

Erdemler Arası İrtibat Problemine Bir Çözüm Olarak Râğib el-İsfahânî'de Erdemlerin Birliği Öğretisi

The Doctrine of the Unity of the Virtues in Râghib al-Isfahânî as a Solution
to the Problem of the Interconnectedness of the Virtues

İbrahim AKSU

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of
Islamic Philosophy, Erzincan / Turkey
aksuibrahim34@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-7172-4204

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Haziran / June 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Ekim / October 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.583890

Atıf / Citation: Aksu, İbrahim. "Erdemler Arası İrtibat Problemine Bir Çözüm Olarak Râğib el-İsfahânî'de Erdemlerin Birliği Öğretisi / The Doctrine of the Unity of the Virtues in Râghib al-Isfahânî as a Solution to the Problem of the Interconnectedness of the Virtues". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 52 (Aralık / December 2019/2): 173-193. doi: 10.29288/ilted.583890

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Bu makale, erdemlerin birbirleri ile nasıl bir irtibat içinde oldukları sorusuna yanıt verebilmek amacıyla ilk kez antik Yunan düşüncesinde ortaya çıkmış felsefi bir öğretinin İslam felsefesinin önde gelen isimlerinden biri olan Râğıb el-İsfahânî (ö. V./XI. Yüzyıl) tarafından ne şekilde ele alındığını ortaya koymayı hedeflemektedir. Modern ahlâk felsefesi literatüründe genel itibarıyla “Erdemlerin Birliği” şeklinde adlandırılan ilgili öğreti, İsfahânî tarafından kabul edilmiş ve belirli bir yorum süzgecinden geçtikten sonra bir çözüm önerisine dönüştürülmüştür. Ancak muhtasar biçimde ifade edildiği görülen bu öneri, mevcut haliyle kendisine yönelen ve tutarlığı ile açıklayıcılığını tartışmaya açan sorulara cevap verebilmekten bir hayli uzaktır. O nedenle söz konusu önerinin yine İsfahânî felsefesi içerisinde kalınarak temellendirilmesi ve detaylandırılması gerekmektedir. Bu maksatla kaleme alınan ve iki ana başlığa ayrılan elinizdeki çalışma, öncelikle erdemlerin birliği öğretisinin nasıl doğduğunu ortaya koyacak, sonrasında ise onun İsfahânî tarafından tevârüsünü analiz edecektir.

Anahtar Kelimeler: *İslam Felsefesi, İslam Ahlâk Felsefesi, Râğıb el-İsfahânî, Erdem, Erdemlerin Birliği, Erdemlerin Müttekâbiliyeti.*

Abstract

This article aims at revealing the details of the reception of a philosophical doctrine, emerged firstly in ancient Greek thought from the aspiration of answering to the question of how the virtues are related, by one of the foremost figures of Islamic Philosophy, Râğhib al-İsfahânî (d. V./XIth Century). The doctrine, which is called “The Unity of the Virtues” in modern ethical literature, was accepted and after a particular kind of interpretation, was transformed into a solution by him. However, this solution was encapsulated, and as is, it is far away from giving satisfactory responses to the inquiries intended for its consistency and explanatoriness. Thereby, it needs to be grounded and elaborated by staying within the boundaries of the philosophy of al-İsfahânî. To that end, this paper will firstly show how the doctrine emerged and then analyze its reception by al-İsfahânî.

Keywords: *Islamic Philosophy, Islamic Ethics, Râğhib al-İsfahânî, Virtue, Unity of the Virtues, Reciprocity of the Virtues.*

Extended Summary

Many philosophers have scrutinized the problem of the interconnectedness of the virtues in different ways since ancient Greek philosophy. The main question leading these investigations is whether or not the agent must have all virtues to be able to live an ideal moral life. Some of the philosophers responding to the related question affirmatively have asserted that there is only a single virtue indeed, and the other qualities referred to as virtues simply indicate distinguishable aspects of it. Accordingly, to be virtuous is equivalent to owning that single genuine virtue. Another group of philosophers have objected to the stated idea by saying that virtues are more than one in real terms. Nevertheless, they have also added that virtues entail each other. To put it in a different way, virtues are inter-dependent and having one of them means inevitably having the rest of them. All of these ideas, which are developed to solve the problem of the interconnectedness of the virtues and unite them in different ways, are examined under the title of “The Doctrine of the Unity of the Virtues” (DUV) in contemporary ethical researches. In the classical tradition predating Islamic philosophy, three main approaches have prevailed within the framework of DUV. Each approach proposes a different unity interpretation regarding virtues. One of them is the Socratic interpretation that identifies the virtue with wisdom (the unity of the virtue). The second one is the Platonic interpretation, and it asserts that the four cardinal virtues which are separable in terms of their essence make unity among themselves under the guidance of wisdom (the unity of the virtues). The last one is the Aristotelian interpretation. It claims that the number of virtues is not limited to only four, but all of them reciprocally entail each other (the reciprocity of the virtues). We also encounter DUV within the tradition of Islamic philosophy. In this context, it appears that one of the philosophers arguing for the doctrine is Râğhib al-İsfahânî (d.

V./XIth Century). He tackles with the problem of the interconnectedness of the virtues only in his book titled *Kitāb al-Dharī'ah ilā Makārim al-Sharī'ah*. In this work, he devoted a subheading called "Reciprocity of the Virtues of the Soul (Telāzum al-Feḏāil al-Nafsiyyah)" to the subject. The mentioned subhead starts with the following sentence: "Intellect (‘aql), courage (shajā‘ah), temperance (‘iffah), generosity (jūd), justice (‘adālah), and other virtues reciprocally entail each other." This statement is an indication of his reception of DUV. However, we do not find any justification for the relevant doctrine under the same subheading. Therefore, the answer to the question of why and how al-İsfahānī united the virtues must be sought in another place. This answer can be discovered among his explanations of the faculties of the soul. According to al-İsfahānī, man has to refine the three basic faculties of his soul to be able to achieve happiness: The faculty of rational, irascible and concupiscent. Refinement of them is only possible through each one's fulfillment of its peculiar function. When these functions are fulfilled as they should be, respectively the virtues called wisdom, courage, and temperance occur in man's soul. Whenever they exist, the fourth virtue called justice arises. Al-İsfahānī describes these four ones as cardinal moral virtues and states that each has its own special sub-virtues. The important point for our research is that none of the three soul faculties, which are the source of all these virtues, can perform their duties well without the help of others. All need each other. Thus, the faculty of the rational, irascible and concupiscent must act together for a man to attain the virtues and to pursue happiness. It means that these faculties establish a functional unity among themselves. Since the virtues occur only through well-functioning faculties, an aforementioned kind of functional unity correlatively results in the fact that the cardinal virtues and sub-virtues subordinated on them also exhibit unity among themselves. As such, the presence of each virtue becomes dependent on the presence of others. When considered from this viewpoint, the theoretical ground on which the philosopher stands while arguing for DUV becomes evident. The stated explanation connecting the virtues with each another, at first glance, is incompatible with the disunited appearance of the virtues in everyday life, because it is possible to encounter virtuous people who are fair but not brave. This situation brings a theory-practice inconsistency. In order to overcome that problem, al-İsfahānī regards virtuousness as a phenomenon manifesting itself gradationally. According to this evaluation, the virtuousness has three levels named as the beginning, intermediate and perfect, and DUV is valid merely in the final one. In other words, this doctrine applies solely to individuals who have a perfect level of virtue. Therefore, when considered from the angle of al-İsfahānī's ethics, the existence of people who characterized as virtuous in everyday life although they display some but not all of the virtues do not pose a problem for the theory. Because, this is only an indication of the fact that the level of the virtues of the agent has not yet reached the point of perfection. Finally, it is necessary to address the matter of the originality of al-İsfahānī's approach to DUV. First of all, it is possible to enounce that within the foremost versions of DUV, which are mentioned above briefly, he is located on the Platonian-Aristotelian line that is opposed to the Socratic one. However, instead of adopting one of the attitudes manifested by the aforesaid two philosophers, it appears that he opted for combining them in an eclectic way. Therefore, we cannot say that al-İsfahānī developed quite a different interpretation about DUV, and by means of it he provided a unique solution to the problem of the interconnectedness of the virtues. This, undoubtedly, does not mean that any original contribution of the philosopher cannot be noted in this context. Nevertheless, that contribution, to a large extent, can be discussed in terms of its theoretical robustness and consistency, not in terms of the content of his interpretation that he has built as a solution to the mentioned problem with an eclectic approach.

GİRİŞ

İnsana özgü iyi yaşamın kendi içerisinde tutarlılık ve bütünlük taşıyan ahlâkî bir yaşam olduğu düşüncesi, aydınlanma öncesi klasik felsefenin tüm gelenekleri tarafından yaygın biçimde kabul görmüştür. Böylesi bütüncül bir bakış açısının, iyi/ahlâkî yaşamın temel unsurları sayılan erdemlere ilişkin ortaya konulan tasarılarla belirli bir yansımasının bulunması ise beklenebilecek bir durumdur. Ancak söz konusu yansımanın nasıl tezahür edeceği hususu beraberinde erdemlerin birbirleri ile irtibatı problemini getirmektedir. Önemi dolayısıyla bu problem felsefe tarihi boyunca pek çok filozof tarafından inceleme konusu yapılmıştır. Söz konusu incelemeleri yönlendiren ana soru ise şu olmuştur: Bireyin “erdemli” sıfatını hak edebilmesi ve böylelikle de mutluluğa kavuşabilmesi için erdem diye anılan tüm zihin yahut karakter niteliklerine sahip olması mı gerekmektedir, yoksa yalnızca bazılarının varlığı yeterli midir? İlgili soruya olumlu cevap verenlerin bir kısmı hakikatte tek bir erdem bulunduğunu ve erdem şeklinde anılan diğer niteliklerin aslında o tek erdem farklı görünüşlerinden ibaret olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre, erdemli olmak o tek hakiki erdeme sahiplikle eş değerdir. Diğer bir kısım filozoflar ise erdemlerin gerçek manada birden fazla olduğunu söyleyerek bu iddiaya karşı çıkmış, ancak bununla birlikte onların birbirlerinin varlığını gerektirdiğini ileri sürmüştür. Başka bir deyişle, erdemler birbirine bağlıdır ve birine sahip olmak zorunlu olarak diğerlerine de sahip olmak demektir. İşte, erdemler arası irtibat problemini çözmeye yönelik geliştirilen ve bazıları erdemlerin a) “tek bir erdem vardır” şeklinde “hakiki” anlamda “bir”, bazıları ise b) “erdemler bir bütündür” şeklinde “bölünme kabul etmeme” anlamında “bir” olduklarını savunan, fakat farklı şekillerde de olsa istisnasız hepsi erdemleri *birleştiren* bu fikirlerin tamamı, çağdaş ahlâk felsefesi literatüründe *erdemlerin birliği öğretisi* başlığı altında incelenmektedir.¹

Erdemler arasında bütünlük tesis edecek derecede sıkı bir irtibatın bulunduğu düşüncesi ilk defa antik Yunan felsefesi içerisinde bir öğretiye dönüşmüştür. Böylesi bir dönüşüm akabinde de Helenistik dönemin felsefe okullarınca² ve Hristiyan felsefe geleneği tarafından benimsenip değişik şekillerde yorumlanmıştır.³ Tüm bu süreç boyunca öğretinin içerdiği açmazlar giderilmeye ve çözümsüz bıraktığı noktalar vuzuha kavuşturulmaya çalışılmıştır. Aydınlanma sonrası döneme geldiğinde ise, erdemlerin ahlâk felsefesi tartışmalarındaki merkezî rolünü kaybetmesine

¹ Erdemlerin birliği öğretisinin genel kavramsal çerçevesine dair bk. John M. Cooper, “The Unity of Virtue”, *Social Philosophy and Policy* 15/1 (1998): 233-235; Robert Merrihew Adams, *A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good* (Oxford: Clarendon Yay., 2006), 171-211; Daniel C. Russell, *Practical Intelligence and the Virtues* (Oxford: Clarendon Yay., 2009), 333-373; Julia Annas, *Intelligent Virtue* (Oxford: Oxford University Yay., 2011), 83-99.

² Söz konusu öğretinin Sokrates’ten Stoacılar kadar olan gelişimine dair bk. Julia Annas, *The Morality of Happiness* (Oxford: Oxford University Yay., 1995), 73-84; Cooper, “The Unity of Virtue”, 235-274.

³ Bu bağlamda örnek bir çalışma için bk. Thomas Aquinas, *Treatise on the Virtues*, trc. John A. Oesterle (Notre Dame: University of Notre Dame Yay., 1984), 139-148.

paralele olarak ona yönelik ilgi de bir müddet kaybolmuştur. Ne var ki, son zamanlarda erdem etiğinin canlanmasıyla beraber bahse konu öğretinin ahlâk felsefesi tartışmaları içerisinde yeniden yer almaya başladığı görülmektedir.⁴

Erdemlerin birliği öğretisi İslam ahlâk felsefesi geleneği içerisinde de karşımıza çıkmaktadır. Zira erdemlere dair problemlerle ilgilenen filozoflarından bazıları, erdemlerin birbirleri ile irtibatı sorunu bağlamında antik felsefenin daha önce geliştirmiş bulunduğu söz konusu öğretiye başvurmuştur. Elinizdeki çalışma, böylesi filozoflar arasında yer alan Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyıl) anılan öğretiyi ne şekilde tevârüs ettiğini ve onu erdemler arası ilişkinin tesisinde nasıl kullandığını ortaya koymaya çalışacaktır. Yalnız müellifin görüşlerini tahlilden önce, bir arka plan olarak erdemlerin birlik arz ettiği fikrinin doğuşunu ve İslam felsefesinin yaslandığı gelenekte öne çıkan temel yorumlarını ele almak faydalı olacaktır.

1. ERDEMLERİN BİRLİĞİ ÖĞRETİSİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Erdemlerin birliği öğretisinin kökenini Sokrates'in (M.Ö. 469-399) erdem soruşturmalarında bulmak mümkündür. Şöyle ki, ilgili soruşturmalarda erdemlere ilişkin mahiyet tartışmasının önemli bir yer tuttuğu bilinen bir husustur. Bu mahiyet tartışmasının cevap bulmayı istediği ana meseleler arasında ise şu iki tanesi özellikle kendisini belli etmektedir: A) Erdem insanî nefse mahsus tek bir kalıcı yatkinliği/karakter niteliğini mi yoksa birden fazlasını mı ifade etmektedir; B) erdemler birbirleriyle nasıl bir irtibat içerisinde? Bu meseleler çerçevesinde gündeme gelmesi mümkün farklı yorumları *Protagoras* 329d-330b arasındaki temsil değeri yüksek bir metinde bir arada bulabilmekteyiz.⁵ İlgili yorumların birer önermeye dönüştürülmesi konunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır:

A. Erdem, kelimenin *hakiki* anlamıyla *birdir* ve iffet, adalet, cesaret vb. her şey yalnızca onun farklı isimlerinden ibarettir.

B. Erdem, *bütün* anlamında *birdir* ve iffet, adalet, cesaret vb. her şey o bütünüün parçalarıdır.

⁴ Ancak hemen belirtilmelidir ki, meseleye klasik ve çağdaş ahlâk felsefelerinin bakışı arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Şöyle ki, erdemlerin kendi aralarında bir tür birlik oluşturdukları artık varlığı genel kabul gören bir öğreti olarak değil, aksine, değişik gerekçelerle büyük ölçüde reddedilmesi gereken bir düşünce şeklinde ele alınmaktadır. Başka türlü söyleyecek olursak, bugün için erdemlerin birliğinden/bütünlüğünden (unity of the virtues) ziyade bölünmüşlüğü (disunity of the virtues) fikri erdemler arası ilişkilere bakışta temel bir yaklaşım biçiminde belirmektedir. Dahası, söz konusu öğretiyi prensip olarak benimseyenler dahi onun klasik felsefenin çizdiği çerçeve içerisinde savunulabilmesinin artık pek mümkün olmadığı hususunda neredeyse hemfikirlerdir. Öğretinin bugün için savunulabilirliği lehinde çalışmalar için bk. Gary Watson, "Virtues in Excess", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 46/1 (July 1984): 57-74; Christopher Toner, "The Full Unity of the Virtues", *The Journal of Ethics* 18/3 (September 2014): 207-227. Öğretinin savunulabilirliği aleyhinde incelemeler için bk. Adams, *A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good*, 171-199; Gopal Sreenivasan, "Disunity of Virtue", *The Journal of Ethics* 13/2-3 (2009): 203-211.

⁵ Plato, "Protagoras", *Complete Works*, haz. John M. Cooper (Cambridge: Hackett Publishing Company Yay., 1997), 762-763.

B1. Erdem denilen bütünü oluşturan parçalar altın külçesinde olduğu gibi aynı mahiyete sahiptir.

B2. Erdem denilen bütünü oluşturan parçalar yüzün uzuvlarında olduğu gibi farklı mahiyetlere sahiptir.

B2i. Erdem denilen bütünü oluşturan farklı mahiyetteki parçalar birbirlerini karşılıklı olarak gerektirir; birine sahip olursan diğerine de olursun.

B2ii. Erdem denilen bütünü oluşturan farklı mahiyetteki parçalar birbirlerini karşılıklı olarak gerektirmez; birine sahip olduğun halde diğerine olmayabilirsin.

Erdemin teklifi-çokluğu ile erdemler arası irtibat meselelerinde bahis mevzuu edilebilecek bu önermelerin her biri, erdemlerin birliği öğretisinin farklı bir yorumunun temelini teşkil etmektedir. Anılan öğretinin Sokrates ve sonrasındaki klasik dönem filozoflarının değişik biçimlerde benimsenmiş bulunduğunu göz önünde tutarsak, filozoflar arasındaki yaklaşım farklarının nihai noktada kendisinden hareket edilen ana önermeye göre şekillendiğini söyleyebiliriz. Bu başlık altında öğretinin tüm versiyonlarını ele almamız makalenin konusu ve kapsamı açısından mümkün değildir. Ancak Sokrates, Platon (M.Ö. 427-347) ve Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) yorumları yaygınlıklarından, konuya ilişkin temel yaklaşımları ifade etmelerinden ve İslam felsefesine etki etmiş bulunmalarından ötürü özel bir vurguyu hak etmektedir.

Sokrates felsefesi üzerine çalışan modern araştırmacılar, filozofun en temelde A önermesini mi yoksa B önermesini mi benimsediği hususunda bir mutabakat içerisinde değildir.⁶ Ancak daha çok kabul gören görüş, kendisinin A'da ifade edilen erdem anlayışına taraftar olduğu şeklindedir. Bu kabulün ana dayanağı da Sokrates'in meşhur erdem-hikmet özdeşliği fikridir (*Menon*, 89a).⁷ Hikmet (σοφία/wisdom) ise bilgi (ἐπιστήμη/knowledge) terimi ile müteradif olarak kullanılmaktadır.⁸ Bunun anlamı, Sokrates açısından erdem hakikatte insan nefesine özgü tek ve bölünme kabul etmeyen bir şey olduğudur: Bilgi (*Protagoras*, 361a-c).⁹ Sözü edilen bilgidен kasıt da iyinin/iyilerin ve kötünün/kötülerin bilgisidir (*Lakes*,

⁶ Sokrates araştırmaları çerçevesinde A önermesi erdemlerin birliği öğretisinin *Özdeşlik Yorumu* (*Identity Interpretation*) olarak, B önermesi ise *Karşılıklı Bağlılık Yorumu* (*Biconditional Interpretation*) olarak isimlendirilmektedir. Karşılıklı Bağlılık yorumu lehinde öncü bir çalışma için bk. Gregory Vlastos, "The Unity of the Virtues in the Protagoras", *Gregory Review of Metaphysics* 25/3 (March 1972): 415-458. Özdeşlik yorumu lehinde önemli bir çalışma için bk. Terry Penner, "The Unity of Virtue", *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, ed. Gail Fine (Oxford: Oxford University Yay., 1999), 78-104. Yazar, çalışmasının girişinde başta Vlastos'un ki gelmek üzere muhtemel diğer yorumları tartıştıktan sonra kendi tercihini ortaya koymakta ve savunmaktadır (78-81).

⁷ Plato, "Meno", *Complete Works*, haz. John M. Cooper (Cambridge: Hackett Publishing Company Yay., 1997), 888.

⁸ Vlastos, "The Unity of the Virtues in the Protagoras", 427-428, dipnot 34; 434, dipnot 56.

⁹ Plato, "Protagoras", 789-790.

199b-d).¹⁰ Buna göre erdem terimi, esasında, hangi durumlarda hangi davranışı sergilemenin iyi, hangisini eylemenin kötü olduğuna dair bilgiye işaret etmektedir. Böylesi bir bilgi ise doğası gereği yekpâre ve bütüncül bir mahiyet arz etmek durumundadır.¹¹ Nitekim bu görüşlerinden ötürü, erdemlerin birbiri ile münasebeti sorunu çerçevesinde Sokrates'in taraftarı olduğu yoruma kelimenin gerçek anlamıyla "erdem" in "bir"liği (unity of the virtue) öğretisi denilmektedir.

Platon, Sokrates'in yaklaşımına benzer biçimde erdemlerin, yani hikmet, iffet, şecaat ve adaletten müteşekkil olduğunu söylediği dört temel erdemden birbirlerinden ayırlamayacağını düşünmektedir.¹² Dahası, hikmetin, yani bilginin erdemlerin temini için zaruri olduğu konusunda da Sokrates ile hemfikirdir.¹³ Ne var ki, hikmetin zorunluluğu değilse de yeterliliği noktasında iki filozof arasında belirli bir farklılaşmanın meydana geldiğini belirtmek gerekmektedir. Zira Platon insanî nefsi üç-parçalı/yetili bir yapıya sahip olarak tanımlayıp erdemleri de o yapıya bağımlı kılmıştır. Bunun sonucunda da birden çok erdemden bahsetmiştir. Erdemlerle nefsin kuvvetleri arasında kurduğu böylesi bir ilişkinin onun Sokrates vâri bir erdem-hikmet özdeşliğini olduğu gibi benimsemesinin önünde kategorik bir engel teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Şu hâlde, bu tabloya bakarak Platon'un temelde B önermesini esas aldığını düşünebiliriz. Böylelikle de Platon felsefesi çerçevesinde erdemden değil ama "erdemler" in birliğinden (unity of the virtues) bahsedebiliriz.

Konumuz çerçevesinde görüşlerine değineceğimiz son isim Aristoteles'tir. Filozofun erdemlerin birliği öğretisine yaklaşımının uygun karşılığını tam olarak B2i önermesinde bulduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Bu hususu şu şekilde biraz daha açabilmemiz mümkündür. Erdemleri düşünce ve karakter erdemleri şeklinde mahiyetçe farklı iki kategoriye ayıran Aristoteles, her bir gruptaki tekil erdemlerin de aynı şekilde birbirlerinden özleri itibariyle farklı olduğunu ileri sürmektedir.¹⁴ Bu da onun Sokrates'in taraftar bulunduğu erdemden birliği iddiasını en baştan kabul etmediğini göstermektedir (N.A., VI.13, 1144b14-21).¹⁵ Öte yandan o, erdemlerin hakiki manada birbirlerinden ayrılabilir oldukları fikrini de reddetmektedir.¹⁶ Filozofun ayrılabilir saymadığı erdemleri nasıl birleştirdiğini görebilmek için ise öncelikle bir düşünce erdemi saydığı pratik hikmete (φρόνησις/phrónêsis) ilişkin açıklamalarına bakmak gerekmektedir. Şöyle ki, Aristoteles'e göre bu erdem olmaksızın

¹⁰ Plato, "Laches", *Complete Works*, haz. John M. Cooper (Cambridge: Hackett Publishing Company Yay., 1997), 684.

¹¹ Anthony Kenny, *Antik Felsefe*, trc. Serdar Uslu, 2. Baskı (İstanbul: Küre Yay., 2018), 1: 295.

¹² Mark J. Boone, "The Unity of the Virtues and the Degeneration of Kallipolis", *Apeiron* 44/2 (2011): 131-132.

¹³ Terence Irwin, *Plato's Ethics* (New York: Oxford University Yay., 1995), 230-236; Boone, "The Unity of the Virtues and the Degeneration of Kallipolis", 132.

¹⁴ Marguerite Deslauriers, "How to Distinguish Aristotle's Virtues", *Phronesis* 47/2 (2002): 101.

¹⁵ Bu çalışmamızda *Nikomakhos Ahlakı'nın* (N.A.) şu neşrinden istifade ettik: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trc. C.D.C. Reeve (Indianapolis: Hackett Yay., 2014).

¹⁶ T.H. Irwin, "Disunity in the Aristotelian Virtues", *Oxford Studies in Ancient Philosophy: Supplementary Volume*, ed. Julia Annas (Oxford: Oxford University Yay., 1988), 66-67.

karakter erdemlerinin vücut bulması mümkün değildir. (N.A., VI.13, 1144b14-22). Yalnız Aristoteles bir adım daha ileri gider ve karakter erdemleri olmaksızın da kişinin pratik hikmeti elde edemeyeceğini belirtir (N.A., VI.13, 1144b30-32). İki erdem türü arasında kurulan böylesi bir irtibat ise, dolaylı olarak, karakter erdemlerinin bizatihi kendilerini de birbirlerine sıkı sıkıya bağlamaktadır. Zira nihai nokta her birinin varlığını mümkün kılan aynı ilke yani pratik hikmettir. Şayet o ilke halihazırda bulunmaktaysa bu zorunlu olarak tüm karakter erdemlerinin de bulunduğu anlamına gelmektedir (N.A., VI.13, 1144b32-1145a2). Bu kaydedilenlerden ortaya çıktığı üzere, Aristoteles felsefesinde erdemler her ne kadar mahiyetçe ayrı iseler de birbirleri ile olan ilişkileri zorunluluğa dayalı bütünlüklü bir ilişkidir. Başka türlü söylenecek olursa, erdemlerden birine sahip olan aynı zamanda zorunlu olarak tümüne de sahiptir ve birine dahi sahip olmayan esasında hiçbirine sahip değildir.¹⁷ Sonuç olarak, Aristoteles'in bir yandan erdemlerin temelde bir tür birlik arz ettiği fikrinde Sokrates ile ortak noktada buluşurken, diğer yandan söz konusu birliğin keyfiyeti hususunda ondan ayrıldığı ve erdemi hakiki anlamda bir olarak kabul etmediği anlaşılmaktadır. Mahiyetleri itibariyle ayrı birden fazla erdem varlığını kabul eden, fakat yine de onları bir biçimde *birleştiren/bütünleştiren* yaklaşımlar genel itibariyle "erdemler" in birliği başlığı altında ele alınmaktadır. Bu anlamda Aristoteles'in yaklaşımını da Platon'unki ile aynı çerçevede değerlendirmek durumundayız. Bununla beraber, erdemler arasındaki ilişkiyi Platon'dan farklı olarak karşılıklı zorunluluğa dayalı biçimde kurması nedeniyle filozofun ilgili görüşleri bugün artık daha çok erdemlerin birliği değil, onun hususi bir yorumu diyebileceğimiz "erdemlerin müttekâbiliyeti" (reciprocity of the virtues) öğretisi adıyla anılmaktadır.¹⁸

Özetle, İslam felsefesini önceleyen gelenekte erdemlerin birbirleri ile münasebeti sorununu bir bütünlük ilişkisi çerçevesinde ele alan üç temel yaklaşım bulunmaktadır. Her biri ayrı bir bütünlük yorumu teklif eden bu yaklaşımlardan ilki, erdemi hikmet ile özdeşleştiren Sokratesçi yorumdur (erdem birliği). Bir diğeri, mahiyetçe ayrışan dört temel erdem hikmet öncülüğünde kendi aralarında bütünlük oluşturduğunu öne süren Platoncu yorumdur (erdemlerin birliği). Sonuncusu ise sayılarını dört tane ile sınırlamadığı erdemlerin birbirlerini karşılıklı olarak gerektirdiklerini iddia eden Aristotelesçi yorumdur (erdemlerin müttekâbiliyeti). Çizilen bu genel çerçeveden sonra, şimdi de İsfahâni'nin soruna yaklaşımını tahlile geçebiliriz.

¹⁷ Elizabeth Telfer, "The Unity of the Moral Virtues in Aristotle's 'Nicomachean Ethics'", *Proceedings of the Aristotelian Society: New Series* 90 (1989-1990): 35-36; Deslauriers, "How to Distinguish Aristotle's Virtues", 101-102.

¹⁸ Böylesi bir isimlendirmenin ilk defa Terence Irwin'in "Disunity in the Aristotelian Virtues" başlıklı makalesinde belirlediği (bk. Sayfa 61) ve sonraki çalışmalarda da benimsenerek kullanıldığı görülmektedir. Bk. Stephen M. Gardiner, "Aristotle's Basic and Non-Basic Virtues", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 20 (2001): 261-262; Russell, *Practical Intelligence and the Virtues*, 335, dipnot 1; Annas, *Intelligent Virtue*, 85.

2. RÂGİB EL-İSFAHÂNÎ'DE ERDEMLER ARASI İRTİBAT MESELESİ

Râgib el-İsfahânî'nin ahlâk felsefesine dair çalışmaların henüz sınırlı sayı ve kapsamda olduğunu belirtebiliriz. Görebildiğimiz kadarıyla da bunlardan hiçbiri onun erdemlerin birbiri ile irtibatı problemine yaklaşımını müstakil bir tetkik konusu kılmamıştır.¹⁹ Bu başlık böylesi bir ameliyeyi üstlenmektedir. Soruşturmasına veri sağlayacak kaynak da İsfahânî'nin en önemli ahlâk çalışması olan *Kitâbu'z-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a* isimli yapıttır.²⁰

İnsanın nihai gayesini uhrevî mutluluk olarak belirleyen İsfahânî, o gayeye erişebilmek için erdemlerin²¹ ve özellikle de nefse ait olanlarının kazanımını zaruri görmektedir.²² Mutluluk için olmazsa olmaz sayılan ve esas itibariyle *akıl/hikmet, iffet, şecaat* ile *adaletten* müteşekkil bu nefsi/ahlâkî erdemlerin²³ birbirleri arasındaki ilişki *ez-Zerî'a*'da müstakil bir alt başlık altında incelenmektedir.²⁴ Bu alt başlık "Nefsi Erdemlerin Mütakabiliyeti (Telâzümü'l-Fezâilî'n-Nefsiyye)" adını taşımaktadır.²⁵ *Telâzüm* sözcüğü, İslam düşünce geleneğinde esas itibariyle "iki şeyin karşı-

¹⁹ Bu meseleyi özel olarak ele almamakla birlikte İsfahânî'nin konu çerçevesindeki fikirlerine işarette bulunan çalışmalar için bk. Anar Gafarov, *Râgib el-İsfahânî'nin İnsan ve Ahlâk Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), 139-140; Yasiem Mohamed, *The Path to Virtue: The Ethical Philosophy of al-Râghib al-İsfahânî: An Annotated Translation, With Critical Introduction of Kitâb al-Dharî'ah ilâ Makârim al-Sharî'ah* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization Yay., 2006), 247; İbrahim Çapak, "Nefis Kaynaklı Problemlerin Aşılması: İsfahânî Örneği", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Güz 2015): 87-88.

²⁰ Râgib el-İsfahânî, *Kitâbu'z-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*, thk. Ebu'l-Yezîd Ebü Zeyd el-'Acemî, 2. Baskı (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010); *Râgib al-İsfahânî, Erdemli Yol*, trc. Muharrem Tan, 2. Baskı (İstanbul: İz Yay., 2010). Râgib el-İsfahânî'nin ahlâk problemlerine ilişkin yürüttüğü tartışmalar ve ileri sürdüğü fikirler en yoğun ve kapsamlı biçimde bu eserinde görüldüğü gibi, kendisinin bu makalemizde üzerinde durduğumuz konulara dair görüşlerinin takip edebileceği yegâne yapıtı da yine *ez-Zerî'a*'dır. Zira müellif başta *Tafşîlu'n-neş'eteyn ve tahşîlu's-sa'âdeteyn* gelmek üzere, *Risâle fi âdâbi'l-ihtilâî bi'n-nâs*, *Risâle fi fazîleti'l-insân bi'l-ülüm ve Risâle fi merâtibi'l-ülüm ve'l-a'mâlî'd-dünyevîyye* gibi erdemlere ilişkin bahisleri de muhtevî diğer eserlerinde erdemler arası irtibat sorununu doğrudan yahut dolaylı biçimde tartışmamıştır. Nitekim bu durum bir sonucu olarak da anılan sorunun çözümüne yönelik bir öğretî olan erdemlerin birliği öğretisi ile o eserlerinde herhangi bir şekilde ilgilenmemiş görünmektedir.

²¹ İsfahânî'nin *ez-Zerî'a*'da ortaya koyduğu genel tanıma göre erdem (el-fazîle) hem "kişinin kendisi sayesinde başkalarına karşı üstünlük sağladığı şeyin ismi" ve hem de "mutluluğa eriştiren şeyin ismi"dir. Bunun zıddı da erdemsizliktir (er-zerîle). Bk. İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 109.

²² İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 106.

²³ İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 106. Bu noktada İsfahânî'nin *ez-Zerî'a*'da erdemlere ilişkin kullandığı terminoloji hakkında önemli birkaç hususa işaret etmek gerekmektedir. Filozof ilgili eserinin bir yerinde *akıl, iffet, şecaat* ve *adalet'in temel nefsi erdemler* (ümmehtë'u'l-fezâilî'n-nefsiyye) olduğunu ve bunlardan her birinin de kendine mahsus *alt erdemlere* (benât) sahip bulunduğunu belirtmektedir. Bk. *İsfahânî, ez-Zerî'a*, 115. Fakat kendisi aynı eser içerisinde ve yine benzer bağlamda söz konusu dört temel erdemi bu kez kendisini önceleyen gelenekle mutabik biçimde *hikmet, iffet, şecaat* ve *adalet* diye isimlendirmekte ve bunların *temel ahlâkî erdemleri* (uşûlu'l-fezâilî'l-halkiyye) oluşturduğunu ifade etmektedir. Bk. *İsfahânî, ez-Zerî'a*, 88-89.

²⁴ *Kitâbu'z-Zerî'a* boyunca erdemler arası irtibat meselesinin iki farklı düzeyde ele alındığı görülmektedir. Meseleyi önce türsel düzeyde tetkik eden İsfahânî uhrevî, nefsi, bedenî, hâricî ve tevfiikî şeklinde beş farklı gruba ayırdığı erdem türlerinin birbirleri ile irtibatını karşılıklı ihtiyaç fikri çerçevesinde izah etmektedir. Bk. İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 106-110. Bir sonraki aşamada ise filozof aynı sorunu bu kez bahsi geçen beş erdem türünden biri olan nefsi erdem türünün fertleri, yani tekil nefsi/ahlâkî erdemler düzeyinde incelemektedir. Makalenin sınırlarını çok geniş tutmamak adına burada yalnızca filozofun ikinci düzeyde yürüttüğü soruşturmayı tahlil etmeye çalışacağız. Kendisinin ilk düzeye ilişkin açıklamalarını ise başka bir araştırmanın konusu kılmak üzere şimdilik dikkate almayacağız.

²⁵ İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 121.

lıklı olarak birbirini gerektirmesi” manasında bir mantık terimi olarak yaygınlık kazanmıştır.²⁶ Ancak bizatihi bu başlıktan ve onun birazdan ele alacağımız içerikten anlamaktayız ki, filozof ilgili mantık terimini ahlâk felsefesine, özellikle de erdemler sahasına taşımış ve nefis kaynaklı yani ahlâkî erdemlerin birbirlerini gerektirdiğini vurgulamak üzere kullanmıştır. Çalışmamızın birinci bölümünde ortaya konulduğu üzere, erdemler arası irtibatın karşılıklı zorunluluk esasına dayalı olarak kurulması, erdemlerin birliği öğretisinin temel yorumlarından olan Aristotelesçi yorumu teşkil etmektedir. Buna bakarak ilk elde İsfahânî’nin de erdemlerin birliği öğretisine ve daha özelde de onun Aristotelesçi yorumuna taraftar olduğunu düşünmek mümkündür. Şayet bu düşünce doğruysa, şu sorular anlamlı hale gelmektedir: Cesaret olmadan adaletin, iffet olmadan hikmetin var olabilmesi önünde nasıl bir engel bulunmaktadır ki, müellif böylesi bir öğretiye eserinde yer vermiştir? İnsanların erdemlerden bazılarına sahip olduğu halde diğer bazılarını sahip olamayabileceği hususu pratik hayatta bir vakia olarak görülmekte iken, erdemler arasında zarurete dayalı bir karşılıklı ihtiyaç, daha doğru bir ifadeyle gereklilik, niçin ve nasıl savunulabilir?

2.1. RÂĞİB EL-İSFAHÂNÎ’DE ERDEMLERİN MÜTEKÂBİLİYETİ

Erdemlerin mütekâbiliyeti (telâzümü’l-fezâil) bahsi *ez-Zerî‘a*’da ayrı bir başlık altında incelense de bu tetkikin çok detaylı olduğunu söylemek mümkün değildir. Ne var ki, filozofun söylemiş oldukları, kendisinin meseleye genel bakışını anlamamıza yardımcı olabilecek niteliktedir. Bu nedenle de başlangıç noktası ittihaz edilebilir. Öneme binaen ilgili satırların tamamını doğrudan aktarmakta yarar görmekteyiz:

[1] Akıl, şecaat, iffet, cömertlik, adalet ve diğer erdemler birbirlerini gerektirir. Zira akıl ışıldadığında sahibini [a] kınanmasına yol açacak şeylere girişmekten alıkoymaz; [b] korkuya cesaretle karşı durmaya sevk edip böylelikle onun övgü elde etmesini sağlar; [c] elinde bulunanın fazlasını ihtiyaç sahiplerine ihsan etmeye ve [d] her hak sahibine hakkını vermeye yönlendirir. Bunlar da [sırasıyla] iffet, şecaat, cömertlik ve adalettir.

[2] Aynı şekilde [kişi] adil olduğunda adaleti onu [a] elde etmesi meşru olmayan şeyleri terk etmeye; [b] üzerine cesaretle gitmesi gereken şeylerden çekinmemeye ve [c] elindekinin fazlasını ihsanda cimrilik etmemeye sevk eder.

[3] [Benzer biçimde kişi] şecaat sahibi olduğunda [a] şehveti onu elde etmesi meşru olmayan bir şeye el uzatmaya ve [b] başkasına zulmetmeye zorlayamaz; [c] fakirlikten korkmaz ve cimri davranmaz. Bu bakış açısından ötürüdür ki bazı şairler şecaati cömertlik ve cömertliği de şecaat saymışlardır. Ebû Temmâm şöyle demiştir:

Yakinen bildim ki cömertlik şecaatten neşet etmektedir ve şecaat de cömertlikten.

[4] Nebi (s.a.v.) şehvetin ortadan kaldırılmasını cihat saymış ve şöyle söylemiştir: “Cihadın hevâna [karşıdır]”. İffet de cömertlik sayılmış ve şöyle denilmiştir: İki şekil cömertlik vardır. Elinde bulunamı [harcayarak] yaptığın ve başkasının elinde bulunana [tamah etmeyerek] yaptığın cömertlik, ki bu [ikincisi] içlerinde en yüce olanıdır.

²⁶ Ömer Türker, “Telâzüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2011), 40: 394.

[5] Bu erdemler [kişide] varlık bulduğunda onlarla birlikte insanlık (el-insâniyye), hürriyet ve kerem de [kişide] varlık bulur; İslam, iman, takva ve ihsanın kökü de bunlara dayanır.²⁷

Alıntıda konumuz itibariyle dikkat çekilmesi gereken birkaç husus bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi, ilk satırın bize İsfahânî'nin temel fikrini özetlemekte oluşudur. Buna göre, nefse ait erdemler birbirlerinin varlığını gerekli kılmaktadır. Ancak bu gerekli kılma olgusunun nasıl anlaşılacağı izaha muhtaçtır. İzah sadedinde ise filozofun ihtiyaç kavramı çerçevesindeki görüşleri yardıma çağırılabilir. Şöyle ki, filozof herhangi iki şeyin birbirine ihtiyacının ya zorunluluk yahut fayda esasına dayalı olarak kendisini belli edebileceğini dile getirmektedir. Zorunluluk temelli ihtiyaç, taraflardan birinin varlığının diğeri olmaksızın meydana gelemediği ihtiyaç çeşidi iken; fayda temelli ihtiyaç tarafların bağımsız olarak var olabildiği ama birinin diğeri olmaksızın yetkinlik noktasında zarar gördüğü ihtiyaç çeşididir.²⁸ O halde, belirtilen ayrımı göz önünde bulundurarak erdemlerin birbirleri için gerekliliği olgusunu iki farklı şekilde yorumlamak mümkündür. Birincisi, nefsin nihai gayesi olan mutluluğa erişme sürecinde erdemlerin birbirlerinin yardımına ihtiyaç duyması anlamında fayda temelli bir gereklilik iken; ikincisi ise, erdemlerin bizatihi var olabilmeleri için birbirlerine ihtiyaç duyması manasında zaruret temelli bir gerekliliktir. Alıntının ilk satırının devamındaki açıklamalar, müellifin bu bağlamda ikinci seçenekte belirtilen gereklilikten bahsettiğini bizlere göstermektedir. Diğer bir deyişle, İsfahânî'ye göre erdemlerden birine sahip olan diğerlerine de sahip olmuş demektir. Her ne kadar açıkça zikredilmese bile bu düşünce, erdemlerden birine sahip olmayanın diğerlerine de sahip bulunamayacağı sonucunu beraberinde getirmektedir.

Alıntı çerçevesinde zikredilebilecek ikinci bir husus, metinde tüm erdemlerin mi yoksa içlerinden bazılarının mı kastedildiğinin ilk bakışta net bir şekilde belli olmamasıdır. Zira metinde somut örnekler üzerinden karşımıza çıkan izahların birinci paragrafta yalnızca akıl, şecaat, iffet, cömertlik ve adalet; ikinci ve üçüncü paragrafta şecaat, iffet, cömertlik ve adalet; dördüncüsünde ise sadece iffet ve cömertlik erdemleri çerçevesinde gerçekleştiği görülmektedir. Yine bu bağlamda, filozofun ahlâkî erdemleri genel olarak temel ve alt erdemler şeklinde bir tasnife tabi tuttuğu ve temel erdemleri de akıl/hikmet, iffet, şecaat ile adaletten müteşekkil dört tane ile sınırladığı olgusunu yeniden hatıra getirebiliriz.²⁹ Cömertlik ise kimi zaman şecaatin bir alt erdemi şeklinde değerlendirilmekte,³⁰ kimi zaman ise dînî ahlâkın (mekârimu's-şerî'a) kazanımı sürecinin sonunda beliren dört temel erdem arasında yer alan ve kendisine iffet vasıtası ile ulaşılabilecek bir erdem olarak karşımıza çık-

²⁷ İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 121-122. Tam bu noktada İsfahânî'ye göre *din* teriminin esasında erdemlere kemal derecede bir sahiplik anlamına geldiği hususuna dikkat çekmekte fayda vardır. Bk. İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 106.

²⁸ İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 110.

²⁹ Bu konuda elinizdeki çalışmanın 23. dipnotuna bakılabilir.

³⁰ Her bir temel erdemın altına yerleştirilen tâlî erdemlere dair bk. İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 115-116; İsfahânî, *Erdemli Yol*, 118.

maktadır.³¹ Şu hâlde, İsfahânî'nin birbirlerini gerektirdiğini söylediği erdemleri temel erdemlerle sınırlamak ilk elde bir seçenek gibi gözükmektedir. Ne var ki, daha ayrıntılı bir bakış bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır. Çünkü birinci satırdaki “ve diğer erdemler (ve sâiru'l-fezâil)” ibaresi dikkate alınmak durumundadır. Dahası, en son paragraf *insanlık, hürriyet ve keremi* daha öncesinde sayılan erdemlerin kazanımıyla özdeşleştirmektedir. Müellif ise eserinin nefse ait erdemlerin detaylarını okuyucusu ile paylaştığı bölümünde temel ve alt erdemleri saydıktan sonra insanlık, hürriyet ve keremin tüm bunları topladığını belirtmiştir. Buna göre, insanlık insana mahsus nefis kaynaklı erdemler anlamına gelmekte iken, hürriyet ve kerem bilfiil ortaya çıkmış tüm övgüye değer huyların ve fiillerin (cemî'u'l-ahlâk ve'l-ef'âl el-mahmûde) ismi olmaktadır.³² Böylelikle anlaşılmaktadır ki, İsfahânî mümkün tüm ahlâkî erdemlerin karşılıklı olarak birbirlerini gerektirdiğini öne sürmektedir. Peki, filozofun söz konusu iddiasının ardında onu benimsemeyi mümkün kılan nasıl bir teorik zemin bulunmaktadır? Bu soru bizi müellifin nefis ve kuvvetlerine ilişkin anlatısına yönlendirmektedir.

2.2. Nefse Ait Kuvvetlerin Fonksiyonel Birliği

İnsan denilen varlığın gözle idrak edilebilen bir beden ve ancak basiret ile idraki mümkün bir nefsten mürekkep olduğunu söyleyen İsfahânî,³³ Allah tarafından terkinin ikinci unsuruna birtakım kuvvetlerin bahşedildiğini ifade etmektedir: *Beslenme, Duyu, Tahayyül, Arzu ve Düşünme* kuvvetleri.³⁴ Nefsin parçalarından değil kuvvetlerinden bahsettiği olgusunu göz önünde bulundurduğumuzda filozofun nefsi yekpare bir varlık olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Dahası, ona göre bu kuvvetler insanın bilgi edinmesi sürecinde birbirleri ile yardımlaşma halindedir.³⁵ Şu halde nefsin gerek yapısında ve gerekse kuvvetlerinin işleyişinde bir tür birlik/bütünlük ve uyum söz konusudur. En azından nefis kaynaklı olgulardan biri olan bilginin varlık buluşu sürecinde durum bu şekildedir. Ancak ilgilendiğimiz problem itibarıyla burada daha önemli olan ise, bahsedilen birlik ve uyumun kuvvetlerin erdemlerle irtibatında ve erdemlerin kazanımı sürecinde de bulunup bulunmadığıdır.

İnsan nefsinin ahiretteki kurtuluşunu bu dünyada temizlenmesi şartına bağlayan İsfahânî, temizlenecek olanları da *düşünme* (el-fikr), *şehvet* (eş-şehve), ve *hamiyet* (el-hamiyye) kuvvetleri şeklinde belirlemektedir.³⁶ Düşünme kuvvetinin ısla-

³¹ İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 84-85; İsfahânî, *Erdemli Yol*, 86.

³² İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 116-117.

³³ İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 72; İsfahânî, *Erdemli Yol*, 74.

³⁴ İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 73-74; İsfahânî, *Erdemli Yol*, 75-78.

³⁵ İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 76-77; İsfahânî, *Erdemli Yol*, 78-79.

³⁶ İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 88. Ayrıca bk. *İsfahânî, Tafsîlu'n-neş'eteyn ve tahşîlu's-sa'âdeteyn*, thk. Abdülmecid en-Neccâr (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî Yay., 1988), 173. Filozofun çalışmalarında anılan üç kuvvetin adlandırılmasında terminoloji birliğinin bulunmadığı görülmektedir. Zira *ez-Zerî'a*'nın bir başka yerinde düşünme kuvveti'nin (kuvvetu'l-fikr) yerini akıl (el-'akl) almaktadır. Bk. İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 89-91. Dahası kendisinin bir diğer ahlak eserinde ilgili üç kuvvet *şehvet*, *gazab* ve *fikr-reviyye* kuvveti şeklinde isimlendirilmektedir. Bk.

hı kişinin inançta gerçek ile gerçek olmayanın, sözde doğru ile yalanın ve eylemde de güzel ile çirkinin arasını ayırt etmesine imkân sağlayacak bir öğretim sürecinden geçmesi ile mümkündür. Bu süreç sonunda elde edilecek erdemler de hikmet ve ilimdir. Şehvet kuvvetinin ıslahı, kişinin maddi gücü nispetinde zorlanmaksızın kolaylıkla cömertlik yapmasını ve övgüye değer ihسانlarda bulunmasını temin edecek bir ölçülülük haline erişmesiyle mümkün olur. Bu hale eriştiğinde kendisinde iffet ve cömertlik erdemleri yer eder. Hamiyet kuvvetinin temizlenmesi ise, akla boyun eğinceye ve nefsin öfkenin gereğini yerine getirmekten alıkonulması manasını taşıyan hilm erdemi ile nefsin yerilen korku ve hırslardan alıkonulması anlamına gelen şecaat erdemi kendisini gösterinceye değin bu kuvvetin kontrol altına alınmasıyla gerçekleşir. Her üç kuvvetin ıslahı ile birlikte ise nefste adalet ve ihسان erdemleri doğar ki, filozofa göre bunlar da ahlâkın, nefis temizliğinin ve övgüye değer güzel huyların toplamını ifade eder.³⁷

Râgıb el-İsfahânî'nin nefsin kuvvetleri ile erdemler arasında tesis ettiği bu varlık ilişkisi cevabını aradığımız sorular açısından kayda değer bir veri sunmaktadır. Buna göre filozof, erdemin nefse ait tek bir bütünlüklü hali yahut melekeyi ifade ettiğini düşünmemektedir. Başka türlü ifade edersek erdem, nefsin bir bütün halinde meydana getiriyor olduğu tek bir şey değil, değişik kuvvetlerce üretilen farklı karakter niteliklerine yüklenen müşterek bir isimdir. Bu ise bizi şöyle bir sonuca ulaştırmaktadır: Değişik adlarla anılan erdemlerin her biri kendinde müstakil bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla da onları tek bir erdemın çeşitli yansımaları yahut da dış dünyada somutlaşırken aldığı ayrı isimler şeklinde değerlendirmek mümkün değildir. Öyleyse, diyebiliriz ki, İsfahânî'de erdemler Sokrates'te görüldüğü gibi hakiki anlamıyla bir değil, tam aksine çoktur. Şayet bu çokluk gerçekse ve tüm erdemler de kaynağı itibarıyla farklı bir kuvvete dayanmakta olup böylelikle mahiyeti bakımından bir diğerinden ayrılmaktaysa, erdemler arasında müellifin iddia ettiği gibi karşılıklı zorunluluk esasına göre işleyen bir birliği kurmak için her şeyden önce onların kaynağı durumundaki kuvvetlerin birbiri ile irtibatını izah etmek gerekmektedir.

Filozof, fâilin ahlâkî açıdan övgüye değer karakter niteliklerine sahip hale gelebilmesi için nefsin akıl/düşünme, hamiyet/gazab³⁸ ve şehvet kuvvetleri arasında sıkı bir bağın kurulmasını zorunlu görür. Bu fikrini de sembolik bir dil ile ifade eder.³⁹ O çerçevede İsfahânî her bir kuvvetin işlevini tasvir için birden fazla metafora başvurur. Farklı bakış açılarına göre de o kuvvetlere nispeten farklı işlevler yükler. Bununla birlikte en temelde akla yani düşünme kuvvetine hamiyet kuvvetini eğitme,

İsfahânî,, "Risâle fi fazîleti'l-insân bi'l-'ulûm", *Risâle fi edebi'l-ihtilâfi bi'n-nâs ve resâilu uhrâ*, thk. Ömer Abdurrahman es-Sârîsî (Amman: Ervika li'd-Dirâse ve'n-Neşr Yay., 2015), 148, 154.

³⁷ İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 88, 95; İsfahânî, *Taḫşîlu'n-neş'eteyn ve taḫşîlu's-sa'âdeteyn*, 173-174.

³⁸ *Düşünme kuvveti* (kuvvetu'l-fikr) ile *akıl* ve *hamiyet* ile *gazab* terimlerinin İsfahânî tarafından birbirleri yerine kullanıldığı hususu 36. dipnotta izah edilmiştir.

³⁹ İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 89-91; İsfahânî, *Erdemli Yol*, 90-93.

hamiyet kuvvetine de aldığı bu eğitim sayesinde şehvet kuvvetini kontrol altına alıp zarara sebep olmasını engelleme görevi verdiği dikkati çekmektedir.⁴⁰ Bu tabloya göre her üç kuvvet arasında akıldan hamiyete, hamiyetten de şehvete doğru yönelen ve hâkimiyet temelinde işlediğini söyleyebileceğimiz tek yönlü doğrusal bir ilişki söz konusudur. Ne var ki, konuya dair daha detaylı bir tahlil bu tespiti kısmen yanlışlamaktadır. Zira ilgili kuvvetler arasındaki irtibat aslında ne sadece tek yönlü ve doğrusal ne de yalnızca hâkimiyet esaslıdır; aksine, aynı zamanda çift yönlü ve dairesel bir nitelik arz etmekte ve dahası hâkimiyet yanında ihtiyaca da dayanmaktadır. Şöyle ki, İsfahâni aklın nefsin kuvvetleri içerisinde en şerefli olmasına rağmen yapabileceklerinin olması gerekene işaret etmenin ötesine gidemeyeceğini belirtmektedir. Bu durumda akıl, kendisinin işaret ve yönlendirmelerine göre olması gerekeni yerine getirecek, eylemde bulunacak bir başka kuvvete ihtiyaç duymaktadır: Hamiyet. Nitekim filozof, hamiyetin Allah tarafından aklın isteklerini yerine getirmekle görevli bir vekil olarak tayin edildiğini ve bu kuvvet olmaksızın aklın erdeminin -ki o erdem hikmet olduğunu biliyoruz- varlık bulamayacağını açıkça ifade etmektedir.⁴¹ O halde, akıl/düşünme kuvveti-hamiyet kuvveti ilişkisini kısaca şöyle tarif etmek mümkündür: Düşünme kuvveti kendisinden bekleneni bilfiil yerine getirebilmek ve erdemini yani hikmeti ortaya çıkarabilmek için hamiyet kuvvetine; aynı şekilde hamiyet kuvveti de erdemini yani şecaati meydana getirebilmek için düşünme kuvvetinin eğitime ve onun boyunduruğuna muhtaçtır.

Filozofun şehvet kuvvetine ilişkin anlatısına baktığımızda onu “kötü bir seyis”, yahut aklın idarecisi bulunduğu şehri yok etmeye niyetli bir “düşman”⁴² şeklinde olumsuz bir karakterde tasvir ettiğini görmekteyiz. Ancak aynı şekilde kendisi bu kuvvetin *övülen* ve *yerilen* biçiminde iki çeşidinin söz konusu olduğunu belirtmektedir. İlkinin nefis için zaruri ve faydalı, diğerini zararlı saymaktadır.⁴³ Yine bu ayrıma dayanmak suretiyle, şehvet kuvveti bir yönüyle sebep olacağı zararlardan çekinilen, fakat bir yönüyle de menfaati umulan düşmana benzetilmiştir.⁴⁴ O halde az önceki kötü tasvirler ikinci çeşit şehvete aittir. Öte yandan, aynı kuvvet ilk çeşidi/yönü itibarıyla değerlendirildiği vakit nefsin diğer kuvvetlerinin kendisinden ve var edeceği erdeminden müstağni kalamayacağı bir kuvvet haline gelmektedir. Şehvet kuvvetinin bahse konu önemini doğuran özelliği ise doğrudan ve dolaylı etkileridir. Çünkü o terbiye edildiğinde beden sağlığı ve düzgün işlemlerini sağlar. Bu şekilde işleyen beden insana iyi bir dünya hayatı ve o hayat da mutluluk için gerekli adımları atma zemini sunar.⁴⁵ Şayet terbiye edilmezse, bu kez de nefsin en büyük düşmanı haline alır. Şehvet kuvvetinin terbiye edilmesi sürecinde hamiyet kuvvetinin rolünü dikka-

⁴⁰ İsfahâni, *eğ-Zerî'a*, 89.

⁴¹ İsfahâni, *eğ-Zerî'a*, 90; İsfahâni, *Erdemli Yol*, 91.

⁴² İsfahâni, *eğ-Zerî'a*, 90.

⁴³ İsfahâni, *eğ-Zerî'a*, 94.

⁴⁴ İsfahâni, *eğ-Zerî'a*, 100; İsfahâni, *Erdemli Yol*, 102.

⁴⁵ İsfahâni, *eğ-Zerî'a*, 99-100.

te aldığımızda ise, onun hamiyet ve bir adım ötede de düşünme kuvveti ile içinde bulunduğu karşılıklı irtibatın mahiyetini de gün yüzüne çıkarmış oluruz. Buna göre, şehvet kuvveti nefis namına fayda üretebilmesi için terbiye edilmek durumundadır. Böylesi bir terbiyenin gerçekleşmesi ve onun neticesinde de şehvet kuvvetine mahsus erdemın yani iffetin ortaya çıkabilmesi için ise bu kuvvet fiilen hamiyet kuvvetine ve dolaylı olarak da düşünme kuvvetinin yönlendirmelerine boyun eğmek zorundadır. Diğer taraftan düşünme kuvveti de iyi işleyebilmek, nefsin mutluluğu için gerekenleri hamiyet kuvvetine yaptırabilmek ve sonucunda da kendi erdemi olan hikmeti elde etmek için şehvet kuvvetinin düşmanlığından uzak kalmaya, faydasını ise temin etmeye muhtaçtır. Bunu da ancak onu terbiye ettirerek başarabilir. Benzer biçimde hamiyet kuvveti de düşünme kuvvetinin yönlendirmelerine açık hale gelebilmek, kendisinden beklenen görevleri icra edebilmek ve şecaati ortaya çıkarabilmek için şehvet kuvvetinin vereceği zararlardan korunmaya ve sağlayacağı faydalardan ise istifade etmeye muhtaçtır. Bunun yolu da düşünme kuvvetinin desteği ile bizatihi şehvet kuvveti üzerinde zor kullanarak baskı kurmaktır.

Buraya değin kaydedilen açıklamalar nefsin kuvvetlerine ve birbirleri ile olan irtibatlarına dair bizi şöyle bir sonuca ulaştırmaktadır: Nefsin nihai hedefi olan mutluluğa erişebilmesi ancak nefse ait kuvvetlerin hususi işlevlerini olması lazım gelen biçimde gerçekleştirebilmesine ve bu sayede de her birinin kendi erdemini var edebilmesine bağlıdır. Fakat yukarıda da görüldüğü üzere, hiçbir kuvvetin bir diğerinden müstağni kalarak görevini iyi icra edebilmesi mümkün değildir. Üç kuvvetin tamamı da birbirlerine ihtiyaç duymaktadır. O halde, erdemleri temin edebilmek ve nefsin arzuladığı gayenin peşinden gidebilmek için düşünme, hamiyet ve şehvet kuvveti birlikte hareket etmek zorundadır. Kuvvetlerin kendi aralarında böylesi bir fonksiyonel birlik tesis etmeleri, meydana getirecekleri erdemlerin de aynı şekilde kendi aralarında bir birlik sergilemeleri, bütünlük oluşturmaları sonucunu doğurmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ise, İsfahânî'nin erdemlerin müttekâbiliyetinden bahsetmek suretiyle erdemlerin birliği öğretisini savunurken dayanmakta olduğu teorik zemin de belirgin hale gelmektedir. Buna göre, A) *hikmet ve şecaat birbirini gerektirir*; çünkü hikmet düşünme kuvvetinin çabalarının erdeme varmasıyla oluşur. Bu çabaların sonuçsuz kalmayıp hikmetin ortaya çıkabilmesi için şehvetin zararlarından korunması gerekmektedir. Bu korumayı hamiyet kuvveti sağlar. Yalnız hamiyetin bunu temin etmesi, düşünme kuvvetinin eğitimine tabi olması neticesinde varlık bulur. Bu tabi olma ve sonrasında şehveti kontrol altına alma ise şecaat erdeminin oluşması anlamına gelmektedir. Ancak düşünce kuvvetinin eğitim görevini gereği gibi icra edebilmesi için de hikmet erdemine erişmiş bulunması gerekmektedir. B) *İffet ve şecaat birbirini gerektirir*; çünkü iffet, hamiyet kuvvetinin şehvet kuvvetini boyunduruğu altına alması sonucunda görünür olur. Hamiyet kuvvetinin böylesi bir hâkimiyeti sağlaması düşünme kuvvetine tabi olup onun yönlendirmeleri ile hareket etmesine yani şecaat erdemine sahip olmasına bağlıdır. Şecaa-

tin iffeti gerektirmesine gelince, bunun nedeni kaynak kuvvet olan hamiyet kuvvetinin hikmet sahibi düşünme kuvvetine itaat edebilmesi ve bu sayede de şecaati var kılabilmesi için şehvet kuvvetinin zararlarından uzak kalmaya ihtiyaç duymasındır. Şehvet kuvvetinin zararsız hale gelmesi ise iffet erdemine erişmesi demektir. C) *Hikmet ve iffet birbirlerini gerektirir*; çünkü düşünme kuvveti şehvet kuvveti kontrol altına alınmadan, diğer bir deyişle bu kuvvet iffet erdemini meydana getirmeden hikmet erdemini var edemez. Öte yandan, şehvet kuvveti de hamiyet kuvveti vasıtasıyla dolaylı yoldan da olsa hikmet sahibi bir düşünme kuvvetinin yönlendirmelerine boyun eğip tabi olmadan iffet erdemini ortaya çıkaramaz. Böylelikle anlaşılmaktadır ki, hikmet, şecaat ve iffet biri olmaksızın diğerinin de var olamayacağı biçimde birbiri ile irtibatlıdır. Başka bir deyişle, her biri ya diğer ikisi ile birlikte bulunmak ya da hiç meydana gelememek durumundadır. Sayılan üç erdem, İsfahânî'nin ahlâkî yaşamın temeline yerleştirdiği erdemlerden üç tanesidir ve böylesi erdemlerden bir tane daha bulunmaktadır: Adalet. Adalet erdemi ise her üç erdemden nefste belirmesi ile kendisini doğal olarak ortaya çıkaran bir erdemdir. Eğer onun varlığı diğer üçüne ve diğer üçünün varlıkları da birbirlerine bağlı ise, bunun mantıksal bir sonucu adaletle tek tek diğer üç erdem arasında da zorunluluğa dayalı karşılıklı bir ilişkinin bulunmasıdır. Başka bir biçimde söylemek gerekirse, adalet hikmeti ve hikmet de adaleti, şecaat adaleti ve adalet de şecaati, adalet iffeti ve iffet de adaleti gerektirir.

Erdemler arası irtibata ilişkin İsfahânî tarafından çizilen resmin bu dört temel erdemle tamamlanmadığını hemen belirtmek icap etmektedir. Zira onlardan her biri kendisine mahsus birtakım alt erdemlere sahiptir ve daha önce de ifade edildiği üzere filozofa göre sadece temel değil tüm ahlâkî erdemler karşılıklı olarak birbirlerini gerektirmektedir. Ancak, her ne kadar bu konu çerçevesinde yalnızca temel erdemler üzerinden yapılan bir tahlil eksik kalacaksa da, onlar arasındaki ilişki bir kere tesis edildikten sonra, varlık sebepleri bu temel erdemler olan diğerlerinin durumu da anlaşılır kılınmaktadır. Şöyle ki, İsfahânî'nin sunduğu erdem şemasına göre alt erdemler temel erdemlerin yetkinleşmesi ile birlikte ve her biri diğerinin varlık sebebi olacak biçimde kademe kademe ortaya çıkmaktadır. Örneğin hikmet kuvveti bulup yetkinleştiği vakit *iyi düşünme* (cevdetu'l-fıkr) ve *iyi hatırlama* (cevdetu'z-zıkr); bu ikisi iyi işlediğinde *kıvrak zekâllık* (el-fiṭnatu) ve *açık görüşlülük* (cezâletu're'y); bu dört alt erdem varlık bulduğunda da *iyi kavrayış* (cevdetu'l-fehm) ve *iyi hafıza* (cevdetu'l-ḥıfz) meydana gelir.⁴⁶ Şayet hikmet erdeminin alt erdemleri hikmet ile vücut buluyorsa, hikmet iffetsiz olamıyorsa, aynı şekilde iffetin alt erdemleri de iffet ile varlık kazanıyorsa, o halde hikmetin alt erdemleri ile iffetin alt erdemlerinin de birbirlerinin varlığını gerektirdiğini söyleyebiliriz. Diğer temel erdemlerin altında sıralananlar için de benzeri bir durum söz konusudur. Buradan hareket edersek, temel erdemlerin birbirlerine olan bağımlılığının doğal olarak alt

⁴⁶ İsfahânî, *eż-Zerî'a*, 115.

erdemleri de birbirlerine bağladığını ve bu sayede zorunluluğa dayalı aynı karşılıklı irtibatın onlar için de geçerli hale geldiğini rahatlıkla dile getirebiliriz.

Şu hâlde, özete ifade edilecek olursa, İsfahânî'ye göre adına erdemlilik denilen şey mahiyeti itibariyle bütünlüklü bir olgudur. O nedenle erdemlerin tamamı insanın kendi türüne mahsus yetkinliğe ulaşabilmesi ve mutluluğu elde edebilmesi için önemli ve gereklidir. Erdemler arasında böylesi bir zaruri birlikteliği savunulabilir kılan teorik arka plan gerek temel erdem ve gerekse alt erdem düzeyinde onlardan her birinin ontolojik olarak birbirine bağımlı kabul edilmesidir. Sözü edilen ontolojik bağımlılığın ise nefis kuvvetlerinin işleyişindeki fonksiyonel birliğe dayandırıldığı görülmektedir.

İsfahânî'nin erdemler arasında birliği/bütünlüğü ortadan kaldıracak bir bölünmeyi teorik açıdan mümkün saymaması, mühim başka bir sorunun gün yüzüne çıkmasına sebebiyet vermektedir: Teori-pratik uyumu meselesi. Şöyle ki, şayet erdemlerden birinin nefste bulunup diğerlerinin bulunmaması filozofun ortaya koyduğu teorik çerçeve açısından imkânsız ise, bu durumda, erdemlerin pratik yaşamda kendisini net bir biçimde belli eden bölünmüşlüğü, parçalanmış görünümü ilgili teorik çerçeve ile nasıl bağdaştırılabilecektir?

2.3. Erdemler Arası İlişkide Teorik ve Pratik Boyutların Uyumu

Râgıb el-İsfahânî gerek temel ve gerekse alt erdemler olsun tüm ahlâkî erdemlerin iki şekilde kazanılabileceğini belirtmektedir: A) Eğitim ve öğretim; B) ilahî lütuf. Ancak ikinci seçenek yalnızca istisnai insanlar için gündeme gelebileceğinden ötürü,⁴⁷ burada birincisini esas almak durumundayız. Buna göre ahlâkî fail erdemleri belirli bir zaman gerektiren öğretim, eğitim ve alıştırma süreci içerisinde derecede derece elde edebilmektedir.⁴⁸ Bahse mevzu derecelenme ise kendisini iki noktada belli etmektedir. Konuyu detaylandırarak olursak, insan dört basamakta erdemli hale gelir: A) Doğru inanç, B) bu inancın apaçık burhanlara ve kati delillere dayandırılması, C) kötü eylemlerin ve alışkanlıkların terki ve D) övgüye değer hasletlerin kazanımı ve alışkanlık haline getirilmesi.⁴⁹ Bu basamakları geçmiş ve dördüncü seviyeye erişmiş bir birey *erdemli* sıfatını hak eder. Ne var ki, hak ettiği bu sıfatı yüklenmesi de yine dereceli bir biçimde tezahür etmektedir ve fail, erdemlilikte ya henüz başlangıç aşamasında ya orta seviyede yahut da zirvededir.⁵⁰ Anılan üç basamağı sırasıyla tırmanıp zirveye varabilmesi ise alıştırma ile ilişkili bir durumdur. Zira kişi henüz başlangıç seviyesinde sahip olduğu erdemleri çokça pratiğe dökerek etkinleştirir. Böylelikle de adım adım erdemlilikte en üst seviyeye erişir.⁵¹ Bu son

⁴⁷ İsfahânî, *ez-Zeri'a*, 104.

⁴⁸ İsfahânî, *ez-Zeri'a*, 104.

⁴⁹ İsfahânî, *ez-Zeri'a*, 101.

⁵⁰ İsfahânî, *ez-Zeri'a*, 102.

⁵¹ İsfahânî, *ez-Zeri'a*, 104.

seviyede ahlâkî fail, tıpkı belirli bir sanat dalında ustalaşmış kimse gibi, hakiki manasıyla erdem sahibi addedilir ve erdemlerin gerekli kıldığı eylemler kendisinden herhangi bir düşünüp taşınmaya ihtiyaç bırakmaksızın sâdır olur. Bunun nedeni, artık erdemleri ortaya çıkaran nefis kuvvetlerinin ahlâkî failde gereğince işler hale gelmeleri ve erdemlerin varlığına engel teşkil edecek etkenlerin de tamamen uzaklaştırılmış olmasıdır.⁵²

Erdemlerin kazanımına dair bu açıklamalarda sorumuz açısından dikkat çekici görülebilecek bir husus bulunmaktadır. O da yalnızca son seviyeye erişenlerin erdemli sayılmayıp bu sıfatın başlangıç ve orta seviyede bulunanlar için de kullanılmasıdır. Nitekim filozofun “*erdemli failin erdemde [ulaşacağı] zirve, erdemlerin ondan daima düşünüp taşınmaksızın sâdır olmasıdır*”⁵³ şeklindeki ifadesinde tarafımızca italikle vurgulanan kısım buna işaret etmektedir. Öyleyse İsfahânî için erdemlilik esasında içerisinde farklı yetkinlik basamakları yer alan bir süreçtir. Kişi bu sürecin önce başında, sonra ortasında, sonra da zirvesinde bulunur. O noktada da artık erdemleri düşünüp taşınmadan sergilemesine imkân tanıyan bir nefsânî yapıya kavuşur. Bu açıdan değerlendirildiğinde, temel erdemlerin ve onlarla beraber alt erdemlerin gerçek manada kişide vücut bulduğu anın da anılan yetkinlik zirvesine erişildiği ve ilgili nefis yapısına kavuşulduğu an olacağını söyleyebiliriz. Çünkü erdemleri doğuran tüm kuvvetler ancak o zaman tüm engellerden kurtulup tam da gereken şekilde işlemekte ve bunun sonucunda da kendi aralarında fonksiyonel bir birlik tesis edebilmektedir. Nitekim yine bu sebeple, nefis kuvvetlerinin fonksiyonel bir birlik oluşturup erdemleri yetkin düzeyde ortaya çıkarmaları ile kendisini belli eden erdemler arası karşılıklı zarurî irtibattan yani birlikten de ancak bu seviyede bahsedilebileceğini düşünebiliriz. Şu hâlde, yukarıda dile getirdiğimiz “teorik bütünlük iddiasının pratikteki bölünmüşlükle nasıl bağdaştırılabileceği” sorusunu şöyle cevaplayabilmemiz mümkündür: Erdemler arasındaki birlik, yalnızca ahlâkî failin erdemlere yetkin seviyede erişmiş bulunması durumunda gündeme gelebilecek bir olgudur. O bakımdan pratik hayatta erdemlerde karşımıza çıkan bölünmüşlüğün ve parçalanmış görünümün nedeni, ilgili erdemleri yüklenmiş bulunan söz konusu failin onlara henüz yetkin bir derecede değil, başlangıç yahut orta seviyede sahip bulunuyor oluşudur. Dolayısıyla bu bakış açısına göre, örneğin, erdemliliğin en üst seviyesine erişmiş ve erdemleri en yetkin düzeyde yani düşünüp taşınmaya gerek kalmaksızın kendiliğinden sergileyebilecek duruma gelmiş bir yönetici aynı zamanda hem adil hem de korkak olamaz; onun mutlak surette cesur olması gerekmektedir. Çünkü erdemliliğin en üst düzeyinde erdemlerin ne teorik ne de pratik olarak birbirlerinden ayrılması mümkün değildir.

⁵² İsfahânî, *eğ-Zerî'a*, 102.

⁵³ İsfahânî, *eğ-Zerî'a*, 102.

SONUÇ

Râgıb el-İsfahânî'nin erdemlerin birliği öğretisini erdemler arası irtibat sorunu çerçevesinde nasıl ele aldığını konu edinen bu makale, şu sonuçlara ulaşmıştır: Filozof, *Protagoras* diyalogundan çıkarımda bulunmak suretiyle ortaya koyduğumuz ve her birinin erdemlerin birliği öğretisinin temel bir yorumuna mebde teşkil ettiğini belirttiğimiz önermeler içerisinde kendisine hareket noktası olarak B2i önermesini seçmiştir. Bu seçimiyle o, daha en baştan, erdemlerin hakiki manada tek değil birden fazla olduğunu kabul ettiğini ve onların her birini mahiyetçe farklı birer olgu olarak değerlendirdiğini de beyan etmiş olmaktadır. Başka bir deyişle, Sokrates'in erdem-hikmet özdeşliğini esas alan ve *erdem*in birliği şeklinde anılan yaklaşımının aksine, İsfahânî *erdemlerin birliğinden* taraf olmuştur. Sokrates'ten bu şekilde uzaklaşan filozofun erdemlerin varlığına ve birbirleri ile irtibatına ilişkin teorik izahları dolayısıyla Platon'a yaklaştığını söylemek mümkündür. Nitekim her iki isim de erdemleri dört temel asıla indirgemekte ve bu asıllardan her birinin varlığını nefsin farklı kuvvetlerinin müşterek işleyişine, onlar arasındaki bütünlüğü de söz konusu işleyişteki fonksiyonel birliğe dayan-dırmaktadır. Platon'la olan bu yakınlaşmaya rağmen, temel erdemler yanında alt erdemlerin de varlığını kabul etmesi dolayısıyla erdem sayılarını dört ile sınırlamaması ve dahası, erdemlerin hem temel hem de alt düzeyde birbirlerini karşılıklı olarak gerektirdiklerini söyleyip onların müttekâbilyetinden bahsetmesi, İsfahânî'nin Aristoteles'in durduğu noktadan da çok uzaklaşmadığını bize göstermektedir.

Râgıb el-İsfahânî'nin erdemlerin birliği öğretisine yönelik yorumunun mahiyetini ortaya koyan bu tespitler, ilgili yorumun özgünlüğü meselesini de gündeme getirmektedir. Öncelikle, filozofun öğretinin temel yorumları içerisinde Sokrates'in karşısında yer alan Platon-Aristoteles hattı üzerinde konumlandığı görülmektedir. Ancak o anılan iki filozofun tavırlarından birini benimsemek yerine, eklektik bir yaklaşımla onları mezc etmeyi tercih etmiştir. Şu hâlde, İsfahânî'nin erdemlerin birliği öğretisinin çok farklı bir yorumunu geliştirdiğini ve geliştirdiği o yorum üzerinden de erdemler arası irtibat sorununa bütünüyle yeni bir çözüm sunduğunu belirtemeyiz. Hiç şüphesiz bu durum, onun konu çerçevesinde özgün herhangi bir katkısından bahsedilemeyeceği anlamına da gelmemektedir. Fakat bu katkı, büyük oranda, kendisinin anılan soruna cevap olarak eklektik bir yaklaşımla inşa ettiği yorumunun içeriği açısından değil, teorik sağlamlığı ve tutarlılığı açısından söz konusu edilebilir. Nitekim o bağlamda, İsfahânî'nin erdemliliği farklı düzeylere sahip bir olgu olarak ele alan ve erdemlerin kendi aralarında birlik tesis ettiği iddiasını da yalnızca son/mükemmel düzeye erişebilmiş bireyler için geçerli gören değerlendirmeleri özellikle vurgulanmalıdır. Zira erdemlerin birliği öğretisinin karşılaştığı en büyük eleştiri teori-pratik uyumu problemidir ve bu problemi aşmaya yönelik izahların yetersizliği, İsfahânî öncesi filozofların öğretiyeye ilişkin yorumlarının zayıf yanını teşkil etmektedir. Az önce bahsi geçen ve ayrıntılarına makalenin son başlığın-

da yer verilen değerlendirmeler ise, o zayıflığı gidererek öğretiyi nispeten daha sağlam ve tutarlı hale getirmektedir. Bu da öğretinin İsfahânî tarafından sunulan yorumunun özgün sayılabilecek yönünü oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

- Adams, Robert Merrihew. *A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good*. Oxford: Clarendon Yayınları, 2006.
- Annas, Julia. *Intelligent Virtue*. Oxford: Oxford University Yayınları, 2011.
- Annas, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Yayınları, 1995.
- Aquinas, Thomas. *Treatise on the Virtues*. İngilizce trc. John A. Oesterle. Notre Dame: University of Notre Dame Yayınları, 1984.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. İngilizce trc. C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett Yayınları, 2014.
- Boone, Mark J. "The Unity of the Virtues and the Degeneration of Kallipolis". *Apeiron* 44/2 (2011): 131-146.
- Cooper, John M. "The Unity of Virtue". *Social Philosophy and Policy* 15/1 (1998): 233-274.
- Çapak, İbrahim. "Nefis Kaynaklı Problemlerin Aşılması: İsfahanî Örneği". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Güz 2015): 77-91.
- Deslauriers, Marguerite. "How to Distinguish Aristotle's Virtues". *Phronesis* 47/2 (2002): 101-126.
- Gafarov, Anar. *Râğıb el-İsfahânî'nin İnsan ve Ahlâk Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- Gardiner, Stephen M. "Aristotle's Basic and Non-Basic Virtues". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 20 (2001): 261-295.
- Irwin, Terence. "Disunity in the Aristotelian Virtues". *Oxford Studies in Ancient Philosophy: Supplementary Volume*. Ed. Julia Annas, 61-78. Oxford: Oxford University Yayınları, 1988.
- Irwin, T.H. *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Yayınları, 1995.
- İsfahânî, Râğıb. *Erdemli Yol*. Trc. Muharrem Tan. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- İsfahânî, Râğıb. *Kitâbu'z-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*. Thk. Ebu'l-Yezîd Ebû Zeyd el-'Acemî. 2. Baskı. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.

- İsfahânî, Râgıb. “Risâle fî fazîleti'l-insân bi'l-'ulûm”. *Risâle fî edebi'l-ihtilâti bi'n-nâs ve resâilu uhrâ*. Thk. Ömer Abdurrahman es-Sârîsî, 135-183. Amman: Ervika li'd-Dirâse ve'n-Neşr, 2015.
- İsfahânî, Râgıb. *Taḫṣîlu'n-neş'eteyn ve taḫṣîlu's-sa'âdeteyn*. Thk. Abdülmeccid en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Kenny, Anthony. *Antik Felsefe*. Trc. Serdar Uslu. 2. Baskı. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Mohamed, Yasien. *The Path to Virtue: The Ethical Philosophy of al-Râghib al-İsfahâni: An Annotated Translation, With Critical Introduction of Kitâb al-Dhari'ah ilâ Makârim al-Shari'ah*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization Yayınları, 2006.
- Penner, Terry. “The Unity of Virtue”. *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. Ed. Gail Fine, 78-104. Oxford: Oxford University Yayınları, 1999.
- Plato. “Laches”. *Complete Works*. Haz. John M. Cooper, 664-686. Cambridge: Hackett Publishing Company Yayınları, 1997.
- Plato. “Meno”. *Complete Works*. Haz. John M. Cooper, 870-897. Cambridge: Hackett Publishing Company Yayınları, 1997.
- Plato. “Protagoras”. *Complete Works*. Haz. John M. Cooper, 746-790. Cambridge: Hackett Publishing Company Yayınları, 1997.
- Russell, Daniel C. *Practical Intelligence and the Virtues*. Oxford: Clarendon Yayınları, 2009.
- Sreenivasan, Gopal. “Disunity of Virtue”. *The Journal of Ethics* 13/2-3 (2009): 195-212.
- Telfer, Elizabeth. “The Unity of the Moral Virtues in Aristotle's ‘Nicomachean Ethics’”. *Proceedings of the Aristotelian Society: New Series* 90 (1989-1990): 35-48.
- Toner, Christopher. “The Full Unity of the Virtues”. *The Journal of Ethics* 18/3 (September 2014): 207-227.
- Türker, Ömer. “Telâzüm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 394. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Vlastos, Gregory. “The Unity of the Virtues in the *Protagoras*”. *Gregory Review of Metaphysics* 25/3 (March 1972): 415-458.
- Watson, Gary. “Virtues in Excess”. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 46/1 (July 1984): 57-74.