

e-ISSN: 2651-3595

kalemlname

10. Yıl

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

10/20
Aralık 2025

DergiPark
AKADEMİK
SÖBIAD

INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL
SIA
Scientific Indexing Services

EBSCOhost
Academic
Resource
Index
ResearchBib

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

e-ISSN: 2651-3595

Cilt [Volume]: 10

Sayı [Issue]: 20

Aralık [December] 2025

Dergi Eski Adı: Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD)

(Eski ad altında yayımlanan sayılar: 2016, Cilt:1 Sayı:1-2; 2017, Cilt:2 Sayı:3-4; 2018, Cilt:3 Sayı:5)

Eski e-ISSN: 2547-9504

Previous Title: *The Journal of Kırıkkale Islamic Sciences Faculty*

(Year Range of Publication with Former Title: 2016-2018 Vol:1, No:1-Vol: 3, No:5)

Former e-ISSN: 2547-9504

Kapsam: Sosyal Bilimler-Dinî Araştırmalar

Scope: Social Sciences-Religious Studies

Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

Period: Biannually (June & December)

Yayın Dili: Türkçe, İngilizce, Arapça, Almanca

Publication Language: Turkish, English, Arabic, German

Kalemlname, yılda iki sayı yayımlanan uluslararası bilimsel ve hakemli bir dergidir.

Kalemlname is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler; Türkçe-İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce özet (en az 200 kelime) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an Turkish-English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 200 words), and a bibliography prepared with the ISNAD.

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

kalemname

10. Yıl

Kırıkkale University The Journal of Faculty of Islamic Sciences

Ahlâk-ı Nâsırî'nin Etik Sistematiği: Modern Ahlak Kuramlarıyla Karşılaştırmalı Bir Okuma

Sinem ÖNDEŞ 

Arş. Gör. Dr.

Çankırı Karatekin Üniversitesi

İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Felsefe Bölümü

Türk-İslam Düşüncesi Anabilim Dalı

Çankırı, Türkiye

sinemondes@karatekin.edu.tr

orcid.org/0000-0003-4012-4035

Yazarlık Katkısı: %100

Öz

Bu çalışma, Nasîrüddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eserinde temellendirdiği erdem merkezli ahlak anlayışını, modern dönem ahlak filozofları Immanuel Kant, John Stuart Mill ve Alasdair MacIntyre'in görüşleriyle karşılaştırmalı bir perspektifte incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın temel hedefi, Tûsî'nin mutluluğu "etkin lezzet" olarak tanımlayan yaklaşımının, faydacı, ödev ve erdem temelli ahlak teorilerinden hangi yönleriyle ayrıldığını ortaya koymak; ayrıca onun erdem, hikmet, adalet, cömertlik ve mutluluk kavramlarını nasıl bütüncül bir ahlak sistemi içinde konumlandığını göstermektir. Bu bağlamda araştırmada nitel araştırma yöntemleri çerçevesinde tarihsel-felsefi analiz ve karşılaştırmalı yöntem birlikte kullanılmıştır. Tûsî'nin görüşleri, özellikle "Ahlâk Terbiyesi" bölümü esas alınarak incelenmiş; Kant'ın ödev ahlakı, Mill'in nitel haz anlayışı ve MacIntyre'in modern erdem teorisiyle karşılaştırılmıştır. İnceleme sonucunda Tûsî'nin ahlak anlayışının, insanın ontolojik yetkinliğini merkeze alan, mutluluğu erdemli eylemin doğal sonucu olarak gören ve bireysel mutluluk ile toplumsal iyiliği uzlaştıran özgün bir yapı arz ettiği ortaya konulmuştur. Çalışma, Tûsî'nin erdem temelli sisteminin çağdaş ahlak tartışmaları açısından hâlen güçlü bir teorik referans sunduğu sonucuna ulaşmaktadır.

Değerlendirme:

2 Dış Hakem (Çift Taraflı Körleme)

Benzerlik Taraması:

Bu makale, intihal.net ile taranmıştır. İntihal içermediği tespit edilmiştir.

Etik Beyan:

Bu makalenin hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulmuştur.

Tarafsızlık:

Makalenin yayın sürecinin tüm aşamalarında bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınmıştır.

Çıkar Çatışması:

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman:

Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

Etik Bildirim:

kalemlnamedergi@gmail.com

Lisans:

CC BY-NC 4.0

Yayıncı:

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Atıf:

Öndeş, Sinem. "Ahlâk-ı Nâsırî'nin Etik Sistematiği: Modern Ahlak Kuramlarıyla Karşılaştırmalı Bir Okuma". *Kalemlname Dergisi* 10/20 (Aralık 2025), 289-303.

Anahtar Kelimeler

Erdem Ahlakı, Karşılaştırmalı Etik, Mutluluk, Nasîrüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*.

The Ethical System of *The Nasirean Ethics*: A Comparative Reading with Modern Ethical Theories

Sinem ÖNDEŞ 

Res. Asst. Dr.

Çankırı Karatekin University

Faculty of Humanities and Social Sciences

Department of Philosophy

Çankırı, Türkiye

sinemondes@karatekin.edu.tr

orcid.org/0000-0003-4012-4035

Authorship Contribution: 100%

Abstract

This study aims to examine Nasir al-Din al-Tusi's virtue-centered ethical understanding, as established in his work *The Nasirean Ethics*, from a comparative perspective with the views of modern ethical philosophers Immanuel Kant, John Stuart Mill, and Alasdair MacIntyre. The main objective of the study is to reveal how Tûsî's approach, which defines happiness as "active pleasure," differs from utilitarian, duty-based, and virtue-based ethical theories; and to show how he positions the concepts of virtue, wisdom, justice, generosity, and happiness within a holistic ethical system. In this context, historical-philosophical analysis and comparative methods were used together within the framework of qualitative research methods. Tusi's views were examined, particularly based on the section on "Moral Education", and compared with Kant's deontological ethics, Mill's understanding of qualitative pleasure, and MacIntyre's modern virtue theory. The analysis reveals that Tusi's ethical understanding presents a unique structure that centers on the ontological perfection of human beings, views happiness as the natural result of virtuous action, and reconciles individual happiness with social good. The study concludes that Tusi's virtue-based system still offers a powerful theoretical reference for contemporary ethical debates.

Reviews:

Two External Reviews (Double-blind)

Plagiarism Checks:

The article was checked with intihal.net and found to be free of plagiarism.

Ethical Statement:

This article was prepared in accordance with scientific and ethical principles.

Impartiality:

Scientific impartiality was maintained throughout all stages of the publication process.

Conflicts of Interest:

No conflict of interest was declared.

Funding:

No funding, grant, or other support has been received.

Complaints:

kalemnamedergi@gmail.com

Licence:

CC BY-NC 4.0

Publisher:

Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences

Cite as:

Öndeş, Sinem. "The Ethical System of *Nasirean Ethics*: A Comparative Reading with Modern Ethical Theories". *Kalemname Journal* 10/20 (December 2025), 289-303.

Keywords

Virtue Ethics, Comparative Ethics, Happiness, Nasir al-Din al-Tusi, *The Nasirean Ethics*.

Giriş

Ahlak; doğru ve yanlış, iyi ve kötü, erdem ve kusur kavramları vasıtasıyla insan eylemlerinin anlamını, amacını ve sonuçlarını değerlendirmeye tabii tutmaktadır.¹ Bu yönüyle ahlak, insanı salt biyolojik bir organizma olmaktan çıkararak ona değer, yön ve amaç kazandıran bir faaliyet alanı olmaktadır. Felsefe tarihi boyunca geliştirilen ahlak kuramlarına geniş bir perspektiften bakıldığında, ahlak düşüncesinin temel gayesinin insanı mutluluğa ulaştırma ideali etrafında şekillendiği görülmektedir. Erdem etiğinden din temelli ahlak anlayışlarına, hedonizmden faydacılığa ve deontolojiden çağdaş erdem teorilerine kadar hemen her yaklaşım, mutluluğa giden yolun hangi değer ve eylem düzeniyle mümkün olacağını açıklama iddiasındadır. Bu nedenle ahlak düşüncesinin merkezindeki soruyu, insanın eylemleri ile mutluluk arasındaki ilişkinin doğasını anlamak adına felsefi bir çaba göstermek biçiminde konumlandırmak mümkündür.

Felsefi bilgi, varlığı ve evreni tümel bir yaklaşımla açıklamaya çalışan ve insan davranışlarının düzenlenmesinde yapıcı rolü olan bir bilgi türüdür.² Bu tümel yaklaşımı benimseyen Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1274); Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sinâ (ö. 428/1037) gibi İslam filozoflarındakine benzer bir felsefi çabayla varlığı bütünlüğü içerisinde kavramaya çalışmış ve kurduğu teorik çerçevenin toplumsal, siyasi ve bireysel hayattaki yansımalarını sistematik biçimde ele almıştır.³ Tûsî'nin bu bütüncül düşüncesinin en yetkin yansıması, *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eserinde görülmektedir. Eser, İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) aracılığıyla Aristoteles'in (ö. MÖ 322) erdem temelli ahlak sistemi üzerine inşa edilmiş olup bireysel ve toplumsal mutluluğun nasıl elde edileceğini konu edinmektedir.

Tûsî mutluluğu, almaktan çok vermede bulunan "etkin bir lezzet" olarak betimlemektedir. Bu eksiklikten yetkinliğe, hastalıktan sağlığa, kötülüğten iyiliğe ulaşmaktan kaynaklı olarak bireyde ortaya çıkan lezzettir. Etkin bir lezzet olarak mutluluk lezzetinin sağlanması ancak hikmetin açığa çıkarılması ve erdemin yayılması ile mümkün olacaktır. Dolayısıyla erdem kavramı, mutluluğa giden yolun kapısını açacaktır⁴. Mutluluk, Aristoteles söz konusu olduğunda "en yüksek iyi" (summun bonum) olarak betimlenir. Bu itibarla Aristotelesçi yaklaşımlarda erdemin, insan için en yüksek iyiyi gerçekleştirme aracı olarak kabul edildiği söylenebilir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in ilk satırlarında bu düşüncesinin nüvelerini bizlere aktarmaktadır: "Her sanat ve araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi 'her şeyin arzuladığı şey' diye yerinde dile getirdiler."⁵ Aristoteles'in buradaki "iyi"si, erdemin rehberliğinde ulaşılan bir şeye göndermede bulunmaktadır ki Tûsî de bu Aristotelesçi yaklaşımı kabul etmektedir. Bununla birlikte Tûsî'nin mutluluğu "lezzet" kavramıyla ilişkilendirmesi, Jeremy Bentham'ın (ö. 1832) mutluluğu haz artışı olarak görmesiyle⁶ biçimsel düzeyde benzeşse de Bentham'ın hazı nicel bir ölçü olarak kabul etmesinin önemli bir ayrım olduğu söylenebilir.⁷ Tûsî'de haz; *nitelikli*, ruhun yetkinliğe ulaşmasıyla ortaya çıkan bir erdem olarak konumlanırken, Bentham'da erdem,

¹ Jon Nuttall, *Ahlak Üzerine Tartışmalar*, çev. Abdullah Yılmaz, (İstanbul: Ayrıntı Yayıncılık, 2011), 15.

² Müfit Selim Saruhan. "Ahlak ve Erdemin İnşası". *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 329.

³ Aygün Akyol, "Ahlâk-ı Nâsırî'de Ahlak ve Siyaset İlişkisi: Sevgi Erdemi Merkezli Bir Okuma", *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (Aralık 2012), 8.

⁴ Nasîrüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. A. Gafarov-Z. Şükürov, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 77-78.

⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007), 9.

⁶ Jeremy Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu-Uğur Kâşif Boyacı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 18-19.

⁷ Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 37-40.

haz yaratıyorsa değerlidir. Bu bağlamda John Stuart Mill'in (ö. 1873) hazları; "daha yüksek hazlar" (entelektüel hazlar) ile "daha düşük hazlar" olarak ayırması⁸ da Tûsî'nin erdem ve hikmetten doğan "etkin lezzet"ini akla getirmektedir. Zira her iki düşünür de en değerli hazzın ruhun yetkinleşmesi ile ilgili olduğu ve ahlak gelişimin kişiyi mutluluğa götürdüğü noktasında hemfikirdir. Mill, ahlaki karakter gelişiminin toplumsal faydayı büyüttüğünü vurgularken; Tûsî, erdemi toplumu iyileştiren bir etken olarak sunmaktadır. Fakat temel ilkeler bakımından farklılıklar olduğunu vurgulamak önemlidir. Zira Mill, mutluluğun ölçütü olarak "en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğu"nu dikkate alırken, merkeze niceliğin yanında niteliksel bir rol verdiği hazzı alır.⁹ Tûsî ise hazzı (lezzeti/mutluluğu) doğrudan erdemli eylemin sonucu olarak görmektedir.

Tûsî mutluluğu, erdemle ilişkili bir haz olarak betimlerken Mill, erdemin mutluluğun bir aracı olmaktan çok parçası olduğunu savunur.¹⁰ Immanuel Kant (ö. 1804) ise her ne kadar erdemli insanın mutluluğa layık olduğunu söylese de erdemi mutluluğun koşulu olarak görmemektedir.¹¹ Bu bağlamda, Tûsî ile en belirgin benzerliğin Alasdair MacIntyre (ö. 2025) ile olduğu söylenebilir. Zira MacIntyre, mutluluğu erdeme bağlı bir "insani mükemmellik" olarak görmektedir. Fakat MacIntyre, mutluluğu haz diliyle tanımlamazken, Tûsî, "etkin lezzet" vurgusu yapmaktadır.

Söylenenlerden hareketle bu çalışmanın gayesi, nitel araştırma yaklaşımlarından tarihi-felsefi çözümleme yöntemi ve karşılaştırmalı yöntem benimseyerek I. Kant, J. S. Mill, A. MacIntyre gibi modern ahlak filozofları ile ilgisi içinde, *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinde konumlanmış olduğu erdem temelli ahlak anlayışı üzerinden Tûsî'nin ahlak felsefesindeki kendine özgü yerini göstermek olacaktır.

Ahlâk-ı Nâsırî adlı eser temel olarak "Ahlak Terbiyesi" (Tehzîbu'l-Ahlâk), "Ev İdaresi" (Tedbîr-i Menâzil) ve "Devlet Yönetimi" (Siyâset-i Müdün) olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. "Ahlak Terbiyesi" ile ilgili olan kısım, İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) Tehzîbu'l-Ahlâk'ının bir özeti niteliğinde olup "Ev İdaresi", İbn Sînâ'dan (ö. 428/1037); "Devlet Yönetimi" de Fârâbi'den (ö. 339/950) ilham alınarak kaleme alınmıştır. Bu itibarla, adı geçen eseri tam olarak otantik sayamayacak olsak bile, konuların sınıflandırılması ve ele alınış biçimi dikkate alındığında Tûsî'nin özgün karakterinin belirgin hâle geldiğini görmek mümkündür. "Ahlak Terbiyesi" dışında kalan son iki kısmın pratik felsefe içine dâhil edilmesi de Tûsî'nin eserini taklit arzusu ya da tercüme kaygısından ziyade özgün bir teşebbüsün ürünü olduğunu göstermektedir.¹² Çalışmada, daha çok eserin birinci bölümü olan "Ahlak Terbiyesi" ile ilgili konular dikkate alınacak olup pratik felsefenin yeni orijinal alanları olan "Ev İdaresi" ve "Devlet Yönetimi" incelemeye tabi tutulmayacaktır. Bunun yanı sıra *Ahlâk-ı Nâsırî*'de erdemlerin konumlandırılışı ve mutluluğa nasıl ulaşıldığı açıklanarak yeri geldikçe karşılaştırmalar yapılacak ve modern dönem ahlak filozoflarının görüşleri ayrı başlıklar hâlinde ele alınmayacaktır.

1. *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin Karşılaştırmalı Bir İncelemesi

Her ne kadar Nasîrüddin Tûsî'nin (d. 1201-ö. 1274) *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinin ahlak nazariyesi

⁸ John Stuart Mill, *Faydacılık*, çev. Selin Aktuyun, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 62-70.

⁹ John Stuart Mill, *Faydacılık*, 64.

¹⁰ John Stuart Mill, *Faydacılık*, 118.

¹¹ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. I. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009), 125. Kant, erdemin, mutluluğun zorunlu koşulu olması hususunun sadece erdemli bir niyetin duyulur neden olarak kabul edilmesi durumunda yanlış olacağını savunmaktadır. Zira insan, duyulur belirlenimin yanı sıra düşünsel belirlenime de sahiptir ve ahlaksallığı belirleyen de bu taraftır. (bk. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 125.; Rahime Çetin, "Yol Ayrımı mı, Yol Arkadaşlığı mı?: Kant Etiğinde Erdem Kavramı", *Felsefe Arkhivi*, 59 (2023), 117.)

¹² Bahtiyar Hüseyin Sıddıki, "Nasîrüddin Tûsî", çev. Kasım Turhan, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, ed. M. Muhammed Şerif, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 376.

kısımının büyük ölçüde İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-Ahlâk*'ına dayandığı ve bu sebeple bazı modern araştırmacılar tarafından "tercüme niteliği"¹³ taşıdığı ileri sürülmüşse de¹⁴ (Henry Corbin ve Cevdet Said gibi) İslam'da ahlak tarihi açısından bu alanda yazılmış sonraki dönem eserlerini hem biçim hem de içerik yönünden derinden etkilemiş sistematik bir eser olma niteliği taşımaktadır.¹⁵ Bu anlamda kendinden önceki felsefi birikimi özetlemesi ile bilinen eser, kendisinden sonraki ahlak düşüncesine de ışık tutarak Adudüddîn el-İcî'nin (ö. 756/1355) *Ahlâk-ı Adudiyye*'si, Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) *Ahlâk-ı Alâî*'si ve Celâleddin Devvânî'nin (ö. 908/1502) *Ahlâk-ı Celâlî*'si gibi eserlere ilham olmuştur.¹⁶

Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*'deki ahlak anlayışını şekillendirirken Aristoteles'in erdem temelli ahlak düşüncesini örnek almıştır. Bu noktada, nasıl Thomas Aquinas (ö. 1274) Aristotelesçi erdem temelli mutluluk ahlakı anlayışını Hristiyan öğretileriyle bağdaştırmayı denediyse; oldukça benzer bir şekilde Tûsî de Aristotelesçi çizgiyi takip eden bu ahlak anlayışını İslam öğretileriyle bağdaştırmayı denemiştir.¹⁷ Erdem kavramının ahlaki anlamda bir kişilik özelliği olması ve davranış ya da motivasyona dolaylı şekilde yansması,¹⁸ onu güncelliğini her daim koruyan bir kavram yapmaktadır. Bu güncellik sayesinde erdem kavramı, Tûsî'den günümüz ahlak düşünürlerinden A. MacIntyre'a ve diğerlerine kadar ulaşmaktadır. MacIntyre -Tûsî ve diğer birçok İslam düşünürünün yaptığı gibi- Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inde temellendirdiği erdem ahlakından esinlenerek kendi erdem felsefesini kurmuştur. Fakat Tûsî'nin erdem anlayışı Aristoteles'in erdemleri ile örtüşürken MacIntyre'ın erdemleri içeriksel olarak örtüşmemektedir. MacIntyre, "toplumsal nitelikte bir insani etkinlik biçimi" olarak tanımladığı pratiklerden söz ederek Aristoteles'in erdemlerinden ayrılmaktadır. Zira o, söz konusu gelenek tarafından kabul edilmiş olan ve insan yaşamının bütünlüğüne ya da tutarlılığına göndermede bulunan bir erdemden söz etmektedir.¹⁹ Her ne kadar Aydınlanma Dönemi'nden sonra ödev ve fayda temelli ahlak anlayışları ön plana çıksa da erdem kaynaklı ahlaktan vazgeçilmediği MacIntyre'ın bu yöneliminden anlaşılmaktadır. Bu yönelimin yolunu açarsa İngiliz ahlak filozofu G. E. Margaret Anscombe'un (ö. 2001) "Modern Moral Philosophy" adlı makalesinde yer alan "modern felsefenin erdemlerden ayrılmasının mümkün olmayacağı, bu sebeple de erdemlere geri dönüşü"²⁰ yönündeki düşünceleridir. Anscombe'dan gelen bu "erdemlere geri dönüş" çağrısını, yaklaşık sekiz yüzyıl önce erdemleri ahlaki hayatın mihenk taşı yapan *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin çağrısının modern dönemde yeniden yankılanması olarak görmek mümkündür.

Tûsî ahlakı, insanı en aşağı mertebeden en üst mertebeye çıkaran sanatların en şerefli olarak

¹³ Nasîrüddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi yazma sebebi, Alamut'un İsmailî valisi Nasîrüddin Muhtesem'in, kendisinden İbn Miskeveyh'in ahlak eseri *Tehzîbu'l-Ahlâk*'ı Arapçadan Farsçaya tercüme etmesini istemesidir. Tûsî, aktarılması zor sözlerle ifade edilmiş değerli fikirleri çevirmenin, onları bayağılaştıran bir elbise giydirmek gibi olacağını ve bunun da eseri tahrif etmek anlamına geleceğini belirtmiş, ayrıca söz konusu eserde yer almayan "ev idaresi" ve "siyaset" gibi konuları da işleyeceği yeni bir eser kaleme almayı teklif etmiştir. (bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 12-13). Dolayısıyla *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin, *Tehzîbu'l-Ahlâk*'ın bir tercümesi olduğu yönündeki iddia hakikati yansıtmamaktadır.

¹⁴ Sıddîki, "Nasîrüddin Tûsî", 375.

¹⁵ Muhittin Macit, "Ahlâk-ı Nâsırî'de Ahlak-Psikoloji İlişkisi ve Ahlakın Mevzusu", *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research-İslâm Araştırmaları* 4/2 (2011), 68.

¹⁶ Anar Garafon, *Nasîrüddin et-Tûsî'nin Ahlak Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 31.

¹⁷ Neva Tezcan Topuz, "Bir Erdem Olarak Adalet: Nasîrüddin Tûsî, Kınalızâde Ali ve Alasdair MacIntyre Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma", *Beytülhikme*, 2/2 (Aralık 2012), 88.

¹⁸ Hasan Ocak, "Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına Yüklenen Anlamın İlk Çağ'dan Orta Çağ'a Evrimi" *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 11 (Bahar 2011), 81.

¹⁹ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalıp Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 400; Topuz, "Bir Erdem Olarak Adalet: Nasîrüddin Tûsî, Kınalızâde Ali ve Alasdair MacIntyre Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma", 96.

²⁰ bk. G.E.M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, 33/124, (Ocak 1958), 1-19.

tanımlamaktadır.²¹ Ahlak eğer böyle şerefli bir sanatsa, şerefli bir varlık olarak insanın tavır ve davranışlarını ele almak durumundadır. Bu sebeple Tûsî, eserine başlarken ilk olarak kâinatta var olanlar arasında insanın konumunu belirlemeye çalışır. Ona göre insan, fitraten orta mertebededir; iradesini kullanırsa daha yüksek bir mertebeye yükselir ya da var olan doğasını devreye sokarsa daha aşağı bir mertebeye düşer.²² Dolayısıyla insanın yetkinliği; erdeminin üstünlüğü, mutluluğu, mutsuzluğu, kendini tam ya da eksik hissetmesi bakımından belirleyici olan şey, insanın kendi aklı ve iradesi odağında açığa çıkmaktadır.²³

Tûsî'ye göre insan, faydayı gözeterek iradesiyle doğru yönde hareket ederse aşama aşama ilme, marifete, inceliklere ve erdemlere yönelir. Bunun temel sebebi, insanın özünde kök salmış olan yetkinliğe ulaşma arzusudur. Bu istek, insanı doğru yol ve övgüye layık bir amaç doğrultusunda mertebeden mertebeye taşıyacaktır. Ancak kişi, asli bulunduğu mertebede kalmayı ve hareketsizliği tercih ederse bu defa tabiatı onu sarsarak daha aşağı bir düzeye sürükleyecektir. Böylece ona, hasta bir mizacın ürünü olan bayağı şehvetler gibi bozulmuş bir arzu ve kötü bir yönelim eklenir; insan da zamanla gerileyerek düşüklüğe mahkûm olur.²⁴ Tûsî bu düşünceleriyle yerinde durmanın, kendine fayda adına bir şey katmamanın ve var oluşunda bulunan yetkinliğe ulaşma arzusunun tatmin edilememesinin sonucu olarak insanın erdemlerden yoksun bir hayat süreceğini ifade etmektedir. Tûsî'nin bu fikirlerinin felsefi arka planı büyük ölçüde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın insan anlayışına dayanmaktadır. Nitekim Fârâbî'ye göre insan, bilkuvv ve akıldan bilfiil akla doğru yükselmekle mükellef bir varlıktır ve bu yükselişi ancak ahlaki erdemler ve teorik ilimler vasıtasıyla kazanır. İnsan bu istikametten saparak yetkinleşme sürecini durdurduğunda, hayvanî kuvvetlerin tahakkümü altına girmekte ve insanî seviyeden aşağıya düşmektedir.²⁵ Benzer şekilde İbn Sînâ da insan nefsinin tabiatı gereği kemale yönelen bir yapıya sahip olduğunu, nefsin ya aklî yetkinliğe yükseldiğini ya da şehvet ve hayal güçlerinin hâkimiyetine girerek aşağı seviyelere sürüklendiğini ifade etmektedir. Ona göre nefsin bu iki istikamet arasındaki tercihi, insanın ahlaki kaderini belirlemektedir.²⁶ Dolayısıyla Tûsî'nin, insanın yerinde sayması hâlinde ahlaki düşüklük yaşayacağı yönündeki yaklaşımı, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın insanı zorunlu olarak yetkinliğe yönelen dinamik bir varlık olarak tanımlayan çizgisinin ahlak alanındaki sistematik devamı niteliğindedir.

Tûsî, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan aldığı tesirlerle ahlakı, insanın ontolojik yapısında bulunan yetkinlik potansiyelinin açığa çıkma süreci olarak betimlemektedir. Kant ise insanın ahlakiliğinin, onun doğal eğilimlerinden veya yetkinlik arzusundan değil, bizzat aklın kendisinden kaynaklanan ödev bilincinden doğduğunu savunmaktadır. Kant'a göre bir eylemin ahlaki değeri, insanın yetkinliğe ulaşma arzusu gibi sonucu önemseyen güdülerden değil, yalnızca ödev duygusuyla yapılmış olmasından ileri gelmektedir.²⁷ Bu noktada iki ahlak anlayışı arasında temel bir fark ortaya çıkmaktadır. Tûsî ve selefi olan İslam filozofları için ahlak, insanın kemale doğru yükselişini mümkün kılan ereksel bir yapı arz ederken; Kant'ta ahlak, sonuçtan bağımsız, formel ve ödev-temelli bir karakter taşımaktadır. Buna rağmen her iki gelenekte de insanın ahlaki öznesi hareketsiz ve edilgen bir varlık olarak değil, sürekli kendini inşa etmek zorunda olan bir özne

²¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 88.

²² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 42.

²³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 43.

²⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 43.

²⁵ Fârâbî, *İdeal Devlet (el-Medinetü'l Fâzıla)*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Divan Kitap, 2011), 85-88.

²⁶ Adil Çağlar, "İbn-i Sînâ Felsefesinde Ahlâk", *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 6, (1994), 32.

²⁷ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002), 13-14.

olarak konumlandırılmaktadır.

Tûsî için insan, düşünen/konuşan bir canlı olduğundan onun eylemleri iyi ve kötü, güzel ve çirkin olarak ayrılarak diğer hayvanlar ve bitkiselere farklı olarak mutluluk ve mutsuzlukla betimlenmektedir. Bu bağlamda herhangi biri, kendinde var olan bu düşünme ve konuşma gücünü, iradeyle ve kendisine yönelik olarak yaratılan bir erdeme yönlendirirse iyi ve mutlu olmayı hak edecektir. Fakat eğer bu özelliğe riayet etmeyip onu ihmal ederse tembelliği ya da zıt yöne gitmesi sebebiyle kötü ve mutsuz olmaya layık olacaktır.²⁸ Tûsî, buraya kadar aktarılan düşüncelerinde mutluluğun elde edilmesi ve mutsuzluğa düşme konularında başvurulması gereken birincil kaynağın aslında insanın kendi aklı ve iradesi olduğunu açıkça belirtmektedir. Tûsî'nin ahlak anlayışına yansıyan bu akıl ve irade vurgusu; salt felsefi kaynaklı değil, İslam'ın insan aklına verdiği değer de bir tezahürü olarak açığa çıkmaktadır.

Tûsî'nin akla ve iradeye merkezi önem atfetmesi, şehvetle ilgili durumları da kapsamaktadır. O, eserinin birçok yerinde insanın bedensel lezzet ve şehvetlerin elde edilmesine rağbet etmesi durumunda, hayvandan daha aşağı bir mertebeye düşeceğini vurgulamaktadır. Fakat yine de Tûsî'ye göre insanların şehvet konusunda hayvanlara yetişmesi mümkün görünmemektedir; zira insan, aklı sayesinde insanlığını hatırlayarak bu durumun gerçekleşmesini engelleyecektir. Ayrıca ek bir gerekçe olarak Tûsî, çaba gösteren bir kişinin, uğruna tüm ömrünü harcarsa bile bir domuzla kıyaslanamayacağı bir şeyi istemeyi caiz görmeyeceğini de ifade etmektedir.²⁹ Tûsî'nin aşağı mertebeden, şehvetine düşkün bir hayvan olarak domuz benzetmesinden yararlanması, faydacı filozoflardan J. S. Mill'in, "Durumundan hoşnut bir domuz olmaktansa, durumundan hoşnut olmayan bir insan olmak; mutlu bir budala olmaktansa acı çeken bir Sokrates olmak daha iyidir." diyerek J. Bentham'ın niceliksel haz ve acı ayrımını eleştirdiği satırları akla getirmektedir.³⁰ Mill, Tûsî'de olduğu gibi insanın insan vasfıyla değerli oluşunu, kişinin sadece bedensel hazlara yönelik bir yaşamı kabul etmeyeceğini şöyle ifade etmektedir:

İnsan denilen yaratıkların birkaçı bile hayvani hazların tümüne sahip olacakları sözü verilse de düşük bir hayvan olmayı kabul etmeyeceklerdir; hiçbir akıllı insan aptal olmaya razı olmaz, hiçbir aydın kişi cahil olmayı tercih etmez, hiçbir duygu sahibi ve vicdanlı kişi bencil ve sığ olmayı istemez...³¹

Görüldüğü üzere erdemli bir hayatın haz odaklı bir hayattan daha nitelikli olduğu hem Tûsî hem de Mill tarafından onaylanarak en aşağı insanın bile bu bayağı hazlara tamah etmeyeceği vurgulanmaktadır.

Tûsî'ye göre insan; en aşağı olan *hayvani nefis*, ortada olan *yırtıcı nefis* ve en üstte olan *melekî nefis* olarak üç gücün birleşiminden meydana gelmiştir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflara göre bu üç nefsten yalnızca melekî nefis, hakikatte ve öz itibarıyla edep ve saygınlık sahibidir. Yırtıcı nefis, doğası gereği edepli olmasa da terbiyeyi kabul edebilecek bir yapıya sahiptir ve eğitim sürecinde eğiticie itaat eder. Hayvani nefis ise hem edepten hem de edebi kabullenme yetisinden yoksundur.³² Peki, kişi nasıl ve ne zaman erdemli bir vasfa bürünüp edeplenmektedir? Tûsî'ye göre, kişinin erdeminin potansiyel hâlden eyleme geçmesi, nefsin çirkin erdemsizliklerden ve yıkıcı eksikliklerden temizlediği zaman olmaktadır. İnsani nefsin yönelişi, kendi eksikliğine ve

²⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 46.

²⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 47.

³⁰ John Stuart Mill, *Faydacılık*, 67.; Emine Cengiz, "Haz ve Acının Matematiği: J. Bentham'ın Faydacı Ahlakının İmkânı", *Dört Öge* 15 (2019), 147.

³¹ Mill, *Faydacılık*, 65.

³² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 56-57.

bozulmasına yol açabilecek şeylerden uzaklaştırıldığında, onun özsel gücü zorunlu olarak harekete geçer. Bu durumda kişi, hakiki bilgileri ve tümel kavrayışları talep etmek gibi kendine özgü fiillerle meşgul olur. Böylece hedef, mutluluğun kazanılmasına ve iyiliklerin elde edilmesine yönelmiş olur.³³ Dolayısıyla Tûsî için öğrenilmiş ilimlerin pratikte kullanılması gerekmektedir. Bu sebeple: “Eylemsiz ilim zayi, ilimsiz eylem de muhaldir. Bundan dolayı ilim başlangıç, eylem tamamlıktır. Her ikisinden birleşmiş olan yetkinlik, insan varlığının amacı dediğimiz şeydir.”³⁴ demektedir. Demek ki insan varlığının amacı, aslında ilim ve amel birlikteliğidir. Bir kişi her türlü ilme vâkıf olup bu bilgileriyle amel etmese ya da etrafındakileri aydınlatmasa bu durumda edinmiş olduğu bilgilerin işe yaramayan bir kum yığınının hiçbir farkı kalmayacaktır.

İlim ve amel birlikteliği konusuna hususiyetle vurgu yapan Tûsî, Aristoteles’te olduğu gibi insan aklının teorik ve pratik olmak üzere iki boyutu olduğunu, teorik aklın yetkinliğinin insanın arzusunun bilgilerin algılanması ve ilimlerin elde edilmesine yönelik olduğunu; pratik aklın yetkinliğinin ise kişinin kendisine ait olan güç ve eylemlerin birbirleriyle uyumlu olmaları, birbirlerine baskınlık göstermeyecek şekilde sıralanmaları ve düzenlenmeleri olduğunu³⁵ ifade etmektedir. Ona göre, bu düzenlenme vesilesiyle insanın ahlakı da takdir edilen bir ahlak hâline gelecektir. Bundan sonra evlerin ve şehirlerin işlerinin idaresini yetkinleştirme işine girişilecektir. Bu nokta, Aristoteles’ten beridir bildiğimiz ahlak-siyaset ayrımının çıkış noktasını betimlemektedir. Böylece -ahlaktan farklı olarak siyasette- ortak alana düşen hâller düzenlenecek ve herkes paylaşılan bir mutluluğa erişecektir.³⁶ İnsan, kendi ahlakını düzene koyup varlık mertebelerine tümel boyutuyla nüfuz edebilecek bir seviyeye ulaşır ve bunu fiilleriyle bütünleştirirse, büyük âlemin (makro kozmos) bir benzeri hâline gelerek başlı başına bir âlem olur ve bu yönüyle “küçük âlem” (mikro kozmos) adını hak eder. Böylece Allah’ın yaratıkları arasında onun halifesi ve seçkin velilerinden biri olarak mutlak ve yetkin insan vasfını kazanır. Bu insan, mutlak ve devamlı olmaklığı sebebiyle kalıcı nimetle ebedi mutluluğa ulaşır. Tûsî, bunun insan türü için en güzel mertebe ve mutluluk olduğunu ifade etmektedir.³⁷

Aristoteles’te olduğu gibi Tûsî için de akıl sahibi bir kimse, nefsin yetkinliğinden doğan iyilik ve mutluluk fikrini zihninde canlandırmadıkça yetkinliğe ulaşma düşüncesini benimseyemez. Ona göre insan, yetkinliğe erişmeye muvaffak olmadıkça da iyilik ve mutluluğa ulaşamaz.³⁸ Peki, iyilik ve mutluluk ne demektir? Bu kavramları İbn Miskeveyh’ten referanslarla³⁹ açıklayan Tûsî; iyyinin biri mutlak, diğeri görelî olmak üzere ikiye ayrıldığına vurgu yapmaktadır. “Mutlak iyi”, var olanların varlığından kastedilen ve tüm amaçların amacı olan anlam şeklinde kullanılırken; “görelî iyi” ise, o amaca ulaşmada yararlı olan şeyler anlamına gelmektedir. Mutluluğa gelince, o da iyi olan sınıfa dâhil edilmesine rağmen her bir bireye göre değişmektedir. Mutluluk, kişinin iradi, nefsanî hareketiyle kendi yetkinliğine ulaşmasıdır. Dolayısıyla her bir bireyin mutluluğu, diğeri bir bireyin mutluluğundan farklıdır. Oysa iyi, tüm bireyler için aynıdır.⁴⁰ Fakat yine de Tûsî’ye göre, insan parça parça şeklindeki görelî iyilere yönelmekten sakınmalı, yanlışta güvende olmak ve iyi

³³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 47.

³⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 50.

³⁵ Aristoteles, *Nikhomakhos’a Etik*, 115-129.

³⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 49-50.

³⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 51.

³⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 60.

³⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017), 97-99. İbn Miskeveyh, bu sayfalardaki açıklamalarını Antik Yunan filozoflarına atıfta bulunarak yapmaktadır.

⁴⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 61.

olmayanı iyi sanmamak için yönünü mutlak iyiye çevirmelidir.⁴¹

Tûsî'ye göre, iyyinin iki durumda ele alınması gibi, insanın mutluluğu da iki mertebede ele alınmalıdır. Birinci mertebe, yüksek derecelerden yoksun kalma ya da doğal aldaticılar ile duyusal süslerin peşine düşme nedeniyle acı ve kederin getirdiği eksikliklerden kurtulamayanların bulunduğu düzeydir. Bu sebeple bu aşamadaki mutluluk, gerçekte eksik ve tam anlamıyla yetkin olmayan bir mutluluktur. Tam mutluluk ise, bu anlamlardan kurtulmuş olan, ilahi nurdan aydınlanma ve sonsuz etkilerden feyizlenme ile süslenen ikinci mertebe ehline aittir. Ona göre bu makama ulaşan herkes, mutluluk derecelerinin sonuna varmış olacaktır. Bu sebeple böyle birisi ne sevgilisinden ayrılmaya aldıracak ne de lezzet ve nimetlerin kesilmesinden üzüntü duyacaktır. Aksine tüm mal-mülk, başarılar ve dünyevi iyilikler hatta kendisine en yakın olan bedeni bile onun için sıkıntı olacak ve onlardan kurtularak bağımsız olmayı en büyük armağan sayacaktır.⁴²

Mutluluğun çerçevesini genişletmeye çalışan Tûsî, mutluluğu erdem mertebelerinin *ilki* olarak, insanın irade ve isteğini bu duyulur âlemdeki kendi işlerine, nefse ve bedene bağlı olan duyusal ve bazen de ortak olduğu işlere sarf etmesi olarak tanımlamaktadır. Tûsî için insanın duyusal hâllerdeki tasarrufu, bu hâllere uygun olan dengenin dışında olamaz. Bu hâlde insan, hâlâ şehvete eğilimli olsa da dengeyi koruyacak ve aşırılıktan uzak duracaktır. O, bu makamda sakındığı şeylerdense yapması gereken şeylere daha yakın kalacaktır. Çünkü onun işleri, erdeme aracı olan bir idareye yönelmiş olacak ve duyulurlardaki tasarrufla karışmış olsa dahi fikrin takdirinin dışına çıkamayacaktır. Erdem derecelerinin *ikincisi*, irade ve amacı şehvetlere bulaştırmadan, nefis ve beden durumunu düzeltmekten daha yüce bir hedefe yöneltmektir. Bu aşamada duyusal kazanımlar ancak zorunlu ve kaçınılmaz oldukları durumlarda dikkate alınır. Çünkü bu yolun mertebe ve durakları pek çoktur ve bunların bir kısmı diğerlerine göre daha üstündür.⁴³ Erdem mertebelerinin *sonu* ise, kişinin tüm fiillerinin sırf ilahi olmasıdır. İlahi fiiller, kendi başına iyi olur ve böyle iyi olan bir fiilin faili de bunu, fiilin kendisi dışında başka bir amaç için yapmaz.⁴⁴ Bu hâlde insan, her şeyin yaratıcısı “İlk İlke”nin fiillerini izler ve kendi fiillerinde bir pay, bir ödül ya da karşılık talep etmez ve onun fiili aynen onun amacı olur.⁴⁵ Eğer doğru yönde ilerletilen bir akıl yürütme olacaksa Tanrı'nın fiillerinin insanın fiilleri vasıtasıyla bu dünyada aktif olduğu sonucuna ulaşılabilir. Bu düşünce doğrultusunda MacIntyre'ın, dini bir bakıma erdem hayata geçirilmesini sağlayan itici güç, onun sürekliliğini teminat altına alan gerekçe ve mutluluğun erdemden sonra elde edilmesinin dayanağı olarak gördüğü söylenebilir. Nitekim MacIntyre'a göre din, insana daima eksiksiz ve kusursuz olan öte dünya fikrini hatırlatarak ondaki ahlak bilincini diri tutmaktadır. Ancak burada asıl önemli nokta, MacIntyre açısından dinin dünyadaki etkin rolüdür. Çünkü ona göre yaşantıya yansımayan ve hayata yön vermeyen bir din, artık din olma özelliğini yitirir.⁴⁶

Erdemler vasıtasıyla açığa çıkan mutluluk ahlakını, ahlak anlayışının temeline yerleştiren Tûsî mutluluğu etkin bir lezzet olarak tanımlar. “Etkin lezzet”, filozofların gerçek lezzet dediği, sahibini eksiklikten, hastalıktan tamlığa ve erdemsizlikten erdeme götüren lezzettir. “Edilgin lezzet” ise, çabuk bozulmaya uğrayan, farklı hâllerle karşılaşınca değişen lezzettir. Eğer mutluluk etkin bir

⁴¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 62.

⁴² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 68.

⁴³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 69.

⁴⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 70.

⁴⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 71.

⁴⁶ Muhammed Enes Kala, “Alasdair MacIntyre'in Düşünce Serüveni: Sosyal Teoride Din Konusunda Ne Söyleyebilir?”, *Çağdaş Sosyal Teoride Din*, ed. Cevat Özyurt-Ejder Okumuş (Ankara: Hece Yayınları, 2016), 554.

lezzet ise edilgin lezzet alma ve kabul etme ile etkin lezzet de verme ve sunma ile ilgili olduğundan, mutluluk cömertliği gerekli kılmaktadır. Mutlu olan kişinin cömertliği, gerçek cömertlik olup değerli şeylerin en üstünüdür. Gerçek cömertlik ise harcadıkça ve saçıp savurdukça çoğalan, hasetlerin ve düşmanların saldırılarından emin olan cömertliktir.⁴⁷ Tûsî'nin burada kullanmış olduğu "saçıp savurma" tabiri muhtemelen israf etme anlamına gelmeyip gereken yere olması gerekenden çok harcama yapmayı ifade etmektedir. Zira *Nikhomakhos'a Etik*'e bakıldığında Aristoteles, cömert kişinin özelliği olarak gereken yerden almak ya da gerekmeyen yerden almamaktan çok gereken yere verme hususu üzerinde durarak, saçıp savurmanın, cömertliğin aşırı ucunu ifade eden ifrata düştüğünü belirtmekte ve böyle davranan kişileri "haz düşkün" olarak nitelendirmektedir.⁴⁸

Mutluluk lezzetini yukarıda ifade edildiği şekilde tanımlayan Tûsî, ona zıt olan mutsuzluk elemini de böyle bir üstünlüğün elden kaçırılması sebebiyle açığa çıkan üzüntü ve pişmanlık olarak açıklamaktadır.⁴⁹ Demek ki bir insanın hakiki manada erdemli sayılabilmesi için onun mutlu olması gerekmektedir. Mutlu olmanın da almaktan ziyade vermek ile ilgili olduğu söylendiğine göre o hâlde denilebilir ki insan sadece kendi mutluluğunu değil, başka insanların da mutluluğunu göz önüne almalıdır. Hayatı anlamlı kılan mutluluk cömertliği gerektiriyorsa insan hiçbir koşulda bencil davranmamalıdır. Çünkü bencillik, hayatı yetersiz kılan şeylerin başında gelmektedir. Mill bir insanın; maddi anlamda yeterince talihli olduğu hâlde yine de hayattan keyif almayı başaramadıysa bunun sebebini kendi bencilliğinde araması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre kişi, mutlu olmak için kendinden ziyade diğer insanları ön planda tutmalıdır.⁵⁰ Kant ise başkalarının mutluluğunu istemenin erdeme dair bir görev, insanın kendi mutluluğunu istemesinin ise dolaylı bir görev olduğunu ifade etse de burada muhtemel bir tehlikeye değinmektedir. Ona göre insan, devamlı surette kendi istek ve ihtiyaçlarından vazgeçerse içsel bir memnuniyetsizliğe düşecek ve bu memnuniyetsizlik de ahlaki açıdan önemli bir tehlike doğuracaktır. Bu sebeple insanın kendi durumuna göre gerçek ihtiyacının ne olduğunun belirlenmesi yine insanın kendi tercihine bırakılmalıdır. Bunun sebebi de insanın kendi mutluluğunu, başkalarını mutlu etmek adına feda etmesinin istenemez olmasıdır. Kant, kendi içinde çelişen böyle bir maksimin (istemenin öznel ilkesi) düşünülemeyeceğini savunmaktadır.⁵¹

Tûsî'nin, Mill'in ve Kant'ın söylemlerine bakıldığında, ötekinin de hesaba katılmasıyla mutluluğa ulaşılacağı yönünde bir ortak paydadan söz etmek mümkündür. Bu elbette hayattan zevk almanın en kolay yoludur. Fakat sürekli olarak kendinden vermenin, kendi mutluluğunu ötelemenin, Kant'ta olduğu gibi içsel bir memnuniyetsizliği beraberinde getireceği için ahlaki olduğu da savunulamaz.

Tûsî'ye göre mutluluk lezzetinin sağlanması, erdemin yayılması ve hikmetin açığa çıkarılmasıyla olur.⁵² Hikmeti açığa çıkarmak için nefsin fiillerinin gidişatını bilmek gerekir. Bu bağlamda hayvani (şehvi) nefsin fiillerinin amacı lezzet, yırtıcı (gazabi) nefsin fiillerinin amacı üstünlük ve melekî (akledici) nefsin amacı da felsefi (hikmet) gidişattır. Bunlar arasından felsefi gidişat, en şerefli

⁴⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 77-78.

⁴⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 69-72.

⁴⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 79.

⁵⁰ Mill, *Faydacılık*, 75.

⁵¹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 13-14.; Arslan Topakkaya, "Kant'ın Ahlâk(iliğ)in Metafiziği Adlı Yapıtında Etiğin Temellendirilmesi", *Doğu Batı* 4 (2007), 78.

⁵² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 78.

ve en tam olmasıyla lezzeti ve üstünlüğü kapsamaktadır.⁵³ Felsefi gidişatın elde edilebilmesi için zihnin geliştirilmesi, ilimlerin öğretilmesi dolayısıyla da eğitimin insan hayatının her alanında yer almasının sağlanması gerekir. Tûsî'nin zihnin gelişimine yaptığı bu atıf, yukarıda hayatın yetersizliğine birinci sebep olarak bencilliği gösteren Mill'in, ikinci sebep olarak zihinsel gelişim eksikliğine yaptığı vurguyu aktarmayı gerektirir. Zira Mill de yetiştirilmiş bir zihnin, onu çevreleyen her şeyde tükenmez ilgi kaynakları bularak kendi mutluluğunu sağlayabileceği⁵⁴ noktasında Tûsî ile ortak bir çizgide durur.

Tûsî eğitimin insan hayatındaki önemini Aristoteles'e referansla açıklamaya çalışır. Çünkü Aristoteles'e göre kötüler, eğitim ve öğretimle iyi olabilirler. Bu hüküm mutlak olmasa da öğütlerin tekrarlanması, eğitim ve terbiyenin devamlılığı ve beğenilen yönetimlerle onları kontrol etmek her zaman etkili olacaktır. Ona göre bazı insan sınıfları ahlaklanmaya daha meyilli olduklarından bu etkiyi çabuk kabul etmekte ve erdemin etkisi onların üzerinde hemen açığa çıkmaktadır. Bazı insan gruplarının ise erdemlerin gereğine, edeplenme ve doğruluğa doğru hareketleri daha yavaş olduğu için⁵⁵ Tûsî, huyların ve ahlakın doğuştan olmadığını ve eğitimle değişime uğratılabileceğini ifade etmektedir.⁵⁶ Bu anlamda kişiyi yetkinleştirme ve erdemli bir hayata erdirmeye yolunda verilmesi gereken ilk eğitim ilahi kanuna boyun eğmektir.⁵⁷ Tûsî'nin ahlaklı olabilmek için ilahi kanuna boyun eğme yönündeki fikrinin nüveleri elbette İslam geleneğinden gelmektedir fakat örneğin Kant'ın ahlak hakkındaki düşüncelerine bakıldığında böyle bir durumla karşılaşmak mümkün görünmemektedir. Bunun sebebi Kant'ın ahlak felsefesinin temeline Tanrı'yı ya da ilahi kanunu değil, özgür insanı koymasıdır. Elbette ahlaki sahada insan, içeriksel olarak ya vicdana ya da onunla bağlantısı içinde dini veya örfi değerlere dayalı olarak oluşan bir dizi ahlaki emir ve yasaklarla karşı karşıyadır. Fakat Kant için özgür insan hiçbir şeye bağımlı olmayan, ahlaki alanda bile bütünüyle kendi iradesiyle yönünü çizebilen insandır.⁵⁸ Kant'la bu bağlamda doğal olarak uyuşmayan Tûsî'nin yaklaşımının MacIntyre'in görüşleri ile paralellik arz ettiği anlaşılmaktadır. Zira Tûsî'nin söylemine bakıldığında, sağlıklı bir ahlaki eğitimin bir dine ihtiyaç duyduğu çıkarımı kolaylıkla yapılabilir. Tûsî, insanlar arasında adalet erdemini sağlayan üç unsurun varlığından söz eder ki bunların ilki, gerçekte eşitlik ve adaleti koyan İlahi kanundur. Çünkü birliğin kaynağı ona göre Allah Teâlâ'dır.⁵⁹ MacIntyre da yukarıda belirtildiği üzere "hayatın bütünlüğü" anlayışıyla bunun yalnızca bir din sayesinde mümkün olabileceğini ileri sürer. Ona göre ancak bir din, yaşamın tüm alanları üzerinde söz sahibi olabilir. Ne var ki hayatın tamamını kuşatma iddiasındaki bir din, kendisini bir faaliyet olarak diğer tüm faaliyetlerden bütünüyle ayırdığında anlamını yitirir. Buna karşılık din, eğer hayatın sadece belli bir bölümüne işaret ederse bu kez basit ve keyfî bir tercihin konusu hâline gelir. Bir din, bir yaşam biçimi olarak hayatın her alanında kendine yer bulabildiği ölçüde varlığını sürdürebilir ve insanlara hitap edebilir.⁶⁰ Ayrıca MacIntyre'a göre, tüm bilimlerin bir şekilde metafiziksel ilk ilklerle şu veya bu tarzda iletişim içinde olduğu düşünülürse bu ilklerin dayanağı ilahi çerçeve ve dolayısıyla ontik kaynağı da Tanrı olarak kabul edilebilir.⁶¹

⁵³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 75.

⁵⁴ Mill, *Faydacılık*, 75.

⁵⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 84.

⁵⁶ İbn Miskeveyh de aynı düşünceleri vurgulamaktadır. Bk. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 53-54.

⁵⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 86.

⁵⁸ Lokman Çilingir, *Ahlak Felsefesine Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 17.

⁵⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 115. Tûsî, insanlar arasında adalet erdemini sağlayan üç unsurdan ilkinin ilahi kanun, ikincisinin insani hakîm ve üçüncüsünün para olduğunu ifade etmektedir.

⁶⁰ Kala, "Alasdair MacIntyre'in Düşünce Serüveni: Sosyal Teoride Din Konusunda Ne Söyleyebilir?", 553-554.

⁶¹ Kala, "Alasdair MacIntyre'in Düşünce Serüveni: Sosyal Teoride Din Konusunda Ne Söyleyebilir?", 566.

Tüm bu vurgular göz önüne alınarak hem Tûsî'ye hem de MacIntyre'a bakıldığında yaşamın ya da insanların birliğini sağlayanın din olduğu vurgusu dikkati çekmektedir.

İnsanın ahlakını doğuştan getirmedeği, eğitimle kusurlu taraflarının düzeltilip erdemli bir insan olarak topluma kazandırılabilmesi hususu önem arz etmektedir. Bu bağlamda hem Platon (ö. MÖ 347) hem de Aristoteles etkisiyle Tûsî, erdemleri sınıflandırma yoluna girmiş ve bu yolda da İlk Çağ'dan bu yana kullanılan sıralamayı aynıyla eserinde işlemiştir. Bu bağlamda Tûsî'ye göre erdemler dört ana başlık altında toplanır: *İlki*, teorik yetinin eğitilmesiyle ortaya çıkan *hikmet*; *ikincisi*, pratik yetinin terbiyesi sonucunda kazanılan *adalet*; *üçüncüsü*, gazabi (yırtıcı) yetinin eğitilmesiyle meydana gelen *yiğitlik*; *dördüncüsü* ise şehvet (hayvani) yetinin terbiyesinden doğan *iffet*. Pratik yetinin olgunluğu, eyleme ilişkin alanlarda doğru yönde tasarrufta bulunmasına bağlıdır ve bu nedenle söz konusu erdemlerin kazanılması da doğrudan eylemle ilişkilidir. Bu açıdan adaletin gerçekleşmesi, diğer üç erdem varlığına dayanır. Bu erdemlerin her biri, başkasına yönelip başkasına fayda sağlaması şartıyla erdem sahibinin övgüyü hak etmesini mümkün kılmaktadır. Nitekim cömertlik, başkasına ulaşmadığı takdirde savurganlığa dönüşür; aynı şekilde yiğitlik de başkasına yönelmediğinde yiğitlik değil, kıskançlık olarak değerlendirilir.⁶² Dolayısıyla kişi, kendinde bulunan bu erdemleri iletişim hâlinde olduğu insanlara aktarabilmelidir. Bunun yolu erdem orta hâliyle hareket etmektir. Eğer bir kişi aşırı cesur olduğunu iddia edip her defasında başını derde sokuyorsa, arkadaşına aktaracağı bir cesaret erdeminden söz edilemez. Benzer şekilde kişi, gereken zamanda gereken miktarı harcamayı beceremiyor ve har vurup harman savuruyorsa arkadaşının o kişiden cömertlik erdemini öğrenmesi mümkün olmayacaktır.

Tûsî, erdem cinslerinin zıtları olan erdemsizlikleri de dört gruba ayırır: Hikmetin karşısına *cehalet*, yiğitliğin karşısına *ödlelik*, iffetin karşısına *hazlara düşkünlük* ve adaletin karşısına *zulüm* getirir. Fakat ona göre her erdem bir sınırı vardır ve bu sınırın ifrat ve tefrit tarafında olacak şekilde zorlanması kişiyi erdemsizliğe götürür. Bu sebeple erdemi yukarıda ifade edildiği üzere orta yolda bulmak gerekir. Burada Tûsî'nin İbn Miskeveyh ile beraber, Aristotelesçi orta yol/itidal odaklı bakış açısını benimsediğini tekrar görmekteyiz⁶³. Tûsî'ye göre iffet, cömertlik ve yiğitlik ancak hikmet sahibi bir kimseden ortaya çıktığında gerçek değerini bulur. Çünkü bu erdemlerin gerektiği gibi gerçekleşmesi, ancak onların doğru yerde, doğru zamanda, ihtiyaç ölçüsünde ve yerli yerince uygulanmasını sağlayan hikmet sayesinde mümkündür. Bu bakımdan her iffetli ve yiğit kişi aynı zamanda hikmet sahibidir; aynı şekilde her hikmet sahibi de iffet ve yiğitlik erdemlerine sahiptir.⁶⁴ Tûsî, bu düşünceleriyle konumlanmış olduğu erdemlerden biri olmadan diğerinin de anlamı olmayacağını ifade etmektedir.

Tûsî adalet erdemini, anlam bakımından eşitliğe, eşitliğin de temel olarak birliğe bağlı olduğu şekilde tasavvur etmektedir. Ona göre birlik dikkate alınmaksızın eşitlikten, eşitlik kastedilmeksizin de adaletten söz edilemez. Aristoteles adaleti, "eşitliğin eşit olanlar arasında, eşitsizliğin de eşit olmayanlar arasında"⁶⁵ dağıtılması bağlamında ele almaktadır. Bu yönüyle Aristoteles adalet anlayışında mutlak bir eşitlikten ziyade, orantılı bir eşitliği öne çıkarmaktadır. Tûsî'nin adalet anlayışı da mutlak eşitliği esas almamakta ancak daha ahlaki ve metafizik bir çerçeveye oturmaktadır. Ona göre adalet, insanın nefsindeki üç kuvvenin (akıl, öfke, şehvet) denge

⁶² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 90-91.

⁶³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 98.

⁶⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 110.

⁶⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 95.

hâlinde bulunması, her gücün kendi sınırında tutulmasıdır. Bu iç denge sağlanmadan toplumsal adaletin de tam anlamıyla gerçekleşmesi mümkün değildir. Tûsî açıkça, adaletin “her şeyi layık olduğu yere koymak” olduğunu vurgulayarak bunun hikmetle mümkün olacağını belirtir.

Tûsî için adalet -Aristoteles'te olduğu gibi- gerçek orta olmakla birlikte onun dışındaki her şey ona göre uçlarda olacaktır.⁶⁶ Bu durum, adaletin her şeyin kesişme noktası olduğu anlamına gelir.⁶⁷ Tûsî'ye göre türün düzeninin korunmasında insan erdemleri içinde en yetkin olan adalet duyulan ihtiyaç, aslında sevginin eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü insanlar arasında sevgi mevcut olsaydı, hak verme ve hak alma gibi bir gereklilik ortaya çıkmazdı. İşte bu yüzden ona göre, sevgi adaletten daha üstün bir erdemdir.⁶⁸ Tûsî'nin adaleti, sevgi yoksunluğunun ifadesi olarak gören bu yaklaşımı, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin ahlak merkezli bir yeniden ifadesidir. Zira Fârâbî, erdemli şehirde insanların birbirlerine sevgi ile bağlı olduklarını ve bu sevgi bağının bozulması durumunda zorunlu bir düzenleyici olarak adaletin devreye gireceğini ifade etmektedir.⁶⁹

Sonuç

Bu çalışmada Nasîrüddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eseri merkezinde şekillenen erdem temelli ahlak anlayışı, modern dönem ahlak filozofları olan Kant, J. S. Mill ve Alasdair MacIntyre ile karşılaştırmalı bir perspektif içinde ele alınmıştır. İnceleme boyunca Tûsî'nin mutluluğu “etkin lezzet” olarak tanımlayan yaklaşımının, yalnızca bireysel hazzı indirgenmeyen, insanın ontolojik yetkinliğini esas alan kapsamlı bir mutluluk anlayışı sunduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu yönüyle Tûsî'nin ahlak felsefesinin, hedonist ve faydacı eğilimlerden ayrılarak Aristotelesçi erdem ahlaki geleneğini İslam düşüncesiyle bütünleştiren özgün bir yapı arz ettiği söylenebilir.

Tûsî ahlakı, insanın doğasında mevcut olan yetkinlik potansiyelinin açığa çıkarılması süreci olarak betimlemekte ve insanı, iradesi ve aklı sayesinde ya yetkinliğe doğru yükselecek ya da aşağı mertebelere düşecek bir varlık olarak tasavvur etmektedir. Tûsî'nin bu dinamik insan anlayışı, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın insanın zorunlu olarak yetkinliğe yönelen bir varlık olduğu yönündeki anlayışının ahlak alanındaki sistematik devamı niteliğindedir. Öte yandan Kant'ın ödev temelli, sonuçtan bağımsız ahlak anlayışıyla karşılaştırıldığında Tûsî'nin ahlakı, açık biçimde ereksel ve yetkinliğe yönelmiş bir karakter taşımaktadır. Bununla birlikte her iki yaklaşımda da insanın edilgen değil, kendi ahlaki karakterini inşa etmekle yükümlü bir özne olarak konumlandırılması dikkate değer bir ortaklıktır.

Tûsî'nin erdem anlayışı, Aristotelesçi “orta yol” öğretisini İslam ahlak geleneğiyle bağdaştırarak *hikmet, adalet, yiğitlik* ve *iffet* olmak üzere dört temel erdem etrafında şekillenmektedir. Tûsî, bu erdemlerin ancak hikmetin rehberliği altında gerçek anlamını bulacağını, erdemlerin birbirinden bağımsız düşünülemeyeceğini özellikle vurgulamaktadır. Ona göre adaletin yalnızca toplumsal bir düzen ilkesi değil, insan nefsindeki güçler arasında kurulan içsel dengenin bir yansıması olarak açığa çıkmaktadır. Tûsî'nin sevgiye adaletten daha üstün bir yer vermesi ise onun ahlak anlayışının yalnızca hukuki değil, aynı zamanda ahlaki ve metafizik temele dayandığını göstermektedir.

Tûsî'nin konumu, modern ahlak teorileriyle yapılan karşılaştırmalar aracılığıyla daha da netlik

⁶⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 112.

⁶⁷ Topuz, “Bir Erdem Olarak Adalet: Nasîrüddin Tûsî, Kınalızâde Ali ve Alasdair MacIntyre Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma”, 88.

⁶⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 247.

⁶⁹ Mirpenç Akşit, “Fârâbî Düşüncesinde Bir Erdem Olarak Adalet”, *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15, (Temmuz 2018), 31-33.

kazanmaktadır. Mill'in nitel haz vurgusu, Tûsî'nin "etkin lezzet" anlayışıyla belirli paralellikler taşımakla birlikte Mill'de erdemin, mutluluğun bir parçası olarak görülmesi, Tûsî'de ise doğrudan mutluluğun kaynağı sayılması önemli bir ayrım noktası olarak açığa çıkmaktadır. Kant'ta mutluluğun ahlaki değer ölçütü sayılmaması da Tûsî'den köklü bir şekilde ayrılmayı beraberinde getirmektedir. Buna karşın MacIntyre'in modern dünyada erdem geleneğini yeniden canlandırma çabası, Tûsî'nin yaklaşımıyla dikkate değer bir yakınlık sergilemektedir. Özellikle dinin, ahlaki hayatın birliği ve sürekliliği açısından vazgeçilmez bir çerçeve sunduğu yönündeki MacIntyre vurgusu, Tûsî'nin ilahi yasa merkezli ahlak anlayışıyla güçlü bir paralellik arz etmektedir.

Tûsî'nin mutluluğu, cömertlik ve başkası için yaşama ilkesiyle temellendirmesi, ahlakın bencillikle bağdaşamayacağını açıkça ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Kant'ın dikkat çektiği üzere kişinin kendi mutluluğunu bütünüyle ihmal etmesinin doğuracağı içsel memnuniyetsizlik tehlikesi de göz ardı edilemez. Bu durum, Tûsî'nin ahlak anlayışının birey ve toplum arasındaki dengeyi esas alan yapısının ne denli önemli olduğunu bir kez daha göstermektedir.

Sonuç olarak Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*'de erdem, mutluluk, hikmet ve adalet kavramlarını hem bireysel yetkinlik hem de toplumsal düzen açısından bütüncül bir çerçeveye oturtmuş; Aristotelesçi erdem ahlakını İslam metafiziği ve ahlak geleneğiyle özgün biçimde uyumlamıştır. Onun ahlak felsefesi, modern dönemde ödev ve fayda merkezli etik kuramların karşısında, erdemi yeniden merkeze alan yaklaşımlar için güçlü bir teorik kaynak olma niteliğini korumaktadır. Bu yönüyle Tûsî, yalnızca klasik İslam ahlak düşüncesinin değil, aynı zamanda çağdaş erdem tartışmalarının da anlamlı bir referans noktası olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir.

Kaynakça

- Akşit, Mirpenç. "Fârâbî Düşüncesinde Bir Erdem Olarak Adalet". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 15. (Temmuz 2018), 23-40.
- Akyol, Aygün. "Ahlâk-ı Nâsırî'de Ahlak ve Siyaset İlişkisi: Sevgi Erdemi Merkezli Bir Okuma". *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (Aralık 2012), 7-29.
- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret. "Modern Moral Philosophy." *Philosophy* 33/124 (Ocak 1958), 1-19.
- Aristoteles. *Nikhomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007.
- Bentham, Jeremy. *Ahlak ve Yasama İlkeleri*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu-Uğur Kâşif Boyacı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Cengiz, Emine. "Haz ve Acının Matematiği: J. Bentham'ın Faydacı Ahlâkının İmkânı". *Dört Öge* 15 (2019), 141-153.
- Çağlar, Adil. "İbn-i Sinâ Felsefesinde Ahlâk". *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 6, (1994), 29-38.
- Çetin, Rahime. "Yol Ayrımı mı, Yol Arkadaşlığı mı?: Kant Etiğinde Erdem Kavramı". *Felsefe Arkhivi*, 59 (2023), 111-126.
- Çilingir, Lokman. *Ahlak Felsefesine Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2009.
- Fârâbî. *İdeal Devlet (el-Medinetü'l Fâzıla)*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2011.
- Gafarov, Anar. *Nasîruddin Et-Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbu'l-Ahlâk*. çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017.
- Kala, Muhammed Enes. "Alasdair MacIntyre'in Düşünce Serüveni: Sosyal Teoride Din Konusunda Ne Söyleyebilir?" *Çağdaş Sosyal Teoride Din*. ed. Cevat Özyurt-Ejder Okumuş. Ankara: Hece Yayınları, 2016, 547-577.
- Saruhan, Müfit Selim. "Ahlak ve Erdemin İnşası". *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, 329-359.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. Ioanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. çev. I. Kuçuradi vd. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.
- MacIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde*. çev. Muttalıp Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Macit, Muhittin. "Ahlâk-ı Nâsırî'de Ahlâk-Psikoloji İlişkisi ve Ahlâkın Mevzusu". *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research-İslâm Araştırmaları* 4/2 (2011), 68-73.
- Mill, John Stuart. *Faydacılık*. çev. Selin Aktuyun. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Nuttall, Jon. *Ahlak Üzerine Tartışmalar*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayıncılık, 2011.
- Ocak, Hasan. "Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına Yüklenen Anlamın İlk Çağ'dan Orta Çağ'a Evrimi". *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 11 (Bahar 2011), 79-101.
- Sıddıki, Bahtiyar Hüseyin. "Nasîruddin Tûsî". çev. Kasım Turhan. *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*. ed. M. Muhammed Şerif. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000, 373-391.
- Tezcan Topuz, Neva. "Bir Erdem Olarak Adalet: Nasîruddin Tûsî, Kınalızâde Ali ve Alasdair MacIntyre Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma". *Beytülhikme* 2/2 (Aralık 2012), 85-101.
- Topakkaya, Arslan. "Kant'ın Ahlâk(iliğ)in Metafiziği Adlı Yapıtında Etiğin Temellendirilmesi". *Doğu Batı* 4 (2007), 69-78.
- Tûsî, Nasîruddin. *Ahlâk-ı Nâsırî*. çev. A. Gafarov-Z. Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

kalemname

10. Yıl

Kırıkkale University The Journal of Faculty of Islamic Sciences