

Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, 254 sayfa, ISBN: 978-605-5245-22-1

Mehmet Zahit Tiryaki*

Klasik dönem ahlâk düşüncesine ilişkin günümüzdeki çalışmalar en az iki kusurla muallfel gözükmeKtedir. Bu kusurlardan birisi, söz konusu döneme ilişkin ahlâk çalışmalarının daha çok klasik ahlâk metnlerindeki yerleşik tanım, tasnif ve tahlillerin büyük oranda tasvir ağırlıklı ve metinlerin birbirinin tekrarı olarak görülebilecek bir şekilde incelemeye tabi tutulmasıdır. Tasvir odaklı ve fakat aynı oranda problematik olmayan bu yaklaşım tarzı ise ikinci bir kusur olarak çalışmayı yapan kimselerin pozisyon belirlemelerine engel olmakta ve dolayısıyla ahlâk felsefesine ilişkin meselelerin eleştirel bir şekilde değerlendirilemediği bir vasat ortaya çıkarmaktadır.

Hümeýra Özturan'ın, *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı* başlıklı çalışmasının en temel özelliği, tasvir değil de problem odaklı bir pozisyondan hareketle meseleyi ele almasıdır. Bu nitelik, çalışmayı yukarıda işaret edilen iki temel problemden daha ilk başta kurtarmakta ve klasik dönem ahlâk düşüncesine problem merkezli eleştirel yaklaşımlar için oldukça başarılı bir örnek sunmaktadır.

Çalışmanın problematik yönünü belirginleştirmek adına modern ve çağdaş dönemde bilgi-ahlâk ilişkileri bağlamındaki birkaç yaklaşıma işaret edilmelidir: Bu yaklaşımlardan ilki, varlık, bilgi ve değere ilişkin her türden izahı öznenin salt akıl ve bilinç yoluyla yaptığı inşa ve belirlenimlere bağlamaktadır. Buna yönelik bir eleştiri olarak okuyabileceğimiz bir başka yaklaşım ise, *episteme* ve *tekhnenin*, *praksise* baskınlığını ve pratik alanın ihmali eleştirmekte, pratik felsefenin rehabilitasyonu bağlamında pratik alanın yeniden inşasına girişmektedir. Ne var ki akıl, bilim, teori eleştirisi şeklindeki bu ikinci tavır da bir süre sonra ilk tavra benzer şekilde karşıt bir uca gitmekte ve *praksisi epistemeden* bütünüyle kopartan, pratik alanı her türlü metafizik çerçeveden, öz ve değeri fikrinden bağımsız olarak inşa etme görüntüsü sunan bir yaklaşım hâline dönüşmektedir. Özetle ifade etmek gerekirse bu çerçevede bir taraftan pratik alanda aklın ve bilincin mutlaklaştırılması, aklın ve teorinin pratik alanla ilgili son sözü söyleyebileceği zannı söz konusu iken, diğer taraftan pratik alanın aklın işleyişinden bü-

* Arş. Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

tünüyle yalıtılması, bununla birlikte pratik alanın teori ve bilim karşısında akıldan yoksun görülüp mahkum edilmesi gibi bir sorun ortaya çıkmaktadır.

Bu noktada işaret edilen tarihsel bağlam itibarıyla belki de okuyucunun kitapla ilgili olarak aklında tutmasında fayda olabilecek iki ihtimale işaret edilmelidir. İlk olarak, kitap bize İslâm felsefesinin Meşşâîlik bağlamında dâhil olduğu klasik felsefenin hem bilgide hem de ahlâkta salt akla indirgenemeyecek ve Batı düşüncesinin değişik dönemlerinde kendisi için yapılan katı akılcılık ve entelektüalizm eleştirilerine direnecek bir yönü olduğunu gösterebilir. İkinci ihtimal ise, kitap bize yine Meşşâîlik özelinde klasik felsefenin nefsin akıl öncesi bütün güçlerinin akıl tarafından kontrol edilmesi gerektiği şeklindeki akılcı idealini gösterebilir. Bu incelemede ilk olarak yazarın Aristoteles ve Fârâbî hattındaki pozisyonu netleştirilecek, ikinci olarak ise bu pozisyonu klasik dönem ahlâk düşüncesinin genel karakterini yansıtan bir analiz olarak kabul etmemiz durumunda, klasik ahlâk felsefesinin söz konusu eleştiriler karşısında ne gibi imkânlar barındırdığına yukarıda zikredilen iki ihtimalin sağlaması üzerinden işaret edilecektir. Şimdi yazarın kurgusu üzerinden bu her iki ihtimalin de izlerini sürmeye çalışalım.

Çalışmanın ilk bölümü araştırmanın aklın ahlâka kaynak oluşu şeklindeki temel problemiyle ilişkisi bağlamında akıl-ahlâk ilişkisini, ikinci bölümü teorik aklın ahlâka kaynaklık cihetini, üçüncü bölümü pratik aklın ahlâka kaynaklık cihetini ve son olarak dördüncü bölümü de siyasî ve dinî otoritenin ahlâkın kaynağı bağlamındaki rolünü incelemektedir. Kitabın girişte ifade ettiğimiz temel problemler bağlamındaki ana omurgasını birinci, ikinci ve üçüncü bölümler teşkil etmekte, son kısım ise daha çok önceki bölümlerin tamamlayıcı unsuru gibi gözükmektedir. Yazar, aklın teori ve pratik alandaki işlevselliği anlatısına giriş niteliği taşıyan ilk bölümle birlikte, aklın inceleme konusu olan her iki filozofun kozmoloji ve psikolojilerindeki merkezî rolünü temellendirmeye çalışmakta, aklın teori ve pratik alandaki işlevselliğini incelemektedir. İlk hareket ettirici ya da ilk sebeple birlikte sistemin akletme üzerine kurulu olduğu ay-üstü âlem kozmolojisinin ay-altı âleme yansımaları da bu şekilde olmakta ve insanı insan yapan özellik olarak akla ve düşünme gücüne işaret edilmektedir. Fakat yazarın da işaret ettiği üzere Aristoteles ve Fârâbî’de ahlâkın kaynağı akıl zemininde temellenmekle birlikte, tecrübe ve siyaset ile tamamlanan bir niteliktedir.

Kitabın ikinci bölümü ise, teorik aklın mahiyeti (*episteme/bilim, sofia/hikmet, nous/akıl*), teorik aklın ahlâka kaynak teşkil ettiği şeklindeki iddianın temellendirilmesi, ahlâkî önermelerin kaynağı ve kesinliği gibi meseleler üzerine kurulmuştur. Bu bölümün temel iddiası, “teorik aklın, ahlâkî nihai gayeyi, orta olma ölçütünü ve genel ahlâkî önermeleri verdiğidir”. Yazarın bölümde kendi iddiasını temellendirirken esas itibarıyla reddettiği dört iddia bulunmaktadır. Bunlar, teorik aklın ahlâk-

la ilişkili olmadığı; ahlâkî önermelerin kaynağının akıl değil, ahlâkî erdem olduğu; ahlâkî önermelerin kaynağının meşhur önermeler olduğu ve ahlâkın kaynağının sadece pratik akıl ve tecrübe olduğu şeklindeki iddialardır. Çalışmanın temel sorunlarından birisi olan tümel ahlâkî önermelerin kaynağı olarak teorik aklın ahlâka kaynaklığı, pratik kısma katkısının ne şekilde olduğu sorununun cevabı da bu bölümde verilmeye çalışılmaktadır.

Çalışmada, teorik akıl kaynaklı ahlâkî önermelerin mahiyeti sorunu, teorik aklın ahlâkî ilk makulleri verip vermediği meselesi üzerinden tartışılmaktadır. Bu konuda Aristoteles'te de Fârâbî'de de bu türden ilk ilkelerin var olup olmadığı açık olmamakla birlikte yazar ihtimaller üzerinden giderek ve tam bir kesinlik olmaksızın Fârâbî nezdinde ahlâkî ilk makullerden söz etmenin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Bu temel fikirden hareketle de ikincil literatürde zikredilen bazı örnekler üzerinden iyiyi ve irade özgürlüğünü ahlâkî ilk makul olarak vaz etme girişiminde bulunmaktadır. Fakat yazarın da ifade ettiği gibi, iyinin ilk makul olarak belirlenmesi ancak "iyinin iyi olduğu" şeklinde olabilmektedir. Zira nelerin iyi olduğu ilk ilke düzeyinde belirlenmiş olsaydı, insanların bu konuda ihtilafa düşmemeleri ve nelerin iyi olduğu noktasında yanılmamaları gerekecekti. Hâlbuki biz bu konuda "bütünün parçadan büyük" olduğuna benzer bir kesinliğe sahip bir ahlâkî ilkeye rastlamamaktayız. Burada dikkat edilmesi gereken diğer bir nokta, ahlâkî ilk ilke bazında sahip olunabilecek ilkelerin sayıca çok olamayacakları ve bunların da büyük oranda içeriksiz oldukları meselesidir. Dolayısıyla, aklın ahlâkın kaynağı olarak temellendirilmesi çabasında bu türden ahlâkî ilk ilke ve makullerin çoğaltılması, aklın daha çok genel ve içeriksiz kavramları vermesi itibarıyla pek mümkün olmayan, çoğaltıldığı takdirde de dinamik bir ahlâk düşüncesinin sahip olması gereken karakteristikler bakımından sorunlu bir durum olarak gözükecektir.

Teorik aklın ahlâkî nihai gayeyi verdiği iddiası ve teorik aklın diğer ahlâkî önermelere kaynaklığı meselesi ise birbiriyle ilişkili iki problem olarak incelenebilir niteliktedir. Zira ahlâkî önermelerin kaynağının meşhurat olduğu şeklindeki iddialarıyla yazarın eleştirisine konu olan kimseler, Aristoteles'in mutluluğu nihai gaye olarak tespitinin burhanî değil, meşhur önermelerden olduğu iddiasını dile getirmekte, buna gerekçe olarak da Aristoteles'in mutluluğun nihai gaye olarak belirleniminde çoğunluğa atf yapmasını göstermektedirler. Netice itibarıyla çalışmanın temel iddiası, Aristoteles ve Fârâbî'de mutluluğun nihai gaye olduğu, nihai gaye olması anlamında onun ilk ilke olduğu ve bu gayeye ancak akla uygun bir hayatla ulaşılabileceğinin teorik akıl yürütme tarafından verildiğidir.

Bu konularla ilgili olarak işaret edilmesi gereken birkaç sorun bulunmaktadır. Her şeyden önce mutluluğun nihai gaye oluşunun meşhur önermelerden değil de akıldan kaynaklandığının temellendirilmesine ilişkin tartışma esnasında mutlulu-

ğün mahiyeti meselesine intikal edilmektedir. Buradaki odak noktası, mutluluğun nihai gaye olduğu fikrinin hem çoğunluğun hem de bilge insanların görüşlerinden ortaklaşa çıkarıldığıdır. Genel olarak insanların bir şekilde mutluluk diye bir şeyi nihai iyi olarak benimsedikleri, mutluluğun mahiyetinin ne olduğu noktasında ise ayrıştıkları görülür. Mutluluğun nihai gaye oluşunda aklın vaz edici işlevinden çok, verili olarak bulunduğu bir şeyi temellendirmesi işlevinden, belki de pek çok genel ahlâkî önermede olduğu gibi meşhurdan alınıp akıl yürütme yoluyla temellendirilen bir şeyden bahsedilebilir. Burada dile getirilen yorumlardaki endişe, aklın verili olandan edindiği bir ilke üzerine kurduğu temellendirmeden hareketle, gaye fikrinin temellendirilmesinin akla izafe edilmesine dairdir. Mutluluğun verili olandan çıkarıldığına ilişkin yorumlar, ancak yazarın kaygısını haklı çıkaracak şekilde, meşhur önermelerin akıldan bağımsız olarak ahlâkın yegâne kaynağı olduğunun iddia edilmesi durumunda söz konusu olacaktır.

Mutluluğun nihai ahlâkî gaye olması bağlamında işaret edilmesi gereken bir diğer problem, mutluluğun aklın en ilksel ve tartışılmaz kabul edilen ilk önermeleri anlamında değil, istidlali bir şekilde nihai gaye olarak temellendirilebildiği, bu yüzden doğrulanabilir-yanlışlanabilir bir niteliği haiz olduğudur. Nitekim gerek klasik dönemde gerek modern dönemde mutluluğun ahlâkî nihai gaye olduğu fikri hakkında dillendirilen eleştiriler de bunu doğrular niteliktedir. Buna ilaveten ilk ilkeler düzeyinde çıkarılabilecek en temel ilkenin bu bağlamda her şeyin bir gayesinin bulunduğu fikri olduğu söylenebilir. Bu hâliyle ise, Aristoteles'in mutluluğun en nihai iyi olduğuna yönelik temellendirmesi, içeriksiz bir temellendirme olarak gözükmektedir, yani buradaki mutluluğun içi boştur, kimin, nerede, ne zaman, neyi, nasıl mutluluk olarak göreceği üzerinde kesin olarak mutabakata varılabilecek bir şey değildir.

Teorik aklın diğer ahlâkî önermelere kaynaklığı meselesi ile ilgili olarak ise teorik aklın genel ahlâkî önermeleri verdiği ifade edilmektedir. Yukarıda iyinin Aristoteles'te, irade özgürlüğünün de Fârâbî'de ahlâkî ilk makul olduğu iddiası dile getirilmiştir. Fakat ahlâkî önermeler bunlarla sınırlı değildir. Bu bağlamda yazar, “yalan söylemek kötüdür”, “adaletli olmak iyidir” gibi genel ahlâkî yargıların, “ifrat ve tefrit arasında olunmalı” şeklindeki orta yol ölçütünün kaynağının teorik akıl olup olmadığı meselesinin hâlâ tartışılmalı olduğunu söylemektedir.

Çalışma, Aristoteles ve Fârâbî'de ahlâkın temelini oluşturan ahlâkî erdemler, genel ahlâkî yargılar ve orta olma ölçütünün kaynağının teorik akıl olduğunu iddia ettiği için bunların kesinlik değerinin de *yakinî-burhanî* olduğu görüşündedir. Fakat buradaki kesinlik iddiası, üçüncü bölümde yer alan pratik alanın kesinliğinin teorik alandan farklı olduğuna yönelik vurgular ile birlikte dengelenmelidir.

Ahlâkî ilk ilkelerin/makullerin, nihai gaye olması anlamında mutluluğun ve ahlâkî genel önermelerin meşhur önermelerle değil teorik akılla ilişkilendirme gayre-

tine yönelik dile getirilen sorunların gerekçesi olarak şöyle bir çerçeve çizebiliriz: Temel kaygı, ahlâkın teorik akıl yürütmeye indirgendiği görüntüsü verecek her türlü imadan kaçınmak olmalıdır. Bu husus, üçüncü bölümde bizzat işlenecek olan eylem anındaki akıl yürütmenin niteliği üzerinden de görülebilir. Akıl ve bilgi söz konusu olduğunda bunların eyleme katılması, eylem anından önce hazır, sabit, değişmez bir bilginin eylem anında boca edilmesi şeklinde olmamakta, bizzat eylemin icrası esnasında bilfiil bir akıl yürütme gerçekleştirilmektedir. Burada dikkate alınması gereken bir diğer husus, ahlâkî rasyonel gerekçelendirmenin ileriye doğru değil, geriye doğru işleyen bir tespit süreci olarak da yorumlanabileceğidir. Eylemin ardından eylemin ne kadar akli/burhanî olduğuna ilişkin bir akıl yürütme mümkün olmakla birlikte, eylem esnasında gerçekleşen veya gerçekleşmeyen ahlâkîlik teorik akıl yürütmeye indirgenemeyecek bir süreçtir. Dolayısıyla eylemdeki akli istidlal, ahlâkî önermeler, pratik kıyas vb. düşünme süreçlerinin eylemi zorunlu olarak önceleyen unsurlar mı, yoksa en az bir kere icra edilmiş herhangi bir eylemin gerçekleşmesinden sonra geriye dönük yapılmış tespitler mi olduğu hususu da değerlendirmeyi hak eden bir durumdur. Bunları eylemi zorunlu olarak önceleyen unsurlar olarak görmek huyun/ahlâkın tanımının bizzat kendisi tarafından bile reddedilen bir husustur. Zira klasik yaklaşımda huy (hulk/ahlâk), kendisinden düşünme olmaksızın erdemli ve erdemsiz fiillerin sadır olduğu bir meleke olarak görülmektedir. Nitekim pratik kıyasa yönelik vurguya rağmen Aristoteles'te bile ahlâk kıyasa dayalı bir bilim olmaktan uzaktır.

Çalışmanın üçüncü bölümü ise, teorik akılca tespit edilen tümel ahlâkî önerme ve kaidelerin, genel ahlâkî kural ve kavramların tikellere uygulanması meselesi yani pratik akıl üzerinden ahlâkın kaynağı meselesini incelemektedir. Yazar bu bölümdeki incelemesinde pratik aklın mahiyetini tespit etmeye çalışmakta ve bunu Aristoteles ve Fârâbî'nin ortaklaşa zikrettikleri beş temel kavramdan ikisi, yani *tekhne/sınat* ve *fronesis/fikrî güç-taakkul* ile *orta olma ilkesine göre takdir, tecrübe, dosdoğru akıl yürütme, pratik kıyas* gibi meseleler üzerinden yapmaktadır. Esas itibarıyla pratik alanla ilgili bu bölümü anlamlı kılan en önemli vurgu, her iki filozofun da *sofianın/hikmetin* sağladığı bilginin yalnız tümel olduğuna ve bunun eylemde yetmeyeceğine, *sofianın/hikmetin* nihai gayeyi, yani mutluluğun ne olduğunu vermekle birlikte tikellere dair bir bilgi sağlamayacağına işaret etmeleridir. Bu durumda hangi tekil eylemlerin mutluluğa götürüleceğinin tespiti, *fronesis* erdemini işleyen *dosdoğru akıl yürütme* ile *fikrî gücü* işleyen *taakkul* sayesinde mümkün olacaktır. Bir başka ifadeyle insanın nihai gayesinin, ahlâkî temel erdem ve önermelerin tespiti teorik akla bağlansa da bu gaye ve tümellerin tikel durumlara uygulanmasını sağlayan pratik aklın, tecrübe ve toplum gibi çevresel şartlardan da beslenmesi gerekmektedir. Bu ise çalışmanın bu bölümünde ifade edilen bir dizi süreç aracılığıyla yerine getirilecektir.

Nesnesinin, tabiat ya da metafizik değil de insan olduğu ifade edilen *fronesis* bu bağlamda oldukça kilit bir rol icra etmektedir. Eylemle ilişkili bir erdem olarak *fronesis*in tikellere dair oluşu, tikeller sonsuz olduğu için eylemin de faile ve failin tercihine bağlı olarak sonsuz olabileceği, bu nedenle eylemin tümel ilkelerle belirlenip kesin kurallara bağlanamayacağı, her eylemin bizzat inceleme alanı olacağı, failin tikel durumlarıyla birliktelik içinde eylemin kendini çevreleyen tikel şartlar altında varlık kazandığı, *fronesis*in genel ve zorunlu olanlar hakkındaki bilimden farklı olduğu, *fronesis*in olduklarından başka şekilde olması mümkün olanlarla ilgili olduğu, bilimde tek ve tümel bir hakikat varken *fronesiste* insan fertleri kadar netice olacağı, *fronesis*in bilgiden ziyade algıya dayandığı, algı verileri üzerinde tefekkür suretiyle işlem yaptığı, *fronesis*in bu yüzden burhanî olmadığı gibi noktalar oldukça önemlidir. Benzer şekilde Fârâbî’de de *fikrî gücün*, tümel ve teorik olandan ziyade, tikel ve pratik olanla ilgili olduğu; fikir kelimesinin aklın teorik kullanımına değil, aklın dış dünyadaki bireysel, tikel varlık ve olaylarla ilişkisine imada bulunduğu; *fikrî gücün* Fârâbî’nin yaptığı *tabii makuller-iradi makuller* ayrımında ikinci kısmı konu aldığı, iradi makullere bitişen ilenek ve durumları farklı kılan faktörlerin ise *zaman*, *mekân*, *toplumsal şartlar*, *bireyin özel şartları* gibi noktalar olduğu görülmektedir. *Fikrî gücün* işlemesine imkân veren *taakkul* sayesinde ise hadiselerin değerlendirilmesi, *davranışı çevreleyen durumların* değerlendirilmesi yapılmakta, hadisenin meydana geldiği *toplum*, *zaman*, *mekân* gibi şartlar incelenmekte; *gereken fül*, *gerektiği şekilde*, *olması gereken zaman ve yerde* ifa edilmektedir. *Fronesis* ve *taakkulde* ortaya çıkan şey, ahlâkın genel kaideleri bakımından akla bağlı olsa da esas olarak bireyin takdirine nasıl bağlandığının ortaya konulmasıdır. Ne var ki bu noktada da *fronesis* erdemine yönelik vurgu, onun akli yönüne yönelik vurgunun artırılması suretiyle zayıflatılmamalıdır. Zira Aristoteles’in *fronesis*in *epistemed*en ve *noustan* başkalığını temellendirme noktasında hayli titiz olduğu bilinmektedir.

*Fronesis*in daha çok genel ve zorunlulukla ilişkili olan *epistemed*en ayırıştırılmaya gayret edildiği böyle bir bağlamda, yazarın *fronesisi* bir tür oto-buyruk olarak gören yorumu ve oradan da Aristoteles’in ahlâk felsefesinin normatif ahlâk yaklaşımları arasında olduğuna ilişkin bir kanaate ulaşması da yeniden değerlendirmeyi hak etmektedir. Zira anlaşıldığı kadarıyla *fronesis*in neticesinde ortaya çıkan akıl yürütme, genelleştirilemeyecek, her seferinde yeni baştan işletilmesi gereken türden bir nitelik arz etmektedir. Pratik alanın ve ahlâkın, genel geçer bir yasalıktan, hukuk ve yasalara otomatikman itaati andıran bir yapıdan mümkün olduğunca ayrı olarak ele alınması bakımından *fronesise* izafe edilecek buyruk ve normatiflik sıkıntılı gözükmektedir. Ahlâkî fail, yeni eylem durumları karşısında kendi buyruğu şeklinde bile olsa uygulamaya hazır bir veriyle hareket etmemekte, her yeni durumda, yeni bir akıl yürütme ile o ana özgü eyleme yönelik tercihte bulunmaktadır.

Pratik aklın ahlâka kaynaklık edişinin önemli araçlarından birisi de, orta olma ölçütünün değişebilir nitelikteki şartlara göre yeniden takdir edilmeye olan ihtiyacıdır. Zira bu ilke, teorik akılla belirlenebilen bir ilke olması itibarıyla boş ve içeriksizdir. Dolayısıyla tek tek eylemlerde orta olanın belirlenmesi gerekecektir. Öyle görünüyor ki, klasik ahlâk felsefesini pür nesnel, evrensel, aklî, sadece sabitelere odaklı ve değişmez nitelikte mekanik bir yapı olmaktan kurtaran hususlardan birisi de, Aristoteles tarafından yapılan *herkes için aynı olan orta* ile *bize göre orta olan ya da Fârâbî'deki ifadesiyle bizatihi orta* ile *izafi orta* arasındaki ayırmadır. Zira burası da aklın kesin ve mutlak belirlenmesinin işlevsiz olduğu bir yer olarak gözükmekte ve ahlâkî olanı burhanîlik düzeyindeki bir kesinlikten ve böyle bir kesinlik arayışından uzak tutma yönündeki yaklaşıma ipucu sunmaktadır. Bu noktada artık belirleyici olan, aklın zorunlu ve değişmez yasalarından ziyade, Fârâbî'nin *eylemi kuşatan şartlar* şeklinde ifade ettiği (i) fiilin *zamânı*, (ii) fiilin *mekânı*, (iii) fiilin *faili*, (iv) fiilin kendisine yönelik olarak yapıldığı *kişi*, (v) Fiilin kendisiyle yapıldığı *şey, araç*, (vi) Fiilin kendisi için yapıldığı *şey, amaç* gibi dışsal şartlar olacaktır.

Klasik ahlâk felsefesi geleneği, teoriye odaklanmış entelektüalist bir görüntü sunmaktan uzak olarak değerlendirildiği sürece, girişte işaret edilmiş olan tavırlar üzerinden klasik felsefeye yöneltilmiş eleştirilerle yüzleşme ve onları aşma noktasında güç kazanacak; akıl üzerinden teori merkezli bir düşünce olarak görüldüğü sürece de bu kanattan gelen eleştiriler karşısında güç kaybedecektir. Eğer elimizdeki çalışmanın bize sunduğu Aristoteles ve Fârâbî özelindeki ahlâk anlayışının akılcı yönü resmin tamamını yansıtıyorsa, bu durumda bu ahlâk düşüncesinin yapması gereken şey, keskin bir akılcılığa yöneltilen eleştirilerle yüzleşmesi ve kendisinin salt akılcı bir pozisyonu olmadığını ifade etmesidir. Çünkü bu metin vasıtasıyla gördüğümüz gibi eylemin de en az düşünce kadar önemli olduğu ve hatta birbirlerini beslediği bir yapıyla karşı karşıyayız. Fakat aynı ahlâk anlayışı, özellikle kendisinden sonraki farklı sistemlerce ana gövdenin metafizik ve epistemoloji dallarına yöneltilmiş burhanîlik eleştirilerini haklı kılacak şekilde kesinlik, zorunluluk ihtiva ediyor ise, bu durumda söz konusu geleneğin *tümellik* ve *burhanî yöntem* iddiasının ahlâkta da benzer bir şekilde eleştirilmesi ve ahlâkın burhanî yöntemle ilişkisinin tartışılması gerekmektedir. Zira ahlâk alanı, mutlak bir otonomluk anlamında olmasa da, daha çok sabitelerin, değişmezliğin, zorunluluğun, belirlenimin, yasanın, düzenin hâkim olduğu *bilimden* ve *hukuktan* mümkün olduğunca ayrıştırılmalıdır. Yani ahlâk, *teorik akıl* ile ilişkili olduğu kadar klasik felsefe söz konusu olduğunda burhan temelli *bilimden*, *felsefeden* ve her türlü keskin *teori* vurgusundan; *pratik akıl* ile ilişkili olduğu kadar da, *din* ve *siyasetin* hukukî, yasal ve yaptırıma ilişkin yönlerinden farklı olarak dikkate alınmalıdır. Zira ahlâkın mutlak olmayan kısmî otonomluğu ancak bu şekilde sağlanabilecektir.

Netice itibarıyla, hem aklın saf bilme idealinin pratik alanı ikincil görüp tahakküm altına almasına hem de pratik alanın akıldan ve metafizikten mutlak olarak yalıtılmış başıboş bir alan hâline gelerek her türden öz ve değer fikrini yok edecek bir yapıya bürünmesine imkân vermeyecek yaklaşım, ancak bu şekildeki bütüncül bir yaklaşım olacaktır. Akıl ile ahlâk arasındaki ilişkiyi Aristoteles ve Fârâbî özelinde inceleyen bu çalışma, burada kısmen ifade edilebilen sorunlar üzerinde düşünmeye başlamak için oldukça elverişli bir imkân sunmaktadır. Zira çalışmanın *teorik akıl* ile ilgili bölümü burada işaret edilen sorunlardan ikincisine; *pratik akıl* ile ilgili bölümü ise yine burada işaret edilen sorunlardan ilkinde engel olabilecek bir nitelik göstermekte ve bu anlamıyla klasik felsefenin bütüncül yapısına ilişkin önemli bir resim sunmaktadır.