

İslam Ahlâk Düşüncesinin Ge- lişiminde Filozofların Katkısı*

Murat DEMİRKOL**

Öz Gerçekte birtakım farklılıklarla birlikte insanlığın ortak değeri ve fiilî bir gerçeklik olan ahlâk, ilmî bir disiplin olma hüviyetine filozofların çalışmalarıyla kavuşmuştur. Filozoflar ahlâkî pratik felsefenin en önemli dalı olarak ele almışlar ve onu geliştirdikleri nefis teorisinden hareketle felsefi bir disiplin halinde ortaya koymuşlardır. İnsanlar arası ilişkilerde vazgeçilmez bir temel işlevi gören ahlâk, nefsin güçleri, huy, erdem, erdemsizlik, yetkinlik, iyilik ve mutluluk kavramları ekseninde felsefi bir temel üzerine oturtulmuş; birey, aile ve şehir halkı şeklinde genişleyen halkalarda nasıl tezahür edeceği dakik bir anlatımla açıklığa kavuşturulmuştur. Bu makalede özellikle Müslüman filozofların ahlâk felsefesinin gelişimindeki katkıları önce sürece bağlı olarak, ardından kavram ve konuları açısından ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, ahlâk, nefis, huy, erdem

The Contributions of Muslim Philosophers to the Development of Moral Philosophy

Abstract Even though it has some differences, as a common value and a reality, the Ethics became a scholarly discipline through the works of philosophers. The Philosophers saw the Ethics as the most important branch of the practical philosophy and constructed it as a philosophical discipline through the nafs theory which they have developed. This article examines the contributions of Muslim philosophers to the development of ethical philosophy, firstly as a process, and secondly as a conceptual and thematic set.

Keywords: Philosophy, ethics, nafs, self, habit, virtue

* Bu makale, önemli ölçüde *NasîreddinTûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi* adlı kitabımız ve bir editörlük çalışması olan *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* içindeki "İslam Ahlak Literatüründe Başlıca Perspektifler" başlıklı bölümümüz esas alınarak üretilmiştir.

** Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi ABD Öğretim Üyesi.

Giriş

Ahlâk, yaşıyan bir gerçeklik olarak insanlığın ezeli ve ortak bir malı olsa da onu ilmî bir disiplin şeklinde ilk önce filozoflar kurmuş ve geliştirmiştir. İslam ilimler tarihinde bazen geçişkenliklere izin vermekle birlikte aklî ve naklî ilimler ya da felsefî ve dinî ilimler şeklinde bir tasnifle karşılaşmaktayız. Burada, ilimler tasnifinin başlangıçta filozoflar tarafından yapılmış olduğunu, dinî/şer'î ilimleri de içine alan kapsamlı tasniflerin nispeten sonraki dönemlerde yapıldığını göz önünde bulundurmak durumundayız. Müslüman filozoflar tarafından özet bir anlatımla “şeyleri oldukları gibi bilmek” şeklinde tanımlanan felsefe/hikmet, Yunan felsefe mirasına bağlı kalınarak nazârî/teorik ve amelî/pratik felsefe diye iki kısımda incelenmiştir. Matematik, tabii ilimler ve metafizik teorik felsefe kapsamında ele alınırken; ahlak, ev idaresi ve devlet yönetimi pratik felsefe kapsamında ele alınmıştır.

Daha sonra en gelişmiş örneklerinden birini Taşköprüzade'nin *Miftâhu's-Sa'âde*'sinde gördüğümüz ilimler tasnifinde varlık düzeylerine göre dördümlü bir sınıflandırmaya şahit ommaktayız. Müellif, ilimleri inceledikleri varlıkların varlık düzeyini dikkate alarak sınıflandırmıştır. Bu tasnif ana hatlarıyla özgün olmakla birlikte teferruatta eklektik bir nitelik taşımaktadır. Varlıklar; kitabî, ibarî, zihnî ve aynî varlık dereceleri dikkate alınarak inceleme konusu yapılmıştır. Kitâbî varlıkları inceleyen ilimler; Edevâtü'l-hat, kavânînu'l-kitâbet, tahsînünü'l-hat, tertûbu'l-hurûf vb. dir. Bârî varlıkları inceleyen ilimler; Mehâricü'l-hurûf, lûgat, vaz', iştikâk, tasrîf, nahiv, me'ânî, aruz vb. dir. Zihnî varlıkları inceleyen ilimler; Mantık, nazar, cedel, hilâf, âdâbu'd-dersdir. Aynî varlıkları inceleyen ilimler: A. El-Hikmetü'n-nazariyye: el-Ulumu'l-ilâhiyye, İlmu't-tabîi (tıb, baytara, maadin, kimyâ, sihir vb.), el-Ulûmu'r-riyâziyye (hendese, hey'et, vb.). B. el-Hikmetü'l-ameliyye (ahlâk, siyâset vb.). C. El-Ulûmu's-şer'iyye (usûlu'd-dîn, kırâ'at, hadîs, tefsîr vb.).¹

Ahlâk, ilimleri aklî ve naklî diye ayırmaya dayalı sonraki tasniflerde bile filozoflara ait nazârî hikmet ve amelî hikmet tasnifine uygun bir şekilde amelî hikmet kapsamında mütalaa edilmiştir. Ahlâkı dinî ve kelâmî perspektiften ele alan âlimler dahi konuları filozofların oluşturduğu kavramsal şablona uygun olarak incelemişlerdir. Ebu'l-Hasan el-Maverdî'nin *Edebî'd-Dünya ve'd-Din*'i, Rağîb el-İsfahânî'nin *eş-Zeria ıla Mekarimi's-Şeria (İslam'ın Ahlakî İlkeleri ile İnsan)*, *Tafsîlü'n-Neş'eteyn ve Tabsîlü's-Saadeteyn (İki Hayat İki Saadet)*'i ve Adudüddin İcî'nin *Ahlâk-ı Adudîyye*'si buna örnek olarak verilebilir.²

Filozofların ahlâk teorisi nefis analizine dayanmakta ve tabii bir karakter taşımaktadır. Bu özelliğinden dolayı felsefî ahlâk teorisinde iyi ve kötü, erdem ve erdemsizlik zaman, mekân ve kültür faktörlerine bağlı olarak değişmez. Bunun aksine dinî ve geleneksel ahlâk teorilerinde erdem ve erdemsizlik zaman, mekân, din ve gelenek faktörlerine göre değişiklik gösterebilir. Bir İsl-

lam ve Hıristiyan ahlâkından ya da dinî ve seküler ahlâktan söz edilebildiği halde filozofların ortaya koyduğu ahlâk teorileri açısından bakıldığında Yunan filozoflarında veya Müslüman filozoflarda farklılaşan bir ahlâktan söz edilemez. Çünkü filozoflar ahlâkı hep insan tabiatı ve nefsinin esas olarak geliştirmişlerdir. Meydana gelebilecek değişiklikler insan tabiatı ve nefsinin tanınması noktasında ortaya çıkacak yeni bilgilere bağlı değişikliklerden öteye geçmez.

İslam Düşüncesinde Ahlâk Felsefesinin Gelişim Seyri

İslam ahlâk felsefesi, Antik Yunan filozoflarının ahlâk düşünceleri temelinde İslamî kaynaklarla desteklenerek geliştirilmiştir. Bu kaynakların sağladığı ahlâkî ilke ve öğretiler İslam ahlâk felsefesinde önemli bir yer işgal etmektedir. İslâm'da Kur'an ve hadisler yanında fıkıh, kelâm ve tasavvuf alanlarında yazılmış eserlerde de ahlâkî meselelerin ele alınmış olduğu görülmektedir. Bu bakımdan Mâverdi'nin (ö.1058) *Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn* adlı eseri geleneksel ahlâk ilminin önemli bir örneği olarak anılabilir.³ Ahlâkî konular kelâm ilminde daha çok husûn ve kubuh, Tanrı'nın iradesi, insan hürriyeti ve kader gibi konular münasebetiyle ele alınmıştır. Bu konularda Mutezile, Eş'arîler ve Maturidîlere ait özel görüşler bulunmaktadır.⁴

İslam düşüncesinde felsefî ahlâkın doğuşunu sağlayan Yunan filozoflarına ait ahlâk eserlerinin ve bunlar üzerine yapılan şerhlerin önemli bir bölümü erken bir tarihte Arapçaya çevrilmiştir. Müslüman filozoflar, Platon'un başta *Devlet* olmak üzere diyaloglarının önemli bir kısmını incelemişlerdir. Aristoteles'in ünlü ahlâk kitabı *Nikhamakbos'a Etik*'ini İshak bin Huneyn on bir kısma ayrılmış olarak Arapçaya tercüme etmiştir. Aynı mütercimnin eserle ilgili bir şerhi de tercüme ettiği bildirilmektedir. Fârâbî özellikle bu eserin giriş kısmı üzerine bir şerh yazmıştır. Daha sonra İbn Rüşd de Aristoteles'in ahlâkî üzerine orta boy bir şerh kaleme almıştır.⁵ Galen'in bugün sadece Arapça tercümesiyle tanınan *Fi'l-Ahlâk*'ı ve insanın kendi faziletlerini nasıl keşfedeceğine dair bir risalesi, İslam filozofları üzerinde oldukça etkili oldu. Müslüman ahlâkçıların ahlâkî ruhanî tıp olarak görmelerinde daha çok Galen'in etkili olduğu söylenebilir. Müslüman filozofları etkileyen diğer iki Yunanlı kaynak, yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilmiş olan *Fezailü'n-Nefs* ve *Teoloji*'dir.⁶

Kindî'nin (ö.866) ahlâkla ilgili görüşleri risaleleri içinde yer alan çeşitli bilgilerden, *Risale fi Hudûdi'l-Eşya ve Rüsûmihâ*'daki bazı tanımlardan ve özellikle *el-Hîleli Def'ül-Abzân* adlı risalesinden çıkarılmaktadır. Kindî'nin ahlâkla ilgili *Risale fi Ennne'n-Nefs* ve *Âdâbu'n-Nefs* adlı iki kayıp eserinden bahsedilmektedir. Kindî'nin *el-Hîleli Def'ül-Abzân* adlı hacmi küçük eseri Âmirî, İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi ahlâk filozofları üzerinde çok etkili olmuştur. Hüzünün mahiyeti, sebepleri ve tedavi yöntemleri gibi konuları ele alan eserde İslamî etkilerin yanı sıra Platoncu, Aristotelesçi, Stoacı ve Yeni Platoncu etki-

ler de bulunmaktadır. Kindî, İslam düşüncesinde ahlâk ile psikoloji arasındaki bağlantıyı ilk kuran filozof olarak yerini almıştır.⁷

Ebu Bekir Râzî (ö.925), yazdığı ahlâk kitabına, ahlâk ilmini ruhsal hastalıkların tedavisi olarak görmesi nedeniyle *et-Tıbbu'r-Rubani* adını verdi. Eserde daha çok Platoncu unsurlara ağırlık verdiği ve ayrıca Galen'in etkisi altında kaldığı görülmektedir. Burada Râzî öfke, kıskançlık ve açgözlülük gibi nefsanî kötülöklere bir tabip gibi yaklaşmakta ve bunlardan kurtulma yollarını öğretmektedir. Bu eser psikolojik-felsefî bir karaktere sahiptir. Râzî'nin itidali ööütleyen, manevî hazlara yer veren ve filozofça yaşamanın yollarını gösteren *es-Siretü'l-Felsefiyye* adlı eseri de bir anlamda ahlâkla ilgilidir. Diğer birçok ahlâk filozofundan farklı olarak Râzî görüşlerini dinî metinlerle takviye cihe-tine gitmez. Şüphesiz bu onun vahiy karşısında takındığı menfi tavırdan ileri gelmektedir.⁸

İslam dünyasında felsefe kadar ahlâk ilminin sistemleştirilmesi konusunda da Fârâbî'nin (ö.950) büyük payı vardır. O psikoloji, ahlâk, din, felsefe ve siyaset arasındaki ilişkiyi tespit edip felsefesini bu temel üzerine kurmuştur. Fârâbî bir yandan Platon'un görüşleri ile Aristoteles'in görüşlerini, öte yandan felsefe ile dinî uzlaştırmaya çalışmıştır. Onun *et-Tenbih ala Sebili's-Saade* ile *Tahsilü's-Saade*'si doğrudan ahlâkla ilgilidir. *el-Medinetü'l-Fazıla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye* ise haz ve saadet konularına ilaveten klasik ahlâk kitaplarının önemli bir bölümünü oluşturan siyaset felsefesi ile ilgilidir. Kindî ve Râzî'den farklı olarak Fârâbî, nefis hastalıklarının tedavisi üzerinde tek tek durmaz; ama ruhanî tıbbı devlet felsefesi kapsamında yer verir.⁹ O asıl olarak entelektüel bir olgunlaşmadan, yani heyulanî düzeydeki insan aklının bil-fiil akıl düzeyine geçmesi ve müstefad akıl düzeyinde hakikatleri bilme gücüne kavuştuktan sonra faal akıl ile birleşerek en yüksek mutluluğu kazanması konusu ile ilgilenmiştir. Fârâbî'nin erdem ve mutlulukla ilgili görüşleri bütün İslam filozofları üzerinde, ittisal teorisi ise İbn Sînâ, İbn Bacce ve İbn Tufeyl üzerinde etkili olmuştur.¹⁰

İbn Sînâ öncesi dönemde yaşamış filozoflardan Ebu'l-Hasan el-Âmirî'nin ahlâk ve siyaset konusunda yazmış olduğu *Kitabü's-Saade ve'l-İs'ad*, sistematik olmamakla birlikte ahlâk felsefesinin önemli kaynaklarından biri sayılır. Bu kitap, Müslüman filozofların ilgi alanlarını ve dayandıkları kaynakları göstermesi bakımından bir bilgi hazinesidir. Bu bakımdan Âmirî, Kindî'den Tûsî'ye uzanan ahlâk felsefesi geleneğinde önemli bir halkayı oluşturmaktadır.¹¹

İbn Sînâ'nın ahlâka olan ilgisinin onun genel felsefesi içinde değerlendirildiğinde önemli bir yer işgal etmediği görülür. Onun bu konudaki iki önemli eserinden biri, Aristoteles'in *Nikomahos'a Ahlâk*'ının bazı bölümlerinin muhtasar tekrarından ibaret olan *İlmü'l-Ahlâk* adlı risalesidir. Bu risale *Tis'u Resail*

içinde yer almaktadır.¹² Bekir Karlığa, yaptığı araştırmalar sonucunda İbn Sînâ'ya ait bir ahlâk risalesine daha ulaşmış ve bunu "*İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlâk Risâlesi*" adlı makale içinde hem orijinal metin hem de Türkçe çeviri olarak neşretmiştir.¹³ Bunlara ilave olarak onun *Tis'ü Resâil* içerisinde yer alan *er-Risale fi's-Saade ve'l-Hüccaci'l-aşre fi enne'n-Nefse Cevherun* adlı bir risalesi de ahlak felsefesi açısından kayda değerdir ve nefsin cevherliğine dair on delili ve risalenin sonunda mutluluğu ve birtakım ahlakî hususları ele alması bakımından önemlidir. Özellikle aile yönetimi ve siyasetle ilgili olan diğer eseri ise *Kitabü's-Siyase*'dir.¹⁴ Ayrıca o, *Şifa*, *Necât*, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, *er-Risaletü'l-Arşıyye* ve *Uyûnü'l-Hikme* gibi eserlerinde özellikle insanın mahiyeti, hayır, şer ve mutluluk meselelerine yer vermiştir. Daha yakından baktığımızda *Uyûnü'l-Hikme*'deki amelî hikmet tasnifinde Tûsî'nin ferdî, ailevî ve siyasî ahlâk tasnifine zemin hazırlayacak şekilde bir tasnif yaptığını ve *eş-Şifa* ve *en-Necât'taki* nefis teorisiyle de nefis türleri, huy ve meleke konularını işleyerek İslam ahlâk felsefesine temel oluşturduğunu görmekteyiz. Ayrıca İbn Sînâ'nın *Risale fi'l-Aşk*, *Risaletü't-Tayr* ve *Hay bin Yakzan* gibi mistik ve alegorik risaleleri nefsin yüce mertebelere çıkışını ve sonunda melik olarak nitelenen Tanrı'ya ulaşmasını felsefî bir roman üslubu içinde hikâye ettiği için felsefî ahlâkla ilgili sayılmaktadır.¹⁵ Onun bu tür eserlerinin özellikle İbn Bacce'nin *Tedbirü'l-Mütevahhid* ve İbn Tufeyl'in *Hay bin Yakzan* adlı eserleri üzerinde etkili olduğunu söyleyebiliriz.¹⁶

İslam ahlâk felsefesi konusunda yazılmış ilk sistematik eser İbn Miskeveyh'e ait olup *Tebzîbü'l-Ahlâk* adını taşımaktadır. Bu çalışma, İslam dünyasında kaleme alınan birçok ahlâk kitabı için bir örnek olmuştur. Gazzalî'den Kınalızâde Ali Efendi'ye varıncaya kadar birçok ahlâkçı onun bu eserinden istifade etmiştir. Fakat *Tebzîbü'l-Ahlâk*'ın asıl etkisini Nasîreddin Tûsî üzerinde icra ettiğini görmekteyiz. Bu eseri esas alan Tûsî, ileriki sayfalarda hususi olarak irdeleyeceğimiz üzere İslam ahlâk felsefesinin temel başvuru kaynağı ve model eseri olan *Ahlâk-ı Nâsrî*'yi yazmıştır. Eserin en dikkate değer yanı, Fârâbî ile birlikte başlayan ittisale dayalı ahlâk anlayışından ziyade tecrübi ve Aristotelesçi bir anlayışa bağlı kalmış olmasıdır. Eserin nefsanî hastalıkların tedavisi kısmında Kindî'nin etkisi açıkça görülmektedir. Ayrıca eski filozofların görüşlerinin İslam'la uyuşacak şekilde iktibas edilmesi ve yorumlanması onun geniş bir kabul görmesine sebep olmuştur. İbn Miskeveyh'in ahlakî büyük oranda başta Aristoteles olmak üzere Platon ve Galen gibi Yunan filozoflarının eserlerine dayanmaktadır.¹⁷

Gazzalî'nin ahlâkçılığı daha çok dinî ve tasavvufî çerçevede değerlendirilmeye uygun olmakla birlikte felsefî ahlâk geleneğine özellikle nefsanî hastalıkların tedavisi bağlamında büyük katkısı olmuştur. Nitekim "*İhyau Ulumi'd-Din*"ın üçüncü cildi ile "*Mizanü'l-Amel*" adlı eserini ahlâka tahsis etmiştir. Onun *er-Risaletü'l-Ledünniyye* ve *Mişkatü'l-Emmar* adlı eserlerini tasavvufî ahlâk

açısından değerlendirmek gerekir. Gazzâlî'nin felsefî ahlâkta yaptığı dinîleş-tirme, Devvânî ve Kınalızâde gibi sonraki ahlâkçılar üzerinde etkili olmuştur.¹⁸

Gazzalî sonrası felsefî ahlâkın, birbiriyle ilgili olmakla birlikte farklı özellikler taşıyan iki ana çizgiyi takip ettiği söylenebilir. Bunlardan birincisi, Fârâbî'nin daha metafizik mahiyetteki ittisal anlayışına dayanan ve İbn Sînâ'nın Maşrikî hikmet konulu eserlerinde belirgin hale gelen çizgi olup, en önemli temsilcileri, İbn Bacce ve İbn Tufeyl'dir. İbn Bacce, medenî dünyanın uzağında yaşayan bir arifin ruhsal tekâmülünü anlatan *Tedbirü'l-Mütevahhid*'in; İbn Tufeyl ise yine insanlardan uzak bir ortamda hakikatleri kavrayan ve felsefî bir yaşam tarzı geliştiren bir münzevinin serüvenini edebî bir üslupla anlatan *Hay bin Yakzan*'ın yazarıdır. Her ikisinde de konu, aklın imkânlarını sonuna kadar kullanabilen bir insanın hakikate ulaşmak için yaptığı fikrî ve ruhanî yolculuktur. İkinci çizgi ise İbn Miskeveyh'in temellerini atıp NasîreddinTûsî'nin sistemleştirdiği ve daha sonra İslam dünyasında Celaleddin Devvanî, Kınalızâde Ali Efendi ve Muhyi-i Gülşenî gibi temsilciler tarafından geliştirilmiş olan felsefî ahlâk geleneğidir.¹⁹

İslam ahlâk düşüncesinin olgunluk dönemi temsilcilerinden olmaları itibariyle Nasîreddin Tûsî, Celaleddin Devvanî ve Kınalızâde Ali Efendi'nin düşünce ve katkılarına ahlâk felsefesiyle özdeşleşen söz konusu eserlerinden hareketle daha yakından bakmak istiyoruz.

Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsirî'si: Felsefî ahlâk alanında kendisinden sonrakileri en çok etkileyen düşünür NasîreddinTûsî'dir. Ahlâk-ı Nâsirî, İslâm ahlâk düşüncesinde doğrudan felsefî ahlâkla ilgili olarak yazılmış ikinci eserdir. Birincisi, İbn Miskeveyh'e (ö: 1030) ait *Kitabu't-Tabâre* veya diğer adıyla *Tehzîbu'l-Ahlâk*'tır. Bu iki kitap, Ebu Bekir Râzî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazalî ve İbn Bacce'nin konuyla ilgili çalışmalarından sadece ahlâk felsefesi ve sistematik ahlâk ilmiyle ilgili olmaları itibariyle ayrılır. Ahlâk-ı Nâsirî, ahlâk ilminin ileriki yüzyıllarda telif edilen diğer örneklerinin hem şekil hem de içerik bakımından ilham kaynağı ve modeli olmuştur.

Tûsî'nin ahlâk düşüncesi bir bütün olarak değerlendirildiğinde onun hem dinî hem felsefî hem de tasavvufî bir karakter taşıdığı söylenebilir. Bu çok boyutluluk, onun ahlâkî söyleminin bütün toplum kesimlerine hitap edecek bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir. Eserleri arasında *Ahlâk-ı Muhtesemî* ve *Evfsâfu'l-Eşraf* daha çok dinî ve tasavvufî bir karakter arz ederken, *Ahlâk-ı Nâsirî* ve *er-Risâletü'n-Nasîriyye* daha çok felsefî karakter arz eder. Gafarov, Tûsî'nin bu felsefî karakterli ahlâk kitaplarıyla filozofça yaşamının ilkelerini ortaya koyduğunu ve böylece Ebu Bekir er-Râzî'nin (ö.925) *es-Sîretü'l-Felsefiyye*'deki görüşlerini geliştirdiğini söyler.²⁰ *Ahlâk-ı Nâsirî*'nin *er-Risâletü'n-Nasîriyye*'den daha kapsamlı olduğunu söylemek mümkündür. Tûsî'de felsefî

ahlâk dendiğinde ilk akla gelen eserin *Ahlâk-ı Nâsirî* olması da zaten bu özelliğinden ileri gelmektedir. İslâm ahlâk düşüncesinde İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ından sonra Tûsî tarafından daha kapsamlı bir şekilde yazılmış olan bu eserde başta İbn Miskeveyh olmak üzere Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazâlî gibi İslâm düşünürlerinin yanı sıra ayrıca Sokrat, Platon ve Aristoteles gibi eski Yunan düşünürlerinin görüşlerinden de istifade edilerek ahlâkî yaşamın ve mutluluğun esasları ortaya konulmuştur.²¹

Pratik felsefenin İbn Sînâ'da aldığı son şeklin *Ahlâk-ı Nâsirî*'de Tehzîbü'l-Ahlâk, Tedbîr-i Menâzil ve Siyâset-i Müdün adlarını taşıyan üç ayrı başlık altında ayrıntılı olarak incelenmiş olması, bu eseri İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ından farklı kılan bir özelliktir. Böylece *Tehzîbü'l-Ahlâk* her ne kadar felsefî ahlâk konusunda yazılmış ilk sistemli eser olsa da *Ahlâk-ı Nâsirî* hem eski felsefî birikimi özetlemesi, hem de Tehzîbü'l-Ahlâk'tan başka iki yeni bölüm daha içermiş olması bakımından daha kapsayıcı bir özelliğe sahiptir. Pratik felsefeyi bu iki yeni bölümle birlikte genel ahlâk başlığı altında işleme geleneğini Tûsî başlatmış olsa da ondan önce Muhammed b. Ahmed Hârizmî'nin *Mefâtîhu'l-Ulum*'da Tûsî'ninkine benzer bir tasnif yaptığı görülmektedir.²² Ahlâk-ı Nâsirî'nin bu bakımdan sahip olduğu orijinallığe rağmen birinci bölümünün *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ın serbest alıntısı olduğu göz ardı edilemez. Bu durum, İbn Miskeveyh'in Tûsî üzerinde ne kadar etkili olduğunu gösterir.

Eserin adı dikkate alındığında, ahlâk kelimesinin pratik felsefe ile özdeşleştirildiği anlaşılmaktadır. Ahlâk teriminin anlamında yapılan bu değişiklik dikkat çekicidir. Eserin birinci bölümü olan ferdi ahlâkla ilgili yaptığı bir başka değişiklik, İbn Miskeveyh *Tehzîbü'l-Ahlâk*'a doğrudan insan nefsi ile başlarken Tûsî'nin önce ahlâkın diğer ilimler içindeki konumunu tespit etmiş olmasıdır. Ayrıca *Ahlâk-ı Nâsirî*'nin birinci kısmının plan ve başlıklar açısından *Tehzîbü'l-Ahlâk*'a göre daha sistematik bir kitap görünümünde olduğu söylenebilir.

Tûsî'nin İslâm ahlâk düşüncesindeki yerini tespit etmemiz açısından oldukça önemli olan *Ahlâk-ı Nâsirî* isimli eseri, gerek sistem ve çerçeve, gerekse muhteva bakımından İslâm'da ahlâk düşüncesinin olgunluk döneminin en dikkate değer örneğidir.²³ Ayrıca bu eser sadece önceki felsefî birikimi özetlemesi ile değil, aynı zamanda kendisinden sonraki ahlâk düşüncesi üzerinde etkili olması bakımından da çok önemlidir. Nitekim ahlâk alanında Tûsî'den sonra yapılan çalışmaların çoğunun bu eserin kopyası denecek ölçüde etkisi altında yazıldığı görülmektedir.²⁴ Buna örnek olarak Adududdin el-İcî'nin (ö.1355) *Ahlâk-ı Adudîyye*'sini, Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö.1572) *Ahlâk-ı Alâî*'sini, Celâleddin Devvânî'nin (ö.1502) *Ahlâk-ı Celâlî*'sini, Muhyî-i Gülşenî'nin (ö.1606) *Ahlâk-ı Kirâm*'ını ve Hüseyin Vâiz Kâşîfi'nin (ö.1505) *Ahlâk-ı Mubsinî*'sini verebiliriz.

Nasîreddin Tûsî, bu eseri, İsmailî yönetim altındaki Alamut'ta geçirdiği yıllarda yazmıştır. O, bu kitabı yazma sebebini eserin mukaddimesinde belirtmiştir. Kalenin İsmailî valisi Nâsıruddin Muhteşem, Tûsî'den, İbn Miskeveyh'in ahlâk eseri *Kitabu't-Tabâre'*yi Arapçadan Farsçaya tercüme etmesini ister. Tûsî, bu değerli eserin bütün anlam ve edebiyat güzelliğini tercümeyle aynen aktarmanın zorluğunu gerekçe göstererek bunun yerine yeni bir ahlâk kitabı yazmanın daha uygun olacağını söyler. Vali bunu kabul eder ve Tûsî, hem İbn Miskeveyh'in söz konusu eserinden hem de diğer bazı filozofların eserlerinden yararlanarak yeni bir ahlâk kitabı yazar.²⁵

Ahlâk Eğitimi (Tehzîb-i Ahlâk), Ev İdaresi (Tedbîr-i Menzil) ve Devlet Yönetimi (Siyaset-i Müdü'n) şeklinde üç ana bölüme ayrılan *Ahlâk-ı Nâsırî'nin* birinci bölümünün en önemli kaynağı İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'idir. Ancak bu eserde yer alan aile ahlâkı ve siyasete dair bazı fikirler sonraki bölümlerde ilgili konular işlenirken kullanılmıştır. Ev İdaresi başlığını taşıyan ikinci ana bölümde *ayrıca* İbn Sînâ'nın bir risalesinden faydalanmıştır.²⁶ Devlet yönetiminin ele alındığı son bölümde *en önemli kaynak* Fârâbî'dir. Tûsî'nin, Fârâbî'nin sadece adını zikredip eserlerinin adını vermemekle birlikte, *Fusûlü'l-Medenî, el-Medînetü'l-Fâdıla* ve *Siyâsetü'l-Medenîyye* adlı eserlerinden istifade ettiği anlaşılmaktadır.²⁷ Bunlar dışında Tûsî'nin de atıfta bulunduğu gibi, İbn Mukaffa'nın *Âdâb'ı* da bu bölümün kaynakları arasında yer alır.²⁸

Celaleddin Devvânî'nin Ahlâk-ı Celâlî'si: Kitâbü'l-Ahlâk, Levâmiu'l-İşrâk fî Mekârimi'l-Ahlâk, Ahlâk-ı Celâlî ve *Kitâb-ı Ahlâk-ı Celâlî*²⁹ adlarıyla bilinen bu Farsça eserin asıl ismi bizzat yazarın belirttiği üzere *Levâmiu'l-İşrâk fî Mekârimi'l-Ahlâk*'tır.³⁰

Devvânî, bu kitabı telif sebebini eserinin girişinde bizzat açıklamıştır. Buna göre, ilmi ve okumayı seven Sultan Halil, Devvânî'den, daha önceki asırlarda yazılmış, fakat o günkü dilde kullanılmayan ibareler ve anlaşılması zor şüirler ihtiva eden kitapların meşhur sultanların, değerli imamların ve büyük filozofların sözlerini kapsayacak şekilde düzeltmesini ve tamamlamasını istemiş, o da ahlâk ilminin tamamını kuşatmaktan aciz olduğunu düşünerek, amelî hikmetin esaslarını ihtiva eden, ama delil ve örnek gösterirken *Kur'an* ayetlerinden, hadislerden ve sahabe, tabî'n, tasavvuf şeyhleri ve imamların sözlerinden, işrak filozoflarının lemalarından, keşf ehlinin zevklerinden yararlanan, bununla beraber söz konusu nüshanın konularını mümkün mertebe koruyan ve hem ilmî hakikatleri isteyenler ve hem de amelî hikmete ilgi duyanların yeterli şekilde faydalanacakları bir eser yazmayı düşünmüş ve sonunda bu kitap ortaya çıkmıştır.³¹ Devvânî'nin yararlandığı eser, ileriki satırlarda belirtceği üzere Nasîreddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı kitabıdır.

Ahlâk-ı Celâlî, Allah'a dua ve Hz. Peygamber'e salât ve selâm ile başlamaktadır. Takip eden sayfalarda, önce Sultan Uzun Hasan'ın övüldüğü, daha sonra

telif sebebi ve Şehzade Halil'e övgünün bulunduğu kısım yer almaktadır. Ardından, eserin giriş bölümü gelmekte ve burada insanın halifeliği, amelî hikmetin önemi, huyların değışebilirligi gibi konular incelenmektedir. Bu giriş dışında eser, her biri Lem'a adlı alt başlıklar içeren Lâmi isimli üç ana bölümden oluşmaktadır.

Eserin en hacimli kısmını oluşturan ve Tehzîb-i Ahlâk adını taşıyan birinci bölüm on alt başlıktan meydana gelmektedir. Nefsin kuvvetleri, bunlardan doğan erdemler/faziletler, dört temel erdem, tali erdemler, erdemsizlikler/reziletler, erdeme benzeyen huylar, adaletin önemi ve bölümleri, erdemlerin kazanılması, nefis sağlığının korunması ve psikolojik hastalıkları tedavi yolları bu bölümde ele alınmaktadır. *Ahlâk-ı Celâlî'nin* en az yer kaplayan ikinci bölümü, Tedbîr-i Menzil (Ev Yönetimi) adını taşımakta olup bu bölümde altı alt başlık yer almaktadır. Tedbîr-i Müdün ve Rüsûm-i Padişahî (Devlet Yönetimi ve Padişahlık Kuralları) başlıklı üçüncü bölüm ise yedi kısımdan meydana gelmektedir. Bu üç bölümdeki alt başlıklar *Ahlâk-ı Nâsirî*dekilerden çok az farklılık gösterir. Eser bir sonuç/mağrib kısmı ile son bulur. Bu kısımda yazar, önce ana kaynağı olan NasîreddinTûsî'ye uyarak Simet-i Ulâ başlığıyla Platon'un Aristoteles'e nasihatini ve buna ilaveten kendi tasarrufuyla Simet-i Devvom başlığı altında Aristoteles'in İskender için yazdığı *Sırru'l-Esrâr* adlı eserden bazı nasihatleri nakletmektedir.

Devvânî, hem eserinin adını *Levâmiu'l-İşrâk fî Mekârimi'l-Ahlâk (Güzel Ahlâk- la İlgili Aydınlık Pırlantaları)* şeklinde koyarken hem de bölümlerine Lâmi' (parlayan, pırlıltı), alt başlıklara ise Lem'a (parlama) adını verirken İşrâkî ve tasavvufî eğilimin etkisi altındadır. Kendi ifadelerinden anlaşılacağı üzere Devvânî, amelî hikmetin konularını ele alan ve bu bilgileri ayetler, hadisler, sahabe ve tabiîn sözleri, imamların, mutasavvıfların ve işrak filozoflarının ifadeleri ve keşf ehlinin zevkleriyle süsleyen bir ahlâk kitabı tasarlamaktadır.³² *Ahlâk-ı Celâlî'de* edebî üslup, teşbihler, mecazlar ve şiirler, okuyucuda yazarın bu eseri sanki yalnızca edebî gücünü göstermek için yazmış olduğu gibi bir kanaatin oluşmasına yol açacak ölçüde yoğun ve baskındır.

Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî'deki temel kaynağının NasîreddinTûsî'ye ait Ahlâk-ı Nâsirî olduğunu bizzat itiraf etmektedir.*³³ Yazar, kitap boyunca bazen *Ahlâk-ı Nâsirî'yi doğrudan* alıntı yapmakta, bazen de sadece atıfta bulunmakla yetinmektedir.³⁴ Bu bilgiler ışığında iki eser mukayese edildiğinde, *Ahlâk-ı Celâlî'nin* her üç bölümünün de felsefî içerik bakımından büyük oranda *Ahlâk-ı Nâsirî'ye* dayandığı görülecektir.

Ahlâk-ı Celâlî'nin felsefî kaynakları arasında orijinalliği nedeniyle Şehâbeddin Sühreverdî'ye değinmeden geçemeyiz. Devvânî eserinde tasavvufî bilginin değerini kanıtlama bağlamında Sühreverdî'nin *Talvîbât'ından bir alıntı yapmıştır.*³⁵ Bunun yanı sıra İbn Sînâ ile Şeyh Ebû Said Ebulhayr arasında cereyan

ettiği belirtilen bir konuşmayı aktarması da onun İşrakî ve tasavvufî eğiliminin eserindeki izlerini göstermesi bakımından önemlidir.³⁶ Devvani'nin yararlandığı diğer filozoflar, İbn Sînâ, Amirî, Sokrat, Platon ve Aristoteles'tir.

Devvânî'nin ahlâk konusunda sahip olduğu felsefî malzemeyi klasik ahlâk felsefesi kitaplarında nadir bulunan bir çerçevenin içine soktuğu ve dolayısıyla eserin çoğu zaman bir nasihatnâme veya siyasetnâme hüviyetine büründüğü görölmektedir. Onun tamamen felsefî geleneğe bağlı kalarak bir ahlâk kitabı yazmak yerine böyle bir yol izlemesi, kendisinin eklektik bir âlim oluşuna bağlanabilir.

Devvânî, ahlâk düşüncesinde genel olarak kendisinden önceki filozoflardan devraldığı görüşleri devam ettirmiştir. *Ahlâk-ı Nâsirî* vasıtasıyla tanıdığı İbn Miskeveyh'in *Tebzîbü'l-Ahlâk*'i esas alındığında, bu eserin ele aldığı sorunlara ekleme ve çıkarmalar dışında herhangi bir ilavede bulunmadığı görülür.³⁷ İbn Miskeveyh ve Tûsî konuları salt felsefî bir yaklaşımla ele almışken Devvânî ahlâk felsefesinin konularını dinî literatür ile takviye etmiş ve konuların işlenişine tasavvufî bir boyut kazandırmıştır. Anay, istidlal ve keşfin birlikte metot olarak benimsenmesini ve ancak her iki yöntemi şahsında toplayanların gerçek manada filozof olduklarının ileri sürülmesini felsefenin dinileştirildiğinin delili olarak değerlendirir. Burada sözü edilen felsefe, büyük ölçüde tasavvuftan istifade eden ve başta sezgi olmak üzere birçok konuda tasavvufa yakın fikirler ileri süren İşrak felsefesidir. Devvânî, felsefeyi bu şekilde anlamakla hakkında reddiyeler yazılan felsefe ve filozofların daha sevimli görünmesine zemin hazırlamayı düşünmüş olabilir.³⁸

Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlâk-ı Alâî'si: Ahlâk-ı Alâî, İbn Miskeveyh'in *Tebzîbü'l-Ahlâk* ile temellerini attığı, Nasîreddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî* ile olgunlaştırıp sistemli hale getirdiği ve Devvani'nin *Ahlâk-ı Celâlî* ile mevcudu dinî ve tasavvufî açıdan zenginleştirdiği ahlâk felsefesi geleneğinin dördüncü seçkin örneğidir. Hüseyin Vâiz Kâşifî'nin *Ahlâk-ı Mubsinî adlı kitabı, söz konusu felsefî ahlâk eserleri silsilesinden plan ve yöntemi itibarıyla farklı olmakla birlikte "erdemler"i kırk maddede ayrıntılı olarak ele alıp örneklendirmesi açısından önemli bir boşluğu doldurmaktadır.*³⁹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Nâsirî*, *Ahlâk-ı Celâlî* ve *Ahlâk-ı Mubsinî*'yi incelemiş ve bunlara benzer dördüncü bir kitap yazmayı düşünmüştür. Fakat ifadelerinden anlaşıldığına göre; dilinin kolay anlaşılması ve halk arasında diğerlerinden daha çok tanınmasına rağmen Kâşifî'nin *Ahlâk-ı Mubsinî*'sini ilim ve hikmetin gerektirdiği araştırmalara dayanarak yazılmadığı gerekçesiyle yeterince ilmî ve felsefî bulmamıştır. Buradan onun planladığı ahlâk kitabını basit bir vaaz ve nasihat kitabı olarak düşünmediği, bilakis felsefî temeli olan kapsamlı bir eser yazmak istediği anlaşılmaktadır. Ayrıca her üç eserin de Farsça yazılmış olması onda Türkçe bir ahlâk kitabı telif etmenin gerekliliği konusunda bir motivasyon unsuru olmuştur.⁴⁰

Kınalızâde eserinin adını *Ahlâk-ı Alâî* koyduğunu eserin başlarında yazdığı beyitlerde bizzat ifade etmektedir.⁴¹ “*Nûkhet-i Hulk-ı Ali Paşa’dan*” beytinin de işaret ettiği üzere düşünürümüz eserini zamanın Osmanlı veziri Semiz Ali Paşa’ya ithaf etmiştir.⁴²

Giriş hariç tutulduğunda eser, kitap adı verilen üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci kitap, eserin en hacimli kısmı olup ahlâk ilmini konu edinmektedir.⁴³ Yazar bu bölümde bâb adını taşıyan dokuz alt başlıkta erdemler, erdemsizlikler, erdeme benzeyen erdemsizlikler, erdemi kazanma yolları, erdemlerin korunması ve ahlâkî hastalıkların tedavisi konularını ele almaktadır. *Tedbîrü’l-Menzil* adını taşıyan ve aile ahlâkını konu edinen ikinci kitapta bâb adlı sekiz bölüm bulunur.⁴⁴ *Ahlâk-ı Nâsırî* ve *Ahlâk-ı Celâlî*deki sistematığın dışına çıkılarak Ev Yönetimi bölümünde birden devlet yönetimiyle ilgili konulara geçildiği görülmektedir. İkinci kitabın altıncı bölümünden sonuna kadar devlet idaresini ilgilendiren konular ele alınmaktadır.⁴⁵ Altıncı bölüm “*Tedbir-i Müdün, Zabt-ı Memalik, Kavaid-i Şahî ve Nevamis-i İlahî*” adını taşımakta olup birinci fasılda insanın sosyalite ihtiyacı, ikinci fasılda ise de sevgi konusu incelenmektedir. “*Siyaset-i Müdün*” başlıklı yedinci alt bölümde devlet çeşitleri, yine aynı başlığı taşıyan sekizinci alt bölümde ise devlet başkanlığı ve adabı konuları işlenmektedir. *Tedbîrü’l-Medîne* adlı üçüncü kitapta *yöneticiler ile memur ve hizmetçileri arasındaki ilişkiler, dostluk ve düşmanlık konuları* ele alınır.⁴⁶ Kitabın son kısmında *Ahlâk-ı Nâsırî*’de bulunan Platon’un nasihatlerine ve *Ahlâk-ı Celâlî*’de buna ilaveten bulunan Aristoteles’in nasihatlerine ek olarak bazı şeyhlerin vasiyet ve nasihatleri sunulmuştur. Kınalızâde’nin deyişyle bu anber kitabı miskle tamamlamıştır.⁴⁷

Ahlâk-ı Alâî’nin dili oldukça ağırdır. Kınalızâde edebî gücünü ortaya koyacak ağır bir üslup tercih etmiş, görüşlerini sık sık beyit, mesnevî ve rubâî gibi değişik manzumelerle özetlemiştir. Bu özellik metni anlamayı zorlaştırmakta ve kitabın sanki halktan çok seçkin tabaka için yazıldığı hissini vermektedir. Fakat bu ağır anlatımın aile ve devlet konularının işlendiği son iki bölümde pek tercih edilmediği ve sade bir dil kullanıldığı dikkati çekmektedir. Oysa dua ve tasavvufî açıklamaların yer aldığı bölümler ağırdır ve anlaşılabilirliği zordur. Bu, düşünürümüzün hem Tûsî ve Devvânî’nin eserleri gibi felsefî yönü olan, hem de Kâşifî’nin eseri gibi herkesin anlayabileceği tarzda bir eser yazma çalışmasının, hem halka hem de seçkin zümreye hitap etme gayretinin göstergesidir.⁴⁸

Ahlâk-ı Alâî’nin temel felsefî kaynakları, Kınalızâde’nin eseri telif amacını açıklarken belirttiği üzere Nasîreddin Tûsî’nin *Ahlâk-ı Nâsırî*’si ve Celâleddin Devvânî’nin *Ahlâk-ı Celâlî*’sidir. Kâşifî’nin *Ahlâk-ı Muhsinî*’si felsefî boyuttan yoksun olmakla birlikte onun istifade ettiği bir kaynak konumundadır. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Celâlî*’nin de kaynağı olan *Ahlâk-ı Nâsırî*’ye daha çok yer vermiş ve amelî hikmeti ahlâk eğitimi, ev idaresi ve devlet yönetimi olarak üç bölümde

işleyen *Ablâk-ı Nâsırî*’den büyük oranda etkilenmiştir. O, Devvânî’ye genelde Tûsî’de kapalı gördüğü hususları açıklama veya konuya dinî bir muhteva kazandırma zarureti hissettiği zaman başvurmuştur.

Ablâk-ı Alâî’nin diğer felsefî kaynakları olan Pisagor, Empedokles, Sokrat, Platon, Aristoteles, Câlinûs, Hakim Ebrus, Hermes, Diyojen, Batlamyus, Hakim Ebû Katûtûs Kindî, Fârâbî, İbn Miskeveyh gibi düşünürler onun aslında doğrudan değil, bilakis Tûsî aracılığıyla müracaat ettiği kaynaklardır.⁴⁹ Benzer örneklerin ve açıklamaların aynı konularda aynı üslupla yer alması Kınalızâde’nin bu kaynaklara büyük oranda Tûsî aracılığıyla ulaştığının kanıtıdır.

Kınalızâde’nin Tûsî ve Devvânî aracılığıyla başvurduğu kaynaklar dışında şahsen yaptığı özgün başvurular da vardır. Buna nefis konusunda İbn Sînâ’nın Şifa’sına yaptığı başvurular örnek olarak verilebilir.⁵⁰ Kınalızâde, adı geçen felsefî ahlâk klasiklerinde bulamadığı veya eksik gördüğü bilgileri telafi etmek için Gazâlî’nin eserlerine başvurmuştur. Gazâlî’nin onun üzerindeki etkisi daha ziyade ahlâk disiplinine dinî bir hüviyet kazandırma noktasında yoğunlaşmaktadır. Bu etki, nefsanî hastalıklar ve tedavisi konusunda açıkça görülmektedir.⁵¹

Ablâk-ı Alâî, yer verdiği ayet ve hadis adedi bakımından hem *Tehzîbü’l-Ablâk*’tan hem *Ablâk-ı Nâsırî*’den hem de dinî referansları nispeten zengin olan *Ablâk-ı Celalî*’den daha önde gelir.

Kınalızâde, kaynaklarından yararlanırken seçici davranmıştır. Konuları bazen Tûsî ve Devvânî’nin eserlerinin bir tekrarıymış izlenimi uyandıracak ölçüde nakillerle işlese bile önceki iki kaynağından yer yer gerekli bulmadığı kısımları çıkarmış ya da kitabına onlarda olmayan yeni unsurlar eklemiş; hatta bazen onlarınkilerle ters düşen bazı görüşler serdetmiştir. Onun en otantik yönlerinden biri de Tûsî ve Devvânî’nin tersine, kız çocuklarına okuma ve yazma öğretilmesini savunmuş olmasıdır.⁵² Ayrıca Kınalızâde, Tûsî’nin özel bir alt başlık altında yer verdiği “İçki İçme Âdâbı” kısmını çıkarıp yerine “Yeme ve İçme Âdâbı” konusunu işlemiştir.⁵³ Tûsî ve Devvânî ile ters düştüğü noktalardan biri ise züht hayatı lehindeki tutumudur.⁵⁴ Bozkurt, Kınalızâdenin *Ablâk-ı Alâî*’de dikkat çeken en önemli ve orijinal yönünün ahlakî felsefe-din uzlaştırması tarzında temellendirmesi olduğunu belirtmiş ve bunlarla ilgili bazı tespitlerde bulunmuştur.⁵⁵

Ablâk-ı Alâî kendisinden sonra yazılan Ahlâk kitaplarına kaynaklık etmiştir. Mülkiye ve idadîlerde ders kitabı olması için Abdurrahman Şeref Bey tarafından kaleme alınan *İlmü’l-Ablâk* adlı kitap bunlardan birisidir.⁵⁶ *Ablâk-ı Alâî* doğrudan olmasa da onun *Bergüzar-ı Ahlâk* adlı muhtasarı ders kitabı olarak okutulmuştur.⁵⁷

Nefis Teorisine Dayalı Felsefi Ahlâk Düşüncesi

Filozofların ilimler tasnifinde teorik felsefe ve pratik felsefe şeklindeki bölümlenimin esas olduğunu belirtmiştik. Pratik felsefe, insan türünün iradî davranış ve fiillerindeki faydaların, kişinin yönelmiş olduğu yetkinlik derecesine ulaşmayı gerekli kılan dünya ve ahiret hayatının hallerini düzenlemeye götürmesi bakımından bilinmesidir. Pratik felsefe, birey ve toplumla ilgili olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bireyle ilgili olana “Ahlâk Eğitimi” denir. Bu kısımlardan ikincisi de ev halkından ibaret olan topluluğa dair olan “Ev İdaresi” ve ortak şehir, vilayet, bölge veya ülke halkından oluşan topluluğa dair olan “Devlet Yönetimi”dir.⁵⁸

Müslüman filozoflara göre ahlâk ilmi, insan nefsinin güzel ve övgüye değer bir ahlâkı kazanmasını sağlayan ilimdir. Dolayısıyla bu ilmin konusu, iradeye bağlı olarak iyi ve kötü fiillere kaynaklık eden insan nefsidir. İnsan nefsinin güzel ve övgüye değer bir ahlâka sahip olmasındaki amaç, insanın yetkinliği ve mutluluğudur. Bu aynı zamanda ahlâk ilminin amacının da insanın yetkinliği ve mutluluğu olduğu anlamına gelir. Bu bakımdan Müslüman filozoflar felsefe eğitiminde ahlâk ilminin başa alınması gerektiği görüşündedirler. Çünkü nefsi kötü huylardan temizlenmeden yetkinliğe ulaşmak isteyen bir kişiye felsefe öğretmek onun kötülüğünün artmasına sebep olur.⁵⁹

İslam ahlâk felsefesinde Ebu Bekir er-Râzî (ö.925) ile başlayan ahlâk ilmini tıp ilminden hareketle “ruhanî tıp” (tbb-ı ruhanî) olarak adlandırma geleneği hem Tûsî, hem de onu model alan diğer söz konusu üç ahlâkçı tarafından sürdürülmüştür.⁶⁰ Çünkü tıp ilmi bedeni yetkinleştirmeyi, ahlâk ilmi ise nefsi yetkinleştirmeyi amaçlamaktadır. Öte yandan tıbbın sağlığın korunması ve hastalığın tedavi edilmesi şeklinde iki kısmı olduğu gibi ahlâk ilminin de erdemlerin korunması ve erdemsizliklerin yani nefsanî hastalıkların tedavi edilmesi şeklinde iki kısmı vardır.

Filozoflar ahlak görüşlerini nefis teorisi üzerine inşa etmişlerdir. Felsefi ahlak perspektifi diğer ahlak perspektiflerinden özellikle bu yönüyle ayrılır. Ahlak felsefesinde nefis, bitkisel, hayvanî ve insanî diye üçlü bir tasnif çerçevesinde incelenmekle birlikte ahlakın konusu olanlar hayvanî ve özellikle de insanî nefistir. Bu Aristocu üçlü tasnifin Platoncu nefis teorisindeki karşılığı shevî, gazabî ve âkile nefislerdir.

Nefis ile beden birleşince beden canlılık, türsel suret ve yetkinlik kazanmış; nefis ise fonksiyonlarını icra edecek bir âlete kavuşmuş olur. Bunun sonucu olarak bedende beslenme, büyüme, uygun olanı çekip uygun olmayanı itme gibi bazı canlılık belirtisi özellikler ortaya çıkar. Bu durumda nefis, kuvve halindeki canlı cismin ilk yetkinliğidir. Bitki, hayvan ve insanların özel nefisleri ait oldukları canlı türün fonksiyonlarını belirlemektedir. Bundan dolayı bedende ortaya çıkan fiillerin ilkesi beden değil, nefistir. Buna göre beslenme,

büyüme ve üremeye ilgili fonksiyonları bitkisel nefis, hareket ve bazı iradî eylemlerle ilgili fonksiyonları hayvanî nefis, düşünme gibi fonksiyonları nefsi natika denilen insanî nefis icra etmektedir. İnsan, bitkisel nefiste bitkilerle, hayvanî nefiste hayvanlarla ortaktır. Fakat insanı bitki ve hayvandan ayıran yönü onun nefsi-natika ile gerçekleşen düşünme özelliğidir.

İnsanî nefsin bedeni yönetme şekli konusunda önceki İslam filozoflarını takip eden Tûsî'ye göre beden nefsin aracı konumundadır. Nefsin bedendeki tasarrufu organlar vasıtasıyla gerçekleşir. Tûsî'de nefis-beden ilişkisinin ahlâkî yönünü oluşturan teorik ve pratik akıl ayrımı, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh aracılığı ile Aristoteles'e dayanır. Buna göre soyut bir cevher olan düşünen nefsin biri akledilir âleme, diğeri hissedilir âleme olmak üzere iki yönü vardır. Teorik akıl kendi üstündeki prensiple irtibat kurarak müstefâd olurken, pratik akıl onun bedenle ilişkisini sağlar. İnsanî nefsin kendisinden yukarıda olana yönelmesiyle ilimler, aşağıda olana yönelmesiyle ise ahlâk ortaya çıkar.

İnsan nefisini şehvet, öfke ve akıl kuvvelerine ayırmakla birlikte birbirleriyle ilişkili olarak ele alan Platoncu üçlü nefis anlayışı esas olmak üzere; insan nefisini tabiat felsefesinden hareketle bitkisel, hayvanî ve insanî kuvveler şeklinde inceleyen Aristotelesçi nefis anlayışı, Müslüman filozoflarda yerine göre ayrı veya birleşik olarak ahlâk ilmine temel olmuştur.

Buna göre İbn Sînâ'nın Aristotelesçi üçlü ayırımına paralel olarak canlı dünyada görülen değişik fiiller üç başlık altında incelenebilir: Birincisi, tüm canlı varlık dünyasına yayılmış olan beslenme, üreme ve büyüme faaliyetleridir. İkincisi, hayvan ve insanda ortaklaşa bulunan iradî hareket, duyum ve hayal gibi psikolojik etkinliklerdir. Üçüncüsü ise sadece insanda bulunan aklî fiillerdir. Bu üç çeşit fiile bitkisel, hayvanî ve insanî nefis türleri karşılık gelir.

İbn Sînâ'yı takip eden Tûsî hayvanî nefsin kuvvetlerini iki kategoride inceler. Birinci kategoride iradî tahrik, ikinci kategoride ise organlarla idrak kuvvesi yer almaktadır. İradî tahrik kuvvesinin görevi, yararlı olanı çekmek, zararlı olanı itmektir. Bu bakımdan bu kuvvenin şehvî ve gazabî olmak üzere iki işlevi söz konusudur. Hayvanî nefsin organik idrak kuvvesi, işlevlerini iç ve dış duyumlar vasıtasıyla yerine getirir. Bu durumda hayvanî nefsin algı kuvvesi de iç ve dış duyumlarla olmak üzere iki kısımdır.

İnsanî nefis insana özgü olup, düşünme kuvvesi ile temayüz eder. İnsanî nefsin kendi işlevleri yanında bitkisel ve hayvanî nefis türlerinin güç ve işlevlerini içermesi, bu iki nefis türünü birer kuvve olarak ihtiva etmesi şeklinde olur. Tûsî'nin İbn Sînâ vasıtasıyla benimsediği Aristotelesçi anlayışa göre nefis bir hareket prensibi olarak görünmekte ve kuvvelerinden söz edilmektedir. Aynı şekilde bir tek nefis ve onun çeşitli fonksiyonlarından bahsedilmektedir. Nefsin bu fonksiyonları icra ederken belli isimler alması Platoncu anlamda farklı nefislerin varlığına delalet etmez. Tûsî, insanî nefsin bu kuvvele-

rinin üç ayrı nefis olarak adlandırıldığına dikkat çeker. Hatta Tûsî bu Aristotelesçi tasnifin yanı sıra nefsin kuvvelerinden şehevî, gazabî ve âkile, başka bir deyişle behimî, sebuî ve melekî olmak üzere üç nefis olarak da bahseder.

Nefsin kuvvelerinin denetimi ancak ahlâk ile mümkündür. Kuvvelerin kontrolü ve işlevlerinin ölçüsü adalet ilkesine uygun olmak durumundadır. Çünkü Tûsî'nin ahlâk felsefesi adalet temeli üzerine kurulmuştur. Kuvvelerin adalete göre dengelenmemesi halinde şehvet kuvvesi insanı kendi tabiatına uygun olan işlere, öfke kuvvesi de buna aykırı işlere götürür. Bu kuvvelerden biri baskın olduğunda diğeri zayıflar. Bu durumda insan, ya şehevî kuvvenin etkisiyle yiyeceklere, içeceklere ve kadınlara ya da gazabî kuvvenin etkisiyle zorbalık, baskı ve intikama yönelir. Böyle bir kimse her iki kuvvenin gereğini yapmada bunlardan birinde öne çıkan hayvanların derecesine ulaşamadığı gibi bu çırpınışıyla hayvanlardan da aşağı bir mertebeye düşecektir. İnsan, kuvveler arasındaki bu gerilim ortamında kötülöklere bulaşacak ve zarar görecektir. Bundan dolayı kuvveleri denetlemek suretiyle işlevlerini mutedil hale getirmek gerekir. Müslüman ahlakçılar bunu kişinin kendisine karşı adaleti olarak kabul ederler.

Bu kuvveler ve onların işlevlerine getirilmesi gereken ölçüyü belirleyecek ve uygulayacak olan güç akıldır. Bu, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin benimsediği rasyonel psikolojiye, yani düşünen nefis teorisine uygun bir izahdır. Bunun gereği olarak Tûsî, psikoloji ile ahlâk arasında Aristotelesçi yaklaşımla teorik ve pratik akıl ayırımına dayalı bir ilişki kurar. Bu teoriye göre insanî nefsin biri düşünülür âleme, diğeri hissedilir âleme dönük iki yönü vardır. Nefsin düşünülür âlemlle olan ilişkisinden bilgiler ve ilimler elde edilir. İnsan teorik akıl vasıtasıyla faal akıldan kabiliyeti ölçüsünde bilgi alabilir. Bunun için de nefsin bedenî hazlardan sıyrılması ve düşünceye yönelmesi gerekir. Burada nefsin bedenle ilişkisini sağlayan pratik akıl devreye girer. Çünkü pratik akıl, nefsin bedenle olan birlikteliğinin gerektirdiği bir kuvve olup, bedende veya bedenle meydana gelen bütün fiillerle ilgilidir. Böylece pratik akıl, bedensel güçleri denetleyerek yönetir ve iyi ahlâkın oluşmasını sağlar. Yani pratik aklın ürünü olan ahlâk, nefsin bedenle olan ilişkisinden doğar.

İyi ve kötü fiilleri ayırt ederek insanı ahlâkî yetkinliğe götürebilecek bir kuvve olan pratik akıl, ayrıca insanların toplumsal işlerini düzenleyen sanatların ve siyasetin de nispet edildiği bir melekedir. Fârâbî'nin pratik aklı *fikerî* ve *mihentî* şeklinde iki kategoride değerlendirdiği hatırlanacak olursa Tûsî'nin bu yöndeki görüşlerinin Fârâbî'nin izlerini taşıdığı söylenebilir. Benzer şekilde İbn Sînâ'ya göre de pratik akıl ahlâkî yargılarda bulunarak bedeni yönetmesinin yanı sıra insanî sanatların ortaya çıkmasını da sağlar.

Nefsin güçleri arasındaki ilişki konusunda Tûsî'nin İbn Miskeveyh'i takip ettiği anlaşılmaktadır. İbn Miskeveyh gibi o da nefsin şehvet gücünü domuza,

öfke gücünü yırtıcı hayvana, düşünme gücünü meleğe benzetmektedir. Bu nefisleri *behimî*, *sebûî* ve *melekî* şeklinde adlandırması bu anlayışın sonucudur. Bunlar içinde sadece melekî nefis saygındır. Sebûî/yırtıcı nefis eğitime elverişlidir. Behimî/hayvanî nefis ise eğitime uygun olmayışı ile diğer iki nefisten ayrılır. Gazabî nefis yumuşaklıkta altına, şehvî nefis ise sertlikte demire benzetilmiştir.

Şehvet kuvvesini ifade eden hayvanî nefsin varlığındaki hikmet, insanî nefsin yetkinliğini elde etmesi ve hedefine ulaşması müddetince bedeni ayakta tutmaktır. Öfkeyi ifade eden yırtıcı nefsin varlığındaki hikmet hayvanî nefsi yenmektir. Melekî nefis olarak adlandırılan aklın varlığındaki hikmet ise kuvveleri ve onların işlevlerini dengelemek ve korumaktır. Bu amaç aklın öfke kuvvesini ıslah etmesiyle gerçekleşir. Çünkü akıl, şehveti ancak öfke ile bastırabilir.⁶¹

İslam ahlâk felsefesinde insana has yetkinlik teorik ve pratik olmak üzere iki yönlüdür. Teorik akıl kendi üstündeki ilkeyle bağlantı kurarak müstefad olurken, pratik akıl onun bedenle ilişkisini sağlar. Teorik alandaki yetkinleşme değişik akıl düzeylerinin varlığına işaret eder. *Bilkuvve akıl*, *bilfiil akıl* ve *müstefad akıl*, insanın teorik yetkinleşme düzeylerini gösterir. Gerçek yetkinlik kuvve halindeki aklın önce bilmeleke, daha sonra bilfiil yani müstefad akıl mertebesine ulaşmasıyla elde edilir. Bu yükseliş ilk düşünülürlerin öğrenilmesiyle başlar. İlk basamakta yer alan bu tür bilgiler insanın yetkinleşmesinde en önemli aşamayı oluşturur.

Yetkinleşmenin ikinci aşaması pratik düzeyde yetkinleşme olup, iyi davranışların ortaya konulmasıdır. Bu bağlamda erdemlerin bilinmesi, onların meleke haline getirilmesi, erdemsizliklerin bilinmesi ve insanî nefsin onlardan arındırılması gerekir. Tûsî'ye göre önce kendisini yetkinleştirmeye çalışan insan daha sonra bu yetkinleşme yöntemlerini başkalarına da öğreterek onların yetkinleşmelerine yardımcı olmalıdır. Bu anlayışa göre hiçbir iyilik başkaları için de istenmedikçe ahlâkî erdeme dönüşemez. Ev idaresi ve devlet yönetimi işte bu bağlamda ahlâkın konusu olmaktadır.

Tûsî, bu iki yetkinlik arasındaki ilişkiyi suret ve madde ilişkisine benzetmektedir. İbn Miskeveyh'in de *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ta yer verdiği bu örneğe göre düşünmekle ilgili birinci yetkinlik suret, ikinci yetkinlik ise madde konumundadır. Bu nedenle teorik yetkinlikle pratik yetkinlik arasındaki ilişki suretin maddeye nispeti gibidir. Teorik yetkinlik pratik yetkinlikle tamamlanmakta ve insanın amaçladığı asıl yetkinlik bu iki yetkinliğin bir araya gelmesiyle gerçekleşmektedir. Teorik ve pratik yetkinliğin bir araya gelmesiyle insan "küçük âlem" olma vasfını kazanır. Bu haliyle insan Allah'ın halifesi ve yakın dostudur. İnsan, küçük âlem olma vasfını varlıklarla ilgili tümel ve tikel bilgiler yanında erdemlere de sahip olmakla hak eder. İbn Miskeveyh gibi Tûsî de

böyle bir kişinin ilâhî feyzi kabul etmeye hazır olgun bir insan olduğunu düşünür. Bu durumda insanî yetkinleşmenin son mertebesi, Allah'a yakınlıktır.

İnsan, akıl gücünü gerektiği gibi kullanmazsa ya potansiyel olarak bulunduğu yetkinlik mertebesinde kalır ya da noksanlık mertebesine düşer. Bu bakımdan insanın yetkinleşmesi kadar noksanlaşması, aşağı seviyeye düşmesi de mümkündür. Üstteki varlık türü kendi altındaki türden belli özellikleri ile ayrılmakla birlikte o türün tüm özelliklerini taşır. Mesela; düşünen nefsiyle hayvanlardan ayrılan insan buna ilaveten hayvanî özellikleri taşımaktadır. Akıl, öfke ve şehvet kuvvelerinden birincisi insanı hayvanlardan ayırırken, diğer ikisi onu hayvanlarla ortak kılmaktadır. Bunlardan sadece akla uygun davranışlar övgüye layık olduğu için akıl kuvvesinin diğer iki kuvveye ege- men olması gerekir. Zaten insanın yetkinleşebilmesi doğrudan bu kuvveye bağlıdır. Öfke ve şehvet güçleri itidal derecesine getirilmezse insanî nefsin noksanlaşmasına yol açar. İnsan, potansiyel olarak yetkinliğe de noksanlığa da istidatlıdır. O iradesini aklına uyarak iyi fiillerden yana kullanırsa erdemli ve mutlu; öfke ve şehvet güçlerine uyarak kötü fiillerden yana kullanırsa erdemsiz ve mutsuz olur.

Filozoflar, insanın noksanlığa düşüşünü psikolojik güçlerinin işleyişine bağlamaktadırlar. Düşünme gücünün kullanılmaması veya bazı engeller yüzünden zayıflaması, noksanlığa düşüşün başlangıcını oluşturur. Düşünce kuvvesi zayıflayınca kişide şehvet ve öfke kuvvesi baskın hale gelir ve bu da onun hayvanlara ve yırtıcılara benzemesine sebep olur. Bu durumdaki insan bütün mesaisini geçici hazlar için harcadığı gibi düşünme kuvvesini de onlara ulaşmada araç olarak kullanır. Böylece insanı melekler mertebesine kadar çıkarabilecek düşünme gücü şehvet gücünün hizmetine girmiş olur.⁶²

İslam ahlak felsefesinde mutluluk, iyilik kavramı ile ilişkilendirilerek ele alınır. İnsanî nefsi yetkinleştirilmenin amacı, insanın mutluluğudur. İbn Miskeveyh gibi Tûsî ve sonraki ahlakçılar bu konuda Aristoteles'in görüşlerini esas alır. Buna göre iyi, mutlak ve görelî olmak üzere iki çeşittir. Mutlak iyi son gayedir. Görelî iyi ise son gayeye ulaşmada vasıta olan şeydir. Bu bakımdan mutluluk da bir tür iyi olup kişiden kişiye değişir. Mutluluk ayrı ayrı her bir insana has öznel bir değer iken, iyi bütün insanların yöneldiği ortak ve nesnel bir değerdir. Her ferdin eylemde bulunma amacı iyiye ulaşmaktır. Amaç başka bir amaç için araç konumunda değilse böyle bir amaç kendinde iyidir. Mutlak iyi ile kastedilen kavram budur.⁶³

Yapılan diğer bir tasnife göre iyi, son gaye olan iyi ve son gaye olmayan iyi şeklinde iki kısımdır. Mutluluk gaye olan tam iyidir; çünkü sahibi onu elde ettikten sonra artırma isteği duymaz. Buna göre mutluluk, başka bir amacın aracı değil, bütün amaçların ve iyilerin en yetkini olarak kabul edilmektedir. Müslüman ahlakçılar mutlak ve görelî iyi tasnifine bağlı olarak mutluluğu da

mutlak ve görelî olmak üzere iki kısımda ele alırlar. Mutluluk aklî ve nefsanî bir olgu olduğu için İslam ahlâk felsefesinde insanın olgunlaşarak mutluluğa ulaşmasının temel şartı bilgi ve hikmettir; ama bu, erdemli davranışlar olmadan sırf teorik akıl veya bilgi gücüyle sağlanamaz. Bundan dolayı ahlâkî arınma ve erdemleri kazanma, nefsin kendi yetkinlik ve mutluluğuna ulaşmasının zorunlu şartıdır.⁶⁴

Mutluluk yalnız ferdin değil, toplumun da son gayesidir. İnsan yaratılışı itibarıyla sosyal bir varlıktır ve onun yetkinliği hemcinslerine karşı bu özelliğini göstermesinde yatar. İnsan sosyal hayatta kendi kendisine yetmediği için bir diğerine muhtaçtır. Bu ilişkilerde istekler farklı olduğundan insanlar arası hukukun korunabilmesi için devlete ihtiyaç duyulur. Fârâbî’de olduğu gibi Tûsî’ye göre de siyaset felsefesi gerçek yetkinliğe yönelen toplumun mutluluğunu sağlayacak tümel yasaların incelenmesinden ibarettir. Bu itibarla devlet yönetimi hikmet kaidesine uygun olmalı ve böylece toplumda yetkinleşmeye yol açmalıdır. Bunun sağlanabilmesi için hükümdarın birtakım vasıflara sahip olması gerekir. Bu bağlamda sevgi, adalet ve dostluk özel bir öneme sahiptir. Bu ahlâk anlayışında dünyadan elini eteğini çeken bir zahidin hayatına yer yoktur. İnsanın sosyal ve medenî bir varlık olduğunu vurgulayan Tûsî, toplumdan uzaklaşmayı erdemleri hayata geçirmede engel olduğu gerekçesiyle yermektedir. Nitekim insan, yetkinliğe ve mutluluğa tam olarak ulaşabilmek için önce topluma veya ülkeye, sonra da insanlarla iyi ilişkiler kurmaya muhtaçtır. Bu zorunlu bir gerçek olduğuna göre akıllı bir insanın yalnız başına erdemli, yetkin ve mutlu olacağını düşünmesi makul değildir. Erdemler inzivada değil, toplumsal hayatta ortaya çıkar. Böylece İbn Miskeveyh gibi Tûsî de insanın ahlâkî bakımdan yetkinleşebilmesi için toplumsal hayata katılma gereğini aklî gerekçelere bağlar ve hatta bunu dinî görevlerin önemini ortaya koyarak teyit eder. Dinin insanlara beş vakit namaz ve Cuma namazı için camilerde toplanmalarını emretmesinin temelinde yatan hikmet de budur. Çünkü bu şekilde insanlar bir araya gelir ve aralarında yakınlık ve sevgi bağları kurulur. Bu bakımdan toplumsallaşma, bireyler arası ilişkilerin sevgi ve adalete dayalı olmasını ve dolayısıyla insanların mutluluktan pay almalarını sağlar.⁶⁵

Erdem ve erdemsizlikler İslam ahlâk felsefesinde iyi ve kötü ahlâk ya da güzel ve çirkin huylar gibi terimlerle karşılanabilecek kavramlardır. Buna bağlı olarak yetkinlik erdemlerin, eksiklik ise erdemsizliğin gereğidir. Tûsî’nin huy veya ahlâk tanımı, erdem ve erdemsizlikleri huy kapsamında ele aldığını, yani bunları insan nefsinin melekeleri olarak kabul ettiğini göstermektedir. Erdem, ifrat ve tefrit denilen iki aşırı ucun ortasıdır. Bu ortadan ifrat veya tefrit yönündeki herhangi bir sapma erdemsizliktir. Öyleyse erdem orta, erdemsizlikler ise onun karşısındaki uçlar konumundadır.⁶⁶

Müslüman filozoflara göre psikolojide insanî nefsin her biri değişik eylemlere kaynaklık eden üç ayrı kuvvesi vardır. Bunlar melekî nefis, yırtıcı nefis ve hayvanî nefistir. Melekî nefis olarak adlandırılan düşünme kuvvesi, düşünme/fikir, ayırt etme/temyiz ve inceleme/nazar arzusunun ilkesidir. Yırtıcı nefis olarak adlandırılan gazap kuvvesi, öfke, cesaret, tehlikelere atılma, egemenlik kurma ve yüksek mevkilere gelme arzusunun ilkesidir. Hayvanî/behimî nefis olarak adlandırılan şehvet kuvvesi ise şehvet, besin talebi ve cinsel ilişki arzusunun ilkesidir.⁶⁷

Erdemler ve erdemsizlikler bu üç kuvvenin ifrat ile tefrit arasındaki değişik hareketlerine göre şekillenir. Düşünen nefis dengeli hareket edip kesin bilgiler elde etmeye yöneldiğinde ilim erdemi ve buna bağlı olarak hikmet erdemi ortaya çıkar. Yırtıcı nefsin dengeli hareket edip düşünen nefse boyun eğmesi ve onun kendisine ayırdığı payla yetinmesi halinde hilim erdemi ve buna bağlı olarak cesaret/yiğitlik erdemi meydana gelir. Hayvanî nefis dengeli hareket edip düşünen nefse boyun eğdiğinde iffet erdemi ve buna bağlı olarak cömertlik erdemi ortaya çıkar. Bu üç erdemin uyumlu bir bileşik meydana getirmesinden adalet erdemi doğar. Adaletin varlığı diğer erdemlerin yetkinliğine işaret eder. Ahlakla ilgilenen Müslüman filozoflar temel erdemlerin hikmet, yiğitlik, iffet ve adalet olmak üzere dört tane olduğunu kabul etmektedirler. Kişi ancak bu erdemlerin tümüne sahip olduğu zaman övülmeyi hak eder.⁶⁸

Erdemlerin kaynaklandığı kuvveler bir de nefsin idrak ve tahrik kuvvelerinden hareketle tasnife tabi tutulmuştur. Bunlardan idrak kuvvesi kendi içinde teorik güç ve pratik güç şeklinde ikiye ayrılır. Âletlerle harekete geçirme gücü olan tahrik kuvvesi ise itme/öfke ve çekme/shahvet olmak üzere iki güçten meydana gelmektedir. Erdemler, bu güçlerin terbiye edilerek dengeye kavuşturulmasıyla oluşur. Teorik gücün dengesinden hikmet erdemi, pratik gücün dengesinden adalet erdemi, öfke gücünün dengesinden yiğitlik erdemi, şehvet gücünün dengesinden iffet erdemi meydana gelir. Bu dörtlü tasnif İbn Miskeveyh'te yoktur. Tûsî, adalet erdeminin doğuşuyla ilgili bu iki farklı izahın temelinde bir olduğunu belirtir. Çünkü ikinci izahta da pratik kuvvenin yetkinliği ile hikmet, yiğitlik ve iffet erdemlerinin kazanılması arasında bir ilişki vardır ve adaletin ortaya çıkması diğer üç erdemin meydana gelmesine bağlıdır.⁶⁹

Bir huyun övgüye layık erdem vasfını kazanabilmesi için onun başkasına geçmesi şarttır. Mesela; cömertlik erdemine sahip bir kimsenin cömertliği başkasına geçmiyorsa o kişi cömert değil, savurgandır. Aynı şekilde başkasını olumlu anlamda etkilemeyen yiğitliğin sahibi yiğit değil kışkırtıcı; etkisi kendisiyle sınırlı olan bir hikmetin sahibi de filozof değil görüş sahibi olarak adlandırılır.⁷⁰

Hikmet kapsamındaki erdemler: Tûsî'ye göre düşünen nefsin dengeli hareketinden meydana gelen hikmet erdemi, varlığa ilişkin her şeyin bilgisini ihtiva eder. Filozofumuz hikmet erdemi kapsamında yer alan erdemleri yedi madde halinde şöyle sıralar: 1- Zekâ, 2- Hızlı anlama (sür'at-i fehm), 3- Zihin berraklığı (safâ-i zihin), 4- Öğrenme kolaylığı (suhûlet-i taallüm), 5- Güzel akletme (hüsn-ü taakkul), 6- Hafızada tutma (tahaffuz) ve 7- Hatırlama (tezekkür).

Zekâ, sonuç verici önermelerle çokça meşgul olmaktan hükümlerin hızlı bir şekilde üretilmesinin ve sonuçların kolaylıkla çıkarılmasının melekî olmasıdır. Hızlı anlama, nefsin gerektirenlerden gerekenlere doğru hareketinin bu hususta fazla duraksamaya ihtiyaç duymadan melekî hale gelmiş olmasıdır. Zihnin berraklığı, kişide zorluk çekmeden bir konuda istenilen sonucu çıkarma yatkınlığının meydana gelmesidir. Öğrenme kolaylığı, nefsin dağınık düşüncelere takılmadan kendisini bütünüyle istenilene yönelterek kesin görüş elde etmesidir. Güzel akletme, her bir gerçekliği inceleme ve keşfetme esnasında ilgili olanı göz ardı etmeyecek ve kapsam dışı olanı dikkate almayacak şekilde gerekli ölçünün gözetilmesidir. Hafızada tutma, aklın tefekkür, vehmin tahayyül yoluyla aldığı suretlerin korunup tutulmasıdır. Hatırlama ise nefsin korunmuş suretlerin mülâhazasını istenilen vakitte kazandığı meleke itibarıyla kolaylıkla elde etmesidir. Tûsî'nin hikmetin tali erdemlerine ilişkin bu tasnif ve tanımları genel olarak İbn Miskeveyh'in tasnif ve tanımlarına benzetmekle birlikte *Tebzîbü'l-Ahlâk*'ta bulunmayan hafızada tutma erdeminden bahsetmesiyle ondan ayrılmaktadır. Devvanî ve Kınalızâde, Tûsî'yi takip ederek aynı tasnif ve tanımları yapmışlardır.⁷¹

Yiğitlik kapsamındaki erdemler: Müslüman filozoflar, yiğitlik/şecaat kapsamında on bir erdemden bahsetmektedirler: 1- Nefis büyüklüğü (kibr-i nefis), 2- Cesaret (necdet), 3- Yüce gayelilik, 4- Sebat, 5- Hilim, 6- Soğukkanlılık (sükûn), 7- Gözü peklik (şehamet), 8- Dayanıklılık (tahammül), 9- Tevazu, 10- Hamiyet, 11- İncelik (rikkat).

Nefis büyüklüğü, nefsin uygun olan ve olmayan işleri yüklenmeye kadir olduğu halde üstünlük ve düşkünlüğe aldırması, bolluk veya yokluğa iltifat etmemesidir. Cesaret, nefsin kendi sebatına güvenmesi, korku veren bir durumdan dolayı endişeye kapılmamasıdır. Bu erdeme sahip olan kimsede korkunun gerektirdiği fiil ve davranışlar görülmez. Yüce gayelilik, nefsin güzel olan bir şeyi istemede bu dünyanın mutluluk ve mutsuzluğuna rağbet etmesi ve ölümden korkmadığı için mutluluğa sevinmemesi ve mutsuzluğa kederlenmemesidir. Sebat, elem ve zorluklara karşı nefiste direnç kuvvesinin yerleşik olması ve nefsin eleme maruz kaldığında perişan düşmemesidir. Hilim, bir çirkinlikle karşılaşıldığı zaman nefiste öfkenin kolayca tahrik edemeyeceği ve isyan çıkaramayacağı şekilde iç huzurun meydana gelmesidir. Soğukkanlılık, mahremi korunması veya şeriâtın savunulması için gerekli

mücadele veya savaşta nefsin hafiflik ve ciddiyetsizlik göstermemesi ve paniğe kapılmamasıdır. Gözü peklik, nefsin güzel anılma beklentisi itibariyle büyük işleri elde etmeye hırslı olmasıdır. Dayanıklılık, nefsin bedensel organları beğenilen işler yapma hususunda kullanarak yormasıdır. Tevazu, kişinin kendisinden daha aşağı makamda olanlara karşı üstünlük taslamamasıdır. Hamiyet, milleti ve namusu korumada gevşeklik göstermemektir. İncelik, kişinin hemcinslerinin acı çektiklerini gördüğünde, eylemlerinde bir ıstırap ortaya çıkmaksızın müteessir olmasıdır.⁷²

Tûsî'nin yiğitlik erdemi altında sıraladığı tevazu, hamiyet ve incelik erdemlerine İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'inde rastlanmaması, *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi bu eserden ayıran özelliklerden biridir.⁷³ Tûsî'yi takip eden ahlâkçılar da yiğitlik erdemini Ahlâk-ı Nâsırî'dekiyle aynı sayı ve mana ile incelemiştir.⁷⁴

İffet kapsamındaki erdemler: İffet kapsamındaki erdemler on iki tanedir. *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ta aynen yer alan bu erdemler Tûsî vasıtasıyla Devvanî ve Kınalızâde tarafından da bu şekliyle ele alınmıştır.⁷⁵ Bunlar: 1- Haya, 2- Yumuşak başlılık (ırfk), 3- Güzel gidişat (hüsnu hedy), 4- Barışık olma (müsaleme), 5- Dinginlik (dea), 6- Sabır, 7- Kanaat, 8- Ağırbaşlılık (vakar), 9- Sakınma (vera), 10- Düzenlilik (intizam), 11- Hürriyet, 12- Cömertlik (seha).

Haya erdemi, nefsin kötü bir şey yapmakta olduğunun farkına vardığı zaman azarlamayı hak etmemek için kendisini sınırlamasıdır. Yumuşak başlılık, nefsin ortaya çıkan işlere gönüllü olarak boyun eğmesidir. Bu erdeme yumuşak huyluluk anlamında “demâset” denir. Güzel gidişatlılık, nefiste övülen süslerle kendisini yetkinleştirmeye yönelik doğru bir rağbetin meydana gelmesidir. Barışık olma, kişinin güç ve melekelerinden kaynaklanan farklı görüşlerin ve birbirinden ayrı hallerin çatışması halinde kendisine ıstırap vermesin diye uzlaşımaya gitmesidir. Dinginlik, şehvetin hareketi durumunda nefsin sakin olması ve dizginleri elinde tutmasıdır. Sabır, nefsin bayağı hazlara boyun eğmemesi için aşağılık isteklere direnç göstermesidir. Kanaat, nefsin yiyecek, içecek, giyecek ve benzeri şeyleri kolaylıkla kabullenmesi ve ihtiyacı karşılayan her şeye razı olmasıdır. Ağırbaşlılık, nefsin istenilen şeye yönelmesi durumunda onu elden kaçırmamak şartıyla acelecilikle sınırı aşmayacak şekilde sakin olmasıdır. Sakınma, nefsin güzel amellere ve övülen fiillere bağlı kalıp kusur ve ihmal göstermemesidir. Düzenlilik, işlerin gerektiği gibi ve yararlıya uygun bir şekilde takdir ve tertibini korumanın nefiste meleke haline gelmesidir. Hürriyet, nefsin güzel yollardan mal kazanma, bunu övgüye layık biçimde harcama ve yerilen yollardan mal kazanmaktan kaçınma imkânını bulmasıdır. Cömertlik ise mal ve diğer kazançların kolayca, rahatlıkla, gerektiği gibi ve gereken ölçüde hak edenlere ulaşması için harcanmasıdır.⁷⁶

Tûsî ile İbn Miskeveyh'in cömertliğin alt erdemleri konusunda farklılık sergilediklerini görmekteyiz. Nitekim İbn Miskeveyh'in cömertlik altında altı er-

demden bahsetmesine karşılık Tûsî sekiz erdemden bahsetmektedir. Bunlar: Eli açıklık (kerem), diğerkâmlık (isar), affetme (afv), insaniyet (mürüvvet), asalet (nubl), yardımseverlik (muvâsat), bağışlama (semahat) ve feragat (müsamaha). İbn Miskeveyh'in cömertlik tasnifinde affetme ve insaniyet erdemleri bulunmaz.⁷⁷ Eli açıklık, yararı genel ve değeri büyük işlerde maslahatın gerektirdiği yönde çok mal infak etmenin nefse kolay gelmesidir. Diğerkâmlık, kişinin ihtiyaç duyduğu malı kendisi için değil de hak ettiği belirlenen başkası için harcamasının nefse kolay gelmesidir. Affetme, kişinin imkânı olduğu halde kötülüğü cezalandırmaktan vazgeçmesi ve iyiliği ödüllendirmeye rağbet etmesidir. İnsaniyet, nefiste faydalılık ve gerektiğinden fazlasını verme süsü ile bezenmeye yönelik doğru bir rağbetin olmasıdır. Asalet, nefsin beğenilen fiillere bağlılık ve övülen davranışın devamlılığında sevinç duymasıdır. Yardımseverlik, arkadaşlara, dostlara ve muhtaçlara gündelik hayatlarında yardım etmek; yiyecek ve maldan onlara pay vermektir. Bağışlama, verilmesi zorunlu olmayan şeylerden gönüllü olarak harcamaktır. Feragat, terk edilmesi zorunlu olmayan bazı şeyleri isteyerek terk etmektir.⁷⁸

Adalet kapsamındaki erdemler: Müslüman filozoflara göre adalet, hem bir ölçülülük ilkesi, hem basit bir erdem, hem de hikmet, şecaat ve iffet erdemlerinin toplamından meydana gelen birleşik bir erdemdir. İbn Miskeveyh Tehzibü'l-Ahlâk'ta adalet kapsamında yirmi tane tali erdem sıralamışken Tûsî bunları on iki ile sınırlamıştır.⁷⁹

Adalet kapsamındaki on iki erdem şunlardır: 1- Dostluk (sadakât), 2- Birlik (ülfet), 3- Vefa, 4- Şefkat, 5- Akrabayı gözetmek (sıla-i rahim), 6- Mükâfat, 7- İyi ilişki (hüsnü şirket), 8- Güzel yargı (hüsnü kaza), 9- Sevimsizlik (teveddüd), 10- Teslimiyet, 11- Tevekkül, 12- İbadet.

Dostluk, birisini bütün vasıtalarla hoşnut etmeye, gönlünü ferahlatmaya ve ona mümkün olan her şeyi vermeye iten içten bir sevgidir. Birlik, bir grubun gündelik yaşamın idaresi bakımından birbirleriyle yardımlaşmada görüş ve inançlarının ittifak halinde olmasıdır. Vefa, kişinin yardımseverlik ve yardımlaşma yoluna bağlılıktan ayrılmayı uygun görmemesidir. Şefkat, kişinin birinin başına gelen istenmedik bir halden dolayı etkilenmesi ve giderilmesi için çabalamasıdır. Akrabayı gözetmek, kişinin aile ve akrabalarına dünyevî iyiliklerden pay vermesidir. Mükâfat, kişinin kendisine yapılan iyiliğe benzeriyle veya daha fazlasıyla, kötülüğe ise daha azıyla karşılık vermesidir. İyi ilişki, kişinin insanî ilişkilerdeki alıp vermede diğer insanların tabiatlarına da uygun olacak şekilde dengeli olmasıdır. Güzel yargı, diğer insanlara istihkak yoluyla verilen hakların minnet ve pişmanlıktan uzak olmasıdır. Sevimsizlik, yakınlardan ve erdemli insanlardan güler yüz, güzel konuşma ve bunları çağrıştıracak başka şeylerle sevgi beklemek, onların sevgisini kazanmaktır. Teslimiyet, kişinin gerek Allah'ın gerekse de kendisine itiraz edilmesi caiz olmayan birisinin buyruklarına doğasına uygun olmasa bile rıza gösterip, onu hoşlukla ve

güler yüzle karşılaşmasıdır. Tevekkül ise beşerin gücüne ve yeterliliğine havale edilemeyecek ve insanların görüş ve düşüncelerinin yetersiz kaldığı işlerde artırma ve eksiltme, hızlandırma veya ertelemenin istenilmemesi ve benzeri diğer konularda muhalefet etmeye eğilim gösterilmemesidir. İbadet ise kişinin Yüce Yaratıcıyı, melekleri, peygamberleri, imamları ve velileri tazim ile yüceltmesi, onlara uyup şeriat sahibinin emir ve yasaklarına itaat etmesi ve bu anlamda yetkin olan takvayı kendisine şiar ve örtü edinmesidir.⁸⁰

Adalet kavramı, delaleti bakımından eşitlik anlamına gelmektedir. Eşitlik ancak birlik dikkate alınarak düşünülebilir. Birlik, en yüksek yetkinlik mertebesi olması itibarıyla seçkin bir konuma sahip olduğu için onun gerçek bir olan İlk İlke'den gelen etkilerinin sayılanlara sirayeti, gerçek mevcut olan İlk Neden'den gelen varlık ışıklarının tüm mevcutlar üzerine yayılması gibidir. Bağlılıklar içinde eşitlikten daha üstün bir bağlılık yoktur. Bunu ahlâk ilmine uyarlayan Tûsî'ye göre aynı şekilde hiçbir erdem adaletten daha yetkin değildir. Çünkü adalet ortadır ve onun dışındaki her nokta ona göre uçtur. Birlik üstünlüğü, sebatı ve devamlılığı gerektirirken; çokluk bayağılığı, bozulmayı ve yok oluşu gerektirir. Denge, varlık dairesine ulaşmanın olmazsa olmaz şartıdır. Adalet ve eşitlik, farklılıkların düzenliliğini sağlar.⁸¹

Adalet günlük hayatın düzeni dikkate alındığında üç kısma ayrılır. Birincisi mallar ve ihsanlarla, ikincisi muamele ve takas usulü alışverişle, üçüncüsü eğitim ve yönetim gibi başkasını etkileyen işlerle ilgilidir.⁸²

Müslüman ahlâkçılar Platoncu bakış açısıyla adaletin orta olmasını diğer erdemlerin orta olmasından ayırırlar. Nefis, adalet sayesinde kendine özgü her fiili erdemli bir şekilde gerçekleştirebilir. Adaletin ifratı da tefriti de zulüm olduğu halde diğer hiçbir erdem iki ucu aynı erdemsizlik değildir. Bu bakımdan adalettaki denge diğer dengelerden daha geneldir. Adil insan, orantılı ve eşit olmayan şeylerde orantı ve eşitliği sağlayabilen kimsedir. Müslüman filozoflara göre, gerçekte eşitlik ve adaleti ancak Yüce Tanrı'nın eseri olması nedeniyle ilahî kanun koyabilir.⁸³

Karşılıklı yardımlaşma, denklik, eşitlik ve orantılılığı bozmayacak şekilde bazı insanların bazılarını hizmet etmesine bağlıdır. Mesela; marangoz kendi çalışmasını boyacıya, boyacı da kendi çalışmasını marangoza verdiğinde denklik meydana gelir. Fakat birinin çalışması diğerininkinden daha çok veya daha iyi ise aracı ve ayarlayıcı bir unsura ihtiyaç duyulur. İşte bu ayarlayıcı unsur "para"dır. İnsanlar arasındaki bu dengeleyici rolü sebebiyle paraya sessiz adil denir. Sessiz adil aracılığıyla alışveriş yapanlar doğruluktan saptıklarında düşünen adil olan "hâkim"den yardım istenir. İnsanlar arasında adalet ancak ilahî kanun, para ve yargıçtan oluşan üç kanun sayesinde gerçekleşebilir. Farklı şeyleri eşitleyen para olmasaydı alışverişteki ortaklık ve insan ilişkileri takdir edilip düzenlenemezdi. Paranın azaltılıp artırılmasıyla denge sağlanır

yani sosyal adalet gerçekleşir.⁸⁴ Müslüman ahlakçılar, Aristoteles'ten aldıkları bu üç kanun teorisini bir ayetle desteklemektedirler: “İnsanların adaleti yerine getirmeleri için Kitabı ve mizanı indirdik ve yine kendisinde büyük bir kuvvet ve insanlar için fayda olan demiri indirdik.”⁸⁵

Adil kimsenin adaleti önce kendisine, sonra yakından uzağa doğru şehrin diğer fertlerine uygulaması gerekir. Akıllı insan tümel adaleti kendisine düşünme, öfke ve şehvet güçlerini dengelemek ve melekeleri yetkinleştirmek suretiyle uygulayabilir. Zira güçler adalete göre dengelenmezse şehvet ve öfke onu kendi tabiatlarına uygun eylemlere sürükler. İnsanın zatında temyiz gücü denge ve eşitlik şartlarını gözeterek diğer güçlere hâkim olunca her güç kendi hakkına kavuşur ve çok başlılıktan kaynaklanan kargaşa ortadan kalkar. Kendisini bu şekilde dengeleyen kimse, dostlarını, ailesini ve şehrin diğer insanlarını ve bunlardan sonra hayvanları adalet gerçekleşinceye kadar dengelemekle uğraşmalıdır. Adil hâkim, bozuklukların ortadan kaldırılıp eşitliğin korunmasında ilahî kanunun halifesidir. Bundan dolayı adil kimse kendisini iyilikten dolayı başkalarından daha çok ödüllendirmediği gibi kötülükten dolayı da başkalarından daha az cezalandırmaz. Aristoteles gibi Müslüman filozoflar da başkanlığın servet ve soy üstünlüğüne değil, hikmet ve adalet erdemlerine dayanması gerektiğini kabul ederler.⁸⁶

Adalet Aristoteles'çi yaklaşımla fiiller bakımından üç kısma ayrılır. Birincisi, iyilikleri ihsan eden ve varlığa bağlı her nimetin sebebi olan Tanrı'nın hakkını yerine getirmektir. Bu manada adalet, kulun mabuduna karşı yükümlülüklerini yapması, yani ibadet etmesi demektir. İkinci tür adalet, insanın diğer insanların haklarını gözetmesi, büyüklerine saygılı davranması, emanete riayet etmesi ve ilişkilerde inşafı olmasıdır. Adaletin üçüncü türü, kişinin atalarına karşı görevlerini borçlarını ödeme ve vasiyetlerini yerine getirmek suretiyle ifa etmesidir. Bu adalet türleri içinde ahlakçı filozofların en geniş ele aldığı kısım, Allah'a ibadet bağlamındaki adalettir. Yöneticiye gösterilecek itaat, teşekkür, sevgi ve sadakat konusundaki kusur kötü ise kullarına sınırsız nimetler vererek cömert davranan Tanrı'nın hakkının yerine getirilmesi hususunda yapılacak hata ve ihmal ondan çok daha kötüdür.⁸⁷

Varlıkların bekası ve kâinatın düzeni sevgi ile sağlanır. Adalet erdemini zorunlu kılan etken, sevginin kaybedilmesidir. İnsanlar karşılıklı ilişkilerde birbirlerine sevgi ile davransalardı adaletle amaçlanan düzen kendiliğinden sağlanırdı.⁸⁸ Tûsî ve takipçileri, sosyal hayatın çimentosu konumunda olan sevgiyi bu bakımdan “Devlet Yönetimi” bölümünde ele almışlardır.

Erdemsizlikler: Nefsin akıl gücünün baskın olmasıyla meydana gelen fiillere erdem, öfke ve şehvet güçlerinin baskınlığı sonucu meydana gelen fiillere erdemsizlik denir. Ayrıca erdem orta yol, erdemsizlik ise ortamın iki ucunda yer alan ifrat ve tefrittir.⁸⁹

Tûsî ve takipçisi ahlâkçılar erdemlerin dört olmasından hareketle onların zıtları olan erdemsizliklerin de ilk bakışta dört olması gerektiğini belirtirler. Buna göre hikmetin zıttı cehalet, yiğitliğin zıttı korkaklık, iffetin zıttı zevklere düşkünlük ve adaletin zıttı zulümdür. Fakat onların bunun yerine daha derin bir incelemenin sonucu sayılan diğer erdemsizlik tasnifini benimsedikleri anlaşılmaktadır. Bu yaklaşıma göre erdem, erdemsizlik denilen ifrat ve tefrit uçlarının ortasıdır. Ortanın iki ucunda birbirine zıt olan iki erdemsizlik yer alır. Daire örneğinde olduğu gibi her erdem orta, erdemsizlikler ise çevrede yer alan uçlar konumundadır.

İki tür orta vardır. Birisi, matematikte dört sayısının iki ile altı sayılarının ortası olması gibi gerçek orta; diğeri tıpta türsel ve bireysel dengelilikler gibi görelî ortadır. Tûsî ahlâkî erdem anlamındaki ortayı tıptaki görelî ortaya benzetir. Erdem, şartların farklılığına bağlı olarak kişiden kişiye değişiklik gösterir. Bir kişinin erdemleri karşısında sonsuz sayıda erdemsizlik bulunabilir. Ahlâkçının işi, tikel konumundaki kötülük sebeplerini ve erdemsizlikleri saymak değil, bunların ilkelerini ve tümelleri belirlemektir.⁹⁰

Her erdem karşısında temelde biri ifrat, diğeri tefrit olmak üzere iki erdemsizlik vardır. O zaman dört erdem karşısında sekiz erdemsizlik olur. Hikmetin ifratı kurnazlık, tefriti aptallıktır. Yiğitliğin ifratı cüretkârlık, tefriti korkaklıktır. İffetin ifratı hazlara düşkünlük, tefriti isteksizliktir. Adaletin ifratı zulüm, tefriti zulme boyun eğmedir.

Bu erdemsizlikler şöyle tanımlanmaktadır: Kurnazlık, hikmetin ifratı olup düşünme gücünü zorunlu olmadığı halde kullanmak ya da zorunlu ölçüden fazla kullanmaktır. Buna hilekârlık da denir. Aptallık, hikmetin tefriti olup yaratılıştan bir kusur olmadığı halde düşünme gücünü iradî olarak çalıştırmamaktır. Cüretkârlık, yiğitliğin ifratı olup girilmesi iyi olmayan şey üzerine düşüncesizce atılmaktır. Korkaklık, yiğitlik erdeminin tefriti olup kaçınılması övülmeyen şeyden kaçınmaktır. İffet erdeminin ifratı hazlara düşkünlük olup lezzete gereğinden fazla tutkun olmaktır. İsteksizlik, fitrî bir eksiklik olmadığı halde aklın ve şeriatın ruhsat verdiği lezzetleri istemede ihtiyarî olarak hareketsiz kalmaktır. Zulüm, adaletin ifratı olup geçim araçlarını çirkin yollardan elde etmektir. Zulme boyun eğme, adaletin tefriti olup geçim vasıtalarını gasp ve yağmacılıkla elde etmek isteyenlere imkân vermek ve boyun eğmektir. Bundan dolayı zalim çok sermayeli, mazlum az sermayeli, adil ise orta halli olur.⁹¹

Ahlâk felsefesinde Tûsî'den itibaren erdemsizlikler erdemden yalnızca ifrat ve tefrit şeklindeki nicel uzaklaşmayla değil, aynı zamanda redâet/sapıklık şeklindeki nitel uzaklaşmayla da ifade edilmeye başlamıştır. Erdem nefsin kuvvelerinin sağlıklı çalışmasının bir sonucu ise erdemsizlik bunun aksine nefsin hastalığını ifade eder. Erdemden hem nicel, hem nitel uzaklaşma nef-

sin kuvvelerinde ortaya çıkan bir düzensizliği gösterir. Nicelikteki düzensizlik dengeden fazlalık ve eksiklik yönünde uzaklaşma iken nitelikteki düzensizlik nefsin kuvvelerinde sapıklık şeklinde ortaya çıkan bir düzensizlik ve hastalıktır. İfrat ve tefrit şeklindeki erdemsizlik ahlâka uygun değilse de tabiata uygundur; ama redaet tabiattan veya fitrattan sapmadır. Mesela; akıl gücünün ifratı hilekârlık, kötülük ve kurnazlık; tefriti aptallık iken bu kuvvedeki sapma cedel, safsata, kehanet, falcılık ve sihirbazlık gibi nefse kesin sonuç ve yetkinlik vermeyen ilimlere yönelik arzudur. Öfke gücündeki nicel düzensizlik veya erdemsizliğin ifratı aşırı öfke, intikam, gereğinden fazla kıskançlık ve tefriti hamiyetsizlik, zayıf tabiatlılık ve korkaklık şeklinde tezahür ederken; sapıklık denilen nitel düzensizlik, cansızlara, hayvanlara veya insan türüne karşı intikam şeklinde ortaya çıkar. Şehvet gücünün nitel düzensizliği olan sapıklık ise kişinin gözünü toprağın doyuramayacağı kadar iştaha sahip olması ve karşı cinse değil, hemcinsine şehvet hissi duyması gibi çirkinliklerdir.⁹²

Müslüman ahlâkçılar, nefsanî hastalıklar olarak adlandırılan erdemsizliklere karşı tıptaki tedavi yöntemlerini örnek alarak tıbb-ı ruhanî çerçevesinde iyileştirme yöntemleri geliştirmişlerdir. Belli bir sürece bağlı olarak öncelik sırasına göre uygulanan bu yöntemler makalemizin sınırlarını aşacağı için burada ele alınmayacaktır.⁹³

Sonuç

İslam ahlâk düşüncesi, dinî temellerini Kur'an ve sünnette bulmakla birlikte sistematik bir teori olarak varlığını filozoflara borçludur. Bu düşüncenin ilk teşekkülünde Yunan felsefi mirasının önemi inkâr edilemez; fakat onun sistematik ve insicamlı bir yapıya kavuşması, başta Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere özellikle felsefe ve ilimlerin zirve döneminde yetişmiş düşünürler olan İbn Miskeveyh, NasîreddinTûsî ve Celaleddin Devvânî'nin çalışmalarıyla mümkün olmuştur. Bu arada Gazzâlî, Maverdî, İsfahânî ve Kınalızâde gibi dinî ilimler alanındaki otoritelerin de büyük katkıları olmuştur. Bu ikinci silsile daha çok felsefi temeli esas almanın yanı sıra sistemlerini dinî argüman ve yorumlarla güçlendirmek şeklinde bir çalışma ortaya koymuşlardır. Özellikle kelamcı ve mutasavvıfların İslam ahlâk düşüncesine dinî meşruiyet sağlama açısından ciddi katkılar sağladıklarını söyleyebiliriz.

Filozofların nefis teorisine dayalı olarak geliştirdikleri ahlâk düşüncesi, dindar çevreler tarafından diğer felsefi düşüncelerin, özellikle metafizik görüşlerin aksine bir protestoyla karşılaşmamıştır. Bitkisel, hayvanî ve insanî nefis ayrımı, Kur'anî verilerle uyumlu hale getirilerek işlenmiş, hayvanî nefsin gazap ve şehvet şeklindeki iki tahrik gücünün akıl ve temyiz gücüyle özdeşleşen insanî nefis veya nefis-i natika ile terbiye edilip dengelenmesi, dinin amaçladığı erdemli hayat için uygun bir yöntem olarak görülmüştür. Filozof-

ların ahlâk düşüncesinin temellerini atma ve geliştirmedeki rolü, tümel manada İslamî ilimlerin inkişafı ve işbirliği açısından da büyük bir değer ifade etmektedir. İslam dünyasında ilimler sahasına mantık, matematik, ahlâk ve fen bilimlerini kazandırmakla önemli bir görev icra etmiş olan filozoflar, ne yazık ki özellikle Gazzalî'nin felsefi metafiziğe karşı yaptığı sert itirazlar nedeniyle Müslümanların büyük çoğunluğu tarafından yapılan inançları sakat, dinî duyarlılıktan yoksun ve görüşleri reddedilmesi gereken kimseler olarak görülmüşlerdir.

Notlar

- 1 Süleyman Çaldak, *Taşköprülüzâde'nin Mevzû'âtı'Ulûm'undaki İlimler Tasnifi Üzerine*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, *Fırat University Journal of Social Science*, 15:2 (2005) s.118-119.
- 2 Dinî, kelamî ve tasavvufî ahlâk perspektifleriyle ilgili olarak bkz. Murat Demirkol, *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi* içinde bölüm: "İslam Ahlak Literatüründe Başlıca Perspektifler", Ankara: 2013, s.129-160.
- 3 Ebu'l-Hasan Mâverdî, *Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn*, çev. Ali Akın, İstanbul: 1998. Bkz. Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul: 2006, s.83; a. g. y., "Ahlâk", *DİA*, c.2, s.3.
- 4 Bkz. Çağrı, *a. g. e.*, s.97-108. ; Harun Anay, *Celâleddin Devranî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul: MÜSBE, 1994, s.216.
- 5 Mehmet Aydın, "Ahlâk" maddesi, *DİA*, İstanbul: 1989, c.2, s.10. İslam ahlâk felsefesinin Yunan kaynakları için bkz. Macit Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. M. İskenderoğlu vd., İstanbul: 2004, s.93-99.
- 6 Aydın, Mehmet, *a. g. e.*, c.2, s.10.
- 7 Çağrı, a. g. e., s.123-128; Aydın, "Ahlâk" md., *a. g. e.*, c.2, s.10.
- 8 Kutluer, *a. g. e.*, s.162-179; Aydın, "Ahlâk" md., *DİA*, c.2, s.10.
- 9 Kutluer, *a. g. e.*, s.185-202.
- 10 Aydın, *a. g. e.*, s.10.
- 11 Âmirî'nin *Kitabü's-Saade ve'l-İs'ad* kitabının içeriği ve temaları hakkında bilgi için bkz. Kutluer, *a. g. e.*, s.67-75.
- 12 Bkz. İbn Sînâ, *Tis'u Resail*, Kostantiniyye, 1298, s.107-110.
- 13 Bekir Karlığa *İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlâk Risâlesi*. TDV İSAM Kütüphanesinde 023582 demirbaş numarasıyla mevcuttur.
- 14 *Makâlâtü'l-Felsefiyye li-Meşâbirü'l-Müslimîn ve'n-Nasârâ* içinde, Kahire, 1985, s.2-17.
- 15 Kutluer, a. g. e., s.235-255; Çağrı, *a. g. e.*, s.201-205.
- 16 Aydın, "Ahlâk", *DİA*, c.2, s.11.
- 17 Kutluer, *a. g. e.*, s.267-295; Mustafa Çağrı, "Tehzibü'l-Ahlâk" maddesi, *DİA*, c.40, s.328-329; a. g. y., *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, s.214-227.
- 18 Çağrı, "Gazzalî" maddesi, *DİA*, c.13, s.500-504.
- 19 Aydın, "Ahlâk" maddesi, *DİA*, c.2, s.11-12.
- 20 Anar Gafarov, *Nasîruddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: AÜSBE, 2009, s.30.
- 21 Bkz. Murat Demirkol, 'Mikail Bayram'ın Ahlâk-ı Nâsırî Hakkındaki İddiaları Üzerine Bir İnceleme ve Değerlendirme', *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, sayı 6, s.3.
- 22 Hârizmî, *Mefâtibu'l-Ulum*, Beyrut, 1989, s.153-155.
- 23 Bkz. Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul: Birleşik Y., 2000, s.210.
- 24 Bu eserin Ahlâk-ı Celâlî ve Ahlâk-ı Alâî üzerindeki etkilerini görmek için bkz. Ayşe Sıdika Oktay, *Kınaltzâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İstanbul: 2005, s.90-94; Harun Anay, *Celâleddin*

- Devvanî Hayatı, Eserleri, Ablâk ve Siyaset Düşüncesini*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul: 1994, s.236-243.
- 25 Nasîruddîn Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, çev. Rahim Sultanov, Azerbaycan Türkçesinden aktaranlar: A. Vahap Taştan vd, Ankara: Fecr Yayınevi, 2005, ss.56-57. Ayrıca çev. Anar Gafarov vd. İstanbul: Litera Y., 2007.
- 26 Tûsî, *a. g. e.*, s.190.
- 27 Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, s.236; Pejuh, *Ablâk-ı Muhteşemî, (Giriş)*, s.3-9; Şahinoğlu, M. Nazîf, “Ahlâk-ı Nâsırî” md., *DİA*, c.2, s.18.
- 28 Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, s.310-311. Burada kastedilen “Adâb”ın İbn Mukaffa’nın *el-Edeb el-Kebîr* adlı eserinin bu adı taşıyan bir bölümü olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. İsmail Durmuş, “İbnü’l-Mukaffâ” md., *DİA*, s.133.
- 29 Mar’aşî, *Mecâlisü’l-Mü’minin*, c.2, s.227; Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünun*, c.1, 36, c.2, s.1567; Taşköprüzâde, *Miftâhu’s-Saade*, c.1, s.408.
- 30 Celaleddin Devvânî, *Ablâk-ı Celalî*, Leknev, 1316/1898, s.18, 332.
- 31 Devvânî, *Ablâk-ı Celalî*, s.15-17.
- 32 Devvânî, *a. g. e.*, s.17.
- 33 Devvânî, *a. g. e.*, s.321.
- 34 Örnek olarak bkz. *a. g. e.*, s.41, 51, 112, 255, 321.
- 35 Devvânî, *a. g. e.*, s.29.
- 36 Devvânî, *a. g. e.*, s.28.
- 37 Fahri, *İslam Ablâk Teorileri*, s.203.
- 38 Anay, *a. g. e.*, s.395.
- 39 Bkz. Hüseyin Vâiz Kâşîfî, *Ablâk-ı Muhsinî*, Bombay, 1312.
- 40 Kınalızâde Ali Efendi/Çelebi, *Ablâk-ı Alâî*, yayına hazırlayan Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, s.38.
- 41 “*Dedi Adm Ablâk-ı Alâî*”; *Kınalızâde, a. g. e.*, s.41.
- 42 Kınalızâde, *a. g. e.*, s.42. Bkz. Kahraman, Ahmet, “Ahlâk-ı Alâî” *DİA* c.2, s.15.
- 43 Kınalızâde, *a. g. e.*, s.95-321.
- 44 Kınalızâde, *a. g. e.*, s.325-476.
- 45 AA, II, 65-127.
- 46 Kınalızâde, *a. g. e.*, s.477-528.
- 47 Kınalızâde, *a. g. e.*, s.531.
- 48 Oktay, *a. g. e.*, s.75.
- 49 Kaynaklara başvuru yerlerle ilgili olarak bkz. Oktay, *a. g. e.*, s.77.
- 50 *Kınalızâde, a. g. e.*, s.70-76; İbn Sînâ ile krş. *AA*, I, 31-33; İbn Sînâ, *Şifâ, Tabiiyyât, en-Nefs*, nşr. G. C. Anawati, Saîd Zâhid, Kahire, 1395/1975, s.34, 58-82, 132-133.
- 51 Kınalızâde, *a. g. e.*, s.233-321; krş. Gazzalî, *a. g. e.*, s.419-440, 245-365, 557-580, 647-714.
- 52 Kınalızâde, *a. g. e.*, s.372; krş. Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, s.215.
- 53 Kınalızâde, *a. g. e.*, s.380-382; krş. Tûsî, *a. g. e.*, s.220-221.
- 54 Kınalızâde, *a. g. e.*, s.418.
- 55 Ömer Bozkurt, “Kınalızâde Ali Efendi’de Bir Ahlâk Temellendirmesi Olarak Felsefe-Din Uzlaştırması”, *Felsefe Dünyası*, 57: 1 (2013), ss.73-94.
- 56 Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ablâk*, İstanbul: 1316.
- 57 Oktay, *a. g. e.*, s.89.
- 58 Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, s.17.
- 59 Tûsî, *a. g. e.*, s.60-61. *Devvanî, a. g. e.*, s.33-35; krş. Tûsî, *a. g. e.*, s.135.
- 60 Bkz. Ebû Bekir er-Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî* (Resâil Felsefiyye içinde), Kahire, 1939, s.15-96. Karşılaştırmak için bkz. İbn Miskeveyh, *Ablâk-ı Olgunlaştırma* (Tehzibü’l-Ahlâk), çev. A. Şener vd., Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983, s.157; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s.133, 152; Kınalızâde Ali, *Ablâk-ı Alâî*, s.55; Devvanî, *Ablâk-ı Celalî*, s.32; Gülşenî, *a. g. e.*, s.274 (v.33b).
- 61 Bkz. Murat Demirkol, *Nasîreddin Tûsî’nin Ablâk Felsefesine Etkisi*, Ankara: 2011, s.115-123.
- 62 Bkz. Demirkol, *a. g. e.*, s.129-131.

- ⁶³ Tûsî, *a. g. e.*, s.60-61; krş. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.73-74.
- ⁶⁴ Tûsî, *a. g. e.*, s.62-71; Fârâbî, *Risaletü't-Tenbihalâ Sebîli's-Saade*, Amman, 1987, s.34; İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.74-85; Devvanî, *a. g. e.*, s.186; Kınalızâde; *a. g. e.*, s.151-154.
- ⁶⁵ Tûsî, *a. g. e.*, s.238-239. Kınalızâde, *a. g. e.*, s.408-412. Ayrıca bkz. Gafarov; *Nasîreddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: 2011, s.185-186.
- ⁶⁶ Tûsî, *a. g. e.*, s.99; İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.30-31; Devvanî, *a. g. e.*, s.87, 92
- ⁶⁷ Tûsî, *a. g. e.*, s.89; krş. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.22-25; İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.48-49; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.93.
- ⁶⁸ Tûsî, *a. g. e.*, s.88-89; İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.24-25; Devvanî, *a. g. e.*, s.50-51; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.102-103
- ⁶⁹ Tûsî, *a. g. e.*, s.90; Devvanî, *a. g. e.*, s.48-49; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.100-101.
- ⁷⁰ Tûsî, *a. g. e.*, s.91-92; Devvanî, *a. g. e.*, s.58-59.
- ⁷¹ Tûsî, *a. g. e.*, s.93; İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.25; Devvanî, *a. g. e.*, s.59-60; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.105-106.
- ⁷² Tûsî, Ahlâk-ı Nâsirî, s.93-94; krş. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.27-28; Devvanî, *a. g. e.*, s.61-63; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.105-106. Aristoteles'in görüşleriyle karşılaştırmak için bkz. *Nikomakbos'a Etik*, Üçüncü Kitap, s.53-59.
- ⁷³ Bkz. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.27; krş. Tûsî, *a. g. e.*, s.94.
- ⁷⁴ Devvanî, *a. g. e.*, s.61-63; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.106-108.
- ⁷⁵ Bkz. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.26-27; krş. Tûsî, *a. g. e.*, s.94-96; Devvanî, *a. g. e.*, s.66-68; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.108-110.
- ⁷⁶ Devvanî, *a. g. e.*, s.64-65; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.109.
- ⁷⁷ Tûsî, *a. g. e.*, s.96; krş. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.28. Aristoteles'in yiğitlik ve cömertlik erdemleri hakkındaki görüşleri ile karşılaştırmak için bkz. *Nikomakbos'a Etik*, Üçüncü Kitap, s.60-65.
- ⁷⁸ Tûsî, *a. g. e.*, s.96.
- ⁷⁹ Tûsî, *a. g. e.*, s.96; krş. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.29-30.
- ⁸⁰ Tûsî, *a. g. e.*, s.96-97.
- ⁸¹ Tûsî, *a. g. e.*, s.112; krş. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.102-103. Aristoteles'in adalet konusundaki görüşleriyle karşılaştırmak için bkz. *Nikomakbos'a Etik*, Beşinci Kitap, s.88-113.
- ⁸² Tûsî, *a. g. e.*, s.113-114; krş. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.103-104; Devvanî, *a. g. e.*, s.111-112; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.135-136.
- ⁸³ Tûsî, *a. g. e.*, s.114; krş. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.104-105; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.136.
- ⁸⁴ Tûsî, *a. g. e.*, s.115; krş. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.105; Devvanî, *a. g. e.*, s.97-113; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.137.
- ⁸⁵ 57/Hadid Suresi 25.
- ⁸⁶ Tûsî, *a. g. e.*, s.116, 128-129; krş. Devvanî, *a. g. e.*, s.120-121; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.138-139.
- ⁸⁷ Tûsî, *a. g. e.*, s.118-121; krş. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.108-110; Devvanî, *a. g. e.*, s.122-124; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.141-142.
- ⁸⁸ Tûsî, *a. g. e.*, s.129.
- ⁸⁹ Tûsî, *a. g. e.*, s.98; krş. İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.30-34. Devvanî, *a. g. e.*, s.87-94; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.115-123.
- ⁹⁰ Tûsî, *a. g. e.*, s.98-99; İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.30-31; Devvanî, *a. g. e.*, s.90-92; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.115-118.
- ⁹¹ Tûsî, *a. g. e.*, s.100-101; İbn Miskeveyh, *a. g. e.*, s.32-33; Devvanî, *a. g. e.*, s.92-94; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.118-121.
- ⁹² Tûsî, *a. g. e.*, s.150; Devvanî, *a. g. e.*, s.144; Kınalızâde, *a. g. e.*, s.170-172.
- ⁹³ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Murat Demirkol, *a. g. e.*, s.197-211.

