

İbn Sina ve Felix Ravaisson'da Alışkanlık ve Ahlâk İlişkisi Üzerine*

Muhammet Enes KALA**

Öz Günlük yaşamda kullanılan basit sözcükler felsefi bakış açısıyla bambaşka görünebilir. Bu çalışmada günlük yaşamda sıklıkla kullandığımız bir sözcük olan alışkanlık kelimesinin pratik bir alan olan ahlâk ile ilişkisini, İbn Sina ve Ravaisson'un düşünceleri üzerinden sorgulamaya çalışacağız. Aristoteles'ten çok ciddi şekilde etkilenen her iki düşünür de kendi ahlâk düşüncelerinde alışkanlık kavramına önemli bir yer tahsis etmiştir. Bu çalışma bir bakıma ahlâk ile alışkanlığın arasında kurulan ilişkiyi sorgulama görevini üstlenecektir.

Anahtar kelimeler: Alışkanlık, ahlâk, Aristoteles, İbn Sina, Ravaisson

On Relation between Habit and Morality in the Thoughts of Ibn Sina (Avicenna) and Felix Ravaisson

Abstract. The simple words, which have been used in daily life, may seem totally different with aid of the philosophical point of view. In this paper, we shall attempt to examine a word, the concept of habit we often use in daily life and its relation with morality as a practical area in the thoughts of Ibn Sina (Avicenna) and Ravaisson. Both of the thinkers, who were impressed by Aristotle, have assigned the concept of habit a private place in their understandings of morality. The paper, in one respect, shall take on a task to examine the relation between morality and habit.

Keywords: Habit, morality, Aristotle, Avicenna (Ibn Sina), Ravaisson

* Bu makale, TÜBİTAK BİDEB'in desteğiyle "Muhammet Enes Kala, *Aristoteles, İbn Sina ve Ravaisson'da Alışkanlık-Ahlâk İlişkisinin Değerlendirilmesi*, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009" künyeli çalışmanın belli bölümlerinin kısmen değiştirilip özetlenerek hazırlanmış halidir.

** Arş. Gör., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Giriş

Felsefe, her bir kavramı ve düşünüşü anlam yüklü olan bir ummana benzetelebilir. Küçük bir kavram, felsefi bir bakış ile derin anlamlar kazanıp zenginleşir ve zenginleştikçe derinleşebilir. Kimimizin sadece günlük konuşma dilinde kullandığı kelimeler, yine felsefe gözlüğü ile bambaşka görünebilir. Bunun dışında felsefe Varlık ve varlıkların hakikatlerine yaklaşmak ve murat edilen anlamı bulabilmek için bir olumsuzlama edimidir. Kısacası anlamı, belki de gerçek anlamı saklayan örtüyü olumsuzlayarak kaldırma görevini de felsefe üstlenebilir.

Günlük yaşamda anlamlarını derinlemesine düşünmeden bazı kelimeler kullanırız; tutku, istek, irade, özgürlük, adalet vb. gibi. Alışkanlık kavramı da bunlardan bir tanesidir. Alışkanlık sözcüğünü kullanarak kendimizce bazı düşünüşleri, bazı davranış ve edim kalıplarını aşikâr hale getiririz. Erken kalıp, hayata erken başlama alışkanlığı ve kitap okuma alışkanlığı gibi güzel alışkanlık örneklerini; sigara, alkol kullanma gibi kötü alışkanlık örneklerini zikreder dururuz. Peki, bunların mahiyetleri hakkında düşünmemiz ne derece mümkündür? Mesela alışkanlığın mahiyeti, işlevi ve kaynağı ne olabilir? Alışkanlık nasıl kazanılabilir? Alışkanlık ruh mu, yoksa beden mi kaynaklıdır? Ya da alışkanlık acaba tüm canlılar için mi geçerlidir? Şayet öyleyse alışkanlığın boyutu ve derecesi hepsi için aynı mıdır, türünden soruların cevapları üzerine kafa yormak belki de en çok felsefeye yaraşır.

Alışkanlık felsefesi, çalışma sahası olarak hem Batı hem de Doğu düşüncesinde neredeyse bâkir bir alandır. Alışkanlık problem alanı Aristoteles'in (M.Ö. 322) gibi özgünleştirilmiş, İbn Sina (ö.1037)'nin gibi şekil verilip, genişletilmiş, Ravaisson (ö.1900) ve William James (ö.1910)'in yapmış olduğu gibi¹ alışkanlık üzerine hasredilmiş, alışkanlık meselesini çözümleyici yorumlar taşıyan yapıtlar beklemektedir. Alışkanlık meselesi üzerine hazırlanacak olan her çalışma bu alanı anlamlandırma çabalarına büyük katkılar sağlayacaktır.

Alışkanlık sorunsalı, özellikle ahlâk felsefesiyle ilişkilendirildiğinde felsefe tarihinde çok eski bir problematik alanını ifade etmektedir. Felsefe tarihinde alışkanlık hakkında yargıda bulunmak ve onu anlamak için, genel itibarıyla iki temel yaklaşımda bulunulmuştur. Bu yaklaşım Batı düşüncesinde kendine yer bulduğu gibi, Aristoteles'ten etkilenilsin veyahut etkilenilmesin İslâm felsefesinde de kendisini hissettirmiştir:

...Aristoteles tarafından başlatılıp, Hegel (ö.1831) tarafından devam ettirilen ve sonrasında Fransız felsefesinin kesin bir akımı tarafından meseleyi ele alan birinci yoldur -ki bu akım alışkanlığı temel varoluş-

sal problem alanı olarak görmektedir-. Buna göre değişmeye temayülü olan varlıklar için alışkanlık varlık yasasıdır; Descartes (ö.1650) ile başlatılıp Kant (ö.1804) tarafından devam ettirilen ikinci yol ise, alışkanlığı otantik olmayan bir durum olarak görmüştür... (Bu ikinci yolda) Salt mekanizm, alışılacelmış işlemler ve alışkanlık, düşüncenin tazeliğini tehdit eden tekrar hastalığının illeti olarak ifade bulur.²

İleride İbn Sina üzerinden örnekleme çalışacağımız şekliyle İslam düşüncesi içerisinde tahlil edilen alışkanlık durumunun varlık koşulu olarak değerlendirildiği, insanın şekil almasında merkezi bir konumda olması dolayısıyla ilk yola daha yakın durmakta olduğunu ifade edebiliriz.

Bu merhalede, hem Kantçı hem de Descartes'çı ikircilikçi yapının (düalizm), alışkanlığı, beden ve ruh arasında konan, zorunluluk ve özgürlük diktomisinde keskin ayrılışa dayanarak ele aldıkları ileri sürülebilmektedir. Böylesi bir yaklaşım teoriden hareketle pratiği anlamlandırma gayesi güttüğü için en başında düşünen ile düşünülen arasında hem ontik hem epistemik bir mesafe koymaktadır. Özellikle Kant, alışkanlığı insanların řu ana kadar davranmış oldukları tavrı sürdürmeleri için içten bir fenomenal zorlama esası olarak anlar. Yine Kant, alışkanlığı, akli etkinlikten yoksun bir şekilde mekanik ve belirlenmiş bir tarzda görür. Sonuç olarak Kant'ın düşüncesinde alışkanlık, insan eylemlerinin düzensiz ve bayağı bir parçası olarak kendisine yer bulur.³

Yukarıda görüldüğü gibi, alışkanlık sorunsalını anlamak için ifade bulan farklı eğilim şekilleri, ruh-beden ikiliğini değerlendirme tarzlarına göre birbirinden ayrılmışlardır. Bir taraf alışkanlığı varlığın ikinci doğası ve varlık koşulu olarak görürken diğer taraf ise onu mekanik, bayağı ve belirlenimci yolla açıklama çabasına girmiştir.⁴ Peki, hal böyleyken hangi anlamlandırma tarzını seçmek daha isabetli olabilir? Veya bu sorunun cevabı her iki yönün de endişelerini giderecek bir tarzda verilebilir mi?

Etüdümüzde şurası ilginç bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır ki, Ravaisson'un ahlâk felsefesi ile bununla alışkanlık anlayışı arasındaki bağ, İbn Sina tarafından da çok önceden kendisini hatırlatırcasına ifade edilmiş bulunmaktadır. Bu benzerliğin, bir biçimiyle her iki filozofun temelde, çoğu kez kendilerinin de ifade ettikleri üzere, Aristoteles'ten etkilenmiş olmalarından kaynaklandığı savunulabilir. Bu olgu (her ne kadar eserlerinde konuyu algılama tarzına ilişkin, İbn Sina'ya atıfta bulunmasa da,) Ravaisson'un konuyu idrak ederken İbn Sina'dan da etkilenmiş olabileceği imkânını olumsuzlamamaktadır. Bu çerçevede çalışmamızda İbn Sina ve Ravaisson arasındaki ciddi benzerliklere temas edilecektir.

1. Alışkanlık

1.1. Alışkanlık Nedir?

Alışkanlık sorunsalıyla ilgilenen birçok filozof alışkanlık kavramının –genel geçer- bir tanımını yapmayı denemişlerdir. Alışkanlığı anlama şekli, farklı disiplinlerin (tıp, psikoloji ve felsefe vb.) konuyu algılama tarzlarına göre değişiklik göstermektedir. Yapılacak ilk iş çalışmada bizi en uygun şekilde yönlendirmesi ve meselenin anlaşılmasında bir standart oluşturmak üzere alışkanlık kavramının tanımlarından bazılarına yer vermek olacaktır. Alışkanlığa ilişkin tanımlamalardan bazılarına göz atalım; “...alışkanlık, düşünmenin, istemenin ve akli tecrübenin az ya da çok uyarlanmış (sistemize edilmiş) şeklidir.”⁵ Bill Pollard, “alışkanlığı, düzenli bir şekilde karakteristik durumlar altında uygulanmış tekrarlar” ve “bu tekrarlar sonucunda onu uygulayan öz-nede kendiliğindenlik meydana getirme”⁶ biçimi olarak daha çok felsefi ve metafiziksel bir temel üzerinde konuyu düşünür. Thomas Reid (ö.1796) de alışkanlığı psikolojik bakış açısıyla tanımlama eğilimindedir. “Alışkanlık genel itibarıyla bir şeyin belirli aralıklarla yapılması sonucu elde edilen yapma özelliği olarak tanımlanmaktadır.”⁷ William James ise alışkanlığı, varlığın kendisini gösterme tarzlarından birisi olarak görüp, bilinçli varlıkların bilinç alışkanlıklarının eğitim kaynaklı akıl edimleri olarak, bilinç dışı varlıkların ise alışkanlıklarının içgüdüsel olarak görüldüğünü belirtir.⁸ Bu tanımlamalar birbirlerine benzerlik göstermektedirler. Her ne kadar yer verdiğimiz tanımlar psikolojik, metafiziksel, felsefi bakış açıları anımsatsalar da hareket veya tecrübe, tekrar veya süreklilik ve uyarlanmış yol veya şekil gibi noktalarda birbirleriyle uzlaşmaktadırlar.

Asıl kapalı nokta Kant tarafından ortaya atılmıştır. Alışkanlığı tamamıyla insanın mekanik yanında gören Kant’a göre gösterdiğimiz alışkanlık şu ana kadar davrandığımız şeyleri devam ettirecek olan içsel bir gerekliliktir. Bu gereklilik hatta zorunluluk, zihnin ve ahlâkî eylemde bulunmanın temeli olan zihni ve aktif olan özgürlüğü de olumsuzladığı için kendi içinde ahlâkî olan iyiyi de alıp götürmektedir. Alışkanlığın bu aşamada görevi, önceki hareketi üzerindeki özgürlüğü yok etmek koşuluyla devam ettirmektir ki bu aşamada alışkanlık Kant için özellikle ahlâkî dairede saçma ve bayağı olandan ibaret kalmaktadır.⁹

Bu ayrımın nedenini Clare Carlisle, Kant’ın felsefesinde var olan özgürlük ve zorunluluğun kesin ayrımında görür. Kant’a göre, bizim dünyadaki tecrübe, eylem ve bilgilerimiz sıradan kanunlara tabi olduğu ölçüde ahlâkî olmayan- dır, yani onda ahlâkî olan sadece ama sadece biricik olan özgür istencin kapsamına dâhil olan bilgi, eylem ve tecrübeler için geçerlidir.¹⁰ Bu açıklamalar ışığında Kant’ın alışkanlığı neden ahlâkî olandan ayırdığı da ortaya açıkça çıkmış olur. Zira Kant’a göre alışkanlığın ortaya koyduğu eylem ve hareket-

ler, eski hareket ve tecrübeler tarafından belirlenmiş ve şekillendirilmiştir. Bu yolla alışkanlığın kendisi gibi sebep olduğu hareket kalıplarının kendinde özgür istenci barındıran bir tarafı bulunmamakta ve toplu halde hepsi otomatik ve mekanik olan hareket kalıpları olarak tasavvur edilmektedir. Dolayısıyla alışkanlıkla ortaya çıkan herhangi bir hareketin ahlâkî bir değere haiz olması Kant için söz konusu olamamaktadır.

Alışkanlık üzerine böylesi düşünme şekli yukarıda verilen tanımlardan farklıdır. Nitekim ifade edilen yaklaşım, mekanik ve belirlenimci bir düzeyde kalmaktadır. Etüdümüzde konu edindiğimiz İbn Sina ve Ravaisson'un ise alışkanlığın mekanik ve belirlenimci tarzda incelenmesi ve anlaşılması hususuna karşı olduğunu düşünmekteyiz. Tam burada aslında alışkanlığın salt ve uzlaşmaz düalist düşünmede açıklanamaz şekilde ayrı gözükken özgürlük ve zorunluluk, ruh ve beden ayrımına bir köprü ve bunlar arasındaki ayrımın kapanması için bir ara mefhum olabileceğine imada bulduklarına işaret etmek istemekteyiz.

Alışkanlık, her iki düşünüre göre salt mekanik bir süreçle açıklanamaz. Ravaisson, “alışkanlık, değişikliğin tekrarını ve devamlılığını gerektirir, hâlbuki mekanik bir düzende fiziksel değişiklikler bir anlık geçişlerden oluşur” diyerek konu hakkında fikirlerini paylaşmıştır.¹¹ Aynı minval üzere Ravaisson, alışkanlığı, potansiyel olarak bulunabildiği ve yapılandırılabilinip, değiştirilebildiği bir yer olan ve kişisel olmayan enerjinin, tespit edilemez olan cevherinde yani organize edilmemiş varlığın bilincinde, birliğe ve kişiselleştirilmeye ihtiyacı olduğunu düşünmektedir.¹² Bu yorumla Ravaisson kişiselleşme edimi sürecinde alışkanlığın rolüne vurgu yapmış olmaktadır. O halde düşünüre göre alışkanlık bir bakıma benlik ve şahsiyet kazanma ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum ise tek başına hiçbir mekanik ve zorunlu süreçle açıklanamaz.

Alışkanlığın, Ravaisson'un düşünce zemininde inorganik-mekanist aşamaya düşürüldüğü söylenilemez ancak diğer taraftan alışkanlığın bütün organik aşamada aynı derecede ve mükemmel oranda var olduğu da iddia edilemez. Ernst Stahl (1659-1734)'a göre, mekanik terimler, bilinçli bir ruhun, ana yaşam fonksiyonlarını yönetmesini ve alışkanlık hayatını açıklamaya yeterli değillerdir.¹³ Ancak bu konuya Barthez “eğer sindirimin ruh tarafından yönetildiği söylenilirse, öyleyse bu sürecin kasların istekli hareketi gibi neden zekâmıza ve isteğimize konu olamadıklarına ilişkin bir açıklamaya ihtiyaç hâsıl olmalıdır”¹⁴ diyerek mekanist çerçevede bir itirazı dile getirmiştir.

Stahl ise Barthez'in itirazına, konuyla ilgili iki bilgi modu olarak düşündüğü *logizim* ve *logos* ayırabilmiş olmayı ümit ederek cevap vermeye çalışır. Stahl'a göre, bunlardan ilki, yani *logizim* nesnelere temsil edebilen rasyonel düşünceye atıfta bulunurken, diğeri, yani *logos*, bir imajın formunda zihne getirilemeyen şeylerin ilkesel bilgisi olarak karşımıza çıkar. Bu aşamada Ravaisson da tartışmanın bir parçası haline gelir ve Barthez'in konuyla ilgili sadece hayatın

düşük formu olan yaşam formlarına yoğunlaşır, bilinç boyutuna ve logos tarafına gereken dikkati vermediği için alışkanlığı eksik olarak anladığını (ileri sürer.)¹⁵ Böylece alışkanlığın hem bilinç yaşamı hem de fizyo-biyolojik yaşam fonksiyonlarıyla ilişkili olarak anlaşılması gerektiği vurgulanmış olur. Verilmek istenen anlamın kapsamlılığında, alışkanlığın organik alanda, bitkisel hayattan başlamak koşuluyla bu yaşam alanının en üstünde yer alan beşeri hayatı kapsayacak şekilde ilişkili hale getirilmiş olması yatmaktadır.¹⁶

Alışkanlığın etki alanı seviyeden seviyeye değişiklik gösterir. Nitekim alışkanlık hayvan yaşamında içgüdüsel tarafı ağır basan güçlü ve sağlam bir etki gösterir.¹⁷ Bu anlayışa paralel olarak Xavier Bichat (ö.1802) “Yaşamsal alanda (hayvansal hayat/fizyo-biyolojik yaşam) her şey alışkanlık tarafından düzenlenmiştir”¹⁸ der. Alışkanlık, hayvansal yaşama kullanışlılık ve önemli hayati güdüler yardımıyla aittir.¹⁹

Alışkanlık beşeri yaşamda ise hem bedensel hem de ruhsal vazifelerle daha mükemmel ve bütünsel bir şekilde anlam bulur. Çünkü alışkanlık beşeri alanda iradeye, bilince ve insanın bütünsel yapısına ihtiyaç duymaktadır. Böylece ne kadar yüksek yaşam alanına çıkarsak, o kadar yüksek ve mükemmel alışkanlık tarzlarıyla karşılaşabileceğimizi söyleyebiliriz. Bitki ve hayvan yaşamında alışkanlık yaşamın olanaklılığını ve kalitesini sağlarken, beşer alanında bunlarla birlikte beşerin insan olma macerasında önemli roller icra edebilmektedir. Aynı zamanda Ravaisson’un da işaretle bulunduğu üzere alışkanlıkla, en düşük yaşam alanı ile en yüksek yaşam alanı arasında sağlam bir köprü kurulması alışkanlık fenomenine yapacağımız vurgularla daha mümkün gözükmektedir. Bu anlayış İbn Sina tarafından da belirtilmiştir.

İlerdeki başlıklarda da görüleceği üzere özellikle İbn Sina ve Ravaisson’un pratik açıdan alışkanlık üzerinde birleşmiş olduğu bir başka nokta ise alışkanlığın hayatı kolaylaştıran bir anahtar ve nimet olduğudur. Alışkanlık, çoğunlukla yanlış bir tanımla mekanik bir düzen olarak ifade edilmektedir. Ancak o, daha çok rutin işleri sistematize ederek aslında aynı anda birçok iş yapma imkânını insanoğluna bahşeden bir nimet olarak anlaşılmalıdır. Bu çerçeveden bakıldığında araba sürerken, beyin aktivitelerini işe koşmak ya da telefonla konuşurken aynı anda çiçekleri sulamak vs. gibi eylemler alışkanlığın aslında bazı davranışları otomatize ederken bilişsel düzeydeki becerilere ve davranışlara yer açarak akli hareketin ön plana çıkmasına yardımcı bir özellik olarak yorumlanabilmektedir.

1.2. Alışkanlığın Bazı (Merkezî) Kavramlarla İlişkisi:

Bu başlık altında bizleri, alışkanlık ve içgüdü arasında ne gibi bir ilişkinin olduğu, onların aynı şey olup olmadıkları, aralarındaki benzerlik ve farklılıkların ne olduğu gibi bazı problematik hususlar karşılamaktadır. Burada belki

de söylenilmesi gereken ilk şey şudur: Alışkanlık kazanılmış olan özelliklere işarette bulunurken, içgüdü, doğuştan getirilen özelliklerin toplam adı olarak ifade bulur.²⁰ Dahası bir ileri aşama olarak, içgüdü'nün alışkanlığa göre daha az yanılmacı ve alışkanlığa nazaran çok daha fazla karşı konulamaz olması ifade edilebilir, bu da içgüdü'nün alışkanlığa kıyasla mekanik sahaya etki ve tepki arasında bir denge sağlamak amacıyla çok daha yakın olduğu sonucunun çıkarılmasına olanak tanımaktadır. Diğer taraftan alışkanlık salt mekanik düzene indirgenemez. Alışkanlık bunu içerir ama ondan daha da aşkındır. Ama şu da var ki her ikisi, yani alışkanlık ve içgüdü yaşayan varlıklar için hayatidir. Reid, önemli bir noktayı dile getirerek şunları söyler: İçgüdü nasıl ki hayvan ve bebek için hayatiyse, aynı şekilde alışkanlık da insan (yetişkin) için öyledir. Çünkü hayvanlar ve bebekler içgüdü olmadan yaşayamazken, yetişkin insan da alışkanlık olmadan hayatı boyunca bebek olarak kalmaya mecbur edilir.²¹

Alışkanlığın, her şeyden önce ve daha çok iradenin bir fonksiyonu olduğu tespit edildikten sonra, alışkanlığın (alt tabakalarda) kendini yine de mekanik bir hareket olarak gösterebilir olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Fakat yine de (kesinlikle dikkate açık bir konu olarak) o kendinde mekanik değil aksine ruhîdir.²²

İçgüdüsel veya miras bırakılmış doğa ya da öğrenilmiş ve sonradan kazanılmış yapı olarak tavsif edilebilen temayüller arasında bir ayırım yapmak gelenek halindedir. İçgüdü'yü hayvanların doğal tepkilerinin yöneliminde var olan genel bir terim olarak, alışkanlığı ise daha üst ve ileri bir anlam çizgisinde reaksiyonları düzeltme ve onları elde etme kapasitesinde bulunan bir zekâ ve sonradan kazanılmış olan temayüller varlığı olarak göstermek daha da ileri bir noktada gelekseldir.²³

Böylece denilebilir ki alışkanlık, içerisinde mekanik bir tarzda ifade bulan içgüdü'yü içerirken, aynı zamanda onu aşar. Daha da önemlisi nasıl ki içgüdü organik sahada mekanik ve belirlenimci olarak kalıyorsa, alışkanlık bu noktada, fiillik ve kuvvelik, zorunluluk ve özgürlük, beden ve ruh arasında varoluşsal anlamını gerçekleştirerek ona beşeri sahada anlam verir ve onu ulvileştirir.²⁴

Alışkanlık için arzu ve istek de önemli kavramlardandır. Onlar belki arabanın ona hareket sağlayan yakıt ve ateşleme sistemiyle karşılaştırılabilirler. Benzer ama belirlenimci ve mekanik olmayan bir yolla, istek ve arzu hem fonksiyonun başlatıcısı ve yönlendiricisi hem de alışkanlığın devam ettiricisi olarak

görev yapar. Bu şekilde istek ve arzu, hareketin başlamasının ve başlatılmasının öncülü olarak ifade edilebilir. Ravaisson, alışkanlık hareketlerinin isteğin konusu olarak da nitelenebileceğini düşünür. “Ravaisson için, istek ve düşünülmemiş olan kendiliğindenlik, hareketin tekrarı için ya da duyusalın kararlılığı ve dengesi şeklinde bir temayül olarak alışkanlığın içinde kendisini açıklar...”²⁵ İstek, iradeden kaynaklanır ve alışkanlığın gelişiminde düşünülmemiş kendiliğindenlik halini alır.

Alışkanlığın bireysel ontolojik boyutunun yanında sosyal yanı da, gelenek ve görenekler yardımıyla düşünülebilir. Bir antropolog olan Ruth Benedict(ö.1948) konuyla ilgili şunları söyler: “Kişinin doğumundan itibaren, gelenekler kişinin davranışlarını ve tecrübelerini şekillendirir. Bu arada kişi, kültürünün küçük bir varlığı olarak konuşur, kültürünün faaliyetlerinde yer alabilir; kültürünün alışkanlığı aslında onun alışkanlığı, kültürünün inançları aslında onun inançlarıdır...”²⁶ Bu duruma çok daha önce net ifadelerle İbn Haldun’un temasta bulunmuş olduğuna²⁷ sadece işaret bulunup, konumuza devam edelim. Bizim burada yapmak istediğimiz şey sadece, gelenek ve göreneklerin sosyal bir alışkanlık olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine değinmek olacaktır. (Buradan kültürel rölativizm anlayışının doğması noktasında tavrımızı, konunun alanı dışına çıkmamak hassasiyetini göstererek ifade etmeyi uygun görmüyoruz.) Nitekim Benedict’in anlayışına paralel bir düşünceyle Pollard, bazen alışkanlıkların giyimde kuşamda, görgü kurallarında ve dilde paylaşılmış olduğunu düşünür.²⁸ David Hume (ö.1776) geleneği, değiştirilmesi çok zor olan bazı eğilimlerin oluşturulmuşluğu olarak düşünerek, sosyal alışkanlık boyutuna eserlerinde yer ayırır.²⁹ Ayrıca Hume’un felsefesinde izlenimler, ideler, nedensellik anlayışında alışkanlık fenomeninin yeri ve önemine dair düşünceler bizi çalışmamızın çerçevesi dışına taşıyacaktır. Bu konuyu başka bir çalışmamızın konusu olarak planlamak daha uygundur.

2. İbn Sina’nın Alışkanlık ve Ahlâk İlişkisi Üzerine Yorumları

2.1. İbn Sina Felsefesinde Nefs ve Beden İlişkisi ile Etki-Edilgi

İbn Sina’nın konumuzla ilintili şekilde özel dairedeki ahlâk anlayışına geçmeden önce onun nefis-beden ilişkisini anlamlandırma çabaları üzerine yoğunlaşmak daha isabetli olabilir. Zira onun için ahlâkî saha, iki güç arasındaki gerilimde kıvamı bulma sanatını davet eder.

İbn Sina, nefis anlayışında genel itibarıyla Aristoteles’e katılmaktadır. Aristoteles’in ruh anlayışına ilişkin şöyle bir yorum mümkün görünür. Ruh, bir şeyi hayatın ilkesi yapan şeydir. Aristoteles insanlar gibi bitkilerin ve hayvanların da ruha sahip olduğunu düşünmüştür. Her ne kadar diğerleri de insan gibi

ruha sahip olsalar da bunlar aktiflik/fiillik ve pasiflik/kuvvelikle ilgili değişik özellik ve parçalara sahiptirler.³⁰ Aristoteles ruhu bedeninin formu şeklinde anlarken, bedeni de ruhun aleti şeklinde düşünür. Aynı anlayış İbn Sina için de çoğunlukla geçerlidir.

Carlton Bowyer Aristoteles'in anlayışını bir şema yardımıyla açıklamaya çalışır:³¹

Rasyonel Ruh Bilimsel/İlmi Yeti	-Doğru olarak doğru-değiştirilemez
Kalkulatif/Ölçüp-Biçen Yeti	-Pratik doğru-değiştirilebilir-Aktif zihin
Duyarlı/Hayvani Ruh	Duyu algısı İstek Lokal hareket İmgelem (Muhayyile) Hafıza
Bitkisel Ruh	Beslenme Üreme

İbn Sina, nefsi Aristoteles'in ruh anlayışının da etkisiyle açıklama girişiminde bulunmaktadır. Bu şekilde hem Aristoteles hem de İbn Sina organik alan için bir birlik düşünürler, ama bu birlik aşama aşama yükseldikçe durulaşır ve güzelleşir.³²

İbn Sina organik sahada bir birlik düşünmüştür. Hayvanî nefis bitkisel nefsi içerirken, beşerî nefis ise her ikisini de içine almaktadır. Dahası o, diğerlerinden çok daha kusursuzdur. Böylece insan nefsi, berraklaşması anlamında melekût âlemiyle de ortaklık kurmuş olmaktadır.³³ Nitekim Ravaisson bahsinde ifade edilecek inorganik olandan organik olana doğru birlik ve bütünlük, İbn Sina için melekeler derecesini de içine almakta, kapsamı ilahileştirmekte ve genişletmektedir. İbn Sina'da akl-ı faal ile ittisal etme nazariyesi tam da Ravaisson'da hatta Aristoteles'te bırakılan mükemmel dairevi hareketteki (*merâtibu'l Vucûd*) boşluğu doldurur mahiyette karşılığını bulabilmektedir.

İbn Sina için, beden-nefis etkileşiminde nefis cevheresel, fiilî ilke iken, beden ârizî, pasif bir ilkedir. Ama bu, etkileşime zeval vermemektedir. Zira en basitinden beden yorulduğunda, bu durum nefsi de etkilemektedir. Bedenin varlığı nefsin düşünmesine zarar verici değildir. Dahası nefis, aleti olan beden

sayesinde mükemmelleşebilmektedir. Boer, mezkûr etkileşimi şu şekilde açıklamaya çalışır: “Beden ve tüm anlam dünyası, ruhun uygulamaları için döşetmiştir.”³⁴

İbn Sina, bir ileri düşünme şekli olarak, insanın rasyonel yetisini beşeri tabakada nazari (teorik) ve amelî (pratik) akıl olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Pratik akıl, etkinlik ve arzuvarî güçle ilintilidir ve buna hayvansal alanda ilkel bir şekilde rastlandığı ifade edilebilir. Bu yeti hem hayvanlar –ilkel ve içgüdüden kopmadan- hem de insanlar tarafından sanatta ve zanaatta olduğu gibi alışkanlık vasıtasıyla daha da ileri ve olgun hale getirilebilir. Teorik akılla ise İbn Sina iki değişik anlamı işaret etmek ister. Nitekim İbn Sina’ya göre teorik akıl hem fiil hem de kuvve halindedir. Fiilî olan boyutla o, tıpkı meleklerde söz konusu olduğu gibi, duyusala gerek kalmadan ve maddesel olmayan hallerde sürekli fiilî tefekkürde durumunu anlar. Bu merhalede, alışkanlık bedeni olan her şeyi ruhun ulvî faaliyetinden ayırır ve ona bu anlamda etkinlik hali kazandırır. Aklın kuvve halindeki boyutundan ise üç farklı noktayı düşünür; ona göre salt beceriye işaret eden birinci yön için, insan neslinin konuşmaya olan durumu gösterilebilir. Bir noktaya kadar gösterilebilen beceriye işaret eden ikinci yön; ki buna alfabeyi bilip yazamayan çocuğun durumu örnek gösterilebilir. Açık ve doğru bir şekilde yerine getirilen beceriye işaret eden üçüncü yön; ki buna da istekli ve alışkanlık halinde şaheserini yazan bir yazarın durumu örnek verilebilir.³⁵ Bu merhalede ise alışkanlık eğitimi bal mumu gibi insanda hazır bulunan yapıyı şekillendirir ve ona kalıcılık sağlar. O halde İbn Sina’nın teorik ve pratik akıl nazariyesinde her iki boyutta da alışkanlığa önemli bir yer ayrılmıştır. Pratik akıl boyutunda insan, amelî çerçevede yaptığını alışkanlık sayesinde korur ve geliştirirken, teorik akıl boyutunda alışkanlık sayesinde bedenî olanı devreden çıkararak zihinsel birikimini keskinleştirir ve ürüne dönüştürebilir hale gelir.

2.2. İbn Sina’nın Ahlâk Anlayışı Üzerine

2.2.1. İbn Sina’da İnsan Doğası

İbn Sina da aynı Aristoteles gibi erdemli bir hayatın keyfiyetinin kavranması için insan doğasının ne olduğuna ilişkin yöneltilen dikkate dönülmesi gerektiğini düşünmüştür. Zira insana ilişkin olarak anlaşılacak ne varsa hepsi insanın varlığını ve bu varlığın nelliğini ön varsaymaktadır. Ona göre, Aristoteles’te olduğu gibi İbn Sina’nın anlayışında da bitki, hayvan ve insanlar derece derece farklılaşan nefse sahiptir ve her birinin fonksiyonları kendi mükemmelleşme potansiyellerine göre farklılık göstermektedir, ayrıca bir üst sırada bulunan nefis bir altındakinin sahip olduğu fonksiyonlara da kendinde sahiptir. Nasıl ki bitkisel nefis büyüme, beslenme ve üreme gibi belirlenimci ve mekanik fonksiyonlara sahipse, aynı şekilde hayvan nefsi bu fonksiyonlarla

birlikte, iç ve dış duyu yeteneğine de sahiptir. İnsan nefsi ise bitki ve hayvan nefslerinin fonksiyonlarına sahiptir, ayrıca onu diğer varlıklardan ayıran akıl fonksiyonuna sahiptir.³⁶ Bu sınıflandırma Aristoteles'in sınıflandırmasına oldukça benzemektedir.

İbn Sina'ya göre insanı diğer varlıklardan ayıran bir grup yeti vardır. Bunları İbn Sina iki grupta toplamıştır. Birincisi insan davranışlarını yönlendiren amelî/pratik yeti olarak da düşünülebilen yetidir, ikincisi onun zihni hareketlerini yönlendiren kavrama nazarî/teorik yetisidir. Bu nazarî yetiye, Tanrı'nın sıfatları, ilâhî ayırık akıllar ve ilişkiler gibi ilâhî ve değişmeyen varlıklar açıktır. Bu amelî ve nazarî yetiye toptan olarak İbn Sina akıl demektedir.³⁷ İbn Sina'nın da ahlâk felsefesinin dayandığı dayanak noktalarını oluşturan asıl kısım burasıdır.

İbn Sina'ya göre erdemlilik, amelî aklın nazarî aklın himayesine girmesiyle başlamaktadır. Ancak bu yeterliliği değil sadece gerekliliği sağlamaktadır. Bu duruma göre, amelî akıl bedensel ve duyusal güçlerin zirvesinde kurulmuş bir krallık olarak düşünülebilir. Yalnız bu krallığın sınırı bir üst sınır olan nazarî aklın krallığında sona ermelidir.³⁸ Şayet amelî akıl, vahye muhatap olup onu tasavvura dönüştüren nazarî aklın ondan istediği şeyi yaparsa, ancak o zaman yeterlilik sağlanabilir ve bu süreç erdemli bir karakterin ortaya çıkışıyla sonlanabilir. Aksine amelî akıl nazarî aklın düzenine uymazsa bu durumda insan için kötü bir karakter yapısının ortaya çıkması olasıdır.³⁹ İnsanların her birinin amacı İbn Sina'ya göre nazarî aklın doğasını bilimlerin efendisi olarak yerine getirmek olmalıdır. İkinci olarak onların amacı insan nefsinin her türlü şeyden temizleyerek erdemli bir karakter oluşturmak suretiyle amelî aklın doğasını gerçekleştirmektir.⁴⁰

İbn Sina'ya göre bitkisel ve hayvânî nefsin fonksiyonları nefsin alçak doğasını ifade ederken, yalnız insana özgü olan aklî yetinin (ki bu yeti iradî olarak vahye muhatap olmak durumundadır) nefsin üstün ve hâkim kılınması elzem olan yanını oluşturmaktadır. Bu çerçevede mükemmelliği gerçekleştirmek için, tüm ruhî fonksiyonlar vahye muhatap kabul edilen ve akl-ı faal ile ittisal etme imkanı olan aklî yetinin kontrolü altında himaye edilmelidir. Bu olmadığı takdirde insanda onu diğer alt tabakadaki varlıklardan ayırt eden nitelikler ortaya çıkmayacak ve insan için söz konusu olması gereken kâmil olabilmek deveranı (Hakk'ı temaşa etme) başlamadan bitmiş olacaktır. Ahlâkî mükemmelliği gerçekleştirmek isteyen bir insan davranışlarını nefsin üstün yanına göre tanzim etmeli yani erdemli bir yaşamı hedeflemeli ve bunu kendinde iradî bir alışkanlık haline getirmelidir. İnsan, nazarî ve amelî yetileriyle vahye muhatap olduğunu unutmadan iyilik yapmayı alışkanlık haline getirirse amacı olan en yüce mutluluğa (*saadet-i uzûmâ*) nail olacaktır. Bu düzene uyup uymadığı ölçüde insan nefsinin mükafat veya ceza bekleyecektir.⁴¹

2.2.2. Saadet (Eudaimonia):

İslâm filozoflarından Farabi (ö.950), İbn Sina, İhvan-ı Safa, İbn Rüşd (ö.1198), Amiri (ö.992) gibi filozoflar genel itibariyle saadet (*eudaimonia*) anlayışlarında Aristoteles'ten etkilenmişlerdir. Amiri'ye göre saadet, insanın elde etmesi gereken en üst amaçtır.⁴² Amiri'nin vurgu yaptığı üzere mezkûr İslam filozofları arasında insan davranışlarının amacının saadet olduğu konusunda görüş birliği de mevcuttur. Onlara göre saadet, insanların istediği şeydir. İfade edilen saadet, beden ve nefsin alt kısımlarına (bitkisel ve hayvani nefsin fonksiyonlarına) yönelik arzunun ve iştahın gerçekleştirilmesi sonucu oluşan bir zevk ve cismani haz değil; bilakis vahye muhatap olduğu şekliyle nefsin üstün yanı olan aklın kemale erdirilmesi ve alt kısmını da himaye etmesi sonucu vuku bulan ulvî ve entelektüel saadettir. Burada ifade edilen mutluluğun mahiyeti üzerinde konuşulması gereken birçok şeyin olduğunu kabul ederek, bunlara ileriki paragraflarda kısaca değineceğimizi belirtmek de yerinde olacaktır. İnsanların bu ulvi mutluluğu/saadeti gerçekleştirmek amacıyla ortaya koydukları iyi alışkanlıklar kalıbı ve silsilesi erdemli davranışlar, yine bu ulvi mutluluğa uymayan kötü davranış kalıpları kötü davranışlar ve *rezîleler* olarak bilinmektedir.

Aristoteles gibi İbn Sina da erdem ahlâkının görevinin *eudaimonia* (saadet)nın yakalanması olduğunu düşünmüştür.⁴³ İbn Sina'ya göre fiziksel zevklere ve tamamen servet, mal, mülk gibi salt araçsal değere sahip şeylerin kazanılmasına hasredilmiş insan ömrünün *saadet-i uzûmâyı* kazanması muhaldir, bu yaşam ona göre sadece israf edilmiş bir yaşam olarak telakki edilebilir.

İbn Sina, zevkleri duyusal zevkler ve ruhî zevkler olarak ikiye ayırmıştır. İlki nefsin alt fonksiyonları tarafından elde edilirken, asli olarak bitkisel ve hayvani nefsin özelliklerinden kaynaklanmaktadır. İkincisi, nefsin üstün yanı tarafından kazanılır ve insana özgüdür. Her ikisi de insana mutluluk verebilecek ölçüdedir, yalnız bu mutluluğun hem derecesi hem de mahiyeti farklıdır. Birincisi gelip geçici olan maddi mutluluğu simgelerken; diğeri ezeli olan ulvî mutluluğu simgelemektedir. Ayrıca saadet için ilk mutluluğun da kontrol altında tutulması ve diğeri için bir araç olarak konumlandırılması da elzemdir. Bu durumda yani araçsal olan faydanın alışkanlıkla kontrol altına alınarak ulvî olan için bir dayanak oluşturmasıyla, nefis, bazı faydasız, bedenî işlerden kurtularak kendinde değişmeye konu olmayan objeleri tefekküre dalmaktadır. Burada amacı onlara benzemektir, bu benzeyiş düşüneni melekler seviyesinin ötesine taşımaktadır. İşte bu süreçte, bedeni ve onun hareketlerini devre dışı bırakan etmenlerden birisinin İbn Sina için alışkanlık kavramı olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

İbn Sina için maddesel olanı göz ardı ederek sadece ruhî zevklere yönelmek insana bir açıdan tatminsizlik duygusu verebilir. Sadece bedenî zevklere yö-

nelerek ruhî zevkleri göz ardı etmek de en büyük gafillik ve eksikliklerdendir. İbn Sina'ya göre erdemli insan bu dengeyi kuran ve ortayı bulan insandır, tabiri diğerle erdemli insan, gerilim halinde ona yaraşan kıvamı bulmayı başaran kişidir. Bu anlamda Kur'an telakkisine de uygun olarak her durumda vasat olmak kendi başına bir erdem kabul edilebilir.

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

İbn Sina'ya ait olup olmadığı çok net değilse de, ona nispet edilen 'Risale fi İlmi'l-Ahlâk' adlı bir risale vardır, biz eserin genel formunun İbn Sina'nın düşüncesine uygun olduğunu düşünmekteyiz. Bu eser, öncelikle kişinin ilimleri öğrenerek teorik alanda tabiatını yetkinleştirmesi, sonrasında kötünün bilgisini ve onun nefsinin temizleyen erdem karakterini kazanarak pratik tabiatını mükemmelleştirmesine yönelik vurgularla başlamaktadır.⁴⁴ Söz konusu pratik süreçte ana rolün alışkanlığa ait olduğunun görülebileceğini düşünmekteyiz.

İbn Sina'ya göre, ilkesel erdemler olarak ölçülülük, cesaret ve hikmet, nefsin üç gücü olan şehvet, gazap ve akıl gücüne karşı gelmek üzere verilmiştir.⁴⁵ "Bu erdemler aracılığıyla nefis, Yüce Varlık'ın tefekkürüne dalarak, boş, gereksiz işleri terk eder, söz ve davranışlarında olsun yalandan/kötüden sakınır. Böylece doğru ve hak olan neftse yerleşmiş alışkanlık halini alır."⁴⁶

İbn Sina, Aristoteles'te görüldüğü şekliyle ahlâkın bir karakter eğitimi olduğunu ve bu eğitimin kişide ancak alışkanlık yoluyla yerleşeceğini düşünür. William James'in vurguyla söylediği bu noktadır. Hayvanlar için alışkanlık içgüdü konusuyken, insan için eğitim konusudur.⁴⁷ Nefsine erdemlerin yerleşip kazındığı kişi kötü şeyler yapamaz, böylece erdem değerleri üzerine alışkanlık kazanmanın önemi bir kez daha anlaşılabilir olur.

İbn Sina, ahlâkî karakteri alışkanlıkla kazanılmış doğal bir mizaç olarak düşünür, nitekim bu vesileyle edimler bu nefsten her hangi bir düşünce öncelimesi olmaksızın kolaylıkla sâdır olur.⁴⁸ Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, iyi karakter, iyi davranışın uygulaması değildir, ama her uygun durumda, en uygun şekilde uygulayan erdemli kişide kendinde yerleşmiş şekilde uygulanmasıdır, çünkü kişi, o işi yapmaya kendiliğinden alışmıştır. Alışkanlık vesilesiyle doğruyu söyleyen insanlar güzel bir alışkanlık sonucu güvenilir olarak düşünülürler.

İbn Sina'ya göre, ahlâk doğuştan değildir. Ancak kişinin doğuştan sahip olduğu bir mizaç ve bu mizaç sayesinde kazanılan ve talim yoluyla geliştirilen, nefste var olan bir kapasite mevcuttur. İşte alışkanlık bu kapasitenin eğitimle

işlenmesi, işlendikçe nefis özünün ortaya çıkarılmasıdır. Bu, aklımıza Aristoteles'in ahlâk üzerine düşüncelerini getirmektedir.

İbn Sina düşüncesinde nefis için erdem karakterinin nefste içerilmesi çok önemlidir. Burada konuyla ilgili olarak İbn Sina'nın namaz üzerine düşünceleri de değer kazanmaktadır. Dinî ritüellerin icra edilmesi bu çerçevede İbn Sina'nın namaz üzerinde yorumlarına paralel düşmektedir. "Dinî gelenekler belirli uygulamaları öğretirler... namaz, meditasyon ve ayin ritüelleri gibi... Uygulama alışkanlık gibi tekrarı ima eder..."⁴⁹

İbn Sina namazı bedenî ve ruhî namaz olmak üzere iki kısma ayırır. Onların her ikisi de alışkanlıkla elde edilir. Ama birincisi isteksiz bir süreç olarak yorumlanırken, ikincisi insanda istek ve heves uyandırır. Onun için, namaz boyunca beden, bedensel hareketle meşgul olurken, nefis İlâhî Bir'i temaşa etmeye çalışmalıdır. Böylece nefis, her dinî pratikte sevgiyle Varlık'a bağlanırken, O'na (Yaratana) ulaşmaya yönelik doğru bir alışkanlık kazanabilir. Bu süreçte bedenî alışkanlık onu pasifleştirirken, ruhî alışkanlık kişiyi aktif hale getirerek, ilâhî yolculuğunda onu bedeninin meşguliyetinden kurtararak yetkin hale getirmektedir. İbn Sina'nın verdiği bu anlam yani bedeninin pasifleşip devre dışı olması ile nefsin bu pasiflikten faydalanarak aktif hale gelerek yetkin bir halde ilâhî yolculuğuna başlaması ve İlâhî Bir'e ulaşması bir başka form altında sonraki başlıkta ifade edilecek olan, Ravaisson'un alışkanlığın çift yasasını bize hatırlatıcı mahiyettedir. Çalışmamızda göstermeye çalıştığımız ve Ravaisson'a hasrettiğimiz kısımda biraz daha ayrıntılandıracağımız ana husus burası olacaktır.

3.1. Erdem Ahlâkının Öğretilmesi, Peygamberlik Kavramı ve Alışkanlık

İbn Sina, alışkanlık fenomeninin tanımında içerildiği ahlâk konusunda şunları söylemektedir: "Ahlâk, bir düşüncenin öncelemesi olmaksızın kimi fiillerin nefisten kolaylıkla meydana çıkmasını sağlayan bir melekedir."⁵⁰ Bu tanımdan hareketle o, ahlâkî bir karakterin doğuştan getirilmeyip, sonradan kazanıldığını düşünmektedir. Ancak insanın bu ahlâkî yapıyı kazanabilecek ve kötünden daha çok kendinde iyiye yönelen yapı ve fitrat üzerine doğduğu da İbn Sina tarafından vurgulanmıştır. Bu fitrat kişinin sahip olduğu sosyal çevre, aldığı eğitim ve edindiği erdem ya da reziletler üzerine şekillenmektedir.⁵¹ İyilik yapmaya alışan kişi, erdemli karakteri nefisine kazımaktadır. Aynı şekilde kötülük yapmayı alışkanlık haline getiren kişi ise kötü bir karaktere sahip olmaktadır. İbn Sina buna dair şunları söylemektedir:

Çocuk emzirilmeye başladığı andan itibaren onun eğitimi ve (özellikle) ahlâkî talimi başlamaktadır. Şayet ki kötü ahlâk çabucak bu genci

istila eder ve kötü alışkanlıklar bu genç için çıkılmaz bir hapisane örerse, bu kişi kendini bunlardan ayırmakta aşırı derecede zorlanacak hatta onlara karşı durmakta bile güçlük çekecektir.⁵²

Karakter, sadece iyi davranışın talimine bağlı değildir, aynı zamanda bu kişinin kendini bu şeye alışkın hale getirmesinin ve ortaya koyduğu fiillerinin dışında başka türlü davranamamasının sonucu olarak bu fiillerin her uygun zamanda iradi bir şekilde tekrarlanmasına da bağlıdır. Bizler bir insanı, ancak o insan, her davranışında güvenilir olduğunda güvenilir kabul ederiz. Bu aynı kıstas tüm ahlâkî davranışlar için de geçerlidir. Ancak bu davranışların ortaya çıkması insanın doğuştan getirdiği fitrî özelliğini talim ve eğitimle yetkinleştirmesine bağlıdır.⁵³ İbn Sina, Aristoteles'ten çok özgün bir şekilde ve onun bir noktada eksik bıraktığı boşluğu tamamlamak için belli bir takım imalarda da bulunmuştur. O, Aristoteles'in "altın orta" kavramını açıklayabilmek ve hangi durumlarda nelerin orta durum olduğunu tasavvur edebilmek için nübüvvet kurumuna işarette bulunmuştur. Onun için erdemli bir davranışı kestirip onu alışkanlık haline getirebilmenin bir yolu da, erdemli bir kişiye sevgi duymak ve bu kişinin var olan durumda ne yapacağını göz önüne getirmekten geçmektedir. Bu durumda doğru ve ahlâkî hareket, erdemli olmasından kuşku duyulamayan şahsın yaptığı veya yapacağından ibarettir.⁵⁴

Dolayısıyla İbn Sina'nın ahlâk anlayışında peygamberliğin önemli bir rol oynamakta olduğunu ileri sürebiliriz. Ona göre peygamber, Tanrı tarafından tüm insanlığın kurtuluşu için gönderilmiş erdemli olanların en erdemlisidir. Bu vesileyle kurtuluşa kavuşmak isteyen insanların kendilerine örnek olarak Tanrı tarafından gönderilmiş bu erdemli insanları örnek almaları en makul yoldur. Yine bu erdemli insanlar, üzerlerine gönderilmiş oldukları yolun açıklayıcısı ve aydınlatıcılarıdır. Tanrı, isteklerini, bu erdem ve hikmet sahibi insanlar aracılığıyla insanlara vaaz etmiştir. Tanrı ve insanlar arasında bir vesile olan bu erdemli insanların modelliği insanların faydasıdır. Mutluluğun da gerçekleşme yolu bir bakıma bu modeli doğru anlayabilmekten geçmektedir. Nitekim bu erdemli insanları örnek alan insanlar, örnek aldığı ölçüde erdemli olacak, erdemli olduğu ölçüde ise *endaimonia*/saadeti yakalayarak yetkinleşeceklerdir.

4. Ravaisson'un Alışkanlık ve Ahlâk İlişkisi Üzerine Yorumları

4.1. Felix Ravaisson Kimdir?

Jean Gaspard Felix Ravaisson-Mollien Namur'da dünyaya gelmiştir. Paris'te üniversite çalışmalarına başladıktan sonra Münih'te Schelling (1775-1854)'in öğrencisi olan Ravaisson 1835 yılında kendisini akademide tanınır kılan ve

ona ödül kazandıran ‘Essai sur la metaphysique d’Aristote’ (Aristoteles’in Metafizigi Üzerine Çalışma) başlıklı çalışmasını hazırlamıştır. Bu çalışmasının ilk cildi, 1837 yılında, ikinci cildi ise 1846 yılında yayımlanmıştır. 1838 senesinde Ravaisson, Paris’te biri Latince Antik Yunan dönemiyle ilgili, diğeri ise Fransızca sistematik felsefe konusuyla alakalı iki doktora tezi sunmuştur. İlki Speusippus’a dair diğeri ise onu en çok tanınır kılan ve felsefi sistemini kendisiyle tamamlayıp özetlediği “Alışkanlık Üzerine” çalışmasıdır.

Kısa bir süre Rennes’te felsefe öğretimi yapan Ravaisson, Victor Cousin (1792-1867) ile yaşadığı anlaşmazlık üzerine buradaki üniversiteden ayrılıp Paris’e dönmek zorunda kalmıştır. Bu geri dönüş bir bakıma onu akademik kariyerinden uzak tutsa da farklı birimlerde hizmete devam etmesini engellememiştir. 1840 yılında kütüphaneler müfettişliği görevine, 1859 yılında ise Yüksek Öğretim Kurumu müfettişliğine getirilmiştir. Ravaisson, sadece felsefeyle değil, ciddi şekilde sanatla da ilgilenmiş ve özgün yaratıcı dilin, sanat ve felsefenin bir araya gelmesiyle mümkün olabileceğini savunmuştur. Ravaisson, bu hususiyetlerinden ötürü hem Ahlâk ve Siyaset Bilimleri hem de Güzel Sanatlar Akademilerinin üyeliğine seçilmiştir. 1870’te ise Louvre müzesinin Klasik Antik çalışmalar bölümünün müdürü olmuş, 1867 yılında hükümetin isteği doğrultusunda hazırladığı La philosophie en France au dix-neuvième siècle (19. Yüzyılda Fransa’da Felsefe) raporunda oldukça fazla sayıda düşünürün listesini çıkarıp onlar hakkında bilgiler sunmasının yanında ruhî gerçekçilik (spiritualist realism) olarak adlandırılacak metafizik bir geleneğin savunusunu yapmıştır.⁵⁵

1893 yılında ise tüm felsefesinin bir çeşit resmi olan ‘Métaphysique et Morale’ (Metafizik ve Ahlak) adlı eserini kaleme alan Ravaisson’un felsefi sistemini bütüncül olarak görebilmek o yaşarken oldukça zor olsa da öldükten hemen sonra, 1901 yılında, yazdığı ufak tefek yazılar ile basılmamış makalelerinin bir araya getirildiği ‘Testament Philosophique’ (Felsefi Deliller) eseri ile anlayışının bütüncül çerçeveden anlaşılması kolaylaşmıştır. Tüm eserleri bir yana Bergson (ö.1941)’a göre, Ravaisson’a itibar kazandıran, onun en özgün fikirlerinin yer aldığı ve bir bakıma felsefi söylemlerinin iskeletinin ediniyeceği eser doktora tezi ‘De l’habitude’ (Alışkanlık Üzerine) adlı eseridir.⁵⁶

4.2. Ravaisson için Alışkanlığın Çift Yasası

Maine de Biran (ö.1824), Ravaisson için çok önemli bir düşünürdür. Burada konu edineceğimiz alışkanlığın çift yasasına, Ravaisson ve Biran’dan önce, İbn Sina bahsinde işarete bulunduğumuz üzere, filozofumuz tarafından imalarda bulunmuş olduğunu ifade edelim. Maine de Biran, meseleye dair şunları söylemektedir: “Devam ettirilen ve tekrarlanan duyum solar, kaybolmaya başlar ve herhangi bir iz bırakmadan basamak basamak karanlıklaşır

ve nihayete erer. Tekrarlanan hareket ise yavaş yavaş çok daha keskin, açık ve kolay hale gelir.”⁵⁷ Bu düşünce çizgisinde Ravaisson, Maine de Biran’a katılmakta ancak Biran’ın anlayışına, alışkanlık zarfında ahlâkî alanı kucaklayarak ve kendiliğindenliğe alma gücünden daha keskin vurgu yaparak birçok özgün noktaları eklemeye çalışmaktadır.

Şimdi alışkanlığın iki yasasına, Ravaisson’un bakış açısına uygun olarak bakalım. Ravaisson şunları söylemektedir: “Edilginin tekrarı ve devamlılığı, onu zayıflatırken, etkinin tekrarı ve sürekliliği onu güçlendirir. Devam ettirilen veyahut tekrarlanan duyum adım adım azalır ve sonunda yok olurken, tekrarlanan ve devam ettirilen hareket yavaş yavaş daha kolay, daha hızlı ve daha kesin olur.”⁵⁸ Ravaisson fiillik/aktifliğin ve kuvvelik/pasifliğin ne olduğu konusunda da spekülasyonda bulunmaktan kendini alamaz. Ona göre algı ve kendiliğindenlik aktifken, duyum ve alma gücü pasiftir. Aktivite ise bu merhalede bilinçli iradeye ve aktif harekete dayandırılmış olarak düşünülmelidir. Alışkanlıkla bir taraf azalırken, diğer taraf artar. Nihayetinde alışkanlık birlik ve bütünlüğü sağlayarak tamamen değişik boyutlar (bilinç durumu ile ona tabi olan kısım) arasında bir bağlantı kazanmış olur.

Ravaisson’da alışkanlıkla aktif olan (kısımlar), bilinç edimleri daha keskin, daha hızlı olurken; pasif olanlar, beden hareketleri üzerindeki kontrol ise yavaş yavaş solma edimi gösterirler. Bu süreçte kendiliğindenlik kendini gösterir. Nitekim ben kendi kendimi bazı aktiviteleri sıradan ve doğal bir şekilde yapıyor olarak bulurum. Alışkanlık kavramına binaen, aktiflik ve pasiflik kavramlarının birbirini izler biçimde olduğu ifade edilebilir. Bu konuya ilişkin olarak ise Ravaisson şunları söyler: “Şayet zekâ hareketin parçalarını daha iyi bildiği için ve irade edimi daha kesin ve net hale getirdiği için, hareket daha keskin ve kolay hale geliyorsa... Alışkanlığın kanunu ancak hem pasif hem de aktif özellikleri haiz olan kendiliğinden bir gelişmeyle açıklanabilir...”⁵⁹

4.2.1. Ravaisson: Alışkanlığın Çift Yasasında Fiil ve Kuvvelik/Aktiflik-Pasiflik

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

yumsama ve algının sürekliliği ile tekrarı onların bizde olan belirlenmişliğini ve farkındalığını sürdürerek ortadan kaybolmasına sebep olur. Meselâ elimizde tuttuğumuz bir nesnenin duyulurluğun bir müddet sonra kaybolduğuna, ilkin fark ettiğimiz masamızın üzerindeki bardağımızın daha sonra dikkatimizin dışına kendini çıkardığına, bulunduğumuz ortamın kokusunun bir müddet sonra bize çok daha normal geldiğine şahit olduğumuz anlar olmuştur, işte bunların açıklamasına Ravaisson alışkanlığın çift kuralına göre yukarıdaki gibi işaretle bulunmaktadır.

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

Ravaisson, iki zıt güçle varlığını hissettiren etkinin, aktif ve pasif olan üzerindeki tekrarının farkına varılmasını alışkanlığın iki gücünün ortaya çıkmasındaki etkin amil olarak görmektedir. Onun anlayışında genel olarak aktif ve pasif iki gücün ve üzerindeki alışkanlığın işlevinden bahsedileceği gibi, yine aktif-içindeki-pasiflikten; pasiflik-içindeki-aktiflikten de bahsedilebilir. Meselâ kendinde pasif olan duyum bir çeşit aktiflik içerirken, kendinde aktif olan motor aktivite bir çeşit pasiflik içerebilir, ta ki bunlar kendilerine karşı olan mukavemetle karşılaşana kadar.⁶⁰ Bunu bir örnekle açıklayabiliriz. Meselâ, koşma edimi, hareket halinde bir faaliyet olarak kendinde aktiftir, yalnız koşmayan biri (koşmanın gerektirdiği şartlara haiz olan biri) imkân olarak bu faaliyeti yapma gücüne sahip olmasına rağmen bu harekette bulunmadığında sahip olduğu güç onda gerçekleşmemiş veya gerçekleşmek üzere olacaktır, yani motor aktivite onda eylem gerçekleşmediği sürece pasiftir. Bu pasiflik, koşma ediminin tekrarlanıp bir süre sonra bir varolma biçimi olan alışkanlık haline geldiği için, alışkanlığı da içinde saklamaktadır. Yine koku duyumsal edimi kendinde pasif olarak görülebilir, ancak bu pasiflik, aktif bir süreçten geçmek koşuluyla pasif hale gelir. Buradaki pasiflik ise alışkanlığın pasiflikte saklanması değil, aktiflik içinde saklanırken onu yakalamasıdır. Meselâ çok kötü kokan bir ortamdaki duyumsal yeti kokuyu ilk alan kişi için aktif halde-dir, çünkü bu kişi ortamı anlamlandırma sürecindedir, yalnız bir müddet sonra kokunun tamamen yok olduğuna dair olan inanç aktif duyum faaliyetinin, pasif hale gelmesinin bir sonucu olarak yorumlanabilir. Yalnız dikkat edilmesi gereken nokta, bu ince ayırımın ve birbiri içinde iç içe geçmiş olan aktiflik ve pasifliğin kontrol merkezinin bilinç olarak gösterilmesidir. Zira insan söz konusu olduğunda alışkanlık konusu bilinç konusudur. İşte bu ayırım, Ravaisson'da alışkanlığın iki kuralını oluşturmaktadır.

Bu iki ayrı güç Ravaisson'da Biran'dan farklı olmak üzere belirlenimci ve mekanik değil, aksine hep canlı ve bir noktayla da hep zihinseldir/bilinç ey-

lemeleridir. Bu ayrım aynı zamanda Ravaisson için salt dualist bir çerçeveden ziyade, aslında bütünsel bir resmin de işaret edicisidir. Çünkü alışkanlık kavramıyla açıklanabilinen aktiflik ve pasiflik ayrımı özgürlük ve zorunluluk arasındaki uzlaşdırılmaz gibi görünen ayrımı kapatma noktasında yeterli açıklamaların doğuşuna işaret ediyor gibi görülebilmektedir.

Nitekim alışkanlığın iki kuralına getirilmesi gereken açıklama ne kendi başına materyalisttir ne de tek başına rasyonel ve metafizikseledir. Ayrımı metafiziksel olarak yorumlamaya kalkınca alışkanlığı bedene indirgeyerek, ahlâk sahasından çıkartma yaklaşımı kendini gösterir. Ayrım, materyalist bir bakış açısıyla yorumlandığında ise her ne kadar bedene ait motor faaliyetlerin materyalist bir eğilimle açıklama çabası tutarlı gibi gözükse de bizde var olan ve terbiye edilmesi elzem, ikinci bir doğanın varlığı ve ilâhî bir hediye olarak görülmesi gereken fitrî bir kendiliğindenliğin açıklanmasının mekanik ve belirlenimci yollarla açıklanamadığı görülür. Ravaisson'a göre her iki anlayış tek başına konuyu açıklama metodu olarak işbirliği yapmadıkları sürece yetersiz kalırlar

Ravaisson alışkanlığı inşa edilebilir ikinci bir insan doğası olarak görür. Ona göre bu doğa ilâhî bir lütuf olarak insana sunulmuştur.⁶¹ Doğanın ilkesini aşk olarak gören Ravaisson'a göre, insan bu aşk sayesinde İyi Olan'a temayül halindedir. Bu anlayış, Aristoteles'in "Hareketsiz İlk Hareket Ettirici" anlayışının bir izdüşümü olarak yorumlanabilir. Ravaisson'a göre bu ilâhî hediye ancak ve ancak teklif edilir, kabul ettirmek için dayatılmaz. O, aynı zamanda görmezden gelinilen ve reddedilendir de. Bu yetiyi farkında olmak koşuluyla iyi yönde kullanmak hediye icabet etmek anlamına gelirken, bu yetinin farkında olarak ya da olmadan kötüye işe koşmak da hediye iyi olmayan bir yoldan iade etmek olarak yorumlanabilmektedir. Bu anlayış da temelinde bizce Aristoteles ve İbn Sinacı unsurları taşımaktadır. Nitekim her iki filozof, ahlâkî yaşamı, iyi olan alışkanlıkları oluşturarak korumak ve kötü alışkanlıklardan uzak durmak ve onları yok etmek, böylece En Kâmil Olan'a benzemeyi umut etmek olarak telâkki etmiştir.

Özgür irade ve akli hareket, her ne kadar insanı diğer varlıklardan ayıran en güçlü etkenler olarak gözükse de, aynı zamanda onlar kendimiz olmamız açısından göreceli olarak yapay bir etkendir de.⁶² Ravaisson'un anlayışına göre bizim gerçek varlığımız hiçbir zaman açıkça anlaşılamayan, bizim dışarıdan görünürlüğümüzü artıran ve eylemlerimizi çoğunlukla koşullandıran alışkanlığa bağlıdır. Çünkü insan çoğu zaman farkında olsun ya da olmasın sahip olduğu alışkanlıklar minvali üzerinde değerlendirilir ve vasıflandırılır. Bu alışkanlıklar güzel olduğu sürece o insan iyi ahlâklı, doğru insan; sahip olduğu alışkanlıklar kötü olduğu ölçüde ise kötü ahlâklı insan olarak vasıflandırılır.

Alışkanlıkların birbirine tevdi edilmesi de söz konusu olmakla beraber bu anlayışın felsefi temelleri ahlâk felsefesi içerisinde mütalaa edilebilir. İnsanlar

bir takım alışkanlıklar elde ederken, bu alışkanlıkların inşa edilip, sarsılmaz bir yapı haline dönüştürülmesi için zaman ve emek gerekmektedir. Bu, hem iyi hem de kötü alışkanlıklar için böyledir. Alışkanlıkların inşa edilmesi ve elde edilmesi sürecindeki çaba bu alışkanlıkların bırakılması ve birbirine tevdi edilmesi sürecinde de geçerlidir, yalnız daha fazlasıyla. Alışkanlık bilinçli bir süreç halinde edinilir ve alışkanlığın bedensel yönü örtük-bilinçle kendini korurken, aynı şekilde bilinçli bir süreç dâhilinde terk edilebilir, bilinç halinde elde edilen süreç ve ürün korunur. Bu alışkanlıkların bırakılma veya birbirine dönüştürülme süreci çok zordur. Her ne kadar bırakılan alışkanlık kötü, kendisiyle değiştirilen alışkanlık iyi olsa da bu değişim süreci sancılıdır. Çünkü elde edilen alışkanlığın elde tutulması, bir önceki alışkanlığa nazaran daha zordur. Çünkü ikincil doğa işlenmiş ve yeni bir yapı kazanmış veyahut işlenmiş halini bir diğer halle değiştirmiştir. Söz konusu süreçte doğal olarak, ikincil kesbî yapı oluşturulurken ilk işlem daha önce var olmayan yapı üzerine inşa edildiğinden nispeten kolay kazanılıp, kendisinden zor vazgeçilen bir özelliğe haiz olmaktadır. Sonradan kazanılan alışkanlık ise işlenmiş olan ikincil doğada hâlihazırında var olan işlenmiş bir yapıyı ortadan kaldırmak suretiyle kazanılacağından nispeten zor ve devam süreci takıntılıdır.

Bu ikinci süreci kontrol altında tutan, alışkanlıkların başlatıcısı olan, bilinçtir. Yalnız bilinç, ikincil doğanın ilk ediminde aktif-pasif durumunda iken, ikincil doğanın ikinci işlenişinde aktif-aktif duruma geçmektedir. Bilinç her hangi bir alışkanlığın ilk ediniminde aktif durumda iken, o yapının korunması ve devamında pasif hale, tabir-i diğerle örtük hale geçmektedir. Ancak aynı bilinç elde edilen yapının yeniden işlenmesine mülhem var olandan farklı bir yapı kazanma sürecinde aktif ve bu sürecin korunmasında yine aktif olarak görev almaktadır. Nitekim özellikle kötü alışkanlıkların bırakılması konusundaki sürece ilişkin Kierkegaard (ö.1855) şu bahsi dile getirir:

Tüm düşmanların olduğu gibi belki de alışkanlık içlerinden en kurnaz olanıdır. Ve onların da ötesinde kendisinin hiçbir şekilde aşikâr kılınmasına izin vermeyendir, çünkü alışkanlığı gören insan ondan rahat bir şekilde kurtulduğunu (sanabilir) Alışkanlık diğer düşmanlar gibi her hangi birinin gördüğü ve karşılığında kendisine karşı korumaya geçilen şey değildir.⁶³

4.3. Ravaisson'un Ahlâk Anlayışı Üzerinde Alışkanlık Kavramının Yansımaları

Ravaisson, ahlâk felsefesi anlayışında açıkça Aristoteles'in samimi takipçisidir. Aristoteles'e göre erdemli bir insan, belirli davranışlarda hareket etmede olduğu kadar bu davranışları sezme noktasında da belirgin ve sabit bir mizaca sahip olan kişidir.⁶⁴ Aristoteles, erdemi, birisi merkezini akılda bulan, di-

ğeri ise öğretmeyle geliştirilen alışkanlığın neticesi olan karakterde bulan iki anlayış şeklinde düşünür.⁶⁵ O, şu anlayışı da ekler: “Erdemler bize ne doğamız tarafından verilmiştir ne de aksi yönde doğamıza verilmiştir. Ama doğamız onları elde etme noktasında bize kapasite vermiştir ve buradaki tam olma alışkanlık vesilesiyledir.”⁶⁶ Yani daha açık bir ifadeyle, nasıl ki bizler bina dike dike inşaat yapan kimseler haline gelirsek, aynı şekilde doğru davranışlarda buluna buluna doğru bir insan haline geliriz.⁶⁷

Alışkanlığın çok daha fazla bir şekilde cevhersel bir idea haline geldiğini söyleyen Ravaisson⁶⁸ Aristoteles’i takip ediyor görünmektedir. Ahlâklılıkla insan doğasında iyi yönde sabitleşen değişme ve gelişme anlamları kastedilir. “Bizler değişmek istediğimiz için uygulamada bulunuruz, çünkü biz aydınlanmayı ve şu anki olduğumuz durumdan başka bir halde olmayı istiyoruzdur.”⁶⁹ Bu başka türlü hale gelmenin nişanesi ve koruyucusu ise alışkanlıklarımızdır.

Ravaisson karakterin oluşumunu alışkanlıkta aramak suretiyle Aristoteles’i takip ederken, ahlâkın çift yasağı gibi düşünceleri de ahlâk alanına aktarmaktan kendini alamaz. Ravaisson şöyle der:

Süreklilik veyahut tekrar, duyumu zayıflattığı gibi duyumsama-hissetmeyi (duygu) de derece derece azaltır. Duyumda olduğu gibi duyumsamada da zevki ve elemi söndürür. Benzer şekilde yok etmiş olduğu duyguyu da bir ihtiyaç haline getirir ve bu duygunun yokluğu ruh adına dayanılmaz, karşı konulamaz bir hal alır. Ayrıca, süreklilik veyahut tekrar ahlâkî aktiviteyi daha kolay ve daha emin hale getirirken, ruhta yalnızca yatkınlık değil aynı zamanda aktiviteye (uygulamaya) olan şu andaki meyli geliştirir. Tıpkı organlarda harekete karşı geliştirdiği meyil gibi. Sonunda, duyarlılığın ve hissedilebilirliğin pasif ve geçici tadının yerine yavaş yavaş hareketin aktif hazzını getirir.⁷⁰

Ve tabi ki ahlâk sahasında da geçerli olan şeyi yani sevgiyi...

Ravaisson’un düşüncesinde ahlâkî eylemler alışkanlık sayesinde daha kolay, keskin, tam ve emin hale gelirken, isteksizlik ve pasiflik solmaktadır. İşte Ravaisson’un bu fikirleri, İbn Sina bahsinde gördüğümüz üzere zihinlerimizde İbn Sina’nın terennüm ettiği anlamları yakinen çağrıştırmaktadır.

Sonuç

Alışkanlık sorunsalı çalışma alanı olarak hem Batı hem de Doğu düşüncelerinde neredeyse bakir bir alandır. Bir diğer söyleyişle, alışkanlık konusu hala yapıtılarını beklemektedir. Meseleyle ilgili her tatmin edici çalışma, genel

olarak alışkanlık sorunsalının, özel olarak da alışkanlığın ahlâkla ilişkisinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Bu çalışmada, yapmayı hedeflediğimiz şey, kültürler arası bir çalışma yaparak alışkanlığın ahlâkî sahada yerini ve aralarındaki ilişkiyi İbn Sina ve Ravaisson felsefelerinden hareketle göstermek olmuştur. Bunu yapmak için evvelâ alışkanlık sorunsalının kendisine ve bu sorunsalın ilişki halinde olduğu kavramlarla arasındaki bağa, ahlâkla arasındaki ilişkiyi tespit etmemize yardım etmesi için ve konunun daha sağlam bir temele oturması adına yer verdik. İkinci olarak, (aynı gerekçelerle) İbn Sina ve Ravaisson gibi alışkanlık ve ahlâk ilişkisini yaptılarında etüt eden iki filozofun konuya ilişkin fikirlerini değerlendirdik.

Etüdümüzü özetlemek gerekirse, çalışmamızda, Ravaisson ile İbn Sina arasında her ikisinin meseleye dair Aristoteles geleneğine tabi olmaları nedeniyle ortak noktalara temas ettikleri ifade edilmiştir. Yine her iki filozofun, ikinci doğa ve varlık şartı olarak alışkanlığı ilksel ontolojik fenomen olarak gördükleri çalışmamızda genel şekilde tespit edilmiştir. Etüdümüzün ana örneklerini oluşturan iki filozofun da alışkanlık sorunsalına salt mekanik ve belirlenimci yollarla yaklaşmamış oldukları ve ahlâk bahislerinde onların alışkanlık konusunu ön plana çıkarıyor gördükleri de vurgulanması gereken başka bir husus olarak karşımıza çıkmıştır. Bunların yanında Ravaisson ile tesmiye olunan alışkanlığın çift yasasına İbn Sina'nın yorumlarında rastlamamız ve bu tespitinin kaydedilmesi de çalışmamız açısından önemlidir.

Tüm bu benzerliklere ve ortaklıklara rağmen bu iki filozofun sahip oldukları farklılıklar da yok değildir. Özellikle bu farklılıklar İbn Sina ve Ravaisson kapsamında kendisini çok daha aşikâr hale getirmektedir. Bunları örneklendirmek gerekirse; Ravaisson organik kürede süreklilik ve değişime en düşük alandan en yüksek alana kadar daha kuvvetli bir şekilde vurguda bulunmuş, ancak bunu insanın merkeziliğinden öteye taşımaya pek sıcak bakmamıştır. Bunun haricinde Ravaisson alışkanlığı, insan dairesinde birlik adına içgüdüden, zekâ ve özgür iradeye kadar sistem içinde göstermeye çalışmıştır. Diğer taraftan İbn Sina da dinî pratikler üzerinde konuşurken, alışkanlığın rolüne vurguda bulunmuş, Ravaisson tarafından ifade edilen, inorganik küreden, organik küreye olan bütünlüğü, cematat âleminde, melekût âlemine genişletmiş, insanın önemini *Vâcibu'l Vucûd* merkeziliğinde aramanın ehemmiyetine vurgu yapmıştır. Zira ona göre hem teorik hem de pratik düşüncenin hem başlangıç hem de varış noktası *Vâcibu'l Vucûd*dur.

Kaynakça

- Âmiri, *es-Saâde ve'l-s'ad fî-Sireti'l İnsaniyye*, Tehran: Intişarat-ı Danisgah, 1336 h.
 Andrews, B.K., "Habit", *The American Journal of Psychology*, 14:2 (1903).

- Aristotle**, *Ethics*, ed. David Bostock, Oxford: OUP, 2000.
- Aristotle**, *The Basic Works of Aristotle*, transl-ed. Richard Mckeon, New York: Oxford University Press, 1941.
- Aristotle**, *Nicomachean Ethics*, ed. Roger Crisp, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Benedict, R.**, *Patterns of Culture*, London: Penguin, 1934.
- Bichat, X.**, *Psychological Researches on Life and Death*, transl. Tobias Watkins, Smith and Maxwell, Philadelphia, 1809.
- Biran, Maine de (e.d.)** *The Influence of Habit on The Faculty of Thinking*, transl. Margaret Donaldson Boehm, Weitport: C.T Greenwood Press.
- Boer, T.J.**, *The History of Philosophy in Islam*, transl. Edward Jones, Rowe and Biydane, London, 1933.
- Bonet, P.**, *Ravaisson, Mollien Jean-Gaspart Felix (1813-1900)*, (Routledge Encyclopedia of Philosophy: Vol. 8, Ed. Edvard Craig, Routledge, London, 1998)
- Bostock, D.**, *Aristotle Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Bowyer, C.**, *Philosophical Perspectives for Education.*: Scot Foresman, Illinois, 1970.
- Copleston, F.**, *A History of Philosophy*, vol. 9, London: Search Press, 1975.
- Carlisle, C.** “Clare Carlisle, Becoming and Unbecoming The Theory and Practice of Anatta” *Contemporary Buddhism*, 7:1, (2006), pp. 75-89.
- Carlisle, C. and Sinclair, M.** *Editors' Comments (2008a)* (in Ravaisson, F. *Of Habit*, transl. Clare Carlisle and Mark Sinclair, Continuum, London, 2008.)
- Carlisle, C. and Sinclair M.** (2008b) *Introduction.* (in Ravaisson, F. *Of Habit*, transl. Clare Carlisle and Mark Sinclair, Continuum, London, 2008.)
- Carlisle, C.** The Force of Habit in 19th Century French Philosophy, Ravaisson after Maine de Biran.
- Carlisle, C.** “Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life” (Basılmamış Ders Notu) 2008.
- Dunlop, K.**, “The Identity of Instinct and Habit”, *The Journal of Philosophy*, 19: 4 (1922).
- Fakhry, M.**, *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia Uni. Press, 1970.
- Fakhry, M.**, *Ethical Theories in Islam*, New York: E.J. Brill, 1991.
- Hume, D.**, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press, 1902.
- İbn Sina**, *El-Necâd*, Cairo: Babi al Halabi, 1357 h.
- İbn Sina**, *Kitab al-Siyasa*, ed. by Louis Maaluf, Cairo: Majallat al-Sarq, 1906.
- İbn Sina**, *Kitabu'l-Hudûd*, Intişâra Bidar, 1400 h.
- İbn Sina**, *Metafizik 2. ter.* Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2005.
- İbn Sina**, *Risale fi's-Saâde, Dairetu'l-Mearifi'l-Osmaniyye Meclisi Matbaası*, 1353 h.
- İbn Sina**, *Risale fi-İlmi'l-Ahlâk, (Tis'u Resâil, Kahire: Daru'l-Arab*, 1908)
- James, W.**, *Habit*, Henry Holt and Company, New York, 1914.
- Kant, I.**, *Anthropology From a Pragmatic Point of View*, transl. Mary Gregor, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974.
- Kierkegaard, S.**, *Works of Love*, transl. Howard V. and Edna Hong, Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Malabou, C.** (2008) *Addiction and Grace preface to Felix Ravaisson of Habit*, (in Ravaisson, F. *Of Habit*, transl. Clare Carlisle and Mark Sinclair, London: Continuum, 2008)
- Pollard, B.** *Explaining Actions with Habits.* [Online]. Available from: <http://homepages.ed.ac.uk/wpollard/home.html> (Ulaşım: 10 Ekim 2013)

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

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

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

Notlar

- 1 İlgili eseri, William James, *Habit*, New York: Henry Holt and Company, 1914.
- 2 Malabou, *Addiction and Grace Preface to Felix Ravaisson of Habit*, s. VII. (F. Ravaisson, *Of Habit*, transl. Clare Carlisle ve Mark Sinclair, London: Continuum 2008.)
- 3 Carlisle ve Sinclair, *Introduction*, s. 6 (Ravaisson, *Of Habit*, transl. Clare Carlisle and Mark Sinclair, London: Continuum, 2008)
- 4 Malabou, a.g.e., ss. XII-XIV.
- 5 Bu tanım bir psikolog olan Andrews'ın zaviyesinden yapılmıştır. B.K. Andrews, "Habit", *The American Journal of Psychology*, 14: 2 (1903) s. 121.
- 6 B. Pollard, *Explaining Actions with Habits*. [Online]. Available from: <http://homepages.ed.ac.uk/wpollard/home.html> (Ulaşım: 10 Ekim 2013)
- 7 Thomas Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, Edinburgh: John Bell Printed, 1788, s. 117.
- 8 James, a.g.e., s. 3.
- 9 Kant, I., *Anthropology From a Pragmatic Point of View*, transl. Mary Gregor, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, ss. 148-149.
- 10 C. Carlisle, "Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life" 2008, (Basılmamış Ders Notları) s. 1.
- 11 C. Carlisle, and M. Sinclair, *Comments*, 2008 s. 82. (F. Ravaisson, *Of Habit*, transl. Clare Carlisle and Mark Sinclair, London: Continuum 2008)
- 12 Aynı yer.
- 13 C. Carlisle, and M. Sinclair, *Comments*, s. 87.
- 14 Aynı yer.
- 15 C. Carlisle, and M. Sinclair, *Comments*, 2008 ss. 87-88.
- 16 Ancak İbn Sina alışkanlığı, Doğu ve Batı düşüncelerinde, kimsenin yorumlamadığı şekilde melekût âlemini de içine alacak çerçevede düşünerek, mesele üzerinde düşünmek isteyenlere değişik ve zengin olanak kapılarının varlığını da müjdelemiş görünmektedir.
- 17 C. Carlisle, and M. Sinclair, *Comments*, 2008, s. 85.
- 18 X. Bichat, *Psychological Researches on Life and Death*. transl. Tobias Watkins, Smith and Maxwell, Philadelphia 1809, s. 34
- 19 Bkz. James, a.g.e., ss. 4-7.
- 20 Reid,, a.g.e., s. 117.
- 21 Reid, , a.g.e., s. 120; bkz. James, a.g.e., ss. 63-68.
- 22 C. Carlisle, "Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life", ss. 3-4.
- 23 K. Dunlop, "The Identity of Instinct and Habit". *The Journal of Philosophy*, 19: 4 (1922), ss. 87-88.
- 24 Malabou, a.g.e., s. XI.
- 25 Carlisle and Sinclair, *Comments* , s. 13
- 26 R. Benedict, *Patterns of Culture*, London: Penguin, 1934, ss. 2-3.
- 27 Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. H. Kendir, cilt I, İstanbul: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004, s. 166.
- 28 Pollard, a.g.m., s. 18.
- 29 D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press, 1902, s. 43.
- 30 Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, transl-ed. Richard Mckeon, New York: Oxford University Press, 1941, s. 555.
- 31 Bowyer, *Philosophical Perspectives for Education*.: Illinois: Scot Foresman, 1970., s. 123.
- 32 Bkz. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York: Colombia Uni. Press, 1970, s. 160; Bkz.,İbn Sina, *El Necâd*, Cairo: Babi al-Halabî, 1357 h., ss. 158-164.

- ³³ İbn Sina, *Kitabu'l Hudûd*, Intişâra Bidar, 1400 h., ss. 75-100.
- ³⁴ T.J. Boer, *The History of Philosophy in Islam*, transl. Edward Jones, Rowe and Biydane, London 1933, s. 142.
- ³⁵ Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* New York: E.J. Brill, 1991. s. 161.
- ³⁶ Bkz. İbn Sina, *Kitâbu'l Hudûd*, ss. 75-100; İbn Sina, *El-Necâd*, s. 158 .
- ³⁷ İbn Sina, *El-Necâd*, s.164.
- ³⁸ İbn Sina, *Risale fi's-Saâde*, Dairetu'l-Meârifî'l-Osmaniyye Meclisi Matbaası,1353 h., s. 209.
- ³⁹ İbn Sina, *El-Necâd*, ss. 10-11.
- ⁴⁰ Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, s. 86.
- ⁴¹ İbn Sina, *Kitab al-Siyasa*, ed. Louis Maaluf, Cairo: Majallat al-Sarq, 1906, s. 1039.
- ⁴² Âmiri, *es-Saâde ve'l-s'ad fi-Sireti'l İnsaniyye*, Tehran: Intişarat-ı Danişgah, 1336 h., s. 8.
- ⁴³ İbn Sina, *Risale fi's-Saâde*, ss. 2-3.
- ⁴⁴ Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, s. 86.
- ⁴⁵ Aynı yer.
- ⁴⁶ Aynı yer.
- ⁴⁷ James, a.g.e., ss. 3-5.
- ⁴⁸ İbn Sina, *Metafizik 2.*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2005, s. 176.
- ⁴⁹ C. Carlisle, *The Force of Habit in 19th Century French Philosophy*, Ravaisson after Maine de Biran, 2006, s. 32.
- ⁵⁰ İbn Sina, *Metafizik 2*, s. 176.
- ⁵¹ İbn Sina, *Risale fi-İlmi'l-Ahlâk*, (*Tis'u Resâil*, Daru'l-Arab, Kahire, 1908), s. 198.
- ⁵² İbn Sina, *Kitab al-Siyasa*, s. 1074.
- ⁵³ Schweiker, *Religious Ethics*, Oxford: Blackwell, 2005, s. 238.
- ⁵⁴ İbn Sina, *Metafizik 2*, s. 201.
- ⁵⁵ Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 9, London: Search Press, 1975, ss. 156-157.
- ⁵⁶ Ravaisson, *Mollien Jean-Gaspard Felix (1813-1900)*, Pierrette Bonet, s. 104. (Routledge Encyclopedia of Philosophy: Vol. 8, Ed. Edvard Craig, London: Routledge, 1998)
- ⁵⁷ Maine de Biran, (e.d.) *The Influence of Habit on The Faculty of Thinking*, transl. Margaret Donaldson Boehm, Weitport: C.T Greenwood Press, s. 219.
- ⁵⁸ Ravaisson, a.g.e., s. 49.
- ⁵⁹ Ravaisson, a.g.e., ss. 53-55.
- ⁶⁰ Carlisle, C., "Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life", s. 5.
- ⁶¹ Carlisle, C., "Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life", s. 11.
- ⁶² A.g.m., s. 12.
- ⁶³ S. Kierkegaard, *Works of Love*, transl. Howard and Edna Hong, Princeton: Princeton University Press, 1995, s. 13.
- ⁶⁴ C. Carlisle, "Between Freedom and Necessity: Felix Ravaisson on Habit and The Moral Life", s. 10.
- ⁶⁵ Bkz. Aristotle, *Ethics*, ed. David Bostock, Oxford: OUP, 2000 s. 36; Aristotle, *Nicomachean Ethics*, ed. Roger Crisp, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 133.
- ⁶⁶ Aristotle, a.g.e., s. 23.
- ⁶⁷ Aristotle, a.g.e., ss. 23-24.
- ⁶⁸ Ravaisson, a.g.e., s. 55.
- ⁶⁹ Carlisle, C., "Becoming and Unbecoming The Theory and Practice of Anatta". *Contemporary Buddhism*, 7: 1, 2006, s. 84.
- ⁷⁰ Ravaisson, a.g.e., s. 69.

