kosmos düzeninden örnekler vererek eğer gökyüzü ve tüm parçaların hepsi düzenli, biçimli, mantıklı ve çevrimine uygun olsaydı bunun mantıksız olacağını savunur. Nitekim başlangıçta hiçbirisi bu şekilde değildir. Herakleitos'a göre kosmosun en güzel hali süprüntülerin rastgele saçılması gibidir. *Fragmanlar*'da *kykeon* (karıştırılmış içecek) bile çalkalanmadığı takdirde ayrışır ifadesinde bulunmuştur.⁶² Aynı zamanda karşıt çeşitler arttıkça daha iyi bir uyum elde edileceğini de öne sürer:

Çok çeşitli olanlar en iyi uyumu, az çeşit olanlar ise en kötü uyumu ortaya çıkarırlar. Bir kimse bütün sesleri aynı çıkarırsa, onda hoş giden bir şey olmaz. Özellikle de en fazla değişiklik ve çeşitlilik en çok hoş gider. Aşçılar insanlar için birbiriyle uyuşmayan, birbirine uyan ve her türlü karışımı içeren malzemelerden yemek hazırlarlar; insanların yiyeceği ve içeceği olarak aynı şeylerden farklı şeyler hazırlarlar. Eğer her şeyi birbirinin aynı lezzette yaparlarsa bu hoş gitmez; eğer her şeyi aynı kabın içine koyarlarsa bu da doğru olmayacaktır. Müzikte de bazen yukarıya bazen aşağıya doğru vurulur. Dil müziği taklit eder ve karşılaştığı şeylerden tatlıyı ve acıyı, uyumsuz ve uyumluyu ayırt eder.⁶³

Bu bağlamda Pisagor'la Herakleitos'un ayrıştıkları noktayı gözlemleyebiliriz. Pisagor'a göre en iyi hal, karşıt unsurların belirli bir oranda birbirine karışmasıdır. Bu durumda karşıtlıklar birbirlerini iptal eder. Böylece bedende sağlık, müzikte uyum ve tüm evrende düzen ortaya çıkar. Dolayısıyla Pisagor'un harmonisinde savaşan unsurların arasında bir barış hali gözlemleriz. Aksi hali hastalık ve çatışmalara yol açar.⁶⁴

⁶⁰ Herakleitos, *Fragmanlar: Testimonia-Fragmenta-Imitationes*, s. 221.

⁶¹ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, s. 453.

⁶² Herakleitos, *Fragmanlar: Testimonia-Fragmenta-Imitationes*, s. 205.

⁶³ Herakleitos, *Fragmanlar: Testimonia-Fragmenta-Imitationes*, s. 246.

⁶⁴ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, s. 455.

Herakleitos'ta ise, barış, durağanlık ve sağlık kendi başlarına karşıtlarından iyi değildirler. İyilikleri, ancak karşıtlarıyla karşılaştırıldığında ortaya çıkar. Sükûnet ve durağanlık ancak ölümlere ait olabilir. İyi ve kötü olmak, tamamen nisbi kavramlardır, bakış açısına göre değişkenlik gösterir. Karşıtlıklar sürekli birbirlerine direnirler. Eğer bu karşıt unsurlardan kusursuz bir orantıyla karışım oluşmuşsa, bunun sebebi iki karşıt unsurun birbirine üstün gelemediği, güçlerinin denkleştiği bir denge durumuna erişmelerinden kaynaklanır. Çabasızlık ve durağanlık, kosmosun zıttıdır. Çünkü böyle bir durumda karşıtlar dağılır. Oysa dünyanın varlığını sürdürebilmesi, zıt yönlerdeki gerilimlerin uyumu durumunda sağlanabilir.⁶⁵

Görüldüğü üzere, harmoni ve uyum teorilerine farklı açıklamalar getiren Pisagor ve Herakleitos, ahlâkî iyiliği ve erdemi ölçülü olmakla ilişkilendirirler.⁶⁶

1.5.3. Empedokles'in Dört Unsur Teorisi “Anâsır-ı Erbaa” Üzerinden Orta Öğretisi

Önceki bölümlerde gördüğümüz üzere matematik, geometri, astronomi gibi alanlarda karşılık bulan uyum teorisi, fizik ve tıp alanında da karşılık bulmuştur. İnsan bedeninde bulunan yaş ve kuru, sıcak ve soğuk, acı ve tatlı gibi zıtlıkların denge halinde olması sağlıklı bir bünyeye işaret eder. Bu zıtlıkların bir denge oluşturmama durumu da sağlıksız bir bünye göstergesidir. Aynı zamanda bedende, kan, balgam, kara safra, sarı safra olmak üzere dört mizacın bulunması, Pisagor'un dört sayısına atfettiği önemi aklımıza getirir. Evrenin sayılar üzerine kurulu olduğunu düşünen Pisagor'un dört sayısına verdiği önem, fizikte ve tıpta da karşılık bulmuştur. Fizikte *dört unsur (anâsır-ı erbaa)* şeklinde karşımıza çıkarken, tıpta *dört hult (ahlât-ı erbaa)* ile karşımıza çıkmaktadır.

M.Ö. V. yüzyılda Empedokles (M.Ö. 494-434), Pisagor'un, evrende kuzey, güney, doğu, batı olmak üzere dört temel yön; hava, su, ateş, toprak olmak üzere dört temel unsur; soğukluk, sıcaklık, yaşlılık ve kuruluk olmak üzere dört fiziksel nitelik; insan, hayvan, bitki, madenden oluşan doğanın dört ürünü; ilkbahar, yaz, sonbahar, kış olmak üzere dört mevsim hâkim olduğundan, 4 sayısı en mükemmel oran temsilcisi olduğu

⁶⁵ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, s. 456.

⁶⁶ Herakleitos, *Fragmanlar: Testimonia-Fragmenta-Imitationes*, s. 199.

fikrinden ve bu sebeple yeryüzünün sembolü olarak dörtgen yahut kare kullanışından etkilenmiş⁶⁷ ve *Peri Physeos (Doğa Üzerine)* isimli eserinde, evrenin arkhesinin ne olduğu tartışmasına dahil olarak, Thales'in su, Anaximenes'in hava, Herakleitos'un ateş unsuruna işaret etmesinden sonra, bu üç unsura toprak unsurunu eklemiş ve evrenin su, hava, ateş ve toprak olmak üzere dört unsurdan oluştuğunu iddia etmiştir. Ateş, kuru ve sıcak; su, soğuk ve yaş; hava, yaş ve sıcak; toprak, soğuk ve kurudur. Bu unsurlar kendi başlarına nesneleri oluşturamazlar. Onları birleştiren ve ayırtıran güçler (itme ve çekme gücü gibi) vardır. Bu unsurların bir arada kalmasını sağlayan sevgi, ayrışmalarını sağlayan ise nefrettir.⁶⁸ Evrendeki hareket de bu itme ve çekme kuvvetini sağlayan sevgi ve nefret gücü ile olur. Nefret gücü, evrendeki mevcudatın dağılıp yok olmasına sebebiyet verir.⁶⁹ Ona göre insanda da belli oranlarda aynı maddeler mevcuttur. Nitekim, kan havaya, sarı safra ateşe, kara safra toprağa, balgam ise suya karşılık gelmektedir.⁷⁰ Bu noktada Empedokles'in dört unsur teorisinin izlerini Platon'un *Timaios* eserinde de görebiliriz. Platon, *Timaios* eserinde, dünyanın bedeninde dört birincil cisim bulunduğu ile ilgili kısımda, Tanrı'nın evrenin bedenini oluştururken onu toprak ve ateşle yapmaya başladığını söyler. Fakat bu iki cisim, üçüncü bir cisim olmadan güzel bir şekilde birleşemez. Platon'a göre ateş ve toprağı en iyi birleştiren cisim, su ve havadır. Yani ateş ve toprak iki ortanca cisimle birbirine bağlanabilir. Ateşin havaya oranı ile suyun toprağa oranı aynıdır. Böylece tanrı, elle tutulur dünyayı birbirine bağlamıştır. Dört farklı unsur ile, evrenin bedenini güzel bir oran yakalayarak meydana getirmiştir. Bu oranı yakalayabilmek için en mükemmel oran çeşidi, geometrik orandır.⁷¹

Dört farklı unsur ile birbirine mükemmel bir oranla bağlı olan dünyanın bedeni, kendisiyle uyum ve birlik içindedir. Bu sebeple parçaları arasında bir iç uyumsuzluk yaşamaz ve dolayısıyla çözülmeye maruz kalmaz. Ona bu bağı sağlayan geometrik

⁶⁷ Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, (İstanbul: Merkezefendi Geleneksek Tıp Derneğı Yayınları, 2016), s. 98.

⁶⁸ Diogenes Laertus, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 407.

⁶⁹ Recep Külçü, "Hermeneutik Okumalar I: Empedokles'de Sevgi ve Nefret Kavramlarının Entropi Ekseninde Okunması", *Akademia Doğa ve İnsan Bilimleri Dergisi*, 2018, s. 57.

⁷⁰ Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, s. 89-99.

⁷¹ Francis MacDonald Cornford, *Platon'un Kozmolojisi: Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, çev. Özgüç Orhan, (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022), s.80. (Geometrik orana örnek olarak; (2-4-8) sayıları verilebilir. Bu sayılardan ilkinin ortanca ile ilişkisi ne ise, ortancanın da sonuncu ile ilişkisi aynıdır.)

orandır. Dünyanın bedeni bu şekilde, kendisinden başka hiçbir şeye bağımlı olmaz, kendi kendisine yeterli gelir.⁷²

1.5.4. Hipokrat'ın Humoral Patoloji Teorisi “Ahlât-ı Erbaa” Üzerinden Orta Öğretisi

Empedokles'ten yaklaşık otuz sene sonra gelen Hipokrat (M.Ö. 460- 370), Empedokles'in bu teorisinden etkilenmiş ve onun makrokosmosdaki dört unsur teorisini mikrokosmos olan insan bedenine uyarlayarak *Humoral Patoloji Teorisini* kurmuştur.⁷³

Eski Mısır döneminde hastalıkların tedavisi, büyücüler, rahipler ve din adamı olmayan ampirik cerrahi uygulayıcıları (Sinular) tarafından gerçekleştirilmiştir. Büyücüler, bugün psikoterapistlerin yaptığı gibi, hastaya iyileşeceğine daire umut verici şekilde konuşmuşlardır. Sinular ise, bitki, maden gibi içerikli ilaçlarıyla hastaları tedavi etmeye çalışmışlardır. Mısır tanrılarının hepsi şifa verici özellikteydiler. Örneğin “Bes” isimli tanrı, doğumu kolaylaştırıcı, anneyi ve bebeği kötü ruhlardan koruyucu özellikteydi.⁷⁴ Bu dönemde insanlar, hastalıkların sebebinin doğaüstü güçler olup Tanrı'nın verdiği bir ceza olduğunu da düşünmüşlerdir. Bu sebeple Tanrıyı gücendiren günahları tespit ederek, herhangi bir tedaviye başvurmadan önce tanrının hoşuna gidecek ritüeller önermişlerdir. Mısırlılara göre Tanrı hem hastalığı getiren, hem de şifasını gönderendir. Tanrılarının sihirle olan yakın münasebetlerinden ötürü, sihir tedavisi ile dini tıp arasında bir ilişki mevcuttur.⁷⁵ Hastalıkların tedavisinde bitkiler yerine daha çok sihir ve büyü kullanmışlardır. *Corpus Hippocraticum (Hippokrates Külliyyatı)* eserinde ise Hipokrat'ın batıl inanç ve büyücü tedavi yöntemlerini, hastalıkların tanrının verdiği bir ceza olduğu görüşlerini reddettiğini, tıp tarihinde yeni bir çıkış açarak tedavide akılcı/rasyonel sistemler geliştirmeye başladığını görürüz. Hastalığın tanrısal kökenli olmasına akılcı nedensellikten dolayı inanmayan Hipokrat, bu sayede dikkate değer

⁷² Francis MacDonald Cornford, *Platon'un Kozmolojisi: Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, s. 81.

⁷³ Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, s. 98.

⁷⁴ Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, s.50.

⁷⁵ Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1996), s. 130-135.

epistemolojik bir sıçrama gerçekleştirmiştir. Tıp ilk defa bilimi efsunun karşısına bilinçli olarak koyar.⁷⁶

Hipokrat, evren nasıl ki hava, su, ateş ve topraktan oluşuyorsa, insan bedeninin de kan, balgam, sarı safra ve kara safra olmak üzere dört temel salgının farklı oranlarda birleşmesinden oluştuğunu iddia eder. İnsan bedeninin sağlığı, ancak bu dört sıvının dengede bulunmasıyla mümkündür. Nitekim *Hippokrates Külliyyatı*’nda “insan doğası” başlığı altında Hipokrat’ın insan olmanın doğası ile ilgili teorisinin açıklamaları olarak:

...insan olmanın doğasıyla ilgili kendi teorisini açıklar: Ünlü salgılar teorisidir bu, dört salgı (kan, lenf, sarı safra, kara safra) Empedokles’in çoğulcu sisteminin ve dört unsurunun (su, hava, ateş, toprak) tıba aktarılması pekâlâ olabilir. Salgılar hekime kolayca açıklanabilen bir şema sağlar: Bunların uyumlu karışması sağlık garantisidir, dengesizliğiye hastalıklara yol açar; bedende her zaman var olan bu salgılar her zaman değişime de uğrar, zira mevsimler gibi salgılar da dış etkenlerin etkisine tabidir, hastalıkların ortaya çıkması ve önlenmesi de bununla açıklanır.⁷⁷

ifadelerinde bulunmuştur. Buradan da anlaşıldığı üzere dört sıvıdan bir ya da daha fazlasının daha çok yahut daha az bulunması dengeyi bozarak hastalıklara yol açar. Dolayısıyla sağlık, karşıtların uygun bir karışımına bağlı olan *uyumdur*. Bu açıdan bakıldığında aslında Pisagor’un harmonisiyle aynı zemindedir. İnsanların karakter ve mizaçları da yine bu unsurların oranları ile ilişkilidir.⁷⁸ *Alcmaeon*’un bu konu ile ilgili şu anlama gelecek ifadesi mevcuttur: “Bedensel organizmanın sağlığı, karşıt güçlerin ilişkisine bağlı olduğu düşünülür. Güçler bir eşitlik durumunda kaldığı sürece, yani bir dengeyi sürdürmek için her biri karşıtı tarafından dengelendiği sürece vücut sağlıklıdır. Bu şekilde sağlık, karşıt güçlerin aktif etkileşimi yoluyla sürdürülen dinamik bir dengedir.”⁷⁹ *Hippokrates Külliyyatı*’nda hastalıkları tedavisi ile ilgili bölümde ise:

Hastalığa genellikle dengesizlik yol açar, tedavi kaybolan bu dengeyi ünlü karşıtlar ilkesine, yani allopatiye göre düzeltme amacı güder: Hekim hastalığın etkilerini dengelemek ve uyumu sağlamak amacıyla, hastalığın veya kusurlu salgının karşıtı bir ilaç yazar. Tedavi hekimin hastalığa başkaldırması gereken bir kavga olarak kabul edilir.⁸⁰

⁷⁶ Hippokrates, *Hippokrates Külliyyatı*, çev. Nur Nirven, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018) s. 27-28. ayrıca bkz: Hüseyin Gazi Topdemir- Yavuz Unat, *Bilim Tarihi*, s. 27.

⁷⁷ Hippokrates, *Hippokrates Külliyyatı*, s. 299.

⁷⁸ Birsal Çağlar Abiha, “Mitolojiden İnsana Dört Unsur Üzerine Bir İnceleme”, Bengi Dünya Yörük- Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2018, sayı 1, s. 13.

⁷⁹ Theodore James Tracy, *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, Studies in Philosophy, volume: 17, Chicago, 1969, s. 23-24.

⁸⁰ Hippokrates, *Hippokrates Külliyyatı*, s. 24.

şeklinde ifade edilmiştir. Dolayısıyla bedenın tedavisinde de bu dengeye göre ilaçlar verilmiş bedenın uyumu sağlanmıştır.

İtidal öğretisinin tıp disiplinine yansımalarını bu bilgiler üzerinden okuyabiliriz. İtidal öğretisinin, en temelde bir denge ve ahenk manası taşımasından hareketle, tıpta ele alınan *ahlât-ı erbaa*, sağlıklı bir vücudun içsel bir dengede bulunması ile mümkün olduğu fikrini öğretir. Fizikte dört unsur olarak karşımıza çıkan *anâsır-ı erbaa* ise evrendeki ahengin ancak dört unsurun belli bir uyum içerisinde bulunmasıyla mümkün olduğunu söylemiştir.

Buraya kadar, orta öğretisini daha çok nesnelerin üzerinden ele aldık ve yavaş yavaş öznedeki yansımalarına geçiş yaptık. İkinci bölümde nesnedeki ortadan öznedeki ortaya geçiş bağlamında orta öğretisini insan davranışları üzerinden, dolayısıyla ahlâkî açıdan ele alacağız.

İKİNCİ BÖLÜM: NESNENİN ORTASINDAN ÖZKENİN ORTASINA: AHLAK DÜŞÜNÇESİNDE ERDEMİN KRİTERİ OLARAK “ORTA ÖĞRETİSİ”

Bu bölümde, orta kavramının dışsal ya da nesnel dünyadan, insan deneyimine dair öznel bir boyuta nasıl kaydığını inceleyeceğiz. Özellikle klasik Yunan felsefesinde, ahlakın temeli olarak orta kavramının nasıl bir niteliksel dönüşüm geçirdiğini analiz edeceğiz. Bu geçişin merkezinde yer alan Platon ve Aristoteles, orta öğretisini etik erdemin yapı taşı olarak sistematize etmişlerdir. Platon’un adalet ve ruh ile toplumdaki uyum düşüncesine vurgu yaparken, Aristoteles’in ahlaki erdemlerde orta kavramını nasıl detaylandığına odaklanacağız. Bu bölüm, nesnel, dışsal orta kavramlarından öznel, etik uygulamalara geçişin entelektüel evrimini ortaya koymayı hedeflemektedir.

2.1. Platon’da Orta Öğretisi

Orta kavramı, ahlâkî ideali temsil eden en merkezi kavramlardan biri olmuştur. Yunanlılar, iyi bir insan olmanın anahtarının *ölçülülük (moderation)* olduğunu öne sürmüşlerdir.⁸¹ Bu sebeple nefsin güçlerinin denge halinde bulunmasıyla ortaya çıkan eylemleri ifade eden orta olma meselesi, Klasik Yunan döneminin de merkezinde yer almıştır.⁸² Dolayısıyla konumuz itibarıyla Klasik Yunan dönemine başvurulacaktır. Bu dönemin hem en meşhur filozofları hem de ekseriyetle öznenin ortası ile kastettiğimiz ahlâk disiplininde eserler vermiş isimlerin Platon ve Aristoteles olması sebebiyle, ahlâk disiplininde orta öğretisini daha çok bu iki isim üzerinden okumaya çalışacağız.

Platon, M.Ö. 428-348 seneleri arasında yaşamış, Atinalı bir filozoftur. Çocukluğundan itibaren müzik, şiir, hitabet ve beden eğitimi gibi eğitimler almıştır. Yirmi yaşlarına yakın Sokrates ile tanışıp bu tanışıklığı iyice olgunlaştıktan sonra, onun öğretilerinden ve kişiliğinden etkilenerek, o zamana kadar ilgi gösterdiği alanlar yavaş

⁸¹ Misung Jang, “Aristotle’s Doctrine of the Mean”, s. 7.

⁸² Hümeýra Özturan, *Êthos’tan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Ahımlanışı*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020) s. 287.

yavaş değişmeye başlamıştır.⁸³ Herakleitos ve Parmenides, onun metafizik alanında, Sokrates ve Sofistler ise etik alanında halefi olduğu isimlerdir.⁸⁴

Felsefe literatüründe orta öğretisi fikrine açık bir şekilde rastladığımız ilk isim Platon'dur. Orta öğretisi kavramını *Kratylos* eserinde *metrios* ve *sophrosyne* kelimeleriyle karşılaşmış ve *ölçülülük* anlamında kullanmıştır.⁸⁵ Platon'un eserlerinde ahlâk ideali, aşırılık ve eksiklik diye adlandırdığı iki uçtan uzak olmaktır. Aşırıktan uzak olan kişi, bilgeliğe layık olandır.⁸⁶ Bu kişi hem doğru hem erdemli hem de mutedil kişidir.

Platon, erdemli insanı ve erdemin önemini tasvir ederken *Meneksenos* kitabında şu ifadelerde bulunmuştur:

Hayatta göreceğiniz iş her ne olursa olsun, erdem olmayınca, elde edeceğiniz her şeyin, yapacağınız her işin sonunda, utanç ve kötülük vardır. Ne zenginlik, zengin olan alçak bir kimseyse, ona şeref getirir; çünkü böyle bir halde, zenginlik onun değil, başkasınındır; ne de beden güzelliği ve kuvveti, kötü ve alçak bir kimsede bulunursa, yerini bulmuş olur, uygun düşer; çünkü o kimseyi daha belirli bir şekilde ortaya koyar, alçaklığını daha açık

⁸³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi- Sofistlerden Platon'a*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006) s.177.

⁸⁴ R.G. Bury, "The Ethics of Plato", International Journal of Ethics, Sayı: 20, 1910 s. 272.

⁸⁵ Platon, *Kratylos*, Giriş, Metin, Çeviri ve Dizinler, çev. Erman Gören, (İstanbul: Dergâh Yay., 2016), s.127-135, (411e, 401a, 414e, 433b). (Eserde Yunancası da bulunmakta olup kelimeler Türkçesi ile karşılaştırılarak bulunmuştur.) Ayrıca *orta olma* anlamına gelen *mesotês* kelimesini kullanan ilk isim de Platon'dur. Onun eserlerinde bu kelime, dört tanesi *Timaeus*'ta olmak üzere toplamda beş kez geçmiştir. İlk ikisinde ise *mesotês*, geometrik ortalamanın orta terimine atıfta bulunur. Tanrının maddi unsurları birbirine bağlarken kullandığı geometrik bağın en iyi bağ olduğu yönünde bir açıklaması bulunur. Maddelerin birleşmesinin, unsurlar arasında mükemmel bir simetrik ilişki sağlayan matematiksel bir mantığa dayandığını söyler. *Timaeus*'daki ikinci kullanımı ise tanrının uçlar arasındaki matematiksel ortalamları belirlemek için gerçekleştirdiği bazı işlemlere gönderme yaptığı bir pasajda yer alır. Genel olarak Platon'un *mesotês* kullanımlarına bakıldığında zaman, onu matematiksel araçlarla (aritmetik, geometrik ve harmonik) ilişkili olarak ortalama değerlerle karakterize edilen şeye atıfta bulunmak için kullandığı açıkça görülmektedir. Bu ise Akademi'de teknik bir matematik terimi olarak, Iamblicus'un bahsettiği matematiksel araçlar konusundaki Eudoxus'un araştırmalarının etkisi altında türetilmiş olabileceğini düşündürür. *mesotês* sözcüğünün *Timaeus*'taki kullanımlarında sahip olduğu matematiksel çağrışımlara rağmen, Platon'un sözcüğü yalnızca bu kadar dar ve teknik bir anlamda kullandığı sonucuna varmak yanlış olur. *Yasalar*'ın beşinci kitabında (746A6-7) son kullanımı farklı bir anlam varsayıyor gibi görünür. Bu pasajda ideal şehir tanımının bir eleştirisini ele alır ve "şehirin merkezi (*μεσόπητας*)" şeklinde bir ifade kullanarak 'merkezi konum' ifade etmiştir. Bu kullanımda matematiksel bir çağrışım olmamasına rağmen, ortalama ile uçlar arasında *analogia* (*ἀναλογία*) benzeri bir simetri fikri, Platon'un bu eserde *mesotês* sözcüğünü kullanmasını, *Timaeus*'taki kullanımı ile ilişkilendirilecek bir ortak yön sağlıyor gibi görünür. Nitekim iki çift şey, ilk çiftin terimleri arasındaki ilişkinin ikinci çiftin terimleri arasındaki ilişkiyle aynı olduğunda bir *analogia* oluşur. Dolayısıyla ilk çiftin ikinci teriminin ikinci çiftin ilk terimiyle aynı olduğu bir *analogia*, geometrik bir *mesotês* terimleri arasındaki ilişkiyi ifade eder (2-4-8 gibi). Sonuç olarak *analogia*, iki çift olarak düzenlenen dört terimi birbirine bağlama hususunda rol oynarken *mesotês*, sürekli (üç terimli) bir *analogia*daki iki uç ile ilgili olarak ara terim rolünü oynar. *Yasalar*'da kullanılan *mesotês* simetrik bir *analogia* benzeri ilişki sayesinde iki uç arasında bir denge kuran şeye atıfta bulunur. (Roberto Grasso, "ΜΕΣΟΤΗΣ in Plato and Aristotle", Disertatio, Universidade Estadual de Campinas, 2018, s. 73-75)

⁸⁶ Hümeýra Özturan, *Êthos'tan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, s. 287.

olarak gösterir. Doğruluk ve erdem dışında kalan her bilgi de düzmecedir, bilgelik değildir. Onun için, hiç şaşmadan güdeceğiniz ilk ve son gaye, bizi ve bizden önce gelenleri erdem yolunda geçmek için bütün gayretinizle çalışmak olacaktır.⁸⁷

Platon, üç parçalı ruh yapısını benimsemiş ve erdemleri de bu üçlü yapı ile ilişkilendirmiştir. Üç parçalı ruh yapısında ruhun; akıllı, arzulayan ve öfkelenen olmak üzere üç farklı yönü vardır. Akıllı tarafın erdemi bilgelik; arzulayan tarafın erdemi ölçülülük; öfkelenen tarafın erdemi ise cesarettir. Adalet erdemi ise, bu üç erdemin bir arada bulunmasıyla ortaya çıkar. Yani ruhta bulunan üç parçanın yekunu adalet erdemini doğurur.⁸⁸

Platon'un ahlâk anlayışında, ruhta bulunan üç özelliğin dengede olması gerekmektedir. Ruhun bu parçaları aşırılık ve eksiklikten uzak, ölçülü bir noktada bulunursa ancak erdemi yakalayabilir. Dolayısıyla ancak ruhunda bulunan bu kısımları ölçülü ve itidalli bir şekilde bulunduran kişi erdemli olabilir. Platon bu ölçüyü *Devlet* kitabında şu şekilde tasvir etmiştir:

Sağlığı, sağduyusu yerinde bir insan düşün; uyumadan önce aklını uyandır, güzel duygulara versin kendini. İsteklerini ne aç bıraksın ne de tıka basa doyursun ki, uyusunlar; ne coştursun ne de küstürsün onları ki, aklını karıştırmassınlar. Düşüncesi duygulardan sıyrılıp kendi kendini yoklasın; geçmişte, bugünde, gelecekte akıl erdiremediği şeyleri anlamaya çalışsın. Öfkesini tutmasını da bilen bu adam, kimseye çatmış olmadığı için rahat yürekle uyur. İçindeki bu iki yanı yatıştırdıktan sonradır ki ferahlığa ulaşır ve istek ancak o zaman üçüncü yanını, bilgeliği bulur; ancak o zaman gerçeği en iyi görecektir duruma gelir; korkunç rüyalara, kabuslara en az sürüklenir.⁸⁹

Görüldüğü üzere bu pasajda Platon, birçok durumda ne aşırı ne de eksik bir durumda olmadan, ikisinin ortasında bir yerde konumlanmanın ancak bilgelığe ulaştırabileceğini söylemiştir.

Platon, bu pasajda bahsettiği ana erdemleri *Devlet*'te ele almıştır: bu erdemler; *ılımlılık (sophrosune)*, *yiğitlik (andreia)*, *bilgelik (sophia)* ve bunların üçünün bir arada bulunmasıyla ortaya çıkan *türe (dikaia sun)*. *Bilgelik*, ruhun akıllı parçasına ait bir erdemken, *yiğitlik* yürekli olan parçanın erdemidir. Öte yandan *ölçülülük/ılımlılık* yürekli

⁸⁷ Platon, *Meneksenos*, çev. İrfan Şahinbaş, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001), s. 26.

⁸⁸ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 1999), s. 125-133.

⁸⁹ Platon, *Devlet*, s. 304.

ve dürtüsel parçaların aklın yönetimi altında birleşmesinden oluşmaktadır. *Türe (adalet)* ise, ruhta bulunan her parçanın aklın yönetimi altında birleşmesiyle oluşmaktadır.⁹⁰

Ölçüsüz insan, gerçekten kendisine zararlı olanı izlerken ölçülü insan, kendisi için yararlı olan şeyleri yapar. Nitekim kendine yararlı olanı tercih etmek bilgece bir davranışken, kendine zararlı davranışları izlemek aptalcadır. Dolayısıyla bilgelik ve ölçülülük birbirinden ayrılamazlar. Örneğin, savaştaki tehlikeleri bildiği halde yerini terk etmemek yürekliliktir. Sadece gözü kara olmak demek değildir. Bu sebeple yüreklilik de ölçülülük gibi bilgelikten ayrılamaz.⁹¹

Dolayısıyla bizim konumuz olan orta kavramını, Platon'da en başta ölçülülük kavramıyla izleyebiliriz. *Devlet*'te ölçülülük meselesi şu şekilde geçmiştir:

Oysaki sertlik, insanın içindeki coşkunluktan gelse bile, eğitim yoluyla yiğitliğe çevrilebilir. Ama bu sertlik aşırı bir hale gelirse, çekilmez bir kabalık doğurur. Yumuşaklıkta filozofça bir tabiata vergi değil midir? Ama o da aşırı bir hal alırsa, gereğinden çok gevşeklik doğurur. Bu huy güzelce geliştirilirse, ölçülü bir yumuşaklığa götürür. Bu huyların birbiriyle uzlaşması gerekmez mi? Bu uzlaşmaya varan hem akıllı hem yiğit olur.⁹²

Burada insanın eğilimlerinden bahsederek yine iki uçtan uzak, orta bir noktada bulunması ve denge içerisinde uzlaşmasıyla asıl erdeme ulaşabileceğini vurgulamıştır.

Tıpkı Pisagor'un müzikteki ahenk ile evrendeki ahenk arasında bir ilişki kurması gibi, Platon da *Devlet*'te müziğin insan içerisinde bir düzen sağladığını düşünür. Bu sebeple devlet yönetiminde çocuklara müzik eğitiminin verilmesini şart koşturmuştur. Hatta müzikte yol, yöntem değişirse, bu, devletin anayasasını temelinden sarsmaya kadar götürür.⁹³ Müzikteki düzen, devletin düzeni ile ilişkilidir çünkü. Bununla ilgili, *Philebos*'ta geçen bir diyalogda; müzikte tiz yahut pes perdelerde sesin aralıkları ve bu aralıkların sınırlarının ne olduğu, buradan çıkan düzeni bilmek gerektiği ifade edilmektedir. Bu düzene, eskiler *harmonia* adını vermişlerdir. Yine eskiler, cisimlerin devinimlerinde de bu özelliklerin bulunduğunu ve sayıyla ölçüldüğünü söylemişlerdir.⁹⁴

⁹⁰ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1962) s. 130-133.

⁹¹ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi- Platon*, (İstanbul: İdea Yayınları, 1995), s. 85.

⁹² Platon, *Devlet*, s. 105.

⁹³ Platon, *Devlet*, s. 121.

⁹⁴ Platon, *Philebos*, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, (İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi Yayınları, 1998), s.25.

Platon *Devlet*'inde, insanı araştırırken önce devlet şekli üzerinden gitmeyi, sonrasında bunu insana uyarlamayı tercih etmiştir. Öncelikle devletin en ideal, en doğru halini bulmaya çabalar. Sonrasında devletteki tüm bu özelliklerin her bir insanda da var olduğu kanısına ulaşır. Dolayısıyla devletin ideali neyse ve ne ileyse, insanın ideali de onunladır.

Platon'a göre, iyi kurulmuş bir devlet, yiğit, bilge, doğru (adil) ve ölçülüdür. Devletin bilge olması, o devleti yöneten topluluğun bilgisiyle mümkündür.⁹⁵ Bir şeyin ahlâklı olma ölçüsünü büyükten küçüğe doğru izler. Bu sebeple *Devlet*'te ahlâklı bir insanı tanımlamadan önce, insandan daha büyük bir organizma olan devleti tanımlamak istemiştir. Devletin erdemli olabilmesi için gerekli olan özellikleri sıraladıktan sonra, bunun insanda da var olup olmadığını irdeler. Platon, tıpkı insan ruhu gibi, toplumların da üç farklı bölümden teşekkül ettiğini düşünür. İnsandaki arzulayan kısım toplumdaki üretici sınıfa, öfkelenen kısım toplumdaki koruyucu sınıfa, ruhun akıllı kısmı ise toplumdaki yönetici sınıfa tekabül eder. Bu üç sınıfın erdemleri, ruha tekabül eden erdemlerdir. Bu doğrultuda, üretici sınıfın erdemi ölçülülük, koruyucu sınıfın erdemi cesaret, yönetici sınıfın erdemi ise bilgeliktir. Platon'a göre ancak bilge bir kimse yönetirse bu niteliklere sahip bir toplum inşa edilebilir ve toplum ancak bu şekilde adil olabilir.⁹⁶ Yiğitlik korkulacak yahut korkulmayacak durumlara karşı, kanunlara uygun bir şekilde beslediğimiz inancın sarsılmazlığı; ölçülülük ise tutku ve isteklere vurulan bir çeşit dizgin; adalet ise her sınıf insanın kendi işini istenilen bir biçimde yapması ve kendi malının sahibi olmasıdır.⁹⁷ Devletin bu uyumu yakalayabilmesi ise, bireylerin ruhlarını akıl önderliğinde yaşamaları ve yöneticilerin akla göre hüküm veren insanlardan oluşması ile mümkündür. Adil bir devlet iyi düzenlendiğinde, yönetim düzeninde ölçülülük, savunulurken cesaret, yönetilirken ise bilgelik erdemleri ortaya çıkar. Böylece, bilgelik, cesaret, ölçülülük ve bu üçünün sonucunda neşet eden adalet olmak üzere toplamda dört

⁹⁵ Platon, *Devlet*, s. 127.

⁹⁶ Platon, *Devlet*, s. 130-131.

⁹⁷ Platon, *Devlet*, 128- 132.

temel erdem bir araya gelmiş olur.⁹⁸ Toplumu, akıl, adalet ve ölçülülük kurtarıken, adaletsizlik ve aşırılık da onu yıkar. Toplumu kurtaracak akıl ise filozof kraldadır.⁹⁹

Öyleyse insan da içinde bulunan üç bölümden her bir bölümün kendi işiyle ilgilenmesi durumunda doğru ve adil olacaktır. Birey için bu uyumu yakalayabilmek, ruhta bulunan öfke, akıl ve iştah olarak ayrılmış bölümlerini aklın önderliğinde hareket ettirmesiyle mümkündür.¹⁰⁰ Platon, devlette bulunan üç bölümün insan üzerinden izini *Devlet*'te şu şekilde sürmüştür:

Bizi içmekten alıkoyan şey akıldan gelmiyor mu acaba? Buna karşılık kendimizi tutamaz da içersek, buna sebep tutkular, hastalıklardır diyemez miyiz? ...Burada birbirinden ayrı iki şey görmek doğru olur: biri içimizdeki hesaplayan, düşünen yandır ki, buna akıl yanımız deriz. Ötekiyse, düşünmeyen, sade arzulayan yanımızdır. O, sadece sever, acıkır, susar, coşar, doymak, zevk almak ister...¹⁰¹ Demek içimizde böyle iki yan var. Ama azgınlık, kırgınlık diye de bir şey var içimizde. Ona üçüncü bir yanımız mı diyelim? ...o zaman kızma gücü, kötü bir eğitimle bozulmamışsa, akla yardım eden üçüncü bir yanımız olur!¹⁰²

Görüldüğü üzere bu pasajlarda; düşünen, arzulayan ve öfkelenen olmak üzere insanın üç yönü olduğu kararlaştırılmıştır. Bu yönlerin keşfedilmesi, insanın ahlâkî açıdan niteliklerini belirlemek noktasında kıymetlidir. Ruhumuzda hangi yönlerin bulunduğunu, eylemlerimiz ve duygularımızın arkasında neler olduğuna ışık tutmaktadır. Birçok eylemin ve duygunun ortaya çıkmasına sebep olan bu temel yönlerimizi bilmek, kendimizi daha çok keşfetmemizi sağlayacak ve ahlâklı bir insan olmaya bir adım daha yakınlatacaktır.

Devletten yola çıkarak üç yönümüzde karar kılan Platon'a göre devleti akıllı yapan şey, insanı akıllı yapan ile aynı şeydir. Aynı şekilde yiğitlik de öyledir. İnsan ve devlet aynı şey için yiğittir. Bu, tüm değerler için geçerlidir. Örneğin devlet, ancak her sınıfın kendi işini yaptığı takdirde doğru olabiliyorsa, insan da içerisinde bulunan yanların kendi işlerini gördüğü takdirde doğru insan olabilir. Korkulacak yahut korkulmayacak

⁹⁸ Platon, *Devlet*, s. 135.

⁹⁹ Sebile Başok Diş, "Platon Felsefesinde Adalet, Düzen ve Yasa", Hitit Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi, Aralık 2020 s. 1032.

¹⁰⁰ R.G. Bury, "The Ethics of Plato", International Journal of Ethics, sayı: 20, 1910, s. 272.

¹⁰¹ Platon, *Devlet*, s. 139.

¹⁰² Platon, *Devlet*, s. 140-142.

şeyleri öğreten, zevklerde ve dertlerde insanı dizginleyen akıldır. Bu şekilde bu üç bölüm arasında bir ölçülülük kurulur.¹⁰³

Sonuç olarak, hem devlet hem de ruh bahsi geçen kısımlardan oluşmuştur ve bu her bir kısım kendine has bir doğaya ve işleve sahiptir. Adaletin sağlanması da bu işlevler doğa ile uyumlu bir şekilde yerine getirildiğinde mümkündür. Dolayısıyla, insan ruhunun bölümleri ile insanlardan teşekkül etmiş devletlerde bulunan toplumsal sınıflar arasında işlev ve doğa bakımından bir benzerlik bulunmaktadır. Bu sebeple Platon, devlet ve insan ruhu arasında bir analogi inşa eder. Devlet ile birey arasındaki ilişki, yalnızca bir analogiden ibaret değildir. Toplum ile bireyin kişisel yazgısı arasında ciddi bir bağ vardır. Bireyler devleti, devlet de bireyleri şekillendirir. Bireyin yaptığı şeyler devletin ne olduğunu belirlerken, devletin yaptığı şeyler de bireyi belirlemektedir.¹⁰⁴

Platon, devlet ile birey arasında kurduğu analogiyi, benzer şekilde ruh ile beden arasında da kurmuştur. Örneğin, bedenin sağlığı, bütün organların genel bir birliktelikte kendi işlevlerini yerine getirmeleridir. Beden sağlığı gibi, *eudaimonia* (iyi ruh hali) da ruhun her parçasının kendisine uygun düşen işlevlerini yerine getirmesidir. Bu doğrultuda yukarıda tanımını verdiğimiz adalet ortaya çıkar ve insanın mutluluğu da bu şekilde sağlanır.¹⁰⁵

Adil bir insanın öfke gücünde cesaret, akıl gücünde bilgelik, iştihasında ise ölçülülük erdemleri tezahür eder. Platon'a göre adil insanın ruhunu akıl yönetir. Ne zaman ki haz, acı, öfke, kıskançlık ve tutku ruha egemen olursa, o zaman adaletsizlik ortaya çıkar. Bu bağlamda adalet, ancak ruhta bulunan ölçülülük (iffet), bilgelik ve cesaret erdemlerinin itidal üzere bulunmasıyla kazanılabilir. Hangisi aşırı yahut eksik olursa, orada adaletsizlik meydana gelir.¹⁰⁶

Sonuç olarak Platon, insan ruhu ve evren arasında bir benzerlik oluşturur ve bu bağlamda toplum ile insanın nasıl bir düzen kuracağını açıklar. İnsan ruhu ve toplum üç kısımdan teşekkül etmiştir. Ruh; arzuların bulunduğu iştihâ, düşünen akıl ve öfke

¹⁰³ Platon, *Devlet*, s.143-144

¹⁰⁴ Sebile Başok Diş, "Platon Felsefesinde Adalet, Düzen ve Yasa", s. 1026

¹⁰⁵ Platon, *Devlet*, s. 61.

¹⁰⁶ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna; Saffet Babür (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), s. 340-341.

gücünden oluşurken, toplum bu üç kısma karşılık gelen; üretici, koruyucu ve yönetici sınıftan oluşur. Her bir sınıf için ayrı birer yetenek ve görev mevcuttur. Her birinin kendi üzerine düşen görevleri yapması, o kısımların erdemli olmasını sağlamakla beraber, içinde bulundukları bütünün de düzen sağlamasına sebep olur. Bu yapı artık adil bir yapı olur ve neticesinden toplumsal ve bireysel mutluluk doğar. Fakat bu mutluluk ancak bilge bir akıl ile sağlanabilir.¹⁰⁷ Adalet, diğer erdemlerle beraber alınılanmış olsa da, aslında diğer erdemlerin varoluş koşuludur. Diğer erdemler, işlevlerine göre çeşitli formlarda kendini gösteren adaletin birer tezahürüdür. Dr. J. Adam, toplumsal adaleti, diğer erdemlerin yetiştiği bir toprağa benzetir. Bu toprağın meyveleri cesaret, ölçülülük ve bilgeliştir.¹⁰⁸

2.2.Aristoteles'te Orta Öğretisi

Aristoteles (M.Ö. 384), henüz on sekiz yaşında iken Atina'da Platon okuluna girmiş ve hayatının ana etkisini Platon'un felsefesinde bulmuştur. Platon'un gözde öğrencisi olarak "okulun beyni" şeklinde isimlendirilmiştir. Ancak Platon'un felsefesini kabul etmiş değildir. Bir noktadan sonra, Aristoteles ile Platon'un görüş ayrılıkları iyice ortaya çıkmaya başlamış ve sonrasında Platon ile olan ilişkileri daha yüzeysel bir yerde kalmıştır. Aristoteles'in doğa bilimlerinde yapmış olduğu araştırmalar, bütün bu süre zarfında Platon'un ve onun okulunun bir üyesinin gelebileceği noktanın çok daha ötesinde bir yere getirmiştir. M.Ö. 335 yıllarında tekrar Atina'ya taşınan Aristoteles, bu sefer burada kendi okulunu kurmuştur. Orada her sabah öğrencileriyle beraber dolaşarak en zorlu felsefe konularını konuşmuştur. Burada yaklaşık 12-13 sene boyunca hala geçerliliğini koruyan şekliyle bilimler sınıflamasının ana hatlarını ortaya koymuş ve bilimi daha ileri bir noktaya taşımıştır.¹⁰⁹

Aristoteles'e göre bilim; teorik, pratik ve prodüktiftir. Diğer bilimler ise en yüce pratik bilim olan politika (toplumbilim) bilimine ancak tabi ve yardımcı olabilirler. Etik, politikanın sadece bir parçasıdır. Bu sebeple Aristoteles, etiği ayrı bir bilim olarak ele

¹⁰⁷ Sebile Başok Diş, "Platon Felsefesinde Adalet, Düzen ve Yasa", s. 1042.

¹⁰⁸ R.G. Bury, "The Ethics of Plato", s. 277.

¹⁰⁹ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), s. 19.

almaz, etikten yalnızca “karakter incelemesi” diye söz eder.¹¹⁰ Ahlâk düşüncesini sistematik bir şekilde ele alan ilk filozoftur. Ahlâkî eylemleri orta nokta ile bağdaştırmış ve konumuz olan orta öğretisini öne çıkarmıştır. Orta noktayı, örneğin *Generation of Animals* eserinde *summetria* (doğru orantı anlamında kullanılmıştır) ile; *Nikomakhos’a Etik*’inde ise *metrios*, *meson* ve *mesotês* (orta, orta olma, ortalama ve ölçülü anlamlarında kullanılmıştır) kelimeleriyle karşılaşmıştır.¹¹¹

¹¹⁰ David Ross, *Aristoteles*, s. 46.

¹¹¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Ayraç Yay., 1997) s. 26-31-32-34; krş. Aristotle, *EN*, 1106b-1107a. Önceki bölümde Platon’un *mesotês*i nasıl kullandığından bahsedilmişti. Aristoteles, Platon’un aksine matematiksel araçlara atıfta bulunmak için *mesotês* kelimesinin kullanımını onaylamamıştır. Ayrıca, *analogia*’yı oran eşitliği olarak tanımlar. Bu sebeple *analogia*, aşırılık ve eksiklik arasında “adil” olandır ve *meson* olarak bile kullanılabilir. Aristoteles’in *mesotês*i kullanması teknik bir matematiksel çağrışım değildir. Dolayısıyla Platon’un *Yasalar*’daki matematiksel olmayan kullanımını doğrular. Nitekim buradaki kullanım, onun karışım doktrini ile ilişkili bir kullanımdır. (Teori, elementlerin temel karşıtlık çiftleriyle (kuru/nemli ve soğuk/sıcak) karakterize edildiği ve orijinal bileşenlerin bir karışımında aslında kendileri olarak mevcut olmadığı fikrine dayanır.) Aristoteles’in karışımlara ilişkin yaklaşımı, bileşenler arasında etkileşimin, başlangıçta onlara ait olan zıt nedensel güçler arasındaki bir denge belirlediği fikrini destekler. Böyle bir sonuç, filozof tarafından niteliksel olarak *ara* (*μεταξύ*) olarak tanımlanır. Karışımların elde edildiği mekanizma, burada bir *μεσότης*’a göre zıt niteliklerin ‘*μέσον*’ye getirilmesi’ olarak tanımlanmaktadır. Yukarıda ana hatları çizilen karışımlar teorisiyle uyumlu olarak, *μεσότης* muhtemelen zıt niteliklerin dengesine işaret ediyor ve Platon’un *Yasalar*’ında zaten gözlemlenen kelimenin kullanımını doğrular. Ancak böyle bir dengenin bir *ἀναλογία*’ya (bir uç özelliğin, ortaya çıkan diğeriyle, ortaya çıkan diğeriyle de karşı ucla ilişkili olması) bağlı olduğu söylenebilirken, Aristoteles burada bu yönü vurgulamaya hiç ilgi göstermez.¹¹¹ Fizik (251b19-28)’de zamanın sonsuzluğuna dair bir argümanından söz ederken zamanı kavrayamayacağımızı düşündüğü “şimdi”nin bir tür *mesotês* olduğunu iddia eder. Buna göre, bir sayının ortalama olduğunu söylemek, ancak ikincisi belir bir ilişki içinde olduğu bazı uçlarla ilişkili olarak ele alındığında mantıklıdır. Örneğin 4 yalnızca bazı diğer terimlere (örneğin 2 ve 8) referansla (geometrik) bir ortalama değildir; kendi başına bir ortalama teşkil etmez. “Şimdi”nin bir *mesotês* olarak tanımlanması da geçmiş ve gelecek zaman sınırlarının icapları ile bir uçlar arasındaki bağlantıyı çağırıştır. Buna göre “şimdi” iki zaman arasında bulunan bağımsız bir zaman sınırı değil, ondan önce ve sonra gelen iki zamana nispetlidir. Geçmiş zamana nispetle gelecek, gelecek zamana nispetle geçmiş zamandır.¹¹¹ *Mesotês*in anlamının önerilen anlayışı, zamanın sonsuzluğu argümanını, zamanın “şimde”den ayrı olarak var olmasının ve düşünülmesinin varsayılan imkansızlığını haklı çıkarır. Aristoteles’in vurguladığı nokta, önce bir zaman aralığını sınırlamadan ve belirli bir anın “şimdi” olduğu gelecek ve geçmiş referans noktalarını seçmeden bir “şimdi”ye sahip olmanın tanımsal olarak imkânsız olduğudur. *Mesotês*’i zamanla ilişkili olarak kullanmanın amacı, şimdi’nin merkezi bir konumda bulunması ya da orta nokta veya dönem olması.¹¹¹ Aristoteles’te *mesotês*’in geçtiği yerlerin büyük bir kısmı, onun *etik ortalama doktrini* ile ilgili iddialarının olduğu kısımlardır. Bu kelimeler (118 kez geçmiştir) *Nikomakhos’a Etik*’te 47 kez, *Eudemian Etik*’te 29 kez, *Magna Moralia*’da 29, *Politika* ve *Kategoriler*’de ise birer kez geçmiştir. Aristoteles orta öğretisini kötü ve birbirine zıt iki durum arasındaki orta bir durum olarak tanımlar. Aristoteles’e göre *mesotês*in dar matematiksel anlamı, orta öğretisini anlamlandırmak için yeterli değildir. *Mesotês*in matematiksel yorumlanması, orta kavramının ahlaki parametreler listesini açıklamak için yetersiz kalacaktır. Aristoteles, mükemmel eserin aşırılık ve eksiklik arasında bir orta yol olduğu ve böyle bir eseri üreten ve onu muhafaza eden şeyin *mesotês* olduğu temel iddiasını öne sürer. Bölünebilir ve sürekli bir eğilim gösteren sanatlar ve bilim dalları tarafından gerçekleştirilecek işin iyiliği ve mükemmelliği aşırılık ve eksiklik arasında bir orta yoldur (*μέσον*) (1106b8-9). Bu durumda ortalama *mesotês* aracılığıyla sanatlar ve bilim dalları tarafından üretilir ve korunur iken, aşırılık ve eksiklik tarafından da yok edilir. (1106b9-14) Öyleyse erdem, eksikliğin bir hata olduğu ve aşırılığın kınandığı, ortalamanın ise övüldüğü ve doğruyu bulduğu eylemlerle ilgilidir. Bu iki özellik de mükemmelliğe aittir ve bu nedenle erdem ortalama (*μέσον*) tutturabildiği ölçüde *mesotês* (*μεσότης*) olacaktır. (1106b24-28). Aristoteles, aşırılık ve eksikliğin kötülüğe ait olduğunu söyler; *mesotês* ise mükemmelliğe aittir.¹¹¹ *Mesotês* Yunancadan yaygın olarak, “duyu veya duyu organının bir ortalama veya orta nokta” olarak tanımlanmasını sağlarken, LSJ istisnai bir şekilde

Aristoteles, *Politika*'da yurttaşların iyi bir hayat sürmesinin, iyi bir devlet hayatını getireceğini söylemiştir.¹¹² Ayrıca insanın iyiliğini, iyi bir devlet hayatına erişemezsek ancak kendisiyle yetinebileceğimiz bir şey olarak düşünür. Yoksa devletin iyiliği, bireyin iyiliğinden daha mükemmeldir. Ancak eserin devamında, Aristoteles'in bireyin değerine ve iyiliğine ilişkin ilgisi artmış ve gün sonunda devlet, ancak insanın ahlâkî hayatına hizmeti noktasında değer kazanan bir yerde konumlanmıştır.¹¹³

Aristoteles için ahlâklî olmak, insanı iyi olana yaklaştırabileceği oranda önem kazanır. O, kuşkusuz tüm bilimlerin nihai gayesinin aynı olduğu düşüncesindedir. Bu gayeyi ve insan için neyin iyi olduğunu araştıran bilim ise politika bilimidir.¹¹⁴ Aristoteles, hayatın gayesinin *eudaimonia* olduğunu düşünür. Bu sözcük gündelik Yunanca kullanımında genellikle “iyi talih” anlamına gelmektedir. Diğer görüşlere kıyasla Aristoteles, *eudaimonia*'nın erdem değil, erdemin yöneldiği bir eylem olduğunu düşünür. Haz ise ona zorunlu biçimde eşlik eder. Aristoteles'e göre mutluluk, insanın sahip olduğu akıl ile erdeme uygun etkinliktir.¹¹⁵ *Nikomakhos'a Etik* eserinde öncelikle mutluluğu, yapılan eylemlerin amacı ve kendi kendisine yeten bir şey olarak görür. Örneğin marangozun, heykeltıraşın yaptıkları iş bellidir. Bu işleri iyi yaptıkları takdirde iyidirler. Öyleyse insanın işi nedir? Aristoteles'e göre insanın işi “ruhun akla uygun etkinliğidir”. Erdemli insanın işi, bu (akla uygun) eylemleri güzel bir şekilde yapmasıdır. Bir gitarcının kendine ait işi gitar çalmak ise, erdemli gitarcının işi iyi gitar çalabilmektir. Aynı şekilde insan için iyi olan, ruhun erdeme uygun etkinliğidir. Bu şekilde yaşayan insanlar mutlu olur. Öyleyse mutluluk, ruhun erdeme uygun etkinliğidir.¹¹⁶ Ve yalnızca kendisi için amaçtır. Aristoteles buradan yola çıkarak; mutluluk erdeme uygun bir etkinlik ise, erdemin ne olduğu konusunu araştırmaya girişmek ister. Nasıl ki bir göz doktoru,

“orta, iki karşıt arasında bağlantı kuran” anlamını önerir. Sonuç olarak, Platon ve Aristoteles'in *mesotês* kullanımlarının yakından incelenmesi, kelimenin daha temel anlamıyla, iki uç terim arasından bir ara terim aracılığıyla *analogia* benzeri bir ilişki kuran şeye atıfta bulunduğunu gösterir. Bu sebeple *Timaeus*'ta kullanılan iki farklı türdeki matematiksel kullanım, *mesotês*'in paradigmatic örnekleridir. (Roberto Grasso, “MEΣΟΤΗΣ in Plato and Aristotle”, *Disertatio*, Universidade Estadual de Campinas, 2018, s. 74-87.)

¹¹² Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), s. 201.

¹¹³ David Ross, *Aristoteles*, s. 294.

¹¹⁴ David Ross, *Aristoteles*, s. 295.

¹¹⁵ Hilal Canfer Bayraktaroğlu, “Nikomakhos'a Etik Bağlamında Aristoteles'in Erdem Etiği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 29, s. 279.

¹¹⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 11-15

hastayı iyi muayene edebilmek için tüm bedeni bilmek durumundaysa; bir siyaset adamı da ruhu iyi bilmelidir.¹¹⁷

Aristoteles'e göre düşünce ve karakter olmak üzere iki çeşit erdem vardır. Düşünce erdemli eğilimlerle oluşur, bu sebeple zamana ihtiyaç duyar. Karakter erdemleri ise alışkanlıklar (*ethos*) yoluyla elde edilir. Bu erdemler bizde doğa vergisi olarak bulunmaz. Öyleyse erdemler ne doğal ne de doğaya aykırı olarak elde edilir. Bizim doğal yapımız onları edinebilecek yapıdadır; alışkanlıklarımızla da bunları geliştiririz. Yani onun olanaklarını potansiyel olarak taşıyız ve sonrasında bir etkinlik olarak gerçekleştiririz. Nasıl ki gitar çalarak gitarcı, ev yaparak da mimar oluyorsak; bunun gibi ölçülü eylemler yaparak ölçülü, adil eylemler yaparak adil insan oluruz. Sonuç olarak benzer etkinlikler göstererek huy ve karakterimizi oluşturmuş oluruz. Ancak Aristoteles bu eylemlerden kesin değil, biçimsel olarak söz etmiştir. Nitekim faydalı olanlar ve eylemler konusunda hiçbir sabitlikten söz edilemez. Tıpkı insan sağlığı konusunda her insan için göreceli bir iyi olduğu gibi.¹¹⁸ Bu noktada Aristoteles'in koyduğu ilk kaide *altın ortadır*. Bu kavram ifrat ve tefritten kaçınarak orta noktada bulunmamız gerektiğini ifade eder.¹¹⁹ Altın orta kavramı Aristoteles'in felsefi açıklamasından evvel, Yunanlıların alışkanlıklarından biri olarak var olmuştur. Delphi'de Apollon Tapınağı'nın üzerindeki *meden agan* yazısı, "Hiçbir şeyde aşırıya gidilmemelidir" anlamını taşımaktadır. Ancak bu öğreti, düşünce tarihi boyunca Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* eserindeki çıkarsamalarda billurlaşmıştır.¹²⁰

Aristoteles insanın fonksiyonunu "erdem sergileyen ruhun etkinliği" olarak tanımladıktan sonra altın ortanın da erdemliliğe ulaşmak için temel yaklaşım olduğunu düşünür. Bunu bedensel sağlık ve sanat şeklinde iki örnekle açıklar. Örneğin Mona Lisa tablosu, güzel tasarlanmış bir sanat eseridir dediğimizde, onun altın ortanın nicel değişiminin nitel değişime dönüştüğünü örneklemiş oluruz. Şöyle ki, Mona Lisa tablosundaki boya miktarının artması yahut azalması o tablodaki sanatın dokusunu

¹¹⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 20.

¹¹⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 24.

¹¹⁹ Hilal Canfer Bayraktaroğlu, "Nikomakhos'a Etik Bağlamında Aristoteles'in Erdem Etiği", s. 292.

¹²⁰ Yuetong Zhou, "Aristotle's Golden Mean: Vague and Inapplicable?," *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, volume: 599, s. 2.

zedeleylebilir. Fazla boya aşırılık, az boya eksiklik iken, Leonardo da Vinci'nin başyapıtı, boya miktarları konusunda iki uç arasında bir altın ortaya ulaşır. Dolayısıyla o tabloda kullanılan boya miktarı ve oranı, niceliksel ve bu nicelik onu niteliksel olarak bir sanat eserine dönüştürmüş olur.¹²¹ Yani J. T. Stocks'un dediği gibi, "Güzellik şüphesiz miktar değil, bir niteliktir; ancak bu niteliğe miktar aracılığıyla ulaşılır."¹²²

Bu noktada Aristoteles'in nicelikle kurduğu ilişkiden bahsetmekte fayda vardır. Aristoteles, ahlâk düşüncesinde bazı konuları oran-orantı çerçevesinde açıklamıştır. Özellikle de erdem konusunu incelerken, matematiksel eşitlik, yani oran-orantıyı kullanmıştır. Ona göre kendi zatında ya da bize nispetle olsun, bölünebilir sürekli olan şeylerde az, çok ve eşit olan birbirinden ayrışabilir. Fakat eşit olan şey, ifrat ile tefritin ortasıdır. Dayısıyla matematiksel orta, (iki ucun orta noktaya eşit uzaklıkta olması) herkese göre aynı iken, bize göre orta aynı değildir. Erdem de her bilim gibi orta noktayı hedeflemektedir. Dolayısıyla tüm erdemler ifrat ile tefritin ortasıdır. Orta ise, oran-orantı teorisinin terimidir. Bu bağlamda ahlâkî eylemler orta eylemlerdir ve oran-orantı çerçevesinde bir nicelikle ifade edilirler. Sonuç olarak ameli akıl ile teorik akıl arasında ilişki vardır. Aristoteles, geometrik bir şekli inceleyen kişi ile ahlâkî eylem esnasında düşünen kişi arasında benzerlik olduğunu düşünür. Burada önemli olan şey eylemin mahiyeti değil, orantı teorisi ekseninde suretin nicelleştirilmesidir.¹²³

Sağlık ve güç de aşırılık yahut eksiklikten dolayı bozulur. Örneğin eksik ya da aşırı yapılan beden egzersizleri gücümüzü yıpratır. Yahut aşırı ya da az yemek sağlığı bozar; dengeli yemek ise sağlığı getirir ve korur. Bu konu ölçülülük, yiğitlik ve diğer erdemlerde de geçerlidir. Her şeyden korkan ve kaçan korkak; hiçbir şeyden korkmayan ise cüretlidir. Her hazzı tatmak isteyen haz düşkünü, hepsinden kaçan ise duygusuzdur. Yiğitlik ve ölçülülük eksiklik ve aşırılık sebebiyle bozulur; orta olmakla korunur. Hazlardan uzak durdukça ölçülü oluruz, ölçülü oldukça da onlardan daha çok uzakta kalırız. Yiğitlikte de aynı şekilde korkutucu olanları önlemeye çalışarak yiğit oluruz; yiğit oldukça da korkutucu olan şeylere daha dayanıklı hale geliriz. Ayrıca yaptığımız

¹²¹ Yuetong Zhou, "Aristotle's Golden Mean: Vague and Inapplicable?", s. 3.

¹²² J. L. Stocks, "The Golden Mean" içinde, *The Monist* 41, Oxford Journals, 1931, s. 168.

¹²³ İhsan Fazlıoğlu, "Aristoteles'te Nicelik Sorunu", Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1998, s. 139.

eylemleri izleyen acı ya da haz duygusu, huylarımızın belirtisidir. Örneğin bedensel hazlardan uzak duran ve bundan hoşnut olan kişi ölçülü; bu durumdan yakınan kişi ise haz düşkününü sayılır. Nitekim konu ile ilgili Platon, insanların çocukluktan itibaren haz ya da acıyı gerektiği şeylerden alacak şekilde eğitilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Dolayısıyla erdemlerin haz ve acılarla ilgili olduğu söylenebilir. Bu noktada sonra Aristoteles erdemin ne olduğunu araştırmaya girişir. Öfke, arzu, korku gibi haz ve acının takip ettiği şeyler *etkilenimler*dir. Bunlardan etkilenmemizi sağlayanlar ise *olanaklar*dır. Huy ise iyi ve kötü durumumuzdur. Erdemler, etkilenim yahut olanak değil ise, geriye *huy* seçeneği kalır. Böylece Aristoteles erdemin cins olarak *huy* kategorisine girdiğini belirler.¹²⁴

Her erdem, hangi şeyin erdemi ise onun işini iyi bir şekilde gerçekleştirmesini sağlar. Örneğin gözün erdemi iyi görmektir. İnsanın erdemi de iyi insan olmasını ve işini iyi bir şekilde gerçekleştirebilmesini sağlayan huydur. Erdemin doğal yapısında da eşitlik vardır. Yani aşırılık ve eksiklikten eşit uzaklıkta bir orta nokta olmak. Bu herkes için aynı şeydir; ancak bize göre olan izafi orta ise herkes için değişkenlik gösterir. Örneğin bir insan için beş kilo yiyecek çok fazla, bir kilo yiyecek ise çok az olabilir. Buradan üç kilo yiyeceğin her insan için doğru bir ölçü olduğu sonucuna varılmaz. Demek her bilimde bu orta olma gözetiliyorsa, erdem konusunda da orta noktayı hedeflemek gerekir. Kastedilen erdem karakter erdemidir. Örneğin cesaret, korku, öfke gibi durumlarda daha çok ya da daha az seçenekleri bulunur, iki taraf da iyi değildir. Oysa gerektiği zaman, gerektiği yerde, gereken kişilere, gerektiği şekilde bunları yapmak orta ve doğru olandır. Dolayısıyla eylemlerde de aşırılık ve eksiklik yerilirken orta olan övülür. Öyleyse erdem bir çeşit orta değildir.¹²⁵ Bu iki tür ortalama fikri arasındaki ayrım, Aristoteles'in ortalama öğretisini daha önceden yapılmamış bir şekilde, onun sistematik olarak geliştirmesi ile ortaya çıkmış bir katkısıdır.¹²⁶

Aristoteles'te orta, yani *mesos* (μέσος) ahlâkîliğin olmazsa olmaz niteliğidir. Orta olma yani *metrios* (μέτριος) ise bireyin bulunması gereken ahlâkî durumdur. Orta olma

¹²⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 26-30.

¹²⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 31-32.

¹²⁶ Misung Jang, "Aristotle's Doctrine of the Mean", s. 35.

meselesiyle ilgili diğer iki kavram ise aşırı olma (*hüperbole-ὑπερβολή*) ve eksik olmadır (*elleipsis- ἔλλειψις*).¹²⁷

Aristoteles'e göre iyi olmak tek çeşit; kötü olmak ise çeşit çeşittir. Yani kötüyü yakalamak kolay, iyiyi yakalamak zordur. Bu yüzden eksiklik ve aşırılık kötülüğe, orta noktada bulunmak ise erdeme özgüdür.¹²⁸ Ancak her eylemin ortası olması söz konusu değildir. Sözgelisi kıskançlık, haset, hırsızlık, zina gibi eylemler için aşırılıkları değil kendileri zaten kötüdür. Dolayısıyla bu eylemlerde isabetli davranabilmek söz konusu değildir. Aşırılık ve eksikliğin bir ortası olmadığı gibi, orta noktanın da aşırılığı ve eksikliği yoktur. Dolayısıyla erdemın konusuna girmezler.¹²⁹

Erdemler ayrı ayrı durumlara uygulanmalıdır, nitekim özel durumlara göre uyarlanan erdemler daha doğru sonuçlar verir. Örneğin para verme konusunda orta noktada bulunma cömertlik; eksikliği cimrilik, fazlalığı ise savurganlıktır. Öfke konusunda da eksiklik, aşırılık ve orta bulunur. Orta olma sakinlik, aşırı uç sinirli, eksik uç ise öfkesizlik olarak adlandırılabilir. Aşırılık, eksiklik ve orta olma şeklinde üç çeşit tutumun hepsi birbirleriyle karşıtlık içindedirler. Uç noktalar birbirlerinin ve orta durumun karşıtıdır. Ölçülü kişi duygusuz insana göre hazza düşkün; hazza düşküne göre ise duygusuzdur. Bu sebeple uçlarda olanlar orta olanı diğer tarafa doğru iter. Korkak insan yiğit insana cüretli; cüretli insana ise korkak der. Orta nokta ile karşılaştırdığımızda kimi şeylerin aşırılığı kimi şeylerin ise eksikliği daha karşıttır. Örneğin yiğitliğin karşıtı, ataklığa değil, korkaklığa daha karşıttır; ölçülülük ise duygusuzluğa değil, haz düşkünlüğüne daha karşıttır. Yani bir uç orta noktaya daha benzer bir tarafta bulunur. Ayrıca bizim doğamızda olan orta noktaya daha karşıt bir yerededir. Mesela doğal olarak haz düşkünlüğüne daha meyilliyizdir. Bu sebeple haz düşkünün olmak, ölçülülüğe daha karşıt bir yerededir. Bu sebeple orta noktayı tutturmak isteyen kişinin önce karşıt olanlardan uzak durması gerekir.¹³⁰

¹²⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 26-30 (1104a25-30).

¹²⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 33.

¹²⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 33.

¹³⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 35-39.

Etik konular, doğaları itibariyle diğer bilimler gibi kesinlik içeremezler. Çünkü teorik değil pratikle, evrensel değil tikellerle ilgilidir. Pratik meseleler, sağlık meseleleri gibi herkese özel reçete içerir. Aristoteles’e göre ortalamadan uzak her iki uç nokta, insan duygu ve davranışları açısından göreceli (nisbi) olduğu için, orta nokta da insanın bu duygu ve davranışlarına göre göreceli olacaktır. Aynı zamanda bir insan için her zaman aynı duygu ve davranış da belirli uç noktalara sahip değildir. Bu noktada da örneğin; mekân, zaman, kime karşı, hangi duruma karşı konulduğuna göre farklı parametreler durumu değiştirecektir. Yani doğru eylem, akıl yürütme yoluyla içinde bulunduğumuz özel olaylara uygulanan genel ilkelerle belirlenir. Sabit evrensel ilkeler, her türden özel durumlarla başa çıkmak için uygun olmadığı için nicel, sabit bir orta gerçek dünyanın sorunlarıyla ilgilenmeye yeterli değildir.¹³¹

Bu konuyu daha iyi anlayabilmemiz için Aristoteles şöyle bir örnek vermiştir: Hareket halinde olan bir geminin üzerinde olduğumuzu hayal edelim. Bu gemi batmaya başladığında geminin üstünde dengede kalmak istiyorsak, geminin tam ortasında değil, geminin eğiliminin tersi yönünde bulunmamız gerekir. Aynı bu örnekteki gibi, bizim de doğal eğilimlerimiz vardır. Bir uca diğer uçtan daha eğilimli olabiliriz. Dolayısıyla biz aşırı uçlar arasındaki orta noktaya bu doğal eğilimlerimize karşı verdiğimiz mücadele ile ulaşabiliyoruz. Tıpkı yuvarlanırken dengede durmaya veya bir kitabın ortasını işaret parmağımla dengeleyerek tutmaya çalışmamız gibi. Aynı şekilde “sınıfın ortası” ifadesinden, odanın tam ortası değil ön tarafını yani tahtanın önünü kastederiz. Dolayısıyla burada Aristoteles’in etik ortalama yorumu medyal denge ya da konsantrasyon olarak daha iyi yorumlanır. Buradan anlaşıldığı üzere erdem, ara duygu ve eylemlere yönelik doğal eğilimimize aykırı olan ve seçim içeren ortalama bir durumdur.¹³² Aristoteles’in ortalama doktrini, uygun şekillerde hissedilen ara duygu ve eylemleri içerir. Örneğin yeme-içmeden çok zevk almak bir ahlâksızlık olduğu gibi, yanlış zamanda, yanlış nesneden korkmak da bir ahlâksızlıktır.¹³³

¹³¹ David Ross, *Aristoteles*, s. 307.

¹³² Misung Jang, “Aristotle’s Doctrine of the Mean”, s. 54

¹³³ Misung Jang, “Aristotle’s Doctrine of the Mean”, s. 65

“İzafî” şeklinde açıkladığımız bu ortalama, soyut bir ahlâkî kural değil, faile ve duruma göre sabitlenebilen bir ortadır. Pratik bilge kişi onu aklı (*logos*) kullanarak belirler. Aristoteles her erdemi kendi özel durumu içinde değerlendirmek ister. Her erdem hem faile hem de içinde bulunduğu koşullara göre sabit bir orta noktada değil, ortalama bir yerdedir.¹³⁴

Bunları konuşurken irade ve seçmeden bahsetmekte fayda vardır. Eylemler, iradi oldukları zaman ancak övgü ve yergi hak ederler. Bir eylem eğer bilgisizlikten ya da zorlamadan dolayı yapılıyorsa bu eylem istemeden yapılmış bir eylemdir. Zorlama ile yapılan eylemler, failin bir katkısının olmadığı, bir dış gücün karşı konulamaz etkisiyle yaptırdığı bir eylemdir. Örneğin bir fırtına esnasında kişinin eşyalarını denize atmasının, daha büyük çaplı bir kötülüğün ona ilişmemesi için yapılan zorlama bir eylem olduğu düşünülebilir. Bu eylemlere “karma eylemler” denir. Karma eylemler, bazen övülür, bazen de anlaşılar kılınarak bağışlanır. Fakat bazı durumlar vardır ki ölüm kendisine tercih edilmelidir, bu eylemler mazeretlerin affettiremeyeceği eylemlerdir.¹³⁵ Öyleyse eylem, ancak kaynağının failde olduğu, failin de eylemi sergilediği koşulları bildiği durumlarda iradi bir eylem olabilir.¹³⁶

Aristoteles, bu noktadan sonra doğru orta öğretisini daha detaylı incelemeye ve sınamaya çalışır. Erdemleri bazen bir eyleme bazen de bir duygu türüne gönderme yaparak açıklar. Aristoteles’in erdemlerle ilgili Platon’dan ayrıştığı kısımlardan bir tanesi, Platon, dört ana erdemi (bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet) çok geniş bir tarzda yorumlarken, Aristoteles erdemlerin kapsamını dar bir şekilde sınırlandırmıştır.¹³⁷

Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*’te gelişigüzel bir sıralamayla ilerlemiştir. Önce ana erdemlerden ikisini ayrıntılı bir şekilde inceler. Diğer erdemler, Aristoteles’in bu iki erdemi çağrıştırmaları sebebiyle ele alınmışlardır. Erdemler betimlenirken, doğru ortanın

¹³⁴ Misung Jang, “Aristotle’s Doctrine of the Mean”, s. 65.

¹³⁵ David Ross, *Aristoteles*, s. 307.

¹³⁶ David Ross, *Aristoteles*, s. 310.

¹³⁷ David Ross, *Aristoteles*, s. 316.

açıklığa kavuşması işaret edilmesi gereken bir noktadır.¹³⁸ Aristoteles birçok erdemi tek tek ayrıntılı incelemiş olsa da, biz burada yalnızca dördüne muhtasaran işaret edeceğiz.

a) Yiğitlik

Yiğitlik, korku ve korkusuzluk arasında bir orta noktadır. Biz doğal olarak tüm kötülüklerden korkarız. Bunların bazılarında korkmak doğal ve haklı bir korku iken bazılarının korkmak aşırılık ve korkaklık olarak nitelendirilir. Örneğin hastalık, yoksulluk gibi şeylere karşı olan korkuyu bastırmak, asıl anlamda cesaret erdeminin alanına girmez. Yiğitliğin asıl alanı ölümle ilgilidir; ancak hangi durumlardaki ölümle? Yiğitlik savaş durumlarında insanın karşı karşıya kaldığı ölümle ilgilidir. Yani ölümle burun buruna geldiğinde korkmayan kişiye yiğit denebilir.¹³⁹ Örneğin bir hastalık yahut kaza sonucunda gerçekleşen ölüm değil, yalnızca soylu bir savaş gibi koşullarda insanın karşı karşıya kaldığı ölümle ilgilidir. Cesur olan insan, bu tarz soylu bir ölümden korkmaz. Aslında insan hastalıkta yahut bir kazada da cesur olabilir fakat bu koşullarda ölürse bu ölüm eyleminin amacında bir soyluluk uğuru yoktur. Erdemin ereği soyluluk olduğundan, soylu bir eylemi gerçekleştirmek amacıyla tehlikeleri cesaretle karşılayacaktır.¹⁴⁰ Sonuç olarak yiğit kişi, korkması gereken şeylerden, gerekli sebeplerle, gerektiği şekilde ve gerektiği vakit korkan; yiğitlik göstermesi gereken yerlerde yiğitlik gösterendir.¹⁴¹

Cesaret, öfke gücü tarafından sağlanan bir eğilimdir. En çok korku duygusunun olduğu koşullarda ortaya çıkar. Çünkü korku olmazsa, cesaret bir erdem olamaz.¹⁴² Ancak korkulacak şeyler karşısında korkmayan kişi ise cüretlidir. Korkmakta aşırıya gidenler ise korkaktır. Bu kişi gereksiz şeylerden, gerekmediği şekilde korkandır. Korkaklık karamsarlığı; yiğitlik ise iyimserliği getirir. Öyleyse, korkaklık, yiğitlik ve cüret, hepsi aynı şeyle ilgilidir ancak durumlar karşısında farklı tutum sergilerler. İkisi aşırıya yahut eksikliğe kaçarken, yiğit kişi orta noktayı tutturur.¹⁴³

¹³⁸ David Ross, *Aristoteles*, s. 317.

¹³⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 53.

¹⁴⁰ David Ross, *Aristoteles*, s. 318.

¹⁴¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.54.

¹⁴² David Ross, *Aristoteles*, s. 318.

¹⁴³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 55

Yiğitlik zorunluluktan değil, güzel olduğu için olmalıdır. Yiğit kişi, bir şeyi güzel olduğu için yapar. Ancak tehlikelerin hiçbirini umursamadan üzerine atlamak yiğitlik değildir. Öyle olsa, eşekler de otlarken yiğit olurlardı, zira onları vursanız dahi otlamaktan vazgeçmezler. Öyleyse cesaret edilecek şeylerden çok korkulacak şeylere karşı dingin kalabilen ve buradaki tutumu gerektiği şekilde olabilen insan yiğittir. Nitekim onlara acı verici şeyler karşısında dik durmalarından ötürü yiğit deniyor; bu sebeple hem acı verici hem de övülen bir şeydir. Nitekim acılara dayanmak, hoş şeylerden kaçınmaktan daha güçtür.¹⁴⁴

Cesaret, korkaklıkla gözü karalığın aynı derecede karşısında değildir. Korkaklıkla tamamen zıt olsa da, gözü karalığın zıddı ihtiyatlılıktır ve cesaret, korkudan ziyade gözü karalığa daha yakın bir yerde bulunur.¹⁴⁵ Ayrıca tehlikeyi, ondan hoşlandığımız için değil, soylu bir davranış olduğu için göğüslemek erdemlidir. Cesur insandan beklenen, hiç korku duymuyor olması değildir. Yalnızca doğru ölçüde korkuya sahip olması beklenir. Çünkü Aristoteles akıllı olan herkes için korkunun var olduğunu düşünür ve cesaret konusunda belli şeylerden korku duyulmasına alan açar. Aristoteles yalnızca askerin ölümünü soylu bir ölüm olarak niteler. Çünkü askerler devletin güvenliği gibi en yüksek erek uğruna savaşırlar.¹⁴⁶ “Erdemin zevk içermesi gerekiyorsa, nasıl olur da cesaret acıyı da içerir ve buna rağmen bir erdem olarak değerlendirilir” sorusuna, bu acının daha sonra bir zevke, zafer ve soyluluk uğruna hissedilen bir duyguya dönüşeceği cevabını verebiliriz.¹⁴⁷

b) Ölçülülük

Etimolojik olarak *ölçülülük* (*sophrosyne*) akıl sağlığı “sağlam” (sos) “akıl” (*phren*) gibi bir anlama gelmektedir. Platon’a göre *sophrosyne*, Pisagor’un harmonia kavramına dayanır, bir uyum anlamı içerir. Ancak Aristoteles’e göre ölçülülüğün tanımı daha dar bir şekilde tanımlanmıştır: “Her iki uçtan kaçınan ortalama durum.” Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’te tanımladığı üzere, yiyecek, içecek ve cinsel haz gibi

¹⁴⁴ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 59.

¹⁴⁵ Misung Jang, “Aristotle’s Doctrine of the Mean”, s. 119.

¹⁴⁶ David Ross, *Aristoteles*, s. 323.

¹⁴⁷ Misung Jang, “Aristotle’s Doctrine of the Mean”, s. 123.

bedensel zevklere karşı aşırılık ve eksiklik arasında orta bir noktada bulunmaktır.¹⁴⁸ Yalnızca hayvanlarla ortak olan bedensel hazlarımızla sınırlandırılmıştır. Aristoteles, ölçülülüğün entelektüel hazlarla ilgili olmadığını düşünür. Çünkü entelektüel hazzın kölesi olanlar “haz düşkünü”nden daha farklı sözcüklerle nitelenirler. Görme, koklama, işitme hazları da konunun dışındadır. Ölçülülük daha çok hayvanların da haz aldığı tatma ve dokunma gibi insanı en aşağı çeken duyularla ilgilidir. En çok da yeme içme ve cinsel hazlar bu alana girmektedir. Öyleyse haz düşkünlüğü bizde insan değil, hayvan olmaklığımızla bulunması itibariyle ayıplanacak bir şey olarak görülür.¹⁴⁹

Haz düşkünleri her bakımdan aşırılığa kaçarlar. Acı konusunda tıpkı yiğitlikteki gibi dayanan kişi ölçülü, dayanamayan kişiye haz düşkünü denmez. Ölçülülükte hoş olan şeylere sahip olmadığından ötürü acı duyana haz düşkünü; haz yokluğundan acı çekmeyene ise ölçülü denir.¹⁵⁰ Ölçülü kişi, ortayı bulmuş kişidir. Haz düşkünlerinin haz aldıklarından hoşlanmaz, aksine onlara kızar. Hoşlanılmaması gereken şeylerden uzaktır ve onların yokluklarından ötürü acı hissetmez. Ölçülü kişinin arzulayan yönü akıl ile uygun hareket etmelidir. İki de güzel olana ulaşmak ister.¹⁵¹

Ölçülülükle ilgili doğru orta öğretisinin bir sıkıntısı vardır. İfratı, kendine hâkim olmak olan ölçülülük erdeminin tefritinin tam olarak bir karşılığı yoktur. Kendine hâkim olamamak demek, bizi söz konusu olan hazlara iten içgüdüdür. Dolayısıyla bu tefritten doğan bir erdemsizlik değildir.¹⁵²

c) Öfke

Aristoteles’e göre öfke konusunda orta nokta sakinliktir. Gereken şeylere, gerektiği şekilde, gereken kişilere karşı gerektiği zaman öfkelenen kişi övülür. Bu kişiye de sakin kişi denir. Bu kişi duyguları tarafından sürüklenmez, aklın yönlendirdiklerine öfkelenir. Sakin kişi kindar değil bağışlayıcıdır. Gereken şeylere öfkelenmeyenler ise eksiklik tarafındadır ve kınanırlar. Aşırılığa kaçan öfkeli kişiler de gerekmeyen şeylere

¹⁴⁸ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 61.

¹⁴⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 62.

¹⁵⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 63.

¹⁵¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.65.

¹⁵² David Ross, *Aristoteles*, s. 324.

ve kişilere gerekenden çok öfkelenirler. Bu kişiler çabuk öfkelenedikleri gibi çabuk sakinleşirler, bu onların en iyi yönüdür. Sakinliğin kaşıtı daha çok aşırılık olarak kabul edilir. Sonuç olarak gereken kişiye, gerektiği şekilde, gereken şeylere öfkelenmeyi sağlayan şey orta huydur ve bu övülür. Aşırılık ve eksiklik ise kınanır.¹⁵³

d) Adalet

Aristoteles adaleti ele alırken sözlük anlamıyla onu “yasaya uygun olmak” ve “eşit ve doğru olmak” şeklinde tanımlamıştır. Yasaya uygunluk evrensel adaleti, doğruluk ve eşitlik ise özel adaleti tanımlar. Yunanca kökeni olan *dike*, “kuralları ve geleneği gözeten kişi” anlamına gelir. Yasaya boyun eğmek bağlamında erdem ile eş kapsamlıdır.¹⁵⁴ Adil davranış sergileyen ve haklı şeyler isteyen insana bunu sağlayan huy, adalet olarak isimlendirilir. Haksızlık yapan ve haksız isteklere götüren huy ise adaletsizlik olarak isimlendirilir. Adaletsiz insan, hem yasaya uymayan, hem çıkarıcı hem de eşitlik gözetmeyendir. Öyleyse bunların tersi de adaletli insan olur. Yasaya uygun olan şeyler adaletli, uygun olmayanlar ise adaletsizdir. Örneğin yasa, yiğitlik örneği olan siperi terk etmemeyi; ölçülülük örneği olan zina yapmamayı, sakinlik örneği olan vurmamayı buyurur. Öyleyse adalet kendi amacını kendi içerisinde taşıyan bir erdemdir. Ancak kendi başına değil, başkasıyla ilişki içinde olmak suretiyle olur. Bu sebeple adaletin en önemli erdem olduğu düşünülmüştür. Yani adalet, içerisinde bütün erdemleri taşır. Ayrıca adaletin karşıtı olan adaletsizlik de tüm kötülüklerin bütünüdür. Dolayısıyla adalet bir bakıma erdem ile aynıdır. Ancak erdemin olduğu şey ile adaletin olduğu şey aynı değildir. Başkası ile ilişkide meydana geliyorsa adalet; kendi başına huy söz konusu ise erdemdir.¹⁵⁵

Adaletsizlik, eşitliği gözetmemek ve haksızlık da eşitsizlik ise, eşitsizliğin ortası olsa gerektir. Bu da eşitliktir. Öyleyse haksızlık eşitsizlik, hak ise eşitliktir. Eşitlik bir orta ise, hak da ortadır. Sonuç olarak adaletli eylem, haksızlığa uğramak ile haksızlık

¹⁵³ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 80-83.

¹⁵⁴ David Ross, *Aristoteles*, s. 326.

¹⁵⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 89-91.

etmek arasında bir ortadır. Adalet de ortadır fakat diğer erdemlerde olduğu gibi değil; orta olanın özelliğidir. Adaletsizlik de uçların özelliğidir.¹⁵⁶

Aristoteles daha çok özel adaletle ilgilenir. Adil olmayan insan, örneğin servet ve onur gibi şeylerden payına düşenden fazlasını alandır. Öfkelenen ve savaştan kaçan insan en geniş manada adaletsizdir fakat açgözlü değildir. Açgözlülük özel bir erdemsizliktir, adaletsizlik terimi de bu erdemsizlik için sarf edilir. Özel adalet, yurttaşların arasında zenginliğin ve onurun dağıtılması ve insanlar arasındaki ilişkileri düzeltici olması bakımından ikiye ayrılır.¹⁵⁷

Aristoteles tüm adalet çeşitlerinde, bir *analogianın* kurulması anlamı olduğunu düşünür.¹⁵⁸ Aristoteles'te adalet, ne Platon'un ki gibi her zaman bir oran anlamını ne de Pisagor gibi bir karşılıklılık anlamını ifade etmiştir. Her çeşit adalet farklı *analogia* türleri içerir.¹⁵⁹

Dağıtıcı adalet geometrik orantıya, düzeltici adalet ise aritmetik orantıya göre işler. Dağıtıcı adalet, para ve onur gibi bölünebilir şeylerin yurttaşlar arasında dağıtılmasıdır. Adaletsizlik durumunda iki kişinin arasındaki değer oranına bakılır. Kişilere dağıtılan paylar, onların durumlarına göre hesaplanır. İki insan farklı pozisyonlarsa, alacakları pay da farklı olacaktır. Ancak bu pay, hak ettiklerinden fazla ya da az olmayacaktır. Eğer makam, mevki, ekonomik durum gibi özellikleri eşitse, alacakları pay da eşit olacaktır.¹⁶⁰ Aristoteles'e göre adalet, hukuk ya da bilgi değil, diğer insanlara uygun dağıtım faaliyetini etkileyen ortalama durumdur. Dağıtımla ilgili sorun, hukukun üstünlüğüne değil orta duruma sahip erdemli bir fail olan kişiye dayanmaktadır. Aristoteles'in asıl kaygısı bizim dağıtım faaliyetimizdir.¹⁶¹

¹⁵⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 95

¹⁵⁷ David Ross, *Aristoteles*, s. 327.

¹⁵⁸ *Analogia* Yunancada oran anlamında kullanılmıştır. Başlangıçta aritmetik, harmonik ve geometrik ortayı birbirinden ayırt etmişlerdir. Bunların içinden sadece geometrik ortalama *analogia*dır. Daha sonra, *analogiayı* tüm üç ortaya da uygulamışlardır. (David Ross, *Aristoteles*, s. 327.)

¹⁵⁹ David Ross, *Aristoteles*, s. 328.

¹⁶⁰ Mehmet Çiçek, "Aristoteles'in Adalet anlayışı", Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2020, s.

8

¹⁶¹ Misung Jang, "Aristotle's Doctrine of the Mean", s. 140.

Düzeltici adalet ise alışverişte düzeltici görevi görmektedir. Bu türde orantı yerine mutlak eşitlik önemlidir.¹⁶² Yasaya göre iki insan da eşittir. O yalnızca haksızlığın doğasını inceler. Yani haksızlık eden ya da uğrayan kişinin durumunu ve yapılan eylemin iradeli mi yoksa irade dışı mı yapıldığını inceler. Pay alan durum kazanç, pay alınan durum ise zarar diye nitelendirilir. Bu durumda adalet ise zararın ve kazancın ortasıdır.¹⁶³

Buraya kadar Aristoteles'in orta öğretisi ile ilgili görüşlerine ve ana erdemlerine değinmiş olduk. Aristoteles'in orta öğretisi (*mesotês*) ile ilgili farklı çalışmalar bulunmaktadır. Bunlardan birisi Huaiyu Wang'ın çalışmasıdır. Wang, *mesotês*in aslında doğa felsefesi ile de ilişkili olduğunu belirtmiştir. Bu öğretinin genellikle onun ahlâk felsefesi ile ilişkilendirildiğini; ancak bu kavramın kökenleri ve uygulamaları, Aristoteles'in erdem anlayışında, aşırılıklar arasında bulunan bir dengeyi temsil ederken, aynı zamanda bir şeyin kendi özüne uygun bir biçimde ortaya çıkmasını sağlayan bir oranı ifade ettiğini belirtmiştir. Bu bağlamda *mesotês*, yalnızca ahlâkî bir kavram olarak değil, aynı zamanda doğa felsefesinde de belirleyici bir ilke olarak işlev görür.¹⁶⁴

Aristoteles'e göre, her şeyin bir *mesotês*i yani bir oranı vardır ve bu oran, bir nesnenin veya durumun özünü gerçekleştirir. Örneğin, bir müzik notasında bir oktav, 2:1 oranı ile tanımlanır ve bu oran, müzik notasının özünü ortaya çıkarır. Aynı şekilde, suyun formu H₂O olarak tanımlanan oranla belirlenir. Bu örnekler, *mesotês* kavramının, doğada olduğu gibi ahlâkta da nasıl işlediğini gösterir. Ahlâkî erdem, bireyin duygularını ve eylemlerini aşırılıklardan uzak tutan ve doğru dengeyi bulan bu oran ile belirlenir. Bu oran, bireyin ahlâkî doğasını en iyi şekilde ortaya çıkarır; tıpkı doğadaki elementlerin doğru oranlarda bir araya gelmesiyle ortaya çıkan doğal formlar gibi.¹⁶⁵

Mesotês, ayrıca Aristoteles'in *energeia* (faaliyet) ve *aletheia* (hakikat) kavramlarıyla da yakından ilişkilidir. *Energeia*, bir varlığın tam anlamıyla gerçekleşmesini, yani potansiyelini hayata geçirmesini ifade eder. Bir varlık, *mesotês*

¹⁶² Mehmet Çiçek, "Aristoteles'in Adalet Anlayışı", s.7-8

¹⁶³ David Ross, *Aristoteles*, s. 329.

¹⁶⁴ Huaiyu Wang, "Mesotes, Energeia and Aletheia: Discovering an Ariadne's Thread through Aristotle's Moral and Natural Philosophy", içinde, *Epoche: A Journal for the History of Philosophy*, volume: 11, 2007, s. 409

¹⁶⁵ Huaiyu Wang, "Mesotes, Energeia and Aletheia: Discovering an Ariadne's Thread through Aristotle's Moral and Natural Philosophy", s. 411.

aracılığıyla doğru oranı bulduğunda, tam olarak ne olduğunu, yani özünü gerçekleştirir ve böylece *energeia*ya ulaşır. *Aletheia* ise, bir şeyin hakikatini, yani örtüsüz bir biçimde ortaya çıkmasını temsil eder. *Mesotês*, bu anlamda, bir varlığın hakikatini ortaya çıkaran ve onun özüne uygun bir şekilde var olmasını sağlayan orandır.¹⁶⁶

Sonuç olarak, Wang’a göre Aristoteles’in *mesotês* öğretisi, onun ahlâk ve doğa felsefesi arasında bir köprü kurar. *Mesotês*, ahlâkta bireyin erdemli bir yaşam sürmesini sağlayan dengeyi ifade ederken, doğada ise varlıkların özlerini ortaya çıkaran doğru oranı temsil eder. Bu iki alan arasındaki bu derin bağlantı, Aristoteles’in felsefesinin bütüncül doğasını ve onun, insanın hem ahlâkî hem de doğal dünyada nasıl var olması gerektiğine dair düşüncelerini daha iyi anlamamıza yardımcı olur.¹⁶⁷

Konu ile ilgili ilgi çekici çalışmalardan bir diğeri ise Glen Koehn’in “Aristotle’s *Mesotês* in Theory and Praticce” isimli makalesidir. Koehn, Aristoteles’in *mesotês* teorisinin, düşünüldüğünden çok daha geniş bir uygulama alanına sahip olduğunu, ayrıca bu teorinin yalnızca hisler ve duygulardaki ara haller ile sınırlı olmayıp, eylemler ve yükümlülükler için de geçerli olduğunu savunur. Aristoteles’in *mesotês* teorisinin, aşırılık ve eksiklik gibi iki uç arasında bulunan bir erdemin, hedefe yönelik bir iyilik olarak görülmesi gerektiğini vurgular. Bu yaklaşım, geleneksel yorumların aksine, *mesotês*in sadece niceliksel bir orta olmadığını, aynı zamanda amaçlara yönelik bir değer teorisi olarak yapılandırılabileceğini savunur ve dolayısıyla orta öğretisi ile ilgili olarak daha kapsamlı bir bakış açısı oluşturmuş olur. Bu sayede Aristoteles’in teorisini, yalnızca bireysel duyguların veya eylemlerin dengelenmesi olarak görmekten ziyade, daha geniş bir etik çerçevede yeniden değerlendirmemize olanak sağlar.¹⁶⁸

2.2.1. ARİSTOTELES’İN ORTA ÖĞRETİSİNE DAİR ELEŞTİRİLER

¹⁶⁶ Huaiyu Wang, “Mesotes, Energeia and Aletheia: Discovering an Ariadne’s Thread through Aristotle’s Moral and Natural Philosophy”, s. 422,423.

¹⁶⁷ Huaiyu Wang, “Mesotes, Energeia and Aletheia: Discovering an Ariadne’s Thread through Aristotle’s Moral and Natural Philosophy”, s. 424.

¹⁶⁸ Glen Koehn, “Aristotle’s Mesotes in Theory and Practice”, History of Philosophy Quarterly, volume: 39/2, 2022, s. 333-334.

Orta nokta konusunda tartışılan meselelerden birincisi, altın ortanın uygulanamaz ve kullanışsız olduğu ile ilgili eleştiridir. Bernard William, Aristoteles’in altın orta doktrininin onun düşünce sisteminin en meşhurlarından fakat en az faydalı olanlarından şerhinde nitelendirir. Asıl demek istediği şey, altın orta olmadan da Aristoteles’in erdem düşüncesinin ayakta kalabileceğidir. Örneğin cesaret erdemini ele aldığımızda, Aristoteles *Nikomakhos’a Etik*’te onu korkaklık ve gözü karalık arasında ortalama bir durum olarak tanımlar ve bunu tanımlarken altın ortayı kullanır. Daha sonra beş tür cesaret çeşidini açıklar ve gerçek cesareti bunların içinden ayırır. Bu sebeple Bernard William, altın orta olmadan da cesaret erdeminin aynı kategori içindeki diğer çeşitlerden ayırarak onu tanımlayabilir.¹⁶⁹

Bu eleştiri doğrultusunda altın orta kavramı formel (biçimsel) ve belirsiz kalır. Bu belirsizliği sebebiyle de “yanıltıcı” olacağına dair ikinci bir eleştiri ortaya çıkar. Örneğin bu belirsizlik, bir insanın kendi davranışını iki uç nokta ile karşılaştırarak kendini haklı çıkarabilecek birçok uygunsuz noktada durmasına alan açabilir. Yahut zorba bir insan, bir kurban için hak ettiğinden daha azını almasına bu belirsizliği kullanarak ikna edebilir. Bu zorbaca eylemini, daha uç olan iki eylemin ortasına koyarak karşılaştırır ve bu şekilde suiistimalini haklı çıkarabilir. Dolayısıyla bir davranışın ölçülü, ılımlı olduğunu ispat etmek, erdemli olduğunu ispat etmekten daha uzaktır.¹⁷⁰

Peki bu eleştirilere karşı altın orta nasıl savunulabilir? Öncelikle altın ortanın metafizik temeli anlaşılmalıdır. Çünkü iki suçlama da altın ortanın doğasına işaret eder. Aristoteles’in erdem üzerine düşüncelerini keşfetmek için de metafiziğe başvurmak gerekir.¹⁷¹

Peki altın ortanın ayrıntılı incelemesiyle Bernard William’ın eleştirisine nasıl cevap verilebilir? Öncelikle kullanışsızlık suçlaması, temelde iki kelimeyi içerir formal (biçimsel) ve asılsız. Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik* kitabı gerçekten de biçimseldir. Ancak biçimsel olması asılsız olmasıyla aynı şey değildir.¹⁷²

¹⁶⁹ Yuetong Zhou, “Aristotle’s Golden Mean: Vague and Inapplicable?”, s. 4.

¹⁷⁰ Yuetong Zhou, “Aristotle’s Golden Mean: Vague and Inapplicable?”, s. 4.

¹⁷¹ Yuetong Zhou, “Aristotle’s Golden Mean: Vague and Inapplicable?”, s. 1.

¹⁷² Yuetong Zhou, “Aristotle’s Golden Mean: Vague and Inapplicable?”, s. 1.

Altın orta, insanların fonksiyonlarına ulaşabilecekleri bir yaklaşımdır. Bu ise biçim ile madde arasındaki metafizik ayrıma dayanmaktadır. Dolayısıyla, onun *Nikomakhos’a Etik*’teki çalışmasını biçimsel olarak etiketlemek, bu çalışmanın biçimi maddeye nasıl aktarılacağıнын yolunu gösterir.¹⁷³

Aristoteles için insanlığın nihai amacı olan *eudaimonia* (iyi ruh hali), yaşamın hem maddesini hem de formunu içerir. Yaşamın maddesi, insanların günlük hayatlarında gerçekleştirdikleri eylemleri kapsarken, yaşamın formu ise Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’te formüle etmeye çalıştığı şeydir.¹⁷⁴

Bernard William’ın eleştirdiği gibi altın orta kullanışsız mıdır? Madde ve form metafiziği bağlamında altın orta öğretisinin önemi bilindiği sürece kullanışsız değildir. Bir nesneye form verebilmek için altın ortaya başvurmak kaçınılmazdır. Örneğin bir ressam boya miktarı konusunda altın ortaya ulaşarak bir kâğıt üzerinde sanatını biçimlendirirken, nicel ölçüleri kullanarak sanatının kalitesini ortaya koyar. Özel bir örnek olarak da, siyasi yaşamda ortaya konulan cesaret erdemi, gözü karalık ve korkaklık arasında orta bir noktadır. Dolayısıyla altın ortaya referans olmadan, yani nicel bir analiz olmadan nitelikli bir erdem ortaya çıkamaz. Bu sebeple bu öğreti, insan davranışları açısından formel erdem sistemi oluştururken kritik bir öneme sahiptir.¹⁷⁵

İkinci olarak altın orta’nın bir belirsizlik sunmasından ötürü yanıltıcı olacağına dair suçlamaya detaylı olarak baktığımızda zayıf olduğu görülecektir. Aristoteles hiçbir zaman bir fikrin göreceliğini savunmaz. Altın orta doktrininin kendi lehlerine işlemesi amacıyla kullananlar, bu teoriyi kirletmiş olurlar. Çünkü, tüm teori, günlük davranışın madde seviyesinde değil, form seviyesindedir. Sonuç olarak altın orta teorisi formel düzeydedir ve teorinin kendisini “yanıltıcı” olduğu konusunda suçlamak yerine, bu teoriyi manipüle edip yanlış yorumlayan insanları suçlamamız gerekir.¹⁷⁶

Bir şeyin kendi amacına ulaşması, o şeyin iyi olduğu anlamına gelir. İnsan için *eudaimoniaya* ulaşmak, kişinin iyi insan olması anlamına gelir, dolayısıyla onu erdemli

¹⁷³ Yuetong Zhou, “Aristotle’s Golden Mean: Vague and Inapplicable?”, s. 1.

¹⁷⁴ Yuetong Zhou, “Aristotle’s Golden Mean: Vague and Inapplicable?”, s. 3.

¹⁷⁵ Yuetong Zhou, “Aristotle’s Golden Mean: Vague and Inapplicable?”, s. 3.

¹⁷⁶ Yuetong Zhou, “Aristotle’s Golden Mean: Vague and Inapplicable?”, s. 3.

yapar. Aristoteles burada, kişinin amacına ulaşması ile iyi olmasının arasındaki boşluğu kapatmıştır.¹⁷⁷

Sonuç olarak, Aristoteles'in altın orta kavramı ile ilgili gelen bu iki eleştiri Aristoteles'in metafizik ilkeleri ile cevaplanabilir. *Ergon* (kişiye özgü, karakteristik iş) argümanı ile altın orta doktrini arasındaki bağ kurulur ve altın ortanın ergonu başarmak için etkili bir yaklaşım olduğu belirtilir.¹⁷⁸

Aristoteles'in metafiziği, konuyu hem madde hem form açısından anlar. Bu sebeple, altın orta kavramı formları maddenin üzerine aktarma işlevi gördüğünden, pratiklikten yoksun değildir. Öte yandan Aristoteles'in metafiziği, nicel ve nitel değerlendirmelerin birbirine nasıl bağlı olduğunu gösterir ve bu sebeple de altın orta ile ilgili anlamsal yanlış eleştirisi de geçersiz olmuş olur.¹⁷⁹

Diğer bir tartışmalı konu ise, erdemler arasında bir birlik olup olmadığıdır. Tikel erdemleri birleştiren bir tümel olduğunu söylemek mümkün müdür? Bu sorular örneğin, oldukça dürüst olan bir insanın kabalığını gördüğümüzde aklımıza gelebilir. Tikel erdemlere karşılık gelen duygular ve eylemler farklıdır. Dolayısıyla her durumda geçerli olabilecek, tüm duygu ve eylemlerin alanı için genel bir kural koyabilmek mümkün değildir. Ortalama doktrini, tüm olası durumlarda nasıl davranmamız gerektiğine dair rehberlik sunmaz ve her durumu kapsayan bir evrensel kural da yoktur. Bu kesinlik olmama durumu kimisine göre bir sorun ya da sınırlamadır. Fakat etik meselelerin doğasında zaten bir sınırlama vardır. Örneğin bir coğrafyacı ile heykeltıraş için kesinlik dereceleri farklılık gösterir. Aristoteles'in erdemlerin birliği tasavvurunda pratik bilgelik bulunmaktadır. *Nikomakhos'a Etik*'te erdemlerin pratik bilgelikten bağımsız iyi olamayacaklarını ve pratik bilgeliğin de karakter erdeminden bağımsız olamayacağını söyler.¹⁸⁰

Aristoteles'e yöneltilen eleştirileri ele alıp bu eleştirilere karşı Aristoteles'i savunan bir diğer isim ise Lesley Brown'dır. Brown, makalesinde Urmson, Bostock ve

¹⁷⁷ Yuetong Zhou, "Aristotle's Golden Mean: Vague and Inapplicable?", s. 4.

¹⁷⁸ Yuetong Zhou, "Aristotle's Golden Mean: Vague and Inapplicable?", s. 5.

¹⁷⁹ Yuetong Zhou, "Aristotle's Golden Mean: Vague and Inapplicable?", s. 5.

¹⁸⁰ Misung Jang, "Aristotle's Doctrine of the Mean", s. 134

Broadie'nin eleştirilerinden bahsetmiş ve Aristoteles'in metinleri çerçevesinde onlara yanıt geliştirmiştir. Örneğin, Bostock ve Broadie'nin eleştirileri, Aristoteles'in erdemi tarif ederken sadece duyguların yoğunluğunu değil, aynı zamanda doğru zaman, doğru yer ve doğru insanlara yönelik olma gibi parametlerin de dikkate alınması gerektiğini yönündedir. Bu sebeple Aristoteles'in erdemi orta olarak nitelendirmesinin fazla basit bir yaklaşım olduğunu savunurlar. Bu eleştiriye cevaben Brown, Aristoteles'in bu parametreleri kullanarak erdemi tarif etmesinin orta kavramının gereksiz hale geldiği anlamına gelmediğini; aksine bu parametrelerin Aristoteles'in orta kavramını daha geliştirdiğini ve derinleştirdiğini ileri sürer.¹⁸¹

Lesley Brown söz konusu eleştirinin yanında güncel erdem etiği tartışmaları ile ilgili öne sürülen bir eleştiriden de bahseder. Eleştiri şu yöndedir; modern erdem etiğinde, erdemin (iyi karakterin) doğru eylemden önce geldiği savunulur. Aristoteles'in de bu görüşe katıldığı iddia edilmiştir. Brown bu eleştiriye cevaben, Aristoteles'in bu görüşe katılmadığını ve erdemin *mesotês* olduğunu; yani doğru eylemleri belirleyen bir eğilim olduğunu savunur. Aristoteles'in doğru eylemin öncelikle olduğunu vurgulayan açıklamaları olduğunu belirtir. Yine benzer bir tartışma, Aristoteles'in *mesotês* kavramı ile erdem etiği karşılaştırıldığında Aristoteles'in kavramının yetersiz kaldığı yönündedir. Bu eleştirilere karşı ise Brown, Aristoteles'in erdemi orta yol olarak tanımlarken aslında çok daha derin bir kavramsal çerçeve sunduğunu ve eleştirilerin bu noktayı kaçırdığını öne sürer. Bu sebeple de Aristoteles'in görüşlerinin yeniden yorumlanmaya ve değiştirilmeye ihtiyacı olmadığını savunur.¹⁸²

Son olarak Aristoteles'e yöneltilen eleştirilerden birisi de Richard Bosley'e aittir. Bosley eleştirisine, konu ile ilgili makalesinden bir örnekle başlar: Amerikan Sivil özgürlükler birliği ofisinde “özgürlük savunmasında aşırıya gitmek ahlâksızlık değildir;

¹⁸¹ Lesley Brown, “Why is Aristotle’s Virtue of Character a Mean?”, içinde, *The Cambridge Companion to Aristotle’s Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, 2014, s. 73.

¹⁸² Lesley Brown, “Why is Aristotle’s Virtue of Character a Mean?”, s. 78-79.

adalet arayışında ılımlı olmak erdem değildir.” Daha sonrasında Oscar Wilde’ın Hiçbir şey aşırılık kadar başarılı olamaz” sözünü örnek verir.¹⁸³

Richard Bosley, modern yaşamın, orta öğretinin ruhuna ters düştüğünü savunur. Nitekim modern yaşam sloganlarından birisi “daha fazlası daha iyidir” şeklindedir. Eğer bu değilse de kesinlikle “iyi şeylerin daha fazlası daha iyidir” şeklinde olmalıdır. Dolayısıyla modern sloganlarla orta öğretisi arasında bir çatışma gözlemlenir.¹⁸⁴

Jonathan Barnes, *Nikomakhos’a Etik*’in yeni baskısına yazdığı girişte; “etikte Aristoteles’i orta öğretisinin mantığı ve anlamıyla mücadele ettiğini gözlemleriz, o, bu öğretinin pratik açıdan faydasızlığının farkına varmıştır” der. Bunun da ötesinde Aristoteles eğer üçüncü bir ahlâk risalesi yazmış olsaydı bu meşhur öğretinin o eserde yer almayacağını iddia eder.¹⁸⁵

Richard Bosley’in kendi fikri, orta öğretisinin yeniden canlandırılmasına yardımcı olmaya çalışmak yönündedir. Yeniden canlandırma ise daha çok Konfüçyüsçü ve Taoist filozoflarınki gibi daha esnek bir açıklamaya dayanmalıdır. Çünkü Aristoteles ve Konfüçyüsçü anlam açıklamaları arasında çok önemli bir fark vardır. Bosley, bu farkın aşırılık ile esneklik arasındaki farkı ortaya koyduğunu iddia eder. Tartışmanın temel sorusu “ortalama nedir” sorusudur. İkinci bir soru, Çin ve Yunan geleneklerinin orta öğretiyi nasıl temsil ettikleridir. Aristoteles eğer nesnedeki orta ile bize göre (izafi) orta şeklinde bir ayırım yapmamış olsaydı, onun ortalamayı bir nokta yahut sayı şeklinde temsil ettiği açık olurdu. Bu ayırımda ortaya çıkan şey ortalamanın genişletilmesi değil, daha ziyade ortalamanın belli koşullar altında insanlara göre göreceli hale getirilmesidir. Ayırım, orta noktayı geniş bir yol şeklinde temsil etme niyetinde değildir. Daha ziyade sizin ortanız ile benim ortam bir olmayabilir demektir.¹⁸⁶

¹⁸³ Richard Bosley, “What Is a Mean: The Question Considered Comparatively and Systematically”, *Philosophy East and West*, volume: 36, University of Hawai’i Press, 1986, s.3

¹⁸⁴ Richard Bosley, “What Is a Mean: The Question Considered Comparatively and Systematically”, s.4

¹⁸⁵ Aristotle, *The Ethics of Aristotle- The Nicomachean Ethics*, çev. J.A.K. Thomson, (Giriş ve Bibliyografi Jonathan Barnes), (Princeton, New Jersey: Penguin Books, 1976), s. 26.

¹⁸⁶ Richard Bosley, “What Is a Mean: The Question Considered Comparatively and Systematically”, s.6.

Aristoteles'in bu açıklamasındaki kusur: ortalama sanki bir tür aynılık ya da özdeşlikmiş gibi ifade eder. Ancak ortalama bir aynılık değildir. Bunun sebebi de açıktır; ortalamanın iki karşıt unsuru, eksiklik ve aşırılıktır. Bunların karşıtı da aynılık/benzerlik değil, yeterliliklerdir. Aynılık ile yeterlilik arasında da ciddi bir fark vardır. Antik Yunan anlatılarında eksik kavram yeterliliklerdir. Herhangi bir şeyin doğası yeterliliğin aralığına giriyorsa, hiçbir şey işlevi ve amacı için eksik ya da fazla olamaz. Bu amaca bağlı olarak her şeyin yeterli olduğunu söyleyebiliriz; bu şekilde kusur ve aşırılık eleştirilerine son vermiş oluruz. Örneğin benim gücüm bir ortalama aralığındaysa ve sizinki de öyleyse, sizin gücünüzün benim gücümünden az ya da çok olması bizi ne ilgilendirir? Nihayetinde benim gücüm de sizin gücünüz de yeterli bir derecededir. Nitekim Cheng Hao da ortalamanın bir nokta olduğunu reddetmiştir. Ona göre hiçbir yaşam ölü bir merkezde geçemez; özellikle erdemli bir yaşam değişim örüntüsüne sahip olmalıdır. Eğer bir erdemin konu aralığı bir nokta olsaydı, en iyi yaşam değişmez yaşam olurdu. Oysaki bilge kişi orta noktayı tek bir noktadan ibaret olarak değil, çevresi sınırlandırılmış bir yol şeklinde görür ve bu şekilde aşırılığa ve kusura yola açan sınıra ne zaman yaklaştığını bilir. Doğamız bizi aşırılığa yönelttiği için başarı ve refah içindeyken bile ortalamaya geri dönmemiz konusunda bizi uyarır. Esas bilgelik de bu noktadan çok uzağa gitmeden önce geri dönme tavsiyesini verir. Ancak bu bilgelik ortalamayı aynılık/benzerlik terimleriyle ifade eden bir gelenek için pek mümkün olmayacaktır.¹⁸⁷

Dolayısıyla ahlâkî erdemin konusu noktalar değil aralıklar olmalıdır. *A Source Book in Chinese Philosophy* kitabında şöyle bir pasaj geçmektedir:

Tzu-lu güç hakkında soru sordu. Konfüçyüs şöyle dedi: “Güney'in gücünü mü, Kuzey'in gücünü mü, yoksa kendi kendinize geliştirmeniz gereken gücü mü kastediyorsunuz? Başkalarına öğretirken güler yüzlü ve nazik olmak ve mantıksız davranışların intikamını almamak, işte bu Güney halkının gücüdür. Üstün insan bununla yaşar. Silah altında yatmak ve ölümü pişmanlık duymadan karşılamak ise Kuzey halkının gücüdür. Güçlü adam bununla yaşar. Bu nedenle üstün insan [doğasında ve davranışlarında] uyumu korur ve tereddüt etmez. Onun gücü ne kadar da sarsılmazdır! Orta konumda durur ve bir tarafa eğilmez. Onun gücü ne kadar da sarsılmazdır! Devlette Yol hüküm sürdüğünde, [eğer kamusal yaşama girerse], özel yaşamda olduğu gibi değişmez. Onun gücü ne kadar da

¹⁸⁷ Richard Bosley, “What Is a Mean: The Question Considered Comparatively and Systematically”, s.8.

sarsılmazdır! Yol devlette üstün gelmediğinde, ölüme kadar bile değişmez. Onun gücü ne kadar da sarsılmazdır!”¹⁸⁸

Dolayısıyla bir asker diğerinden daha cesur olabilir ancak ikisi de övgü ve onuru hak etmektedir. Sonuç itibarıyla erdem, aynılık değil, *yeterliliği* ifade eder. Ortalama da bir tür yeterliliklerdir. Doğru eylemde bulunmak, tek bir şekilde değil bir aralık içerisinde bulunan eylemlerden birini yapmaktır. Öyleyse ahlâk teorisinde böyle bir yanlış yapan medeniyetin bunu geride bırakması gerekmektedir.¹⁸⁹

Buraya kadar Aristoteles’in ortalama fikrini tarihsel bir yaklaşım çerçevesinde ele almaya çalıştık. Aristoteles’in aritmetik ve etik ortalamayı nasıl ikiye ayırdığını, etik ortalamasının detaylarını ve uygulamalarının nasıl olduğundan bahsettik. Aristoteles’in ortalama doktrini detaylı inceleyen biri için Doğu felsefesinde de bununla ilgili bir teorisinin bulunması şaşırtıcıdır. Konfüçyüs için en yüce erdem orta olandır. Dört meşhur kitabından biri *Zhongyong*, İngilizceye “*The Doctrine of the Mean*” şeklinde çevrilir ve ahlâktaki ortalama öğretisinin önemini ele almaktadır. Onun bu dört meşhur kitabı Çin halkının temel ahlâkî düşüncelerini dile getirir. Bu öğretilerinde denge en temel prensiptir ve uyum ise takip etmemiz gereken nihai hedeftir. *Zhong* merkezi, orta olan; *yong* ise uyumlu olan anlamına gelir. Birincisi insan doğasını, ikincisi ise evrenle olan ilişkisini ifade eder. Bu ikisini birlikte ele aldığımızda, *zhongyong*, insan doğasında bir uyum olduğunu, bu uyumun da ahlâkî varlığımızın temelini oluşturduğunu ve evrene hâkim olduğu anlamına gelir. Yani doğa ile insan bir birlik oluşturur.¹⁹⁰

Aristoteles ile Konfüçyüs, ortalama durumların sadece sabit bir orta nokta olmadığını, aynı zamanda dengeyi de temsil ettiğini söylerler. Aristoteles bu konuda, eğilmiş bir ahşabı doğrultmak için tersi yönüne doğru eğmeye çalışarak ortalayabileceğimizi söyler. Aynı bunun gibi, insanların da farklı doğal eğilimlerinden ortayı bulabilmek için aykırı yöne doğru eğilmesi gerekir. Dolayısıyla hem Aristoteles hem de Konfüçyüs, ortalamaların sadece sabit bir nokta değil, aynı zamanda dengeyi temsil ettiğini düşünür. Aralarındaki fark ise, Konfüçyüs, Pre-Sokratik düşünce ve Platon’un

¹⁸⁸ Richard Bosley, “What Is a Mean: The Question Considered Comparatively and Systematically”, s.9.

¹⁸⁹ Richard Bosley, “What Is a Mean: The Question Considered Comparatively and Systematically”, s.11.

¹⁹⁰ Misung Jang, “Aristotle’s Doctrine of the Mean”, s. 145.

düşüncesine benzer şekilde erdemin bir uyum ve denge olduğunu vurgular. Aristoteles ise daha pratik ve somut erdemlere vurgu yapar.¹⁹¹

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki Aristoteles, temel ahlâkî değerlerin tek bir standart ile ölçülebileceğine karşı çıkmaktadır. Pratik bilgeliğini geliştirmiş bir kişi, iki seçenek arasında doğru olanın ne olduğunu bilecek ve onu tercih edecektir. Asıl amacımız olan erdemli insan olabilmenin yolu, pratik bilgelik aracılığıyla ortalama duruma sahip olmaktır.¹⁹²

¹⁹¹ Misung Jang, “Aristotle’s Doctrine of the Mean”, s. 154

¹⁹² Misung Jang, “Aristotle’s Doctrine of the Mean”, s. 166.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ORTA ÖĞRETİSİNİN İSLAM AHLÂK DÜŞÜNCESİNE İNTİKALİ: FÂRÂBÎ ÖZELİNDE BİR İNCELEME

Bu bölümde, Yunan düşüncesinde geliştirilen orta öğretisinin İslam felsefi ve etik düşünce sistemlerine nasıl aktarıldığını, özellikle Fârâbî'nin eserleri üzerinden inceleyeceğiz. *Mesotês* ve *summetria* gibi anahtar kavramların Yunancadan Arapçaya tercüme sürecini ve genellikle *i'tidâl* ve *vasat-mutevassıt* olarak karşılanırken iki sözcük arasında nasıl bir fark gözetildiğini araştıracağız. Fârâbî'nin bu kavramları etik ve siyasi felsefesine nasıl entegre ettiğini ve İslam düşüncesi bağlamında nasıl yeniden yorumladığını inceleyerek, kültürler arası düşünce aktarımını ve bu fikirlerin yeniden yorumlanma süreçlerini vurgulayacağız. Bu bölüm, Yunan ve İslam felsefesi arasındaki entelektüel köprüyü ve orta kavramının İslam ahlâk felsefesi üzerindeki kalıcı etkisini anlamayı amaçlamaktadır.

3.1.Orta Öğretisinin Yunanca- Arapça Serüveni

Ahlâk felsefesinde aşırı uçlar arasındaki dengeyi ifade etmek üzere kullanılan erdemin temel kriteri olarak kabul edilen “orta olma durumu” Aristoteles’te *mesotês* sözcüğüyle ifade edilir. Aristoteles ve sonraki metinler, *mesotêse* ilaveten bazen, eş-ölçüde olma, orantılı olma anlamında *summetria* sözcüğünü de kullanırlar. Aşağıdaki satırlarda *mesotês* ve *summetria* sözcüklerinin Yunanca-Arapça tercümelere nasıl yansıdığını ve *vasat-mutevassıt* sözcükleri ile *i'tidâl-mu'tedil* sözcüklerinin hangi terminolojik kökenlerle irtibatlı bir şekilde Arapçaya intikal ettiğini göstermeye çalışacağız.

Mesotês (μεσότης) sözcüğü, uçlar arasındaki “orta” manasındaki *mesostan* türemiş olup, *tês* ekiyle birlikte “orta olma durumu” anlamına gelmektedir.¹⁹³ Sözcük Aristoteles’ten önce Eflatun’da “merkezî konum” anlamını ifade edecek şekilde

¹⁹³ Nitekim Lesley Brown, “Why is Aristotle’s Virtue of Character a Mean?” isimli makalesinde “Erdem, iyi bir durum olarak, duygular ve eylemlerde “bize göre meson”u sağlar ve dolayısıyla bir mesotes’tir.” ifadesinde bulunmuştur. (Lesley Brown, “Why is Aristotle’s Virtue of Character a Mean?”, içinde *The Cambridge Companion to Aristotle’s Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, 2014, s. 65)

görülür.¹⁹⁴ Aristoteles de *Fizik* VIII’de sözcüğü bu anlamda kullanır.¹⁹⁵ *De Anima*’da sözcük “iki karşıt arasındaki ilişkiyi sağlayan orta” manasında kullanılırken,¹⁹⁶ *Meteorologica*’da algının “standart” durumunu ifade etmek için kullanır.¹⁹⁷ Bununla birlikte *Nikomakhos’a Etik*’e gelindiğinde sözcüğe “iki aşırı uç arasındaki orta durum”u ifade edecek şekilde yer verilir ve bu kullanım üzerinden *mesotês* artık ahlâkla ilgili bir terim olmanın gücünü elde etmeye başlar.¹⁹⁸

Nikomakhos’a Etik’teki *mesotês* kullanımı Arapçada v-s-t kökünden türeyen kelimelerle karşılanmıştır. *Nikomakhos’a Etik*’teki pasaj ve Arapça karşılığı şu şekildedir:

Dolayısıyla bir sanatta uzmanlık sahibi olan herkes aşırılıklardan kaçır, ortayı (=el-mutevassıt) arar ve tercih eder. Orta ile bizim için ortayı kastediyorum, dar anlamıyla ortayı değil.

Nasıl ki her sanatın kendi fiilini iyi yapması ortayı amaçlaması ve kendi fiillerini ona doğru yönlmesiyle oluyorsa, insanlar da iyi fiillerle ilgili şöyle söylemeyi alışkanlık haline getirmişlerdir: “fazlalık ve eksiklik (=ez-zıyâde ve’n-nuksân) iyi fiiller için imkânsızdır”. Bunun anlamı, onlara göre, fazlalık ve eksikliğin mükemmelliği bozması, ama ortanın (et-tavassut) mükemmelliği korumasıdır.

Becerikli sanatkârlar, ifade ettiğimiz üzere, nasıl ki kendi işlerini ortayı amaçlayarak yapıyorsa ve erdem de, doğada olduğu gibi, tüm sanatlardan daha üstün ve daha belirli ise o zaman edemin de ortayı amaçlaması gerekir.

Burada ben ahlâki erdemi kastediyorum. Çünkü bu, duygular (=el-a‘râz) ve fiillerle ilgidir. Duygular ve fiillerde fazlalık, eksiklik ve orta durumu bulunur. Örnek olarak, biz korkarız, arzu ederiz, öfkeleniriz, acırız ve genel olarak, her iki olması gerekenden daha fazla ya da daha az acı ve haz duyabiliriz. Ancak iki yol, olması gereken gibi değildir.

Bu duygular bizde olması gereken zamanda, olması gereken şeylerde ve olması gereken durumlarda ortaya çıkmalıdır; mükemmel orta budur ve erdemin kabul edilen anlamına da bu karşılık gelir.

Aynı şekilde fiillerde de fazlalık, eksiklik ve orta durumu bulunur. Erdem duygularda ve fiillerde o fazlalık bir hata eksiklik de kınanacak bir şey olarak görüldüğü ve orta durum da övüldüğü ve doğru olduğunda bulunur. Övgü ve doğruluğun her ikisi de erdeme aittir. Şu hâlde erdem bir *orta* durumdur, çünkü erdem orta durumu amaçlar. (...) Dolayısıyla fazlalık ve eksiklik erdemsizlik alanına, ortada olma ise erdem alanına aittir.¹⁹⁹

فعلى هذا الوجه يهرب كل حاذق في صناعته من الزيادة (والنقصان) و يلتصق المتوسط و يختاره أعني المتوسط عندنا لا المتوسط في المعنى.

فلأن كل صناعة إنما تجيد فعلها بأن تقصد قصد المتوسط و تسوق فعلها نحوه لئلا يفتقد الناس أن يقولوا الأفعال الجيدة إنما لا يمكن فيها زيادة أو نقصان من طريق أن الزيادة و النقصان عندهم تفسدان الجودة و التوسط يحفظها. فإذا كان حذاق كما قلنا إنما يفعلون أفعالهم وهم يقصدون قصد المتوسط كانت الفضيلة أفضل من جميع الصنائع وأشد تحقيقاً كالحال في الطبيعة صارت الفضيلة تقصد قصد المتوسط.

¹⁹⁴ Bkz. Plato, *Yasalar*, 746a6-7.

¹⁹⁵ Aristotle, *Physics*, 251b20.

¹⁹⁶ Aristotle, *De Anima*, 424a4.

¹⁹⁷ Aristotle, *Meteorologica*, 328a19.

¹⁹⁸ Aristotle, *EN*, 1106b27, 36.

¹⁹⁹ Aristotle, *EN*, 1106b-1107a.

أعني الفضيلة الخلقية فإن هذه تكون في عوارض و أفعال وفي العوارض والأفعال تكون الزيادة والنقصان والمتوسط. وذلك إذا نزع و نشتهي ونغضب و نرحم وبالجمله نلتذ ونتأذى إما أكثر مما ينبغي وإما أقل فكلاهما ليس تجريان على ما ينبغي. فأما إن يكون مئاً هذه الأشياء في الوقت الذي ينبغي وفي الأشياء التي أن تكون مئاً وعند الأمور التي ان نكون عليها فهو المتوسط الفاضل هو المعنى الفضيلة. وكذلك نجد في الأفعال زيادة و نقصاناً و توسطاً والفضيلة توجد في العوارض والأفعال التي الزيادة فيها خطأ والنقصان منها مذموم والمتوسط محمود صواب والحمد والصواب هما للفضيلة. فالفضيلة إذا توسط ما تقصد قصد الفضيلة. (...)

فلذلك صارت الزيادة والنقصان من حيز الخساسة والتوسط من حيز الفضيلة.²⁰⁰

Burada görüldüğü üzere Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te fazlalık ve eksiklik şeklindeki iki aşırı kutup arasında orta durum olmayı erdemın temel kriteri olarak belirlemiş ve bunu da *mesotês* kelimesiyle ifade etmiştir. Metnin Arapça tercümesi ise *mesotêsi* tutarlı bir şekilde v-s-t kökünden türeyen sözcüklerle karşılaşmış ve bir durum olarak ifade etmek istediğinde *tavassutu*, isim olarak kullandığında ise *mutevassıtı* tercih etmiştir. Yukarıda alıntılanan ve altın orta öğretisi için bir locus classicus haline gelen bu pasajdan ayrı olarak Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te 1104a26 ve 1133b32'de de *mesotês* ibaresini kullanır ve buralarda da Arapça tercüme, ilgili sözcüğe v-s-t kökünden türeyen karşılıklar verir. *Nikomakhos'a Etik*'te *mesotês*ın yanısıra, bu kelimeyle aynı kökten türeyen *to meson* da kullanılır.²⁰¹ Arapça tercüme bu sözcük için de aynı kökten *vasat*, *evsat*, *tevassut*, *mutevassıt* karşılıklarını verir.

Mesotês kelimesi *Nikomakhos'a Etik*'in yanısıra Aristoteles'in *Kategoriler*'inde ve *Canlıların Oluşumu*'nda da geçer. Buralarda da söz konusu kelime v-s-t kökünden türeyen *tevassut* ve *evsat* sözcükleriyle karşılanmıştır.²⁰² *Mesotês* kelimesinin geçtiği ve yine v-s-t kökünden türeyen karşılıklar verildiği ilgi çekici bir başka metin *Nikomakhos'un Arithmetika* adlı eseridir. Burada *mesotês* kelimesi sayılarla ilgili bir pasajda “bu (sayı) orta cinstendir” şeklinde bir ifade ile kullanılarak, orta anlamı *tavassut* kelimesi ile verilmiştir.²⁰³

²⁰⁰ Aristotle, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, ed. Anna A. Akasoy, A. Fidora, (Brill: Leiden, 2005), 171.9-172.10.

²⁰¹ Bkz. Aristotle, *EN*, 1132a19, 1133b33, 1124b20, 1105b28, 1116a6, 1121a21, 1121b12.

²⁰² Bkz. Aristotle, *the Categorias* (14a3); krş. Mantiku Aristû, (ed.) Abdurrahman Bedevî, Beyrut 1980 (14a3); Aristotle, *Generation of Animals*, 738a22; krş. Aristotle, *Generation of Animals*: trs. Yahyâ ibn al-Bitrîq. ed. with introd. and glossary by J. Brugman and H. J. Drossaart Lulofs, Leiden 1971 (738a22).

²⁰³ Nikomachos von Gerasa, *Kitâb al-Madhal ilâ 'ilm al-Adad*, trs. Sâbit b. Kurre, Beyrut, 1959; krş. Nicomachus of Gerasa- *Introduction to Arithmetic*, An Interlinear Translation with English and Ancient Greek, trs. Juan and Maria Balboa, 2020, s. 105. (113.8-103.3)

Vasat ve *mutevassıt* kelimeleri, *mesotês*in karşılığı olarak yalnızca Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inin tercümesinde görülmez. Genel olarak bakıldığında zaman *vasat* kelimesi Aristoteles'in *İkinci Analitikler*, *Canlıların Oluşumu*, *Fizik*, *Metafizik* eserlerinin hepsinde *mesos* kelimesinden karşılık bulmuş, bunların arasında yalnızca bir defa *metrios* kelimesinden karşılık verildiği görülmüştür.²⁰⁴ Aristoteles haricinde tercümelerinde *vasat* kelimesi bulunan diğer isimlerden Hipokrat, Artemidorus ve Nikomakhos örnek verilebilir. Bu düşünürlerin eserlerinde kullanılan *vasat* sözcüğü yine *mesos* sözcüğünden tercüme edilmiştir.²⁰⁵

Ahlâk ilmi dolayımında İslam felsefesi üzerinde oldukça etkili olan Galen'in *Fî enne kuvâ'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden* adlı eserinde de *mesos* sözcüğü için *tavassut*, *mutevassıt* karşılıkları verilir. Örneğin 41.5 numaralı pasajda *mesos* kelimesi “şarap içmek, bu etkiyi bedenin orta mizacı ile ortaya çıkarır” (= *enne'ş-şarabe innema yef'alu zalike bi-tavassuti mizaci'l-beden*) şeklinde geçmiş ve *tavassut* kelimesi ile karşılanmıştır.²⁰⁶ Galen'e ait eserlerdeki diğer tüm *mesos* kullanımları da v-s-t kökünden türeyen kelimelerle karşılanmıştır.²⁰⁷

Nikomakhos'a Etik'in Arapça tercümesinde *i'tidâl* sözcüğü bir kere geçer ve bu esnada da *summetrianın* karşılığı olarak kullanılır. *Mesotês*'teki niteliksel orta yerine, niceliksel orta ve orantı anlamına daha yakın olan bu kelime, ölçü anlamındaki *metrondan* türetilmiş olup *sum-* ön ekinin ilavesiyle, “aynı ölçüde olma” anlamını verir. *Nikomakhos'a Etik*'te bu kelime şu şekilde kullanılır:

Belirli olan sağlığın azlığı ve çokluğu kabul etmesine benzer şekilde, hazzın da azlık ve çokluğu kabul etmesine mani olan nedir? Oran her şeyde aynı değildir ve tek bir şeyde de daima tek bir oran bulunmaz (= *fe-inne'l-i'tidâle leyse bi-vâhidin fî cemî'i'l-eşyâ' ve lâ yekûnu fî'ş-şey'i'l-vâhidi bi-'aynihî i'tidâhun vâhidun ebeden*). Aksine belli bir ölçüye

²⁰⁴ Bu kelime, *Hayvanların Tarihi Üzerine* eserinin (587a1) numaralı pasajında, “Diğer hayvanlarda doğum acıya eşlik etmez ve yavrunun sadece orta derecede bir rahatsızlık yaşadığı açıkça görülür.” şeklinde geçmiş ve orta dereceyi ifade etmek için kullanılmıştır. (Aristotle, *Historia Animalium*, ed. Thompson, D'Arcy Wentworth, Oxford: The Clarendon Press, 1910, s. 335; krş. Aristûtâlîs, *Tibâ al-hayavân*, Hakkakahû ve sarrahahû ve kaddeme lehû, Abdurrahman Bedevî, Kuveyt, 1977, (587a1).

²⁰⁵ *Kitâb Buqrât al-ma'rûf bi-qatûrûn* ay Hânût al-tabîb (Hippocrates: In the Surgery), ed. and transl. with introd., notes and glossary by M. C. Lyons, Cambridge 1968 (35.2); F. Rosenthal: “From Arabic books and manuscripts XII: The Arabic translation of Artemidorus”, in, *Journal of the American Oriental Society* 85, 1965, (115,17); *Nikomachos von Gerasa*, trs. Sâbit b. Kurre, Beirut, 1959, (142.10).

²⁰⁶ Galen, *Fî enne kuvâ'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden*, nşr. Abdurrahman Bedevî, içinde, *Dirâsât ve nusûs fî'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab*, Beirut: el-Müessesetü'l-arabiyyetü li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1981, s. 16. (41.5).

²⁰⁷ Galenus, “*Commentaria in Hippocratis De officina medici*”, in: *Claudii Galeni Opera omnia*, ed. C. G. Kühn. T. XVIII, p. II. Lipsiae, 1830, (758.3).

kadar azalır ve azlık ve çokluk bakımından değişir. İşte böyle bir şeyin hazda da olması mümkündür.²⁰⁸

Buradaki oran (*summetria*) sözcüğü, görüldüğü üzere, Arapça tercümede *i'tidâl* şeklinde karşılanmıştır. 1104a17 numaralı paragrafta ise *summetra* kelimesini dengeli anlamında kullanılır: “nitekim aşırı ve eksik yapılan beden eğitimi gücü yıpratır; aynı şekilde içki ve yemekler çok fazla ya da çok az olduğu zaman sağlığı bozar, dengeli olduğu zaman ise sağlığı meydana getirir.”²⁰⁹ Arapça çevirisinde dengeli sözcüğü için *mu'tedil* kelimesi kullanılmıştır.²¹⁰ *Summetrôs* sözcüğünü Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in dışında *İkinci Analitikler*, *Canlıların Oluşumu*, *Fizik* ve *Retorik* gibi eserlerinde de kullanır.

İkinci Analitikler eserinde *summetrôs* şu şekilde kullanılmıştır: “Eğer sıcak ve soğuk arasında uygun bir orantı (=summetrôs) bulunmaması bir kişinin tedavi edilememesinin nedeni ise, o zaman sıcak ve soğuk arasındaki uygun oran da onun iyileşmesinin nedenidir”²¹¹ Bu pasajın Arapça tercümesinde bu sözcük *i'tidâl* kelimesi ile karşılanmıştır.²¹² İngilizce tercümesinde ise *proportion* kelimesi ile karşılanmıştır.²¹³

Canlıların Oluşumu kitabını incelediğimizde, bu kitapta hayvanların vücut oluşumundan ve yapısından bahsettiği bölümde, *i'tidâl* kelimesine karşılık gelecek şekilde, Yunanca *summetria* kelimesini kullandığını görürüz:

Bu ısının sahip olduğu hareket ve aktivite, her bir parçaya uyacak şekilde doğru orantılı (*summetria* = proportion) miktar ve karakterdedir. Eğer eksiklik veya aşırılık varsa, bu ölçüde şekillendirme, ürününün kalitesiz veya deforme olmasına neden olur.²¹⁴

Fizik'te, ise *summetria* kelimesi, denge ifade etmek için şu şekilde kullanılmış ve Arapça *i'tidâl* kelimesiyle karşılanmıştır:

²⁰⁸ Bk. Aristotle, *EN*, 1173a26; krş. *Kitâbu'l-Ahlâk*, 535.4-7.

²⁰⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Ayraç Yayınları, 1997), s. 26 (1104a17)

²¹⁰ *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, ed. Anna A. Akasoy, Alexander Fidora (Leiden: Brill, 2005), s. 159. (1104a17)

²¹¹ Aristotle, *Analytica Posteriora* (Analytica priora et posteriora), ed. W. D. Ross. Oxonii 1964, (A13,78b18-20)

²¹² *Mantiku Aristû*, ed. Abdurrahman Bedevî, (2nd ed.) Kuveyt, Beyrut, 1980, (A13,78b18-20).

²¹³ Aristoteles, *Analytica Posteriora*, (A13.78b13) krş. *Mantiku Aristû*, ed. Abdurrahman Bedevî, s. 108 (A13.78b13).

²¹⁴ Aristotle, *Generation of Animals*, İng. çev. A.L. Peck, Cambridge: Harvard University Press, 1949 (777b28); krş. Aristotle, *Generation of animals: the Arabic translation commonly ascribed to Yahyâ ibn al-Bitrîq*. ed. with introd. and glossary by J. Brugman and H. J. Drossaart Lulofs. Leiden 1971, (171.7).

Nitekim bedenın iyi durumlarını, sözgelişı sağlığını, zindeliğini ya onların birbirleriyle içten bağlantısı olarak ya da dış çevreyle bağlantısı olarak sıcak ve soğuğun bir tür birleşiminde, dengesinde buluyoruz.²¹⁵

Aristoteles'in *Retorik*'inde ise, bir şeyin bir şeye eşit olması ifade edilmek için *summetria* kelimesi kullanılmış ve Arapça çevirisinde *müsavi* ile karşılanmıştır.²¹⁶ Galen'de ise örneğin *Fî enne kuvâ'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden* eserinde 45.16 numaralı pasajda *summetrôs* kelimesi "ne zaman ki ikisinden biri (sıcak ve soğuk) fazla gelirse dengeyi aşar; nitekim ateş, sıcaklığın aşılmış (*mücâviz*) halidir" şeklinde geçmiş ve *summetrôs* kelimesi *i'tidâl* kelimesi ile karşılanmıştır.²¹⁷ Aynı kitabın 41.1 numaralı pasajında ise *summetrôs* kelimesi yine *i'tidâl* ile karşılanmış ve cümle içerisinde "gerçekten de şarap, ölçülü bir şekilde içildiği takdirde hazma çok büyük fayda sağlar" şeklinde geçerek ölçülülük anlamı verilmiştir.²¹⁸

Hem Aristoteles'in hem de Galen'in kullanımlarının gösterdiği üzere Arapça *i'tidâl* sözcüğü ile tercüme edilen kelimelerin Yunanca asılları, bazı istisnaları olmakla birlikte, genellikle *summetria* ve onun köküyle irtibatlı kelimelerdir. Örneğin Aristoteles'in *İkinci Analitikler* eserinin Arapça çevirisinde geçen *i'tidâl* kelimesi, Yunanca aslında *summetrôs* ile geçmektedir. Cümle içerisinde ise oran anlamı verilerek şu şekilde kullanılmaktadır: "Sıcak ve soğuk unsurların orantısızlığı sağlıksızlığa sebebiyet veriyor ise, orantılı olmaları da sağlığa sebebiyet verir."²¹⁹

Aristoteles'in *Canlıların Oluşumu* eserinde *i'tidâl* ile karşılık verilmiş kelimeler *summetria* ve *summetrôs* kelimeleridir. Örneğin 743a33 numaralı pasajda "doğru ısı oranı" şeklinde geçmiş ve oran kelimesi yine *i'tidâl* ile karşılanmıştır. Aynı eserde farklı üç yerde geçen *i'tidâl* kelimesi incelendiğinde, her birinde oran anlamında kullanıldığı gözlemlenir.²²⁰

²¹⁵ Aristotle, *Physics*. İng. çev. R.P. Hardie and R.K. Gaye, Oxford, 1950, (246b21); krş. Aristûtâlîs, *et-Tabi'a* ed. Abdurrahman Bedevî, Kahire, 1964 (246b21).

²¹⁶ Aristotele's *Ars Rhetorica*, ed. Rudolfus Kassel, 1976, (92a18); krş. *Aristotle's Ars Rhetorica: the Arabic version*, A new edition, with commentary and glossary, M. C. Lyons. Vol. 1. 2, Cambridge, 1982 (92a18-130.12).

²¹⁷ Galen, *Fî enne kuvâ'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden*, s.19 (45.16)

²¹⁸ Galen, *Fî enne kuvâ'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden*, s. 16. (41.1)

²¹⁹ Aristoteles, *Analytica Posteriora*, (A13, 78b18-20); krş. Aristûtâlîs, *Ânâlûtîkâ es-Sânî*, ed. Abdurrahman Bedevî, içinde, *Mantıku Aristû*, Kuveyt-Beyrut: 1980; C. 2, (A13, 78b18-20).

²²⁰ Aristotle, *Generation of animals: the Arabic translation commonly ascribed to Yahyâ ibn al-Bitrîq*, (743a33-723a29).

İ'tidâl ile karşılanan bir başka kelime de *hüperballô* (*ὑπερβάλλω*) kelimesidir. Bu kelime Aristoteles'in aynı eserinde "aşırı miktarda (=hüperballô) tüye sahip hayvanlar" şeklinde geçerek miktar belirtmek için kullanılmış ve görüldüğü üzere yine miktar/nicelik ile ilgili kullanılan *hüperballo* kelimesi Arapçaya *i'tidâl* şeklinde tercüme edilmiştir.²²¹

Galen'in *Fî enne kuvâ'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden* eserinin Arapça tercümesinde rastladığımız *i'tidâl* kelimeleri ise *summetria*, *summetrôs*, *ametros*, *metrios* gibi kelimelerden tercüme edilmiştir. Örneğin 68.6 numaralı pasajda "otuz yaşına kadar ölçülü bir şekilde şarap için" şeklinde geçmiş; eserin Yunanca aslında *metrios* kullanılırken Arapçaya *i'tidâl* şeklinde tercüme edilmiştir.²²²

İ'tidâl kelimesinin *mesotês*i karşılamak üzere kullanıldığı kısımlar oldukça kısıtlıdır (yalnızca bir yerde rastlanmıştır). Bu kısım yine Aristoteles'in *Canlıların Oluşumu* eserinde 780a22 numaralı pasajında geçen "en iyi görüş, büyük miktarda ve küçük miktarda sıvı arasındaki (*μέση*= *معتدل*) görüştür." ifadesidir. Burada görüldüğü üzere ara/orta kelimesi *meson* kelimesinden türeyen *mesê* sözcüğü kullanılmış ve Arapça tercümesinde *mu'tedil* kelimesi ile karşılanmıştır.²²³

Buraya kadar incelemiş olduğumuz metinler çerçevesinde gözlemlediğimiz üzere, Yunanca *mesotês* ve *summetria* kelimeleri Arapçaya *vasat* ve *i'tidâl* kelimeleri ile çevrilmiştir. *Summetria* ve ondan türeyen kelimelerin; *i'tidâl*, *mu'tedil*, *müşarîk* ve *müsavi* gibi kelimelerle karşılanarak daha çok aritmetik/niceliksel anlamlar ifade etmek için kullanıldığı gözlemlenirken; *mesotês* ve ondan türeyen kelimeler; *vasat*, *mutevassıt* ve *tavassut* kelimeleriyle karşılanarak daha çok niteliksel anlamlar ifade edilmek için kullanıldığı gözlemlenmiştir. Buradan yola çıkarak, ahlâkî anlamda aşırı uçlar arasında orta anlamını veren Yunanca kelimenin *mesotês* olduğu ve Yunanca-Arapça tercümelerde bu kelimenin umumiyetle *vasat-mutevassıt* sözcükleriyle karşılandığı sonucuna varılabilir.

Bu sonuca vardıktan sonra, Fârâbî'nin metinlerinde orta olma durumunun hangi Arapça sözcük ile karşılandığına göz atacağız Fârâbî'nin *Fusûl munteze'a* eserinde,

²²¹ Aristotle, *Generation of animals: the Arabic translation commonly ascribed to Yahyâ ibn al-Bitrîq*, (774a34).

²²² Galen, *Fî enne kuvâ'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden*, s. 35, (68.6).

²²³ Aristotle, *Generation of animals: the Arabic translation commonly ascribed to Yahyâ ibn al-Bitrîq*, (780a22; 178.8-9).

konuyla ilgili anahtar niteliğinde bir ifade yer alır: “Mu‘tedil ve mutevassıt iki yolla söylenir: Bunlardan birincisi kendinde mutevassıt, ikincisi ise iza‘fı mutevassıttır (= *el-mu‘tedil ve’l-mutevassıt yukâlu ‘alâ nahveyñ, ehaduhumâ mutevassıtun fî nefsihî ve’l-âheru mutevassıtun bi’l-izâfe*)”²²⁴

بالإضافة متوسط والآخر نفسه في متوسط أحدهما، نحوين على يقال والمتوسط المعتدل

Bu pasajda başta *i‘tidâl* ve *mutevassıt* kelimesini beraber zikrederken, ortamın çeşitleri detayına girdiğinde *mutevassıt* kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Bu da Fârâbî’nin *i‘tidâl* ve *mutevassıt* kelimelerini anlam ayrımı gözetmeksizin, birbirinin yerine geçecek şekilde kullandığını gösterir. Aynı kitabın başka bir pasajında ise iki rezilet arasındaki faziletli davranışı anlatırken, faziletin kriteri olan orta davranışı, *mutevassıt* sözcüğü ile ifade etmiştir:

Cesaret ise pervasızlık ile korkaklık arasında (*mutevassıt*) bir noktadadır. Tevazu, kibir ile alçaklık arasındadır (*mutevassıt*). Hilm, her şeye aşırı öfke duyan ile hiçbir şeye asla öfkelenmeyen arasında orta (*mutevassıt*) noktadadır. Haya, küstahlık/edepsizlik ile humud/hissizlik arasındadır (*mutevassıt*).²²⁵

El-Medînet’ül-fâzıla’da ise *mutevassıt* sözcüğünü şu şekilde kullanmıştır: “Muhayyile kuvveti, algılama ile natıka arasında ortada yer alır (= *ve’l-kuvvetü’l-mutehayyiletü mutevassıtātün beyne’l-hâsseti ve’n-nâtıka*).”²²⁶

Fusûlu’l-medenî’de tezimizin ana konusu olan orta öğretisini detaylı bir şekilde anlatırken *i‘tidâl* ve *mutevassıt* kelimesi şu şekilde geçmiştir:

İyi olan fiiller, biri aşırı, diğeri eksik olduğu için her ikisi de kötü olan iki aşırı uç arasındaki orta (*mutevassıt*) ve mutedil (*mu‘tedil*) 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 (*mutevassıt*) durum ve melekeleridir. Örneğin yemekte ölçülülük, birisi çok aşırı olan oburluk, diğeri çok eksik olan lezzet hissinin yokluğu arasında orta (*mutevassıt*); cömertlik, cimrilik ve israf arasında orta (*mutevassıt*).²²⁷

Yukarıda *Nikomakhos’a Etik*’ten aktardığımız ve orta öğretisinin klasik ifadesi olarak görülen pasajın Arapçadaki bir yansıması olarak görülebilecek bu alıntıda Fârâbî, Aristoteles’in *mesotês* ile ifade ettiği “orta olma durumu”nu, burada *mutevassıt* ve *mu‘tedil* sözcükleriyle ifade etmektedir. Önce orta olma durumunun bir cinsi gibi

²²⁴ Fârâbî, *Fusûl munteze ‘a*, s. 7.

²²⁵ Fârâbî, *Fusûl munteze ‘a*, s. 7; *Fusûlu’l-medenî*, 34.

²²⁶ Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, s. 27.

²²⁷ Fârâbî, *Fusûlu’l-medenî*, s. 34.

mutevassıt ve *mu'tedil* kelimelerini beraber kullanan Fârâbî, ardından orta olma durumunu *mutevassıt* sözcüğü ile ifade etmiştir.

Hem *el-Medînetü'l-fâzıla* hem de *Fusûlu'l-medenî*'de verilen pasajlarda orta öğretisi kavram olarak kullanılmak istendiğinde *mutevassıt* kelimesi tercih edilmiştir, bazı yerlerde ise hem *mutevassıt* hem *mu'tedil* kelimesini beraber kullanmıştır. Kavramı iki farklı türe ayırmak istediğinde kullandığı kelimenin *mutevassıt* olması kritiktir. *Fusûlu'l-medenî*'nin ilerleyen kısımlarında şöyle bir pasaj vardır:

İzafi orta (*mutevassıt*), kendisine izafe edilen şeylerin değişmesine bağlı olarak, çeşitli zamanlarda artan ve eksilen ortadır (*mutevassıt*); bir erkek çocuk ve çalışan yetişkin bir erkek için *mu'tedil* (*mu'tedil*) gıda buna örnektir. Çünkü bu, onların bedenlerinin durumunun değişmesine bağlı olarak değişir. Onların birinde orta (*mutevassıt*) olan gıda, miktarı ve adedi, kabalığı, düzlüğü, ağırlığı ve hafifliği bakımından, genel olarak ifade edersek kemiyeti ve keyfiyeti bakımından diğerinde orta (*mutevassıt*) olandan farklıdır...Fiillerde ve ahlakta kullanılan işte bu (izafi) ortadır (*mutevassıt*). Çünkü fiillerin kemiyetlerinin, sayı ve miktar bakımından; keyfiyetlerinin, şiddet ve zayıflık bakımından fiilin faili, objesi ve sebebiyle münasebetine, zaman ve yere göre takdir edilmesi gerekir. Mesela öfke; çünkü öfkede orta (*mu'tedil*), öfkelenilen kişinin durumuna, öfkeye sebep olan şeye, ilgili zaman ve yere göredir. Bunun gibi, dövme ve cezalar da kemiyet ve keyfiyetleri bakımından, döven ve dövülene, dövmeye sebep olan suça ve dövmede kullanılan alete göre takdir edilir. Diğer fiillerde de değerlendirme böyle yapılır. Her fiilde orta (*mutevassıt*), fiilin şartlarına göre takdir edilendir.²²⁸

Yine *Nikomakhos'a Etik*'teki klasik ifadenin bir Arapça yansıması olarak görülebilecek bu pasajda, '*a-d-l* ile *v-s-t* köklerinden türeyen kelimelerin birlikte kullanıldığı görülür. *Nikomakhos'a Etik*'teki pasajda yer alan orta olmayla ilgili tüm durumlar sadece *mesotês* ile ifade edilmişken, burada Fârâbî'nin, diğer metinlerinde olduğu gibi, *mesotês* karşılık olarak verilen *v-s-t* köklü kelimeler ile *summetrôsa* karşılık olarak verilen '*a-d-l* köklü kelimeleri birlikte kullanmıştır. Bu esnada Fârâbî'nin, kelimelerin Yunanca karşılığında yer alan ölçüme dayalı orantı ve ortalama (*summetrôs – i'tidâl*) ile aşırı uçlar arasında orta olma durumu (*mesotês – vasat*) anlamları arasındaki nüansı göz önünde bulundurup bulundurmadığı tam olarak açık değildir. Aynı kitabın başka paragraflarında iki kelime şu şekillerde geçmiştir:

Gıda ve ilaçlardaki orta (*mutevassıt*), çoğu zaman, çoğu kimseler için orta (*mutevassıt*) ve mutedil olduğu gibi, bazen belirli bir zamanda, bir grubun dışında diğer bir grup için ve bazen de, ister uzun, ister kısa olsun, ayrı ayrı zamanlarda ayrı ayrı bedenler için orta (*mu'tedil*) olur. Bunun gibi fiillerdeki orta (*mutevassıt*) ve mutedil de, bazen çoğu zaman veya her zaman bütün insanlar veya çoğu insanlar için; bazen belirli bir zamanda, bir

²²⁸ *Fusûlu'l-medenî*, s. 35 (17)

gurubun dışında diğer bir grup için ve bazen de herhangi bir zamanda değil, belirli bir zamanda bir insan için orta (*mu'tedil*) olur.”²²⁹

Bizzat kendisini ilgilendirdiği kadarıyla fiillerde ve ahlakta orta (*mutevassıt*) olanı bulma gücüne sahip bir insanın varlığı kabul edilir. Tıpkı bunun gibi bir insanın yalnız kendi beslenmesini sağlayan yiyecek hususunda orta (*mutevassıt*) ve mutedil olanı ortaya çıkarma gücüne sahip olduğu da kabul edilir. Onun bu fiili ise, tıbbi bir fiildir ve o tıp sanatının bir kısmı üzerinde bir güce sahiptir. O halde, bizzat kendisini ilgilendirdiği kadarıyla, ahlak ve fiiller hususunda orta (*mu'tedil*) olanı ortaya koyan kimse de, onu, ancak siyaset sanatının (*es-sınâ'atı'l-medeniyye*) bir kısmı üzerinde bir güce sahip olduğu için başarabilir.²³⁰

Bu pasajları incelediğimizde, Fârâbî'nin orta öğretisinden kavram olarak bahsederken çoğunlukla *mutevassıt* kelimesini tercih ettiği, ama diğer pasajlarda olduğu üzere yer yer *mu'tedil* kelimesini de kullandığı görülür. *Fusûl munteze'a*'da yaptığı ayrımda Fârâbî *mutevassıt* ve *mu'tedil* “orta olma” manasında bir cins olarak alıp izafi ve kendinde ortayı onun türleri olarak vazetmiş, sonraki pasajlarda ahlâkta kullanıldığı anlamda ortanın izafi ortaya karşılık geldiğini söylemişti. İzafi ortadaki izafet, yani görelilik aslında *mesotêste* niteliksel, *summetrôsta* nicelikselidir. Yunanca metinler ve erken dönem Yunanca-Arapça tercümeler bu nüansa genellikle riayet etmiştir. Bununla birlikte Galen'in özellikle *Kuvâ'n-nefs* kitabında onun mizaç öğretisi ve tıbbî bakış açısıyla uyumlu bir şekilde ahlâkî ortanın *summetrôs* kelimesiyle ifade edilip *i'tidâl* ile karşılanmış olması, Fârâbî'de olduğu üzere İslam ahlâk felsefesi metinlerinin Aristotelesçi ve Galenci yaklaşımların bir terkibi olarak görelî (*izâfî*) orta (= *mesotês-mutevassıt*) ile orantısal (*nisbî*) orta (= *summetrôs-mu'tedil*)i birleştirerek kullanmalarına sebep olmuştur. Fârâbî'de *vasat-mutevassıt* ve *i'tidâl-mu'tedil* kullanımlarının birlikteliğini bu arka planı göz önünde bulundurarak okumak gereklidir. Öte taraftan İslam ahlâk felsefesinin sonraki dönem klasiklerinde bu çatallı kullanımın giderek terk edildiğini ve *i'tidâl* kelimesinin hem görelî hem nisbî orta olma durumunu ifade edecek şekilde tek başına kullanılmaya başlandığına işaret etmek gerekir. Bu çatallanmanın ortadan kalkarak *vasat*ın da *i'tidâl* içerisinde eritildiği süreç, ayrı bir çalışmanın konusudur. Şimdi biz Fârâbî'nin orta öğretisinin içeriğine odaklanacak ve onun bu öğretiyi nasıl sistemleştirdiği üzerinde duracağız.

²²⁹ *Fusûlu'l-medenî*, s. 36 (18)

²³⁰ *Fusûlu'l-medenî*, s. 38. (24)

3.2.Fârâbî’de Orta Öğretisi

Önceki bölümlerde orta öğretisi kaynaklarının, Yunan felsefesi öncesi ve Klasik Yunan döneminin ahlâk düşüncesinde nasıl karşılık bulduğuna değinmiştik. Bu bölümde ise bu öğretinin İslam ahlâk düşüncesine nasıl intikal ettiğini, İslam filozoflarının Yunan filozoflarından ne derece etkilendiğini, hangi noktalarda ayrıştıklarını ve bu öğretiyi nasıl ileriye taşıdıklarını Fârâbî özelinde aktarmaya çalışacağız. Temel sorular, orta öğretisinin İslam ahlâk düşüncesindeki yansımalarının keyfiyeti, İslam filozoflarının Yunan filozoflarından ne ölçüde etkilendikleri, hangi noktalarda ayrıştıkları ve ayrıştıkları bu noktalarda dini unsurların payının olup olmadığı gibi sorulardır. Bu sorulara Fârâbî’nin ahlâk ve siyaset düşüncesindeki görüşleri ve bu görüşlerinin Yunan filozoflarından etkilendiği ve özgünleştirdiği kısımlar çerçevesinde tartışılarak cevap verilecektir. Varılmak istenen sonuç ise, Fârâbî’nin ahlâk ve siyaset düşüncesinde büyük ölçüde Aristoteles ve Platon’dan etkilendiği, ölçülülük konusunda Aristoteles’in orta öğretisini büyük oranda İslam ahlâk düşüncesine uyarladığı, fakat orta noktanın belirlenmesi konusunda dini unsurları/kriterleri dahil ederek Aristoteles’in görüşlerini daha ileri bir noktaya taşıdığıdır. Bu sayede Fârâbî’nin orta öğretisini salt taklit düzeyinde mi bıraktığı yoksa daha ileri bir düzeye mi taşıdığı sorusu cevaplanmaya çalışılacaktır.

İslam ahlâk felsefesi geleneğinin ilk yüzyıllarında, felsefe ve insanın amacının bilgi ve erdemden oluşacak şekilde tanımlanması yaygındır. Örneğin Kindî, bir filozofun “bilgisinde hakikate ulaşması ve eylemlerinde de ona göre hareket etmesi” gerektiğini belirterek bilgi ve erdemi birlikte vurgulamıştır. Amirî de Kindî gibi bilgi ile erdemin bağlantısını kurmuş, insanın hakikati bilip ona göre hareket etmesini, akıl yetisine sahip olması ile ilişkilendirmiştir. İbn Miskeveyh ise hem insanın hem de felsefenin amacını; “felsefenin teorik tarafıyla akledilir bilgiler, pratik tarafı ile ise iyi eylemler elde edilir” şeklinde vurgulamıştır. İnsanın yetkinliğini de bu ikisi oluşturur. Fârâbî ve İbn Sînâ da hem felsefe pratiği hem de insanın yetkinliği açısından ahlâkî erdemin gerekliliğini benzer şekilde vurgulamışlardır.²³¹ Dolayısıyla, bahsi geçen filozoflar bilgi ve erdemin birlikteliğine dikkat çekmişlerdir.

²³¹Janne Mattila, *The Eudaimonist Ethics of al- Fârâbî and Avicenna*, (Boston: Brill Academic Pub, 2022), s. 133.

İslam ahlâk düşüncesinde, Yunan düşünce geleneğinin izlerine çokça rastlanılır. Bu ahlâkî sistem içerisinde en önde gelen filozof Aristoteles'tir. Ahlâk düşüncesinde ortaya konulan tüm teoriler arasında Aristoteles'in orta teorisi, İslam düşüncesinin kurucusu olan Fârâbî de dahil olmak üzere Müslüman düşünürler arasında en yaygın teori olmuştur. Ahlâk sistemlerini tasarlarken Aristoteles'in altın orta teorisinden etkilendikleri açıkça gözlemlenebilmektedir. Aristoteles ile söz konusu düşünürler arasındaki tek farkın, dini unsurların bu analize dini bir renk vermesi olduğu söylenebilir.²³²

Önceki bölümde değindiğimiz üzere, erdem ahlâkî düşüncesinde ilk temsilci Aristoteles değildir. Aristoteles'ten önce de Antik Yunan'da temsilcileri bulunmakla birlikte, bu düşüncenin örneklerine Sokrates ve Platon'da da rastlanmaktadır. Platon *Cumhuriyet*'te dört büyük ana erdemi tartışmış ve bu erdemler daha sonra Aristoteles tarafından da ön plana çıkarılmıştır. Söz konusu erdemler; bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet erdemleridir.²³³

Aristoteles gibi Fârâbî'nin de ahlâk ve siyaset düşüncesinde erdemin merkezi bir konumu vardır. Aristoteles, felsefe öğrenmedeki nihai hedefin iki yönlü olduğunu vurgulamıştır. Birincisi teorik bilginin doruk noktası olarak Yaraticıyı bilmesi, ikincisi ise kişinin eylemlerinde Tanrı gibi olmasıdır. Bilgi ve eylem bağlantısı bu noktada da kendisini göstermektedir. Fârâbî ise hakiki filozofu; teorik bilgiyi ahlâkî erdem ve siyasi yetenekle birleştiren kişi olarak tanımlamıştır. Bu üç özelliğin birinden mahrum olan kişi sahte filozof sınıfına girmektedir.²³⁴ Görüldüğü üzere bahsi geçen filozoflar teorik bilgiyi erdemli eylemlerle beraber zikretmişler ve bilgi ile erdem bağlantısını vurgulamışlardır.

Fârâbî, felsefi üretimin önemli bir kısmını pratik felsefeye ayırmıştır, fakat ahlâk filozofu olmaktan ziyade siyaset filozofu olmasıyla meşhurdur. Dolayısıyla ahlâk felsefesi daha az akademik ilgi görmüştür. Fârâbî ahlâkî erdemin felsefenin zorunlu bir parçası olduğunu düşündüğünden, kimi zaman erdemin felsefi faaliyetler için bir amaç olduğunu ve bu konumunun hemen hemen teorik bilgiye eşit olduğunu izlenimini verir.

²³² Zahra Tavaziany, "İ'tidâl Tâlâyi Aristo Der Tahlîl Abu Nasr Fârâbî", s.10.

²³³ Zahra Tavaziany, "İ'tidâl Tâlâyi Aristo Der Tahlîl Abu Nasr Fârâbî", s. 10.

²³⁴ Janne Mattila, "The Eudaimonist Ethics of al- Fârâbî and Avicenna", s. 135.

Fârâbî, Aristoteles felsefesine yazdığı girişte, felsefenin nihai gayesinin Tanrının bilgisine erişmek olduğunu öne sürer ki bu da teorik düşüncenin doruk noktasıdır.²³⁵

Fârâbî Aristoteles’e benzer şekilde ahlâkî eylemi kendisi için yasa oluşturabilecek bir eylem olarak görmüştür. Çünkü Aristoteles gibi ahlâkın ve iradi eylemlerin yer, zaman, millet ve bireylerdeki farklılıklara tabi olduğunu, bu sebeple evrensel tek bir ahlâkî erdem belirlemenin mümkün olmadığını düşünmüştür. Dolayısıyla teorik bilimlerin, bunların neler olduğunu kapsamaya yetecek bir bilim olmadığını varsaymıştır. Öyleyse bir bilim olarak ahlâkın evrensel ve burhani bir tarafı olsa da, belirli bir zaman ve mekana pratik olarak uygulanması değişkenlik arz etmektedir. Bu konuya ilerleyen kısımlarda daha detaylı değinilecektir.

Fârâbî yine Aristoteles gibi ahlâkî eylemi gönüllü bir eylem olarak görür. Erdemleri gerçekleştirme kabiliyetinin doğuştan olduğunu düşünür fakat insanların doğal olarak erdemli yahut erdemsiz olduğuna inanmaz. Yalnızca şu kadarı vardır ki, insanlar erdem yahut kötü alışkanlıklara yönelirken ikisinden birine daha kolay meylederler. Örneğin, insan doğuştan iyi eylemler yapmaya kötü eylemler yapmaktan daha yatkın ve daha kolayına geliyorsa, o kişi iyi eylemlere ve erdemli olmaya doğuştan kabiliyetlidir. Aksi halde, bir insanın doğuştan katil, hırsız gibi dünyaya gelmesi, Tanrı’nın insanı belli sıfatlarla yarattığını söylemek olur, ki bu da Tanrı’nın adalet sıfatıyla çelişir. Öyleyse insan, içerisinde bulunduğu çevrenin etkisiyle, yatkın olduğu eylemleri alışkanlık haline getirerek karakter ve kişiliğini oluşturur.²³⁶

Tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa ‘âde’ de konu ile ilgili şu ifadelerde bulunmuştur:

İyi fiiller, kendilerini yapmayı alışkanlık haline getirmekle iyi bir ahlâk elde ettiğimiz fiiller olduğuna göre, şimdi biz onu açıklıyor ve diyoruz ki: İnsanın fiziki bünyesinin yetkinliği ahlâkın yetkinliği gibidir. İnsanın ahlâkının yetkinliğini sağlayan fiillerin durumu, insanın bedeni yetkinliğini sağlayan şeylerin durumuna benzer. Onun bedeni yetkinliği sağlıktan ibarettir. Tıpkı sağlığın elde edildiğinde, korunması; ondan yoksun kalındığında kazanılması gerektiği gibi, iyi ahlâkın da elde edildiğinde korunması; mevcut olmadığında kazanılması gerekir. Yine tıpkı kendileriyle sağlık elde edilen şeyler, ancak “orta” bir durumda bulunduklarında onlarla sağlık elde edilebileceği gibi; iyi ahlâkı

²³⁵ Janne Mattila, “The Eudaimonist Ethics of al- Fârâbî and Avicenna”, s. 134, 135.

²³⁶ Mehmet Demirtaş, “İslam Düşüncesinde “Ölçülü ve Dengeli Olmak” Bir Değer Olarak Nasıl Ele Alınmıştır?”, s. 194-195.

meydana getiren fiiller de ancak *vasat/ mu'tedil* bir durumda bulunduklarında onu meydana getirebilirler.²³⁷

Fârâbî'ye göre doğal yatkınlık meselesi ise erdemli veya erdemsiz eylemlere yol açan huylara eğilimli olmaya sebep olur. Bu konuyu *Fusûl munteze 'a'* da:

Doğuştan gelen fazilet ve reziletler, ancak kişinin ahlâkından kaynaklanan ve alışkanlık haline gelen fiillerin belirli bir süre boyunca defalarca tekrarlanması ile elde edilir ve nefse yerleşir. Eğer bu fiiller iyi ise, elde ettiğimiz şey erdemdir. Eğer kötü ise, elde ettiğimiz şey rezilet/erdemsizliktir.²³⁸

şeklinde açıklamıştır. Devamında ise, nasıl ki bir insan doğuştan yazar olarak doğmuyorsa, ancak sık sık yazarak ve bunu alışkanlık haline getirerek iyi bir yazar oluyor; yazma eylemini sık tekrar etmediği ve alışkanlık haline getirmediği müddetçe de iyi bir yazar olamıyorsa, erdem de sık tekrarlanmadığında erdemli olunamayacağını söylemiştir.²³⁹ İnsanı erdemli ya da erdemsiz yapan şey, bir fiili çok defa tekrar ederek alışkanlık haline getirmesi ve bu şekilde huya (*hey'eye* (هَيْئَة)) dönüştürmesidir.²⁴⁰ Öyleyse insan ancak onu erdemli kılacak orta olma ölçütüne uyarak ve onu sıkça tekrar edip alışkanlık haline getirerek erdemli olabilecektir.

Aristoteles'te iyi talih sonucu çeşitli yatkınlıklara sahip insanlar, Fârâbî'de semavi cisimlerin hareketleri sebebiyle çeşitli yatkınlıklara sahip olarak doğmaktadırlar. Bu fitri istidatlar Fârâbî'de hiyerarşik ilişkiye sahip olmasından ötürü, insanlar yatkınlıklarına göre ahlâkî açıdan farklı kademelere sahip olurlar. Dolayısıyla erdem açısından birbirlerinin üstünde ya da altında yer alırlar. Bu noktada asıl mesele, insanlar arasında en kabiliyetli olan kişinin dahi irşada ihtiyaç duymasıdır. Nitekim Fârâbî'ye göre irşat olmadan tek başına ahlâkî yetkinleşme mümkün değildir.²⁴¹ İnsan kendine ait gayretiyle aklını faal akla eriştirerek bilfiil hale getiremez. Nitekim dini ve siyasi orotiteye duyulan ihtiyacı da buradan kaynaklanır.²⁴²

Aristoteles ve Fârâbî, orta olmanın belirleyicisi noktasında hem teorik hem de pratik aklın öneminden bahsetmiştir. Teorik akıl genel anlamda gayeyi, erdeme ilişkin

²³⁷ Fârâbî *Tenbîh 'alâ sebîl's-sa'âde*, s. 168

²³⁸ Fârâbî, *Fusûl munteze 'a*, s.5.

²³⁹ Fârâbî, *Fusûl munteze 'a*, s.5.

²⁴⁰ Fârâbî, *Fusûl munteze 'a*, s. 31, 36; Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye*, s. 76.

²⁴¹ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye*, s. 85.

²⁴² Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı*, s.170.

önergeleri ve tümel kaideleri içermektedir. Pratik akıl ise, bu kaidelerin tikel hadiselere tatbiki neticesi olacak önergeleri içerir. Yani birincisi orta olma ölçütünün bilgisini bize verirken ikincisi bunu günlük hayatta nasıl uygulayacağımızı verir. Örneğin “cömertlik iyidir” ifadesi teorik akıl kaynaklı bir önerme iken; “şu an Zeynep’e şu miktarda para vermem cömert bir davranıştır” pratik akıl kaynaklı bir önermedir. Yani pratik akıl ile mevcut şartlar değerlendirilerek, orta olma ölçütüne göre cömertlik erdeminde hangi miktarda para verileceği takdir edilir. Öyleyse pratik akıl bize tekile ilişkin yargılarda kullanılacak önergeleri verir.²⁴³

Peki ahlâk ve siyaset düşüncesinde erdemi merkeze alan Fârâbî, orta öğretisinde Aristoteles’ten hangi noktalarda etkilenmiştir? Aristoteles’ten büyük ölçüde etkilenen Fârâbî’nin orta olma ilkesi Arapça *tavassut*, *i’tidâl* ve *mu’tedil* kelimeleri ile karşılanmıştır.²⁴⁴ *Tavassut* (v-s-t) kelimesi, *i’tidâl* nazaran daha çok kullanılmıştır. Genellikle iki kelime aynı anlamı ifade edecek şekilde kullanılırken; bazen *tavassut* Yunanca *meson/mesotês* sözcükleri gibi orta/orta olma anlamını ifade etmek için kullanılmış; *i’tidâl* ise Yunanca *metrios/summetria* sözcükleri gibi ölçülülük/nicelik anlamını ifade etmek için kullanılmıştır. Aristoteles’in *NE*’de ifade ettiği aşırılık ve eksiklik kavramları ise *ziyade* ve *noksan* şeklinde tercüme edilmiş,²⁴⁵ Fârâbî de bu kavramları aynı şekilde kullanmıştır. Yalnızca *Fusûl munteze ‘a’da ziyade* yerine *ifrat* kelimesini sarfetmiştir.²⁴⁶ Fârâbî’ye göre aşırılık yahut eksiklik fillerimizde ahlâkî olmaktan uzaklaştırır. Bu iki uca uzak durmak ise bizde ahlâklı eylemleri oluşturacaktır.²⁴⁷ Fârâbî de yeteneklerin sınırlarını kabul etmiş; ahlâkî ve akli olmak üzere ikiye ayırdığı ana erdemler açısından alışkanlığın rolüne dikkat çekmiştir. İffet, cesaret,

²⁴³ Hümeysra Özturan, *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlakın Kaynağı*, S. 149.

²⁴⁴ Fârâbî, *Fusûl munteze ‘a*, s. 7; *Fusûl ‘ul- Medenî*, 34, 38; *el-Medînet ‘ül-fâzıla*, s. 27; *Risâletü’t-tenbîh alâ sebîli’s-sa ‘âde*, s. 170,174-196- 206,207; *The Fusûl al-Madanî of Al- Fârâbî*, nşr. D.M. Dunlop, Cambridge 1961, s. 36; *Tenbîh ‘Ala Sebîli ‘s- sa ‘âde*, thk. Sahban Halifat, (Amman: el-Câmiatu ürdüniyye, 1987), s. 168-197; *Kitâbu’s-Siyâseti’l-medeniyye*, s. 33.

²⁴⁵ Aristotle, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, ed. Anna A. Akasoy, A. Fidora, (Brill: Leiden, 2005), s. 169, (1106b-171.5).

²⁴⁶ Fârâbî, *Fusûl munteze ‘a*, s. 36.

²⁴⁷ Fârâbî, *Risâletü’t-tenbîh alâ sebîli’s-sa ‘âde*, s. 196.

cömertlik ve adaleti dört temel erdem olarak görmüş ve bilgelik ile zekayı akli erdemlerin örnekleri olarak saymıştır.

Fusûl munteze 'a eserinde Fârâbî, Aristoteles'in orta teorisini detaylıca anlatmıştır. Bu eserde nefsin beş gücünden (beslenme, duyu, hayal, arzu ve akıl)²⁴⁸ ve bu güçlerin işlevlerinden bahsederek nefsin erdemleri tartışmasına girmiştir. Fârâbî'ye göre erdem tartışmasında yapılması gereken ilk şey, erdemlerin bölünmesidir. Erdemleri aklî ve ahlâkî olarak ikiye ayırmaktadır. Bu ayrım Aristoteles'in erdemleri entelektüel erdemler ve karakter erdemleri şeklinde ayırmasına benzemektedir. Fârâbî'nin akli erdemleri; hikmet, zekâ, iyi anlayış sahibi olmak gibi erdemlerdir. Ahlâkî erdemler ise; iffet, cesaret, cömertlik ve adalet gibi bölümlerden teşekkül eder. Reziletler/erdemsizlikler de aynı şekilde kategorilere ayrılır ve erdem örneklerinin tam zıddına tekabül eder.²⁴⁹

Fârâbî'nin *Fusûl munteze 'a* eserinde açıkladığı Aristotelesçi teoriye göre; iffet, doyumsuzluk ile zevklere karşı hissizlik arasında orta bir noktadır. Bunlardan biri aşırı iken diğer eksiktir. Cömertlik, tutumluluk ile israf arasında orta (*mutevassıt*- المتوسط) bir yerdedir. Cesaret ise pervasızlık ile korkaklık arasında bir noktadadır. Tevâzu, kibir ile alçaklık arasındadır. Hilm, her şeye aşırı öfke duyan ile hiçbir şeye asla öfkelenmeyen arasında orta noktadadır. Haya, küstahlık/edepsizlik ile humûd/hissizlik arasındadır.²⁵⁰ Nüktedanlık, soytarılık ile tutukluluk arasındadır. Sadakat, kendi ile ilgili doğruyu söylemek, fakat kendisini haddinden fazla abartmadan kendisine ait olan şeyleri anlatmak ile mümkündür. Kendisine ait olmayan şeyleri anlattığında bu onda hilekârlık, sun'îlik ve riyakarlığa sebebiyet verir. Dostluk, dalkavukluk ile tutukluluk arasındadır; orta durum, başkasının hoşuna gidecek sözler söylemesi ile mümkündür. Bu tanımlardan hareketle erdemli ortayı elde edebilmenin keyfiyeti, kendimizi ne zaman bir tarafa daha çok meyletmiş halde bulursak, diğer taraftaki fiillere alıştırmak ve orta olana ulaşınca ya da o eylemleri yapmaya devam etmektir. Ahlâkımızın orta düzeyde olup olmadığını

²⁴⁸ Beslenme (*el-kuvvetü 'l-gâziyye*) üreme ve büyüme fonksiyonlarını düzenler. Duyu gücü (*el-kuvvet 'ül-hâsse*) beş duyudan bilinen şeyleri hisseder. Duyu kuvvetinden de ortaya bir güç çıkar ki ona arzu, istek gücü denir. Nefse arız olan sevgi, nefret, öfke, memnunluk, zulüm gibi psikolojik kompleksler bu güç ile ortaya çıkar. Tahayyül gücü (*el kuvvetü 'l-mütehayyile*) ise duyularımızla idrak ettiğimiz resimleri muhafaza eder. Bazılarını birleştirir, bazılarını ayırır. (Fârâbî, *Fusûl munteze 'a*, s.8)

²⁴⁹ Fârâbî, *Fusûl munteze 'a*, s.5

²⁵⁰ Fârâbî, *Fusûl munteze 'a*, s. 7

bilmenin yolu ise, aşırılıktan gelen eylemin kolaylığı ile eksiklikten gelen eylemin kolaylığının aynı düzeyde olup olmadığına bakmaktır. Eğer ki o eylemleri yapmak ikisi için de benzer derecede kolay geliyorsa, o zaman orta düzeyde olduğumuzu biliriz. Dolayısıyla her iki eyleme de bakıp kolaylıklarını değerlendirerek bu bilgiye ulaşırız. Ayrıca eksiklik ve aşırılık olan iki uç, bazen ortaya benzeyebilir. Örneğin bazen olur ki hiddet cesarete, dalkavukluk dostluğa, israf cömertliğe, sun'îlik sadakate benzeyebilir. Bu durumda orta duruma benzeyen uç tarafa düşmemek noktasında dikkatli olmak gerektir.²⁵¹

Fusûl munteze 'a'nın devamında orta öğretisini açıklarken iki çeşit orta olduğundan bahsetmiş ve Aristoteles'in bu ayrımını birebir almıştır. Aritmetik ortalamayı *bizâtihi orta* (نفسه في متوسط) şeklinde ifade ederken etik ortalamayı diğerini *izâfi orta* (بالإضافة متوسط) şeklinde ifade etmiştir:

Birincisi, bizatihi ortalama, diğeri ise izafi, bir şeye kıyasla ortalama değildir. Bizatihi ortalama, altı sayısının on ile iki arasında olması gibidir. On sayısının altı sayısına göre fazlalığı, altı sayısının ikiye göre fazlalığıyla aynıdır. Ortadaki altı sayısı ne eksilir ne de artar. Her iki taraf toplanıp ikiye bölündüğünde sonuç orta değerden ne eksik ne de fazla olur. Yani içerisinde görelilik bulunmaz, her zaman sabit bir değerdir. Diğer sayılarda da aynı şey geçerlidir.²⁵²

İzafi ortalama ise, farklı zamanlarda kendisine nispet edilen şeylere göre artar yahut azalır. Tıpkı bir erkek çocuk için mutedil gıda ile yetişkin bir insan için mutedil gıda miktarının bedenlerindeki farklılıktan ötürü değişkenlik göstereceği gibi. Birinde ortalama olan, diğerine göre sayı, miktar, kalınlık, yumuşaklık, ağırlık, hafiflik açısından, genel olarak nicelik (kemiyyet) ve nitelik (keyfiyyet) bakımından ortalama değildir.²⁵³

Benzer şekilde gıda ve ilaçlarda da kemiyyet ve keyfiyyet, kişinin bedeninin gücüne, hastalığına, bulunduğu bölgeye, adetlerine, ilacın gücüne göre artar yahut azalır. Hatta bazen olur ki aynı kişi için yılın farklı zamanlarına göre dahi ilacın miktarı farklılık gösterir.²⁵⁴

İşte eylemlerimizde belirleyici olan orta da izâfi ortadır. Nitekim fiillerimiz de; sayı, şiddet, zayıflık, zaman ve mekana göre takdir edilmelidir. Örneğin öfkeyi ele aldığımızda, mutedil olarak tanımlanan öfke, ona sebep olan durum, bulunduğu zaman

²⁵¹ Fârâbî, *Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*, s.170-174.

²⁵² Fârâbî, *Fusûl munteze 'a* s. 7-8, ayrıca bkz. *The Fusûl al-Madani of Al- Fârâbî*, nşr. D.M. Dunlop, s. 17

²⁵³ *The Fusûl al-Madani of Al- Fârâbî*, nşr. D.M. Dunlop, s. 36. ayrıca bkz: Fârâbî, *Fusûl munteze 'a*, s. 7-8

²⁵⁴ Fârâbî, *Fusûl munteze 'a*, s. 7-8

ve mekâna göre belirlenebilir. Dolayısıyla tüm eylemlerimizde orta durum, eylemlerimizin şartlarına nispetle takdir edilir.²⁵⁵ Aynı şekilde şiddet ve cezalarda da bunu işleyen ve maruz kalan kişiye, işlenilen suça, şiddetin uygulandığı alete göre nicelik ve nitelik bakımından doğru oran belirlenir. Diğer tüm eylemlerde de aynı şey geçerlidir. Her eylemin ortası, farklı şeylerin oranıyla ölçülür/takdir edilir.²⁵⁶

Aynı kitabın dördüncü bölümünde ise erdemlerin en kapsamlısı, eksiksizi olan bir erdem var olup olmadığı meselesini gündeme getirir. Bu soruya cevaben, bir ordu komutanı örneğini verir. Ordu komutanı için asıl fazilet, savaşçı ve mücahitler için gerekli olan en faydalı ve en güzel şeyi çıkarabilecek entelektüel gücün yanında, ahlâkî erdeme sahip olmaktır. Örneğin cesaret sahibi olmak, bir ordu komutanı için büyük bir erdemdir. Bu sebeple, gereklilik ile birlikte hangi sektör ile uğraştığına bağlı olarak, ilgili teorik güce sahip olma zorunluluğunun yanı sıra, buna karşılık gelen ahlâkî erdeme de ihtiyaç vardır. Dolayısıyla her alana özel bir temel erdem vardır. Yani erdemli gayeler ya genel görüşe göre erdemli ve iyi olabilir, ya bir toplulukta iyi ve erdemli olabilir, ya da hakikatte iyi ve erdemli olabilir. Fârâbî'nin bu açıklaması, bir millette öne çıkan kişilerin erdemlerinin, güzel olma ve faydalı olma konusunda belirleyici olduğunu vurgulamaktadır. Yani en büyük ya da en küçük erdemler belirlenirken milletlerin durumunu dikkate almak gerekir ve bu konuda da entelektüel ve ahlâkî erdemler arasında bir ilişki vardır. Bu bağlamda bir milletin liderlerinin entelektüel erdemlerinin ne olduğuna bağlı olarak o milletin ahlâkî erdemleri de bilinebilir. Tıpkı fikir ve eylem arasındaki ilişki gibi.²⁵⁷

Fârâbî, her ne kadar Platoncu görüşün genel tasarımında ve esas olarak *el-Medînet 'ül-Fâzıla* adlı eserinde geliştirmiş olduğu idealist sistemin tasarımında yer alsada, genel görüşü Platoncu olmakla birlikte, niceliksel konuların ayrıntıları noktasında Aristoteles'ten ve kendi dini düşüncelerinden etkilenmiştir/ilham almıştır.²⁵⁸

3.2.1. Orta Etiği ve Tecerrüt Etiği Arasındaki Gerilim

²⁵⁵ *The Fusûl al-Madanî of Al-Fârâbî*, nşr. D.M. Dunlop, s. 36.

²⁵⁶ Fârâbî, *Fusûl munteze 'a*, s. 8.

²⁵⁷ Zahra Tavaziany, “İ'tidâl Tâlâyi Aristo Der Tahlîl Abu Nasr Fârâbî”, s. 32, 33.

²⁵⁸ Zahra Tavaziany, “İ'tidâl Tâlâyi Aristo Der Tahlîl Abu Nasr Fârâbî”, s. 29.

Platon ve Aristoteles'in görüşleri arasında kendini konumlandıran Fârâbî için bir diğer mesele, Aristotelesçi orta etiği ile Neo-Platoncu nefsin bedenden ayrılmasını amaçlayan tecerrüt etiği arasındaki gerilimdir. Neo-Platonik pozisyonda metafizik düzeyde mutluluk insan ruhunun akla katılması anlamına gelir. Yani ancak akıl faaliyetlerinin bir değeri olduğunu ifade eder. İnsan nefsi de akledilir dünyaya aittir. Dolayısıyla insanın etik hedefi de nefsin akledilir kökenine yükselmektir. Plotinus'un İslam Neo-Platoncu külliyyatına aktarılanların temelinde, duyulur ve anlaşılır dünyalar (*el-'âlemü'l-hissî/ 'aklî*), duyum ve akıl ile beden ve ruh arasındaki karşıtlığın kozmolojik ve psikolojik önermeleri vardır. Öyleyse insanın gerçek benliği akıldır.²⁵⁹

Bedenlenmiş nefis, akıl ile akledilir dünyaya (yukarıya); bedensel yetiler ile de duyulur dünyaya (aşağıya) doğru meyleder. Dolayısıyla bedenden ayrılma şeklinde anlaşılan ahlâkî erdem insan nefsinin yükselişi için gerekli koşuldur. Bu sebeple de ahlâkî erdem bir araç haline gelir.²⁶⁰

İslam felsefesinde Platoncu etkiler, erdemin ruhun arınması anlamına gelmesi ve insanın etik hedefinin Tanrı gibi olması şeklinde olmuştur. Burada ahlâkî ve teorik erdeme atıf görülür.²⁶¹ Fârâbî ise insanın eşit derecede teorik bilgi ve ahlâkî erdemden oluştuğunu düşünür. Ona göre insanın özü teorik akıldır ve pratik akıl da dahil olmak üzere diğer tüm yetiler ikincildir/araçtır.

Fârâbî Platon'un aksine dünyaya ve bedene aşağılayıcı terimler atfetmemiştir. Ahlâkî erdemden bahsederken nefsi bedenden arındırma terimleriyle bahsetmez. Nefsin saflığına dair Platoncu dilin karşısında Fârâbî, iştahları yalnızca erdem olana yöneltmek için iştahlı nefsin felsefe öncesi eğitiminin gerekli olduğu sonucuna varmıştır. Erdemli şehirde duyulur dünya ve bedeni insanın kaçması gereken şeyler olarak gören görüşleri kınamıştır. Öyleyse Fârâbî'nin görüşü felsefeyi uygulamak için iştahları entelektüel kaygılara yönlendirmek gerektiği şeklindedir. Yani akıl-altı yetilerle ilgili arzuların nefsin

²⁵⁹ Janne Mattila, *The Eudaimonist Ethics of al- Fârâbî and Avicenna*, (Boston: Brill, 2022), s. 131-132.

²⁶⁰ Janne Mattila, *The Eudaimonist Ethics of al- Fârâbî and Avicenna*, s. 132.

²⁶¹ Janne Mattila, *The Eudaimonist Ethics of al- Fârâbî and Avicenna*, s. 136

entelektüel mükemmelliğe ulaşmasına engel olduğu ölçüde ıslah edilmesi gerektiğini düşünür.²⁶²

Fârâbî'nin mutluluk anlayışında da insanın varlık bakımından maddeye ihtiyaç duymayacağı şekilde yetkinlik derecesine ulaşması ve o noktada cisimden ayrışması anlamı vardır. Dolayısıyla ona göre mutluluk öteki dünyada mümkündür.²⁶³ Mutluluk konusundan bahsederken Fârâbî onu (*el-lezze*) yerine (*es-sa'âde*) kelimesiyle ele almıştır. Haz konusunu da tamamen dünyadaki bir bedene sahip insanın durumu çerçevesinde ele alır. Denebilir ki Fârâbî haz ve elemeleri insanın erdemli bir ortaya çekilebilmesinde bir araç olarak görmektedir. Ona göre yapıldığı anda haz veren eylemler kötü, yapıldığı anda elem veren eylemler ise iyi eylemlerdir. Ve iyi eylemler de ardından mutlaka haz verirler. Öyleyse haz ve elemeler iki aşırı uçtan uzaklaşarak ortaya çekilmemizi kolaylaştıran bir vesiledir.²⁶⁴

Ayrıca insan, nefs ve beden olmak üzere iki farklı cevherden meydana gelmiştir. İnsani nefs de zorunlu bir şekilde ancak beden ile yetkinleşebilir. Tanımı itibariyle bedenden ayrı olsa dahi, beden nefsin meskeni ve âletidir. Ancak beden ile kendi cevherini yetkinleştirebilir. Dolayısıyla nefs ancak bedenle birleştikten sonra yetkinliğini ve mutluluğunu kazanabilir.²⁶⁵ Nitekim insan aklındaki eksiklikler insanın bedenlenmiş haline aittir. Nesnelerin zihin dışı varoluşları ne kadar mükemmelse, insan zihninde de o kadar mükemmel temsil edilir. Bu sebeple örneğin hareket ve zaman kavramı kavranması zor iken, matematiksel nesneler bir varlığa sahip olduklarından dolayı tasavvur edilmeleri ve kavranmaları daha kolaydır. Dolayısıyla insanî cevher maddeden ne kadar ayrışırca Tanrı'nın zihinsel temsili de o kadar yakından temsil edebilir. Bu sebeple Fârâbî için maddeden ayrılma, insanın entelektüel gelişimi açısından gerekli bir koşul haline gelir.²⁶⁶

Fârâbî'nin erdem düşüncesine mutlulukla ilişkisi açısından baktığımızda ise, onun için mutluluğun aklın bedenden kurtulduğu öte dünyadaki bir durum olduğunu görürüz.

²⁶² Janne Mattila, *The Eudaimonist Ethics of al-Fârâbî and Avicenna*, s. 137.

²⁶³ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, s. 54.

²⁶⁴ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, s. 126.

²⁶⁵ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, s. 149.

²⁶⁶ Janne Mattila, *The Eudaimonist Ethics of al-Fârâbî and Avicenna*, s. 140.

Dolayısıyla Fârâbî bedenle ilgili aşağılayıcı bir dil kullanmaktan kaçınmış olsa da ahlâkî erdem, aklın beden ve bedensel yetilerden mümkün olduğunca ayrılması anlamına gelir.²⁶⁷ Dolayısıyla Fârâbî, Platon ve Aristoteles’in görüşleri arasında kendi düşüncesini daha makul/mutedil sınırlarla ortaya koymuştur.

Sonuç olarak, Fârâbî ahlâk teorisini büyük ölçüde Aristoteles’in öğretilerine borçlu olmakla birlikte, onun için ahlâk ilkesinin anahtar kavramı “mutluluk”tur. Kişi için erdemleri ve kötülüklerden sakınılmasını ifade eden bu mutluluk, insanın dünya ve ahiret hayatını teminat altına alır. Fârâbî’nin Aristoteles’e olan borcu bu noktada bitmemiş, mutluluğa sebep olan erdemin aşırılık ve eksikliği teşkil eden iki uç noktanın ortasında olduğuna inanmış ve o da Aristoteles gibi ortalamanın nisbiliğini “göreceli/izafeli orta nokta” şeklinde ifade etmiştir. Bu şekilde izafeti/göreliliği etik alanına getirmiş ve etik alanındaki değişimi tanımlamıştır.²⁶⁸

Aristoteles’ten etkilendiği noktalardan bir diğeri ise, Fârâbî’nin erdemli eylemlerde irade konusuna vurgu yapmasıdır. *es-Siyâset’ül-Medeniyye* eserinde, insanlığın bir göstergesi olarak ruha işaret edip ahlâk tartışmasına alan açmış ve nâtık nefse sahip canlının, diğer canlılardan irade ve ihtiyar özelliğiyle ayrıldığını öne sürmüştür. Bu iddianın temelinde insanın iyi ya da kınanacak eylemlerde bulunabilmesi ve karşılığında ödül veya ceza almasını gerektiren ihtiyar yer almaktadır. Mutluluk konusu ise tam burada ortaya çıkar. Nitekim insana mutluluğu sağlayan şey seçimleridir. İnsanda irade geliştiği zaman; güzeli, çirkini, iyiliği ve kötülüğü yapma gücü ortaya çıkar.²⁶⁹

3.2.2. Erdemin Nihai Ereği Olarak Mutluluk

Mutluluk konusu irade ile bağlantılı olarak kendisini göstermiştir. Nitekim insana mutluluğu sağlayan şey seçimleridir. İnsanda irade geliştiği zaman; güzeli, çirkini, iyiliği ve kötülüğü yapma gücü ortaya çıkar.²⁷⁰ İradenin mutluluk için bir önkoşul olduğunu dile getiren Fârâbî, insanın varoluşundaki nihai hedef konusunda da Aristoteles ile hemfikir

²⁶⁷ Janne Mattila, *The Eudaimonist Ethics of al-Fârâbî and Avicenna*, s. 141.

²⁶⁸ Zahra Tavaziany, “İ’tidâl Tâlâyi Aristo Der Tahlîl Abu Nasr Fârâbî”, s. 34-35.

²⁶⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), s. 39.

²⁷⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, s. 39.

olmuş ve bu hedefin mutluluk olduğunu öne sürmüştür. Öte yandan Aristoteles'in orta öğretisi de mutluluğa nasıl ulaşılacağı sorusuna cevaben ortaya çıkmış ve mutluluğu (*eudaimonia*) yaşamın nihai gayesi olarak görmüştür. Ancak orta öğretisindeki ölçülülüğe uyulduğu takdirde ruh, mutluluğu elde edebilir.²⁷¹ Fârâbî'ye göre ise mutluluk, yalnızca kişinin kendisi ve yakınlarıyla ilişkilerinde anlamlı olan bir ahlâkî kavram değil, aynı zamanda tasarlamış olduğu siyasal sistemde de temel bir kavramdır; öyle ki, siyaset de bu mutluluk anlayışı ışığında anlaşılmaktadır. Ayrıca medîne/şehirde liderliğin asıl amacı, halkın mutluluğa ulaşma yollarını kolaylaştırmaktır. Mutluluğa ulaşmanın yolu, iyi (nafil) davranışlarda bulunmak, erdemli eylemlere bağlı kalmak, kötülükten ve zulümden sakınmaktır.²⁷²

Ahlâk felsefesinde mutluluğun neden bu derece önemli olduğunun cevabı ise, ahlâkî eylemlerin gayesi nedir sorusuna verilen mutluluk cevabıdır. Mutlulukçu (eudaimonist) ahlâk öğretilerinde mutluluk, kendinden dolayı iyi olandır. Onun dışındaki ahlâkî değerler izafî olarak iyidir. Ahlâkî fiillerden beklenen de mutluluğa ulaştırmasıdır. İslam filozoflarının da içinde olduğu Kant'a kadar uzanan dönemler dahilindeki ahlâk görüşlerinin hemen hemen hepsi mutlulukçudur.²⁷³

Nesnel bir araştırma yapıldığı zaman, Fârâbî'nin mutlulukla ilgili sunduğu her görüşün, Platon ve Aristoteles'in görüşlerinin bir birleşimi olduğu söylenebilir. Öyle ki, en yüksek ahlâk ilkelerinin nesnesi olma kavramı Platon'a; mutluluğu yaşamın nihai gayesi olarak seçmesi ve ancak hakikatlerin bilgisi ile buna ulaşılabilceği ise Aristoteles'e ait görüşlerdir.²⁷⁴ Fârâbî'ye göre nihai mutluluk, ayüstü alemin maddi akıllarına benzemek ile özdeşleştirilir ve cisimsiz varoluş idealine bağlanır. Bu noktada Fârâbî'nin görüşü Aristotelesçi ölçülülüğün ötesine geçen bir erdem ideali içeriyor gibi görünmektedir.²⁷⁵ Buradan anlaşılabileceği üzere, Fârâbî erdemli eylemlerin belirleyicisi

²⁷¹ Zahra Tavaziany, "İ'tidâl Tâlâyi Aristo Der Tahlîl Abu Nasr Fârâbî", s. 14

²⁷² Zahra Tavaziany, "İ'tidâl Tâlâyi Aristo Der Tahlîl Abu Nasr Fârâbî", s. 24.

²⁷³ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, s. 7.

²⁷⁴ Zahra Tavaziany, "İ'tidâl Tâlâyi Aristo Der Tahlîl Abu Nasr Fârâbî", s. 25.

²⁷⁵ Janne Mattila, "The Ethical Progression of the Philosopher in Al-Razi and Al- Fârâbî", *Arabic Science and Philosophy*, 2017, volume: 27, s. 134.

olarak dini bir unsur ortaya koyduğu gibi; nihai mutluluk konusunda da dini bir kriter belirlemiştir.

Fârâbî, Aristoteles felsefesinde insanın *telosunun* ya da mutluluğunun ancak kozmos içindeki işlevini bulmak suretiyle keşfedilebileceğini ileri sürer. Bu varsayım, dünya hakkında fiziksel ve metafiziksel bilgiyi gerektirir. Sonuç olarak erdemli olmak, insanın nihai amacı olan mutluluk hakkında burhani bilgi, bu amaca ulaşmanın araçları hakkında düşünme, iştahın ve diğer alt rasyonel yetilerin bu amaca ulaşmaya hizmet edecek şekilde reforme edilmesi sırasını takip eder. Öyleyse entelektüel mükemmelliğe götüren erdemli eylemlerin, iştahların en yüksek iyi olan tefekküre ve yalnızca asgari ölçüde beslenme ve teorik faaliyeti mümkün kılacak bedensel faaliyetlere yönlendirilmesini içerdiğini görürüz.²⁷⁶ Bu bağlamda ahlâkî erdem, mutluluğa ulaşma konusunda araçsaldır ve kendisinde yeterli bir amaç teşkil etmemektedir; daha ziyade tefekkür amacına erişebilmek için gerekli bir koşul teşkil etmektedir.²⁷⁷

İslam filozoflarında başta ilim olmak üzere erdemler de dahil tüm ahlâkî eylemler yahut iyiler, başka bir şeyin aracı kılınabilir ancak mutluluk bir başka şey için aracı haline getirilemez. Bu sebeple bir amaca ulaşma ve yetkinlik elde etmenin temelinde mutlu olma arzusu yatmaktadır.²⁷⁸ Nitekim mutluluğun orta öğretisi ile ilişkisi de erdemin kendisi için var olduğu erektir. Nihai gaye olarak belirtilen mutluluk, insanın kendisinden daha öte elde edebileceği bir şeyi olmayan bir ideal şeklinde açıklanır ve mutluluğun bedenden ayrıldıktan sonra, yani ahirette gerçekleşeceği vurgulanır.²⁷⁹

Fârâbî, mutluluğu ahlâkî kavram sınırından çıkararak bireysel uygulamalar aracılığıyla topluma ve medîne alanına taşımış, erdeme dayalı siyasal sistemlerin temeli olarak görmüş ve dini göstergeler ortaya koymuştur.²⁸⁰ Erdemli şehir planında, Platon'un ideal yöneticisi filozof kral ile İslam'ın ideal yöneticisi Peygamber/İmamı sentezlemiş ve Yunan fikrini adil bir şekilde İslam inancının dokusuna işlemiştir. Dolayısıyla Fârâbî'nin

²⁷⁶ Janne Mattila, "The Ethical Progression of the Philosopher in Al-Razi and Al- Fârâbî", s.129- 135.

²⁷⁷ Janne Mattila, *The Eudaimonist Ethics of al- Fârâbî and Avicenna*, s.136.

²⁷⁸ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, s. 38

²⁷⁹ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, s. 40.

²⁸⁰ Zahra Tavaziany, "İ'tidâl Tâlâyi Aristo Der Tahlîl Abu Nasr Fârâbî", s.10

erdemli şehir planında Platon'un izleri rahatlıkla gözlemlenebilir. Platon'un filozof kralı, yurttaşların en üst düzey mutluluğu, yani entelektüel mükemmelliği elde etmelerini sağlayacak yasaları tasarlama ve uygulama becerisine sahiptir. Fârâbî de Platon'un bu fikrini yeniden yapılandırarak en yüce akla sahip olan ve ilahi vahye muhatap olacak kadar üstün olan Peygamber/İmamı, en iyi yasa olan dini uygulamaları tasarlayan ideal yönetici olarak ele alır. Yine Fârâbî'nin tasarladığı erdemli şehrin yöneticisi, akıl ile vahyi dini öğretiler ile bilimleri uyumlu hale getirerek nihai mutluluk kavramını özetler. Bu yönetici, erdemli şehri yönetmeye yetkili olan tek kişidir. Onun yönetimi altında bulunan erdemli şehir sakinleri ise nihai mutluluğa ulaşmanın ön koşulu olan etiği benimserlerse, onlar da aynı mertebeye erişebilirler.²⁸¹ Bu bağlamda Yunan ve İslami kavramların birleşimine, Fârâbî'nin söz konusu filozof ve peygamber kavramı örneği verilebilir.

Müslüman düşünürler, yönetici ve toplum arasındaki ilişkiyi Tanrı ile alem arasındaki ilişkiye benzetmişlerdir. Tanrı alemini ne şekilde düzenliyorsa, yönetici de toplumu aynı şekilde düzenler ve bu şekilde adaleti sağlar. Nitekim insanlara hem tümel hem tikel alanda ahlâkî olanı bildirecek ve üzerlerinde yaptırım gücüne sahip olacak bir otoriteye ihtiyaç duyulur. Aristoteles'te söz konusu otorite *yasa koyucu* ve *yasa iken*; Fârâbî'de *siyasi otoritenin* yanı sıra *dini otorite* de ahlâk alanında söz sahibidir. Eğer yöneticide ölçü ve denge yoksa, ne o yönetici ne de toplum erdemli olabilir. Hakiki devlet başkanı, ona tabi olanların mutluluğunun sebebidir. Gerçek bir toplum, adil yöneticiye ihtiyaç duyar.²⁸² Fârâbî de benzer şekilde erdemli şehir sakinleri ile insan vücudu arasında bir analogi kurmuş ve bu analogiden iş birliği etiğine vurgu yapmıştır. Nasıl ki insan vücudu farklı şekillerde tasarlanmış ve bir hiyerarşi içinde düzenlemiş parçaları, tek bir amaç için iş birliği yapıyorsa, erdemli şehir sakinleri de birbirleri arasındaki farklılıkları kucaklamalıdır. Eğer şehir sakinleri aralarındaki farklılıkları kucaklayamaz ve iş birliği

²⁸¹ Dawood Mirza, "The Golden Mean Between Secular and Religious Fundamentalisms: Revisiting Al-Fârâbî's Al-Madinat Al-Fadila and Ideologies of Abu Bakr Al-Razi and Al-Ghazali" s. 40, 41.

²⁸² Mehmet Demirtaş, "İslam Düşüncesinde "Ölçülü ve Dengeli Olmak" Bir Değer Olarak Nasıl Ele Alınmıştır?", Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2017, sayı:2, s. 195-196.

eksikliğine giderlerse, denge kurmanın altın orta yolunu kaybederler. Farklılıklara rağmen uyum (harmoni) fikri, Fârâbî'nin eserinin temelini oluşturmaktadır.²⁸³

Peki bu harmoniyi sağlayacak ahlâkî erdem ve erdemsizlikler nasıl elde edilir? Eylem alanı sayısız tikel durumlardan oluştuğu için sayısız ölçüde ahlaki erdem ortaya koymak mümkün değildir. Bu noktada teorik akıl ancak tüm tikellere uygulanabilecek bir ilke sunabilir. Söz konusu ilke de orta olma ilkesidir.²⁸⁴

Fârâbî orta olma meselesinin belirlenmesi konusundaki güçlüğü *Tenbîh*'te şu şekilde ifade etmiştir.

İlk etapta orta olanı bilmek hakikaten zor olduğu için, insanın ahlâkını orta olma konumuna getirecek veya onu çok yaklaştıracak bir yol araştırdım.²⁸⁵

Ayrıca, "Tıpkı ılık havanın bedenlere göre değişmesi gibi ilaçlanan bedene göre ilacın miktarı ve keyfiyeti değişir" diyerek, orta olmanın tek tek kişiye ve şartlara göre özel olarak değerlendirilerek belirlenmesi gerektiğini öne sürer. Bu yaklaşım fiillerin öznesini öne çıkaran bir ahlâk yaklaşımıdır. Fârâbî orta olanı belirlerken karşımıza *takdir*, *mi'yar* ve *mikdar* kavramları çıkar. Nitekim eylemlerin çokluğu, azlığı, zayıflığı ve şiddeti gibi durumlar takdir edilirken bir ölçüye göre edilmelidir. Burada asıl mesele de orta olma ölçütünün tek tek eylemlerde hangi ölçüde belirleneceği sorusudur. Fârâbî bu hususta sağlık analogisini kullanarak insanlara sağlık getiren şeyler kişinin bedeninin durumuna göre değerlendiriliyorsa, eylemlerimizle ilgili ölçü de *el-ahvâlû'l-mutîfe* (eylemi çevreleyen durumlar) ile değerlendirilmelidir diye düşünür.²⁸⁶ Fârâbî'nin öne sürdüğü bu kavram hem orijinal hem de önemlidir. Eylemlerde orta olanı saptayabilmek ancak *el-ahvâlû'l-mutîfe* dikkate alındığında mümkün olacaktır. Bunun için eylemin zamanı, mekânı, sâdır olan fiilin fâili, fiilin yapıldığı kişi, fiilin yapıldığı araç ve amaç olmak üzere altı husus göz önünde bulundurulmalıdır. Söz konusu hususlar göz önünde bulundurulmadan belirlenen ölçü ya aşırı ya da eksik olacaktır.²⁸⁷ *el-ahvâlû'l-mutîfe*

²⁸³ Dawood Mirza, "The Golden Mean Between Secular and Religious Fundamentalisms: Revisiting Al-Fârâbî's Al-Madinat Al-Fadila and Ideologies of Abu Bakr Al-Razi and Al-Ghazali" s.44.

²⁸⁴ Hümeýra Özturan, *Akıllık ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, s. 135.

²⁸⁵ Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*, s. 206-207.

²⁸⁶ Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*, s. 197.

²⁸⁷ Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*, s. 198.

değerlendirilerek söz konusu eylemin altı yönü için azlık-çokluk, zayıflık-şiddet gibi yönlerden ortanın ölçüsü belirlenir.²⁸⁸

Örneğin öfke. Onun mutedili, kime öfkelenildiği, ne için öfkelenildiği, öfkenin zamanı ve yerine bağlıdır. Dolayısıyla uyarı ve cezalandırmalar da miktar ve niteliği bakımından cezalandıran, ceza alan, cezaya yol açan suç ve suç aletine bağlıdır; diğer eylemlerde de böyledir.²⁸⁹

Tenbîh alâ sebîli's-sa 'âde' de ise konu ile ilgili şu ifadelerde bulunmuştur:

...kendisiyle fiilleri belirleyeceğimiz kriter, kendisiyle, sağlığa yararlı olanı belirleyeceğimiz kriterle benzer. Sağlığa yararlı olanın kriteri, sağlıklı olmaları istenen bedenlerin durumudur. Sağlığa yararlı olandaki orta olma durumu ancak o bedenlerle karşılaştırıp bedenin durumlarına göre değerlendirildiğinde bilinebilir. Fiillerin kriteri de fiillerle birlikte giden durumlardır. Fiillerde orta olma durumu, ancak o fiillerle birlikte bulunan durumlarla karşılaştırılıp değerlendirildiğinde bilinebilir. Tıpkı, doktorun sağlığa yararlı olan şeydeki mutedil ölçüyü bilmek istediğinde önce sağlığı söz konusu olan beden mizacını, zamanı, insanın sanatını ve tıp sanatının belirlediği diğer şeyleri bilmekten başladığı ve sağlığa yararlı olanın ölçüsü, beden mizacının tahammül ettiği ve tedavi zamanına uygun olan ölçüye göre ayarladığı gibi; biz de fiillerdeki ölçüyü bilmek istediğimizde önce fiilin zamanını, içinde bulunduğu yeri, fiil yapan kimseyi, fiilin kime yapıldığını, fiilin kimde yapıldığını, ne ile yapıldığını, yapılış sebebini veya fiil, kendisi için yapılan şeyi bilmekten başlar ve fiili bunlardan her birinin ölçüsüne göre yaparız. İşte o zaman orta fiili elde etmiş oluruz. Fiil bunların hepsiyle değerlendirildiğinde “orta” olur. Eğer onların hepsiyle değerlendirilmezse fiil ya fazla veya eksik olur. Bu şeylerin çokluk ve azlık bakımından ölçüleri her zaman tıpatıp aynı olmadığına göre, orta fiillerin ölçülerinin de daima bizzat aynı ölçüler olmaması gerekir.²⁹⁰

Ayrıca nasıl ki bedensel sağlık konusunda insan için doğru ilaç ve yiyecek doktor tarafından belirleniyorsa, eylemler konusunda da doğru eylemi belirlemenin yöneticilerin veya siyasetin görevi olduğunu söyler. Tıpkı beden mizacının sıcaklığı eksik ya da aşırı olduğunda doktor onu orta bir değere çekmeye çalışıyorsa, biz de ahlâkî anlamda eksiklik ya da fazlalık içinde bulursak orta bir duruma getirmeliyiz.²⁹¹ Görüldüğü gibi bu noktada Fârâbî'nin orta anlayışı, Aristoteles'in anlayışıyla eşdeğerdir.

Fârâbî, farklı şartlarda meydana gelmiş eylemlerin aynı şartlar içerisinde değerlendirilmesinin doğru olmadığı kanaatindedir. Kimi fiiller her zaman tüm insanları kapsayacak şekilde mu'tedil iken, kimi fiiller de yalnızca belli kişi ve zamanı kapsayacak

²⁸⁸ Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-sa 'âde*, s. 196-197.

²⁸⁹ Fârâbî, *Fusûl munteze 'a*, s. 38.

²⁹⁰ Fârâbî, *Tenbîh alâ sebîli's-sa 'âde*, s. 169.

²⁹¹ Fârâbî, *Tenbîh alâ sebîli's-sa 'âde*, 172.

şekilde mu‘tedil olabilmektedir.²⁹² Bu noktada da *el-ahvâlû'l-mutîfe* kavramı önemli olmaktadır. Zira söz konusu kavram aracılığıyla bilgi ile ahlâk ilişkisinde tikelin neye göre belirlenmesi gerektiği konusunu açıklar. Aristoteles’te bu tarz bir açıklama bulunmaması sebebiyle bu kavramı Fârâbî’ye özgü olarak değerlendirebiliriz. Yalnızca tek eylemi çevreleyen mekân, zaman, fail gibi tikel bilgiler, orta noktanın belirlenebilmesi için vazgeçilmez bilgiler olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla teorik aklın kaynaklık ettiği *orta olma* ölçütü ile ilgili tümel bilgi, *el-ahvâlû'l-mutîfe* ile tamamlanır.²⁹³

Ahlâkî eylemlerimizi orta olma ilkesine göre belirlerken göz önünde bulundurduğumuz mekân, zaman ve miktar gibi hususlar, ancak tercihle ilgili olan durumların çok defa tecrübe edilmesinin neticesidir. Bu sebeple Fârâbî ancak tecrübe yoluyla pratik aklın bilkuvve halinden bilfiil hale geçebileceğini düşünür.²⁹⁴ Öyleyse doğru ahlâkî ve orta olmanın doğru ölçütünü sağlayacak pratik aklın yetkinleşmesi ancak zamanla mümkündür. Uzun süre tecrübe edilmiş tekil hadiseler neredeyse yakini kesinlik ifade eden bilgi haline gelirler.

İnsan, doğuştan erdemlere sahip olarak dünyaya gelmediği için, kendi başına iyi ve kötünün, erdemli ve erdemsizin bilgisine erişemeyebilir. Ayrıca bu bilgiye erişse dahi, onu eyleme geçirmesi için yeterli olmayacaktır. Bu sebeple erdemli eylemlerin bilgisine erişebilmek ve pratikte de uygulayabilmek için bir yaptırım gücüne ihtiyaç duyar. Bu noktada siyasi ve dini otoritenin rolü devreye girer. Aristoteles ve Fârâbî, ahlâklı olmanın kriteri olan orta olmanın gerçekleştirilebilmesi için siyasetin rolünü vurgulamıştır. Örneğin Aristoteles *Politika*’da: “Yasa orta olandır”²⁹⁵ şeklinde bir ifadede bulunmuştur. Yani doğru kanun, *orta olanı* gösterendir. Aristoteles’in düşüncesine göre yasalar, orta olma ölçütüne göre hazırlanarak bu ölçütü tikel mutedil kurallar haline getirir. Bu sayede siyaset, ahlâkî davranışlar hususunu insanın aklına bırakmak yerine, orta olma ilkesini pratik akla uygun olarak tikelleştirerek insanlara hazır bir şekilde sunar.²⁹⁶

²⁹² Fârâbî, *Fusûl munteze ‘a* s. 38-39.

²⁹³ Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-sa ‘âde*, s. 198; Hümeýra Özturan, *Akl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlakın Kaynağı*, s. 135.

²⁹⁴ Fârâbî, *Fusûl munteze ‘a*, s. 53-55

²⁹⁵ Aristoteles, *Politika*, s. 126. (1287b4-5).

²⁹⁶ Hümeýra Özturan, *Akl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlakın Kaynağı*, s.189.

Toplumun yöneticisi, mutedil olanı istinbat edip toplumun ahlâkî yaşantısında gerekli olan orta durumları onlara hazır bir şekilde sunmalıdır.²⁹⁷ Fârâbî insanın yalnızca kendisi için orta olanı çıkarsayabileceğini inkâr etmez. Fakat siyasi otoriteye ihtiyaç, insanın medeni bir varlık olması itibariyle toplum içinde yaşamak zaruretinde olmasıdır. Hem Aristoteles hem de Fârâbî’de toplum, birey üzerinde oldukça etkili bir unsurdur. Fârâbî, sadece bir organ için itidalli olanı gözetip, tüm bedenin organ ile uyumunu önemsemeyen kişinin hatalı iş yaptığını öne sürerek toplum ile birey arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğini vurgulamıştır. Nitekim birey, yalnızca kendisi için orta olanı bulmasının yanı sıra toplum içinde bir fert olması itibariyle onunla uyum içerisinde eylemler gerçekleştirmelidir. Öyleyse siyasetin gerekliliği, sadece birey bazında mutedil olanı belirlemesi sebebiyle değil, bunun bireyin ahlâkî açısından yeterli olmaması sebebiyledir. Özetle siyasetin ahlâk için gerekliliği, öncelikle bireysel olarak ahlâkî eylemde bulunamayan ve mutedil olanı yalnız başına belirleyemeyen bireylere yol göstermesi, ikinci olarak da kişinin mutedil olanı belirlese bile mutedil olmayan bir toplumda olduğu için ahlâkî yetkinliğine erişememesi sebebiyle toplumun ıslahı için gereklidir.²⁹⁸

Fârâbî’ye göre siyasi yönetici, sadece bu dünyada değil ahirette de bir etkiye sahiptir. Nitekim *er-reîsu'l-evvelin* faal akıl ile bağ kurarak vahye muhatap olduğunu kabul etmek, onun siyasi otoritesinin yanında dini otoritesinin de kabul edilmesini gerektirmektedir. Bu noktada Fârâbî’nin siyasi otoriteye atfettiği dini boyut açık bir şekilde ortaya çıkar. İşte Aristoteles’ten ayrıldığı nokta da tam bu noktadır. Zira Aristoteles’in siyaset anlayışında yasa koyucu, bu dünyanın ötesinde bir etkiye sahip değildir.²⁹⁹ Ayrıca mutluluğun yalnızca bu dünyayı değil, ahireti de kaplamasına alması herkesin layık olduğu şekilde ölümün arkasından mutluluğa yahut mutsuzluğa düşer olacağı düşüncesi³⁰⁰ de bu sonucu desteklemektedir.

²⁹⁷ Fârâbî, *Fusûl munteze ‘a*, s. 39.

²⁹⁸ Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlakın Kaynağı*, s. 190.

²⁹⁹ Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlakın Kaynağı*, s. 193.

³⁰⁰ Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-saâde*, s. 49.

Sonuç olarak Fârâbî, orta öğretisi meselesinde Aristoteles'ten büyük ölçüde etkilenmiş ve onun görüşlerini İslam ahlak düşüncesinde harmanlayarak ortaya koymuştur. Ancak davranışsal ortalamaların belirlenmesi konusunda sunduğu erdemli şehrin liderine ilişkin dini imaj, onun orta konusuna getirdiği yeniliklerden biridir. Aristoteles'in toplumsal eylemlerin ortalama endeksine ilişkin konuşmalarında böyle bir imaj yoktur, varsa da oldukça siliktir.

SONUÇ

Bu tez, orta öğretisinin tarihsel süreç içinde belirli örnek düşünce yapıları üzerinden giderek çeşitli bilimsel ve felsefi disiplinlerdeki yansımalarını incelemiştir. Eski Mısır'dan başlayarak antik Yunan ve İslam düşüncesine kadar uzanan geniş bir zaman diliminde, orta kavramının nasıl şekillendiğini ve farklı medeniyetlerde nasıl benimsendiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu çalışmanın neticesinde, orta öğretisinin ilk olarak ahlâk düşüncesinde ortaya çıkan bir kavram değil, Eski Mısır matematiğine kadar uzanan bir tarihe sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla orta öğretisi sadece ahlâkî erdemlerin bir kriteri olarak değil, aynı zamanda matematiksel ve geometrik kavramlarla iç içe geçmiş bir düşünce sistemi olarak karşımıza çıkmıştır.

Eski Mısır medeniyetinde orta kavramı matematiksel ve geometrik anlayışlarla ifade edilmiştir. Denge ve orantı prensiplerinin ön planda olduğu niceliksel bir yaklaşımla orta kavramının temelleri atılmış ve bu anlayış, Mısır medeniyetlerinde önemli bir yer tutmuştur. Eski Mısır'ın sayı sistemleri ve geometrik hesaplamaları, orta kavramının niceliksel bir temele dayandığını göstermiştir. Ayrıca Mısır'daki denge anlayışı, sadece bilimsel bir kavrayış değil, aynı zamanda toplum düzeni ve etik sistemler üzerinde de etkili olmuştur.

Tezin ilk bölümünde incelenenler doğrultusunda Antik Yunan döneminde Mısır'dan devralınan niceliksel çerçeve, matematik, geometri, fizik ve tıp alanlarında kendisini göstermiş ve yavaş yavaş ahlâk alanında da ölçülü olmak bağlamında ele alınmaya başlanmıştır. Pre-sokratik Yunan dönemindeki filozoflar, Mısır'dan edindikleri bilgileri kendi teorilerine uygulamış ve orta kavramını evrenin temel yapısını anlamada kullanmışlardır. Bu süreç, antik Yunan'ın bilimsel disiplinlerinde orta kavramının nasıl derinlemesine köklendiğini göstermiştir.

Eski Mısır medeniyetlerinden sonra Klasik Çin Düşüncesinde ele aldığımız orta kavramı kendisini *orta yol (zhongyong)* öğretisi üzerinden göstermiştir. *Orta yol*,

aşırılıktan kaçınarak ölçülü davranmayı ifade eden ve her şeyin evrendeki düzen gibi bir denge üzere olduğunu savunan bir öğretilir. İnsanın hem kendi içsel dengesini hem de toplumsal uyumu koruması açısından bir rehberdir. Pisagor ise matematik, müzik ve kozmoloji alanında ele aldığı *harmoni* kavramında uyum ve orantıya vurgu yapmıştır. Evrenin temel yapısının sayılar ve matematiksel oranlar üzerine kurulu olduğunu söyleyerek orta öğretisini denge ve harmoni arayışı üzerinden ortaya koymuş; sayıların evrendeki düzenin yansıması olduğunu savunmuştur. Sayılar ve oranlar aracılığıyla evrendeki düzenin nasıl işlediğini anlamaya çalışmış ve matematiksel harmoniyi ahlâkî erdemlerin temel unsuru olarak görmüştür. Pisagor'un harmoni teorisi, orta öğretisinin matematiksel düzen ve denge arayışıyla birebir örtüştüğünü ortaya koymuştur. Sayılar, onun için sadece niceliksel değil, aynı zamanda ahlâkî bir düzenin de ifadesi olmuştur. Pisagor'un bu yaklaşımı, orta öğretisinin ahlâk felsefesine nasıl taşındığını ve matematiksel bir temel üzerinde nasıl derinleştirildiğini göstermektedir.

Herakleitos ise bu öğretinin bir başka boyutunu, *karşıtlıkların uyumu* üzerinden geliştirmiştir. Ona göre, evrendeki her şey zıtlıkların bir araya gelmesiyle bir dengeye ulaşır. Gece-gündüz, yaşam-ölüm gibi karşıtlıklar ancak birbirleriyle var olabilir ve bu karşıtlıkların bir arada bulunması ancak bir harmoni ile mümkündür. Herakleitos'un bu anlayışı, orta kavramının zıt unsurlar arasında bir denge ve uyum arayışı olarak yorumlanmasına olanak tanımıştır. Aynı zamanda bu fikir, Çin düşüncesindeki *Yin-Yang* öğretisi ile de büyük bir paralellik gösterir.

Empedokles'in dört unsur teorisi (anasır-ı erbaa), orta kavramının fiziksel dünyadaki yansımalarına dikkat çeker. Ona göre, evren dört temel unsurun (toprak, su, hava, ateş) dengesiyle var olur ve bu denge bozulduğunda kaos hâkim olur. İnsan bedeninde de aynı denge prensibi geçerlidir. Empedokles'in temelini attığı bu denge anlayışını daha sonra Hipokrat tıp alanına *Humoral Patoloji Teorisi* ile taşımış ve humoral teori tıpta orta öğretisinin bir yansıması olarak kendisini göstermiştir. Bu öğretisi, insan sağlığının orta olma prensibi doğrultusunda dört mizacın dengesiyle sağlandığını ifade eder. Böylece, orta kavramı sadece ahlâkî ve bilimsel alanlarda değil, aynı zamanda sağlık ve beden üzerine de uygulanabilir bir öğreti haline gelmiştir.

İkinci bölümde ise Platon ve Aristoteles'te orta öğretisi ele alınmıştır. Platon, orta kavramını etik bir öğreti haline getiren ilk filozoflardan biridir. Devlet ve birey arasında kurduğu analogi ile orta öğretisinin toplumun düzeni açısından nasıl işlevsel olduğunu ortaya koymuş ve bireysel ahlâkla toplumsal düzeni birleştirmiştir. Platon'a göre, toplumda var olan erdemlerin bireyde de dengeli bir şekilde bulunması gerekir. Bu denge, ideal devlet ve ideal insan modelinin temel taşlarını oluşturur.

Aristoteles ise orta kavramını ahlâkî erdemlerin merkezine yerleştirerek, bu öğretinin ahlâk felsefesinde kalıcı bir yer edinmesini sağlamıştır. Onun *mesotês* öğretisi, ahlâkî doğruluğun aşırılıklardan kaçınarak ölçülü bir yaşam sürmekle sağlanabileceğini savunur. Aristoteles'in bu öğretisi, orta olmanın sadece ahlâkî bir kavram olmaktan çıkarak bireysel yaşamın temel prensibi haline gelmesine olanak tanımıştır. Platon'da daha çok toplumsal denge üzerine yoğunlaşan orta öğretisi, Aristoteles ile birlikte bireysel ahlâkın vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir. Ayrıca Aristoteles, matematiksel/niceliksel ortalamanın ahlâk alanında doğru sonuçlar vermeyeceğini öne sürerek *izafi orta/bize göre orta* kavramını öne sürmüş ve bu kavram ile kendisinden öncekilerden temayüz etmiştir. Doğru ortanın belirlenmesi için de bazı parametreler belirlemiştir. Orta öğretisinin söz konusu parametreler ve koşullar göz önüne alınmaksızın belirlenemeyeceğini ve doğru sonuçlar vermeyeceğini ifade ederek ortanın herkese ve her koşula özel olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Görüldüğü üzere Platon ve Aristoteles'in felsefelerinde orta öğretisi nicelikten niteliğe doğru evrilerek ahlâkî bir öğreti haline gelmiştir.

Yunan felsefesinden İslam düşüncesine intikal eden orta öğretisi, özellikle Fârâbî'nin çalışmalarında önemli bir yer edinmiştir. Fârâbî, Aristoteles'in *mesotês* kavramını İslam ahlâk felsefesi çerçevesinde yeniden yorumlamış ve bu kavramı hem bireysel ahlâkın hem de toplumsal düzenin temeline yerleştirmiştir. İzini sürdüğümüz orta öğretisinin Yunanca *mesotês* ve *summetria* sözcükleri ile ifade edildiği ve Yunanca eserlerin Arapça tercümelerinde ise bu kelimelerin *vasat-mutevassıt* yahut *i'tidâl-mu'tedil* sözcükleri ile tercüme edildiği gözlemlenmiştir. *Summetria* ve ondan türeyen kelimeler daha çok aritmetik/niceliksel anlamlar ifade etmek için kullanılırken; *mesotês*

ve ondan türeyen kelimeler ise daha çok niteliksel anlamlar ifade edilmek için kullanılmıştır. Bu sonuçtan hareketle ahlâkî anlamda aşırılıklardan uzak orta anlamını vermek için kullanılan Yunanca kelimenin *mesotês* olduğu sonucuna varılmıştır. Fârâbî'nin eserlerinde ise orta öğretisi ekseriyetle *mutevassıt* sözcüğü ile karşılanmış fakat yer yer *i'tida/mu'tedil* kelimeleri de kullanılmıştır. Fârâbî'nin izafi orta meselesinde ifade ettiği izafet anlamı *mesotêste* niteliksel, *summetriada* ise nicelikselidir. Yunanca-Arapça tercümelerde de bu nüansa riayet edilmiştir. Galen'in ise *Kuvâ'n-nefs* kitabında ahlâkî orta *summetrôs* kelimesi ise ifade edilerek Arapçaya *i'tidâl* sözcüğü ile intikal etmiştir. Fârâbî'nin eserlerinde *vasat-mutevassıt* ve *i'tidâl-mu'tedil* kullanımlarının birlikteliği de Aristotelesçi ve Galenci yaklaşımların bir terkibi olması hasebiyledir. İslam ahlâk felsefesinin ilerleyen dönemlerinde de bu ikili kullanım giderek terk edilmiş ve *vasat* sözcüğü *i'tidâl* sözcüğü içerisinde adeta eritilmiştir.

Orta öğretisini İslam ahlâk düşüncesine intikali bağlamında incelediğimizde Fârâbî'nin önemli oranda Platon ve Aristoteles'ten etkilendiği gözlemlenmiştir. Nitekim Aristoteles'in orta öğretisi Müslüman düşünürler arasında en yaygın teori olmuştur. Fârâbî de Aristoteles gibi erdemli ortamın mekân, zaman, millet ve bireylerdeki farklılıklara tabi olduğunu ve bu sebeple de evrensel tek bir ahlâkî erdem belirlemenin mümkün olmadığını düşünmüştür. Yine Aristoteles gibi insanların doğuştan erdemli olamayacağını ancak erdem yahut kötü alışkanlıklardan birine daha kolay meyledeceğini düşünür. Erdemleri akli ve ahlâkî şeklinde ikiye ayırmış; bu yönüyle de Aristoteles'in düşünce ve karakter erdemleri ayırımından etkilenmiştir. Fârâbî de ortayı *bizatihi orta* ve *izafi orta* şeklinde ikiye ayırmış ve ahlâkî eylemlerimizi belirleyecek olanın *izafi orta* olduğunu ifade etmiştir. Her ne kadar Platoncu görüşün genel tasarımı ve esas olarak *el-Medînet'ül-Fazıla* adlı eserinde geliştirmiş olduğu idealist sistemin tasarımı yer alsa da, genel görüşü Platoncu olmakla birlikte, niceliksel konuların ayrıntıları noktasında Aristoteles'ten ve kendi dini düşüncelerinden ilham almıştır.

Orta etiği ile tecerrüt etiği arasında kendisini konumlandıran Fârâbî, Neo-Platoncu nefsin bedenden ayrılmasını gerektiren tecerrüt etiğine karşın, dünyaya ve bedene aşağılayıcı terimler atfetmemiş; dünyayı ve bedeni insanın kaçması gereken şeyler olarak

görmemiştir. Yalnızca iştahların entelektüel kaygılara yöneltilmesi ve arzuların nefsin entelektüel mükemmelliğe ulaşmasına engel olduğu ölçüde ıslah edilmesi gerektiğini düşünür. Ayrıca nefsin ancak beden ile yetkinleşebileceğini ve ancak bu şekilde mutluluğa erişebileceğini ifade eder. Öte yandan insani cevher maddeden ne kadar ayrışırsa Tanrı'nın zihinsel temsilinin de o kadar yakından temsil edileceğini düşünür. Bu açıdan Fârâbî için maddeden ayrılma, insanın düşünsel gelişimi için gerekli bir koşuldur. Dolayısıyla her ne kadar beden ile ilgili aşağılayıcı bir dil kullanmaktan kaçınmış olsa da ahlâkî erdem, aklın beden ve bedensel yetilerden mümkün olduğunca ayrılması anlamına gelir.

Fârâbî'de orta öğretisi konusu incelenirken orta olma ölçütünün belirleyicisinin ne olduğu konusu bir tartışma konusu olarak karşımıza çıkmıştır. Orta olma ölçütünü belirleyicisi olarak akıl, hem Aristoteles hem de Fârâbî'de ele alınmış ve aklın bu noktadaki otoritesi kabul edilmiştir. Fârâbî orta olanın belirlenmesi noktasında tek tek kişilere ve şartlara göre belirlenmesi gerektiğini düşündüğü için eylemlerin şiddeti, zayıflığı azlığı ve çokluğu belli bir ölçüye göre takdir edilmelidir. Ayrıca eylemlerimizle ilgili orta olanı saptayabilmek ancak *el-ahvâlû'l-mutîfe* (eylemi çevreleyen durumlar) dikkate alındığında mümkün olacaktır. Dolayısıyla teorik aklın kaynaklık ettiği orta olma ölçütü ile ilgili tümel bilgi, *el-ahvâlû'l-mutîfe* ile tamamlanır.

Bu noktada ele alınan bir diğer mesele de siyasi ve dini otoritenin orta öğretisi üzerindeki rolüdür. Aristoteles ve Fârâbî, insan olmanın bazı özelliklerinden ötürü bir otoriteye ihtiyaç duyduklarını ifade ederler. Ahlâkın ve orta olma ölçütünün belirlenmesi noktasında, insan tek başına bu ölçütü bilse bunu uygulayamayabilir. Bu sebeple ona bu ölçütü bildirecek ve üzerinde otorite kurarak yaptırım gücüne sahip olacak bir güce ihtiyaç duyulmuştur. Siyasi otorite sayesinde yasa koyucu ve yönetici, orta olma ölçütüne uygun fiilleri belirleyerek insanlar üzerinde yaptırım gücüne sahip olabilecek ve bu sayede aklın güç yetiremediği yaptırımı sağlayabilecektir.

Fârâbî'nin Aristoteles'ten ayrıldığı nokta, orta olma meselesinin belirleyicisi olarak dini otoriteye de yer veriyor olmasıdır. *er-reîsu'l-evvel*, faal akıl ile bağlantı kurarak vahye muhatap olur ve bu sayede siyasi otoritenin yanında dini otoritede de

kendisini gösterir. Fârâbî'nin erdemli şehir liderine ilişkin sunduğu dini imaj, onun orta öğretisi konusuna getirdiği yeniliklerden biridir. Aristoteles'te böyle bir imaja rastlanılmamaktadır.

Sonuç olarak bu tez, orta öğretisinin tarihsel ve disiplinler arası bir analizini sunarak, bu kadim öğretinin medeniyetler arası bilgi aktarımındaki kritik rolünü ve evrensel değerini vurgulamaktadır. Orta öğretisi, Eski Mısır'dan başlayan bir yolculukla antik Yunan'a, oradan da İslam felsefesine geçerek günümüze kadar ulaşmıştır. Bu öğreti, sadece ahlâkî bir kavram olarak değil, aynı zamanda bilim, sanat, tıp ve toplum düzeni gibi alanlarda da geniş bir uygulama alanı bulmuştur. Buradan hareketle, konu ile ilgili güncel soru ve sorunlar bulunmaktadır. Bunlara değinmek konuyu güncel tutabilmemiz açısından önemlidir. Bu çalışmanın ardından orta olma görüşüyle ilgili gelecekte çalışılabilecek alanlar ve bu çalışmanın da katkı sunacağını düşündüğüm hususlar ve sorular şu şekilde sıralanabilir:

Öğretinin sürekliliği: Orta öğretisinin diğer disiplinlerdeki yeri zamanla geçerliliğini yitirirken niçin ahlâk düşüncesinde hala sürekliliğini korumaktadır?

Kavramın değişkenliği: İtidal kavramının anlamı ve önemi, farklı zaman dilimlerinde ve kültürel bağlamlarda nasıl değişmiştir? Bu değişimler kavramın temel özünü ve işlevini etkilemiş midir? Yahut değişmeden kalması günceli yakalayabilmek açısından ne kadar doğrudur?

Uygulama alanları: Tıp ve matematik tarihi açısından orta öğretisinin tarihsel analizi yapılarak bugünkü matematik ve tıp içerisinde bu teorinin etkileri açısından çalışmalar yapılabilir.

Modern ile uygunluk: İtidal kavramı, modern toplumlarda bireysel ve toplumsal erdemlerin geliştirilmesinde nasıl bir rol oynayabilir? Günümüzde orta kavramını yeniden yorumlamak ve uygulamak, hangi etik ve pratik sorunları çözebilir?

Kadim gelenekte bu öğretinin her disiplinde dengeyi ve orta yolu bulmayı amaçlayan temel ilkeleri, dönemin bilgi ve bilim anlayışlarıyla uyum içindeydi. Ancak

bilimsel devrimler, Rönesans ve Aydınlanma gibi büyük değişim dönemlerinde, bilimsel yöntemlerin gelişmesiyle birlikte orta öğretisi bazı alanlarda geçerliliğini yitirmiştir. Modern tıbbın doğuşu, İbn Sînâ'nın orta esasına dayalı tedavi yöntemlerini geçersiz kılmıştır. Bu noktadaki duruşumuz denge ve uyuma dayalı tedavi yöntemlerinin hala geçerli olduğunu kanıtlayacak ve modern tıp alanında tekrardan izini süreceğ şekilde mi, yoksa bu öğretiy yerine konulmuş bir başka yöntem olduğunu düşünecek şekilde mi olmalıdır? Bununla birlikte, orta kavramının ahlâk felsefesinde süregelen geçerliliğı, daha derin bir incelemeyi hak etmektedir.

KAYNAKÇA

- Çiçek, Mehmet. 2020. «Aristoteles'in Adalet Anlayışı.» *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1-11.
- Özturan, Hümeýra. 2009. «Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te "Adalet" Kavramının Siyasi Yansımaları.» *Divan, Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 93-118.
- . 2020. *Êthos'tan Ahlâka Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- A.B., Turekhanova, ve Akshalova B.N. 2016. «Al- Fârâbî and His View of Ideal Society.» *KazNu Bulletin, Psychology and Sociology Series* 238-244.
- Abiha, Birsal Çağlar. 2018. «Mitolojiden İnsana Dört Unsur Üzerine Bir İnceleme.» *Bengi Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi* 38-56.
- Adamovsky, Ezequiel. 2005. «Aristotle, Diderot, Liberalism and the Idea of 'Middle Class': A Comparison of Two Contexts of Emergence of a Metaphorical Formation.» *History of Political Thought* 303-333.
- Alavi, Hamid Reza. 2009. «Ethical views of İbn Miskawayh and Aquinas.» *Philosophical Papers and Review* 1-5.
- Aristûtâlîs. 1980. *Fi'n-nefs*. Kuveyt: Vekâletü'l-matbua.
- Aristoteles. 1997. *Nikomakhos'a Etik*. Ankara: Ayraç Yayınları.
- . 1957. *Peri Psukhes*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1993. *Politika*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- . 1995. *Retorik*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- . 2001. *Ruh Üzerine*. Bursa: Alfa Kitabevi.
- Aristotle. 1976. *The Ethics of Aristotle: The Nicomachean Ethics*. New Jersey: Penguin Books.
- . 1926. *The Nicomachean Ethics*. London: Harvard University Press.
- Arsitoteles. 2002. *Kategorias*. Cambridge: Harvard University Press.
- Arslan, Ahmet. 2006. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Artemidorus (ed. Daniel E. Harris, McCoy). 2009. *Oneirocritica*. Oxford: Oxford University Press.

- Atalayer, Faruk. 1994. *Temel Sanat Öğeleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları.
- Aydınlı, Yaşar. 2000. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- . 2000. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bayat, Ali Haydar. 2016. *Tıp Tarihi*. İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği .
- Bayraktaroğlu, Hilal Canfer. 2020. «Nikomakhos'a Etik Bağlamında Aristoteles'in Erdem Etiği.» *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 277-296.
- Baysal, Ozan. 2014. «Erken Dönem Pisagorcularda Harmonia Düşüncesi ve Müzik Kuramı.» *Müzikte Kuram* 54-73.
- Bell, Karen R. 1986. «The Consept of a Virtue-Based Ethics: Plato, Aristotle and Macintyre.» *PhD Thesis*. Kansas: University of Kansas.
- Bernal, Martin. 2003. *Kara Atena*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Bhala, Kara W. Y. Tan. 2009. «Fortifying Virtue Ethics: Recognizing The Essential Roles of Eudaimona And Phronesis.» *PhD Thesis*. The United States: University of Kansas.
- Bircan, Hasan Hüseyin. 2001. *İslam Felsefesinde Mutluluk*. İstanbul: İz Yayınları.
- Black, Deborah L. 1995. «Practical Wisdom, Moral Virtue and Theoretical Knowledge: The Problem of the Autonomy of the Practical Realm in Arabic Philosophy.» *(Moral and Political Philosophies in the Middle Ages* 451-465.
- Bosley, Richard. 1986. «What Is a Mean: The Question Considered Comparatively and Systematically.» *Philosophy East and West* 3-12.
- Bravo, Işıl Bayar. 2019. «Aristoteles'in Adalet anlayışı: Mesotes Öğretisi.» *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi* 308-315.
- Bury, R.G. 1910. «The Ethics of Plato.» *İnternational Journal of Ethics* 271-281.
- Cevizci, Ahmet. 2002. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Ceylan, Fatma Ecem. 2020. «Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri.» *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Uluslararası Filoloji ve Çeviribilim Dergisi* 142-148.
- Chenyang, Li. 2008. «The Ideal of Harmony in Ancient Chinese and Greek Philosophy.» *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 81-98.
- Cooper, John M. 1973. «The Magna Moralia and Aristotle's Moral Philosophy.» *The American Journal of Philology* 327-349.
- Copleston, Frederick. 1995. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: İdea Yayınları.
- Cornford, Francis MacDonald. 2022. *Platon'un Kozmolojisi: Timaios Çevirisi ve Açıklaması*. İstanbul: Albaraka Yayınları.

- Crocker, Richard L. 1963. «Pythagorean Mathematics and Music.» *he Journal of Aesthetics and Art Criticism* 189-198.
- Curzer, Howard. 1996. «A Defense of Aristotle's Doctrine that Virtue Is a Mean.» *Ancient Philosophy* 129-138.
- Dönmez, Ali. 1986. *Bir Bilim Olarak Matematik Tarihi*. Ankara: V Yayınları.
- Demirel, Demokan. 2014. «Fârâbî'nin İdeal Devleti: Erdemli Şehir.» *Niğde Üniversitesi İİBF Dergisi* (Niğde Üniversitesi İİBF Dergisi) 358-369.
- Demirtaş, Mehmet. 2017. «İslam Düşüncesinde "Ölçülü ve Dengeli Olmak" Bir Değer Olarak Nasıl Ele Alınmıştır.» *1. Uluslararası sosyal Bilimler Kongresi*. Malaga.
- Diş, Sebile Başok. 2020. «Platon Felsefesinde Aladet, Düzen ve Yasa.» *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1013-1042.
- d'Olivet, Fabre. 1917. *The Golden Verses of Pythagoras*. New York: The Knickerbocker Press.
- Druart, Therese-Anne. 1995. «Al- Fârâbî on the Practical and Speculative Aspects of Ethics.» *Druart, T.-A., & International Society for the Study of Medieval Philosophy. (1995). Al- Fârâbî on the Practical and Speculative Aspects of Ethics. In Moral and political philosophies in the Middle Ages: proceedings of the ninth international congress of M* 476-485.
- Empiricus, Sextus. 2017. *Kuşkuculuk*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Erdemir, Ayşegül Demirhan. 2022. «Hipokrat'ın Tıp Tarihindeki Yeri ve Bazı Sonuçlar.» *Anadolu Tıbbi Dergisi* 45-58.
- Ethics, The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean. 2014. *ed. Ronald Polansky*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Evrigenis, Ioannis D. 1999. «The Doctrine of the Mean in Aristotle's Ethical and Political Theory.» *History of Political Thought* 393-416.
- Fârâbî. 1956. *El-Medînetü'l-Fâzıla*. İstanbul: Maarif Basımevi.
- . 1987. *et-Tenbîh alâ sebîli's-saade*. Amman: el-Câmiatu ürdüniyye.
- . 1974. *Fârâbî'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi, Aristo Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- . 1986. *Fusûl munteze 'a*. Beyrut: Dâru'l-maşrık.
- . 1990. *İdeal Devlet*. İstanbul: Vadi Yayınları.
- . 1996. *İhsâu'l-ulûm*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl.
- . 1985. *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*. Beyrut: Dâru'l-maşrık.
- . 1983. *Kitâbu Tahsîli's-saâde*. Beyrut: Dâru'l-endelüs.
- . 1987. *Kitâbu'l-Burhân*. Beyrut: Dâru'l-maşrık.

- . 2008. *Kitâbu'l-Hurûf*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- . 1968. *Kitâbu'l-Mille*. Beyrut: Dâru'l-maşrık.
- . 1993. *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye*. Beyrut: Dâru'l-maşrık.
- . 1999. *Mutluluğun Kazanılması*. Ankara: Vadi Yayınları.
- . 1961. *The Fusul Al-Madani of al- Fârâbî*. Cambridge: Cambridge University.
- Fazlıoğlu, İhsan. 2017. *Aded ile Mikdar: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Mathemata Ma-cerası*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fisher, Jeffrey. 2015. «Nothing in Excess: The Ethics of Measure and The Mean in Plato and Aristotle.» *Doctor of Philosophy*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame.
- Güven, Mesut. 2014. «Aristoteles'in Ahlak Öğretisinde "Altın Orta" Kuralı.» İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Mayıs.
- Galen. 1981. «Fî enne kuva'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden.» *Dirâsât ve nusûs fî'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab içinde*, yazar Abdurrahman Bedevî. Beyrut: el-Müessesetü'l-arabiyyetü li'd-dirâsât ve'n-neşr
- Grasso, Roberto. 2018. «MEΣOΘHΣ in Plato and Aristotle.» *Sao Paulo Research Foundation* 71-95.
- Griffin, T. Nelson. 2006. «Virtue Theory in Plato's Republic.» *Phd Thesis*. Wisconsin: Marquette University.
- Groarke, Louis. 2015. «Aristotle's Contrary Psychology: The Mean in Ethics and Beyond.» *The Review of Metaphysics* 47-71.
- Guthrie, W.K.C. 2003. *Yunan Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Hardie, W.F.R. 1965. «Aristotle's Doctrine That Virtue Is a "Mean".» *Oxford Journals* 183-204.
- Herakleitos. 2016. *Fragmanlar: Testimonia-Fragmenta-Imitationes*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Hippokrates. 2018. *Hippokrates Külliyyatı*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Hu, Xin. 2002. «The Metodology of Confucius' Philosophy in the Analects.» San Francisco.
- Üçer, İbrahim Halil. 2017. «Düşünce Tarihinin Yapısı ve Düşünce Tarihi Çalışmasının Anlamı Üzerine.» İstanbul: İstanbul Düşünce Atlası.
- Isokrates. 1980. *To Demonicus*. London: Harvard University Press.
- Jang, Misung. 2009. «Aristotle's Doctrine of the Mean.» New York: State University of New York at Buffalo.
- Külcü, Recep. 2018. «Hermeneutik Okumalar I: Empedokles'de Sevgi ve Nefret Kavramlarının Entropi Ekseninde Okunması.» *Akadmeia Doğa ve İnsan Bilimleri Dergisi* 53-61.
- Kakalis, Nikolaos. 2002. «Plato's Ethics & Virtue Ethics.» *Phd Thesis*. Edinburgh: University of Edinburgh.

- Katterhenry, Edwin A. 1939. «A Critique of Aristotle's Doctrine of the Mean.» *Doctor of Philosophy Thesis*. Cincinnati: University of Cincinnati.
- Kingsley, Peter. 2006. *Batı Hikmetinin Bilinmeyen Tarihi*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Koehn, Glen. 2022. «Aristotle's Mesotēs in Theory and Practice .» *History of Philosophy Quarterly* 323-337.
- Koehn, Glen. 2012. «The Archer and Aristotle's Doctrine of the Mean.» *Peitho/ Examina Antiqua* 155-167.
- Koyuncu, Zeynep. 2019. «Ahlat-ı Erbaa/Humoral Patoloji Teorisi ve Divan Şiirinde Hakkani Örneğinde İşleniş.» *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 75-97.
- Laertus, Diogenes. 2003. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları .
- Losin, Peter. 1987. «Aristotle's Doctrine of the Mean.» *History of Philosophy Quarterly* 329-341.
- Mahdi, Muhsin. 1962. *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Maksymchuk, Oksana. 2013. «The Measure Doctrine in Plato's Protagoras.» *Doctor of Philosophy Thesis*. Illinois: Northwestern University.
- Mattila, Janne. 2022. *The Eudaimonist Ethics of al- Fârâbî and Avicenna*. Boston: Brill Academic Pub.
- McIntyre, Alasdair. 2002. *A Short History of Ethics*. London: Routledge.
- . 2007. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Norte Dame: Notre Dame Press.
- . 2001. *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Mirza, Dawood, ve Farah Deebe Khan. 2021. «The Golden Mean Between Secular and Religious Fundamentalisms: Revisiting Al- Fârâbî 's Al-Madinat Al-Fadıla and Ideologies of Abu Bakr Al-Razi and Al-Ghazali.» *J.P.H.S.* 27-47.
- Miskeveyh, İbn. 2006. *Tehzîbu'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*. Beyrut: Dâr Sâder.
- Mulkay, Micheal. 2023. *Bilim ve Bilgi Sosyolojisi*. Ankara: Fol Yayın.
- Ogunyomi, Abidemi Israel, ve Emmanuel Adetokunbo Ogundele. 2021. «Aristotle, Confucius and Rousseau on Human Naturae and the Golden Mean: A Comparative Analysis.» *Prajñā Vihāra* 71-84.
- Platon. 1999. *Devlet*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- . 2016. *Kratylos: Giriş, Metin, Çeviri ve Dizinler*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- . 2001. *Meneksenos*. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- . 1998. *Philebos*. İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi Yayınları.
- . 1903. *Platonis Opera*. Oxford University Press.
- . 1903. *Timaios*. Oxford: Oxford University Press.

- . 2007. *Yasalar*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Polansky, Ronald. 2014. *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenthal, Erwin I. J. 2005. «The Role of Politics in the Philosophy of al- Fârâbî .» *İslami Araştırmalar Dergisi* 169-181.
- Ross, David. 2011. *Aristoteles*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Sayılı, Aydın. 1996. *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Sertdemir, İlknur. 2021. «Çin Düşünce Geleneğinde İnsan Doğası Kuramı ve Ahlaki Davranış Yöntemleri.» *Doğu Asya Araştırmaları Dergisi* 8-28.
- Stocks, J. L. 1931. «The Golden Mean.» *The Monist* 41 161-179.
- Suh, Jungho. 2020. «The Confucian Doctrine of the Mean, The Optimality Principle and Social Harmony.» *Society and Economy* 59-73.
- Türkyılmaz, Çetin. 2015. «Herakleitos'un Adalet Görüşü.» *Temaşa Dergisi* 51-63.
- Tavaziany, Zahra. tarih yok. *İ'tidal Talayi Aristo Der Tahlil Abu Nasr Fârâbî*.
- Topdemir, Hüseyin Gazi, ve Yavuz Unat. 2009. *Bilim Tarihi*. İstanbul: Pegem Akademi.
- Tracy, Theodore James. 1969. *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*. Chicago: Studies in Philosophy.
- Urmson, J. O. 1973. «Aristotle's Doctrine of the Mean.» *American Philosophical Quarterly* 223-230.
- Uslu, Nurefşan Bulut. 2018. « Fârâbî ve Aristoteles'te Mutluluk Ahlakı.» *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 469-480.
- Waerden, B.L. Van Der. 1994. *Bilimin Uyanışı, Eski Mısır, Babilonya ve Eski Yunan Matematiği*. İstanbul: Türk Matematik Derneği Yayınları.
- Wang, Huaiyu. 2007. «Mesotēs, Energeia and Alētheia: Discovering an Ariadne's Thread through Aristotle's Moral and Natural Philosophy .» *Epoche: A Journal for the History of Philosophy* 409-420.
- Wang, Huaiyu. 2017. «Reexamine Aristotle's Doctrine of the Mean - Mesotēs, Energeia, Alētheia: Discovering an Ariadne's Thread through Aristotle's Natural and Moral Philosophy.» *Epoché: A Journal for the History of Philosophy* 409-420.
- Wisnovsky, Robert. 2010. *İbn Sînâ'nın Metafiziği: Kaynakları ve Gelişimi, çev. İbrahim Halil Üçer*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Xia, Fang. 2020. «A Comparative Study of Aristotle's doctrine of the Mean and Confucius' doctrine of Zhong Yong.» *Academy for International Communication of Chinese Cultur* 349-377.
- . 2009. «A Comparative Study of Two Doctrines of the Mean between Aristotle and Confucius.» *Master Thesis*. Edinburgh: The University of Edinburgh.

Young, Charles M. 1996. «The Doctrine of the Mean.» *Topoi* 15 89-99.

Zhou, Yuetong. 2021. «Aristotle's Golden Mean: Vague and Inapplicable.» *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 1-5.

