

## **İslam Ahlâk Felsefesinde Erdem Kavramı**

**Murat Demirkol**

Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi, Ankara, TÜRKİYE  
[muratdemirkol1968@hotmail.com](mailto:muratdemirkol1968@hotmail.com)

### **Özet**

Bu çalışmanın amacı sınıf öğretmeni adaylarının ‘ayrıt’ terimine ait açıklamalarının matematiksel düşüncenin gelişim aşamalarına göre incelenmesidir. Araştırma sorusu ‘*Ayrıt terimini üç düzeyde açıklayıp, üç sorudan oluşan çalışma yaprağı oluşturunuz*’ şeklinde olan çalışma 2013-2014 bahar yarıyılında gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın verilerini 195 sınıf öğretmeni adayından Matematik Öğretimi-II dersinin vize sınavında elde edilen yanıtlar oluşturmaktadır. Ayrıt terimini üç aşamada tam olarak açıklayıp üç problemde oluşan çalışma yaprağı oluşturan öğretmen adaylarının yanı sıra üç aşamada açıklayıp çalışma yaprağı hazırlarken açıklamalarına uygun olmayan çalışma yaprağı oluşturan adayların da olduğu görülmektedir. Ayrıca hem üç aşamada ayrıt terimini açıklayamayan hem de çalışma yaprağında doğru ifade edemeyen sınıf öğretmeni adaylarının bulunduğu görülmektedir.

**Anahtar Sözcükler:** Matematiksel düşünce, ayrıt, sınıf öğretmeni adayı

## The Conception of Virtue in the Philosophy of Islamic Ethics

### Abstract

The Ethics Theories which is based on the self have been developed by Muslim Philosophers who based on the inherited ethics philosophy literature of Antic Period Greek Philosophers. The most important feature that separates philosophical ethics perspective from teologic or mystical ethics perspectives is the self theory. At the same time this feature causes philosophical ethics to have universal character. Philosophical ethics theory aims at universal good and virtue. It is based on conditions and behaviors that have become skills and without change in a short time. Despite the effect of environmental factors, habits appear on a large scale based on people's temperament and they form moral behaviors' foundation. Habit is a general concept that express both virtue and non-virtue. because ideal of the ethics is virtue, we are going to talk about virtue in this communicate.

There are three sources of habits in the self. Both lust power and wrath power are animal incitement powers. And the third one is mind that forms people's essence. The power of lust enables people to attract the things which they need while the power of wrath enables people to get rid of the things which they think are harmful. Mind enables using of these powers in balance, therefore it is a manager and controller of them. The virtue of chastity arises from the balanced move of the lust power and the virtue of bravery originates from the balanced move of the power of wrath. The independent virtue of mind is wisdom. It is thought-provoking that the mind is responsible moderation and control of instigation powers. If the mind is balanced, it is a source of wisdom virtue. If the mind isn't balanced, it is a source of non-virtue. The virtue of justice appears when, based on the powers, the basic virtues which are formed from chastity, bravery and wisdom are in complete balance. In this case it is understood that justice a combination of virtues in one respect and the essence of them in another respects. In this case we say that there are four basic virtues and secondary virtues arise from them. If people use their psychological and mental abilities in a good way, they will be virtuous and happy. Otherwise, they will be unhappy. Moral perfection and happiness are possible for every person with no exception in any religion or culture. In terms of philosophical ethics, religion and cultural factors cannot form moral values with the norms of they have put. They can only contribute to their preservation and development.

**Key Words:** Ethics, The Self, Mind, Habit, Virtue

## 1. Giriş

Filozoflar ilimleri teorik felsefe ve pratik felsefe şeklinde tasnif ederler. Pratik felsefe, insan türünün iradî davranış ve fiillerindeki faydaların, kişinin yönelmiş olduğu yetkinlik derecesine ulaşmayı gerekli kılıp dünya ve ahiret hayatının hallerini düzenlemeye götürmesi bakımından bilinmesidir. Pratik felsefe, birey ve toplumla ilgili olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bireyle ilgili olana “Ahlâk eğitimi” denir. Bu kısımlardan ikincisi de ev halkından ibaret olan topluluğa dair olan “Ev idaresi” ve ortak şehir, vilayet, bölge veya ülke halkından oluşan topluluğa dair olan “Devlet yönetimi”dir.<sup>1</sup>

Müslüman filozoflara göre ahlâk ilmi, insan nefsinin güzel ve övgüye değer bir ahlâkı kazanmasını sağlayan ilimdir. Dolayısıyla bu ilmin konusu, iradeye bağlı olarak iyi ve kötü fiillere kaynaklık eden insan nefsidir. İnsan nefsinin güzel ve övgüye değer bir ahlâka sahip olmasındaki amaç, insanın yetkinliği ve mutluluğudur. Bu aynı zamanda ahlâk ilminin amacının da insanın yetkinliği ve mutluluğu olduğu anlamına gelir. Bu bakımdan Müslüman filozoflar felsefe eğitiminde ahlâk ilmini başa alırlar. Çünkü nefsi kötü huylardan temizlenmeden yetkinliğe ulaşmak isteyen bir kişiye felsefe öğretmek onun kötülüğünün artmasına sebep olur.<sup>2</sup>

İslam ahlâk felsefesinde Ebu Bekir er-Râzî (ö. 925) ile başlayan ahlâk ilmini tıp ilminden hareketle “ruhanî tıp” (tıbb-ı ruhanî) olarak adlandırma geleneği hem Tûsî hem de onu model alan diğer söz konusu üç ahlâkçı tarafından sürdürülmüştür.<sup>3</sup> Çünkü tıp ilmi bedeni yetkinleştirmeyi, ahlâk ilmi ise nefsi yetkinleştirmeyi amaçlamaktadır. Öte yandan tıbbın sağlığın korunması ve hastalığın tedavi edilmesi şeklinde iki kısmı olduğu gibi ahlâk ilminin de erdemlerin korunması ve erdemsizliklerin yani nefsanî hastalıkların tedavi edilmesi şeklinde iki kısmı vardır.

## 2. Nefis Teorisi

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

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

<sup>1</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov vd., İstanbul, 2007, s. 17.

<sup>2</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 60-61. *Devvanî, a.g.e.*, s. 33-35; *krş. Tûsî, a.g.e.*, s. 135

<sup>3</sup> Bkz. Ebû Bekir er-Râzî, *et-Tıbbu 'r-Rûhânî* (Resâil Felsefiyye içinde), Kahire, 1939, s. 15-96. Karşılaştırmak için bkz. İbn Miskeveyh, *Ahlâka Olgunlaştırma* (Tehzibü'l-Ahlâk), çev. A. Şener vd., Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1983, s. 157; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 133, 152; Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 55; *Devvanî, Ahlâk-ı Celalî*, s. 32; Gülşenî, *a.g.e.*, s. 274 (v. 33b).

etmektedir. İnsan, bitkisel nefiste bitkilerle, hayvanî nefiste hayvanlarla ortaktır. Fakat insanı bitki ve hayvandan ayıran yönü onun nefis-i natika ile gerçekleşen düşünme özelliğidir.

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

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

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

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

İnsanî nefis insana özgü olup, düşünme kuvvesi ile temayüz eder. İnsanî nefsin kendi işlevleri yanında bitkisel ve hayvanî nefis türlerinin güç ve işlevlerini içermesi, bu iki nefis türünü birer kuvve olarak ihtiva etmesi şeklinde olur. Tûsî'nin İbn Sînâ vasıtasıyla benimsediği Aristotelesçi anlayışa göre nefis bir hareket prensibi olarak görünmekte ve kuvvelerinden söz edilmektedir. Aynı şekilde bir tek nefis ve onun çeşitli fonksiyonlarından bahsedilmektedir. Nefsin bu fonksiyonları icra ederken belli isimler alması Platoncu anlamda farklı nefislerin varlığına delalet etmez. Tûsî, insanî nefsin bu kuvvelerinin üç ayrı nefis olarak adlandırıldığına dikkat çeker. Hatta Tûsî bu Aristotelesçi tasnifin yanı sıra nefsin kuvvelerinden şehvî, gazabî ve âkile, başka bir deyişle behimî, sebuî ve melekî olmak üzere üç nefis olarak da bahseder.

Nefsin kuvvelerinin denetimi ancak ahlâk ile mümkündür. Kuvvelerin kontrolü ve işlevlerinin ölçüsü adalet ilkesine uygun olmak durumundadır. Çünkü Tûsî'nin ahlâk felsefesi adalet temeli üzerine kurulmuştur. Kuvvelerin adalete göre dengelenmemesi halinde şehvet kuvvesi insanı kendi tabiatına uygun olan işlere, öfke kuvvesi de buna aykırı işlere götürür. Bu kuvvelerden biri baskın olduğunda diğeri zayıflar. Bu durumda insan, ya şehvî kuvvenin etkisiyle yiyeceklere, içeceklere ve kadınlara ya da gazabî kuvvenin etkisiyle zorbalık, baskı ve intikama yönelir. Böyle bir kimse her iki kuvvenin gereğini yapmada bunlardan birinde öne çıkan hayvanların derecesine ulaşamadığı gibi bu çırpınışıyla hayvanlardan da aşağı bir

mertebeye düşecektir. İnsan, kuvveler arasındaki bu gerilim ortamında kötülöklere bulaşacak ve zarar görecektir. Bundan dolayı kuvveleri denetlemek suretiyle işlevlerini mutedil hale getirmek gerekir. Müslüman ahlakçılar bunu kişinin kendisine karşı adaleti olarak kabul ederler.

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

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

Nefsin güçleri arasındaki ilişki konusunda Tûsî'nin İbn Miskeveyh'i takip ettiğı anlaşılmaktadır. İbn Miskeveyh gibi o da nefsin şehvet gücünü domuza, öfke gücünü yırtıcı hayvana, düşünme gücünü meleğe benzetmektedir. Bu nefisleri behimî, sebûî ve melekî şeklinde adlandırması bu anlayışın sonucudur. Bunlar içinde sadece melekî nefis saygındır. Sebûî/yırtıcı nefis eğitime elverişlidir. Behimî/hayvanî nefis ise eğitime uygun olmayışı ile diğeri iki nefisten ayrılır. Gazabî nefis yumuşaklıkta altına, şehvî nefis ise sertlikte demire benzetilmiştir.

Şehvet kuvvesini ifade eden hayvanî nefsin varlığındaki hikmet, insanî nefsin yetkinliğini elde etmesi ve hedefine ulaşması müddetince bedeni ayakta tutmaktır. Öfkeyi ifade eden yırtıcı nefsin varlığındaki hikmet hayvanî nefsi yenmektir. Melekî nefis olarak adlandırılan aklın varlığındaki hikmet ise kuvveleri ve onların işlevlerini dengelemek ve korumaktır. Bu amaç aklın öfke kuvvesini ıslah etmesiyle gerçekleşir. Çünkü akıl, şehveti ancak öfke ile bastırabilir.<sup>4</sup>

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

<sup>4</sup> Bkz. Murat Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, Ankara, 2011, s. 115-123.

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

Tûsî, bu iki yetkinlik arasındaki ilişkiyi suret ve madde ilişkisine benzetmektedir. İbn Miskeveyh'in de Tehzibü'l-Ahlâk'ta yer verdiği bu örneğe göre düşünmekle ilgili birinci yetkinlik suret, ikinci yetkinlik ise madde konumundadır. Bu nedenle teorik yetkinlikle pratik yetkinlik arasındaki ilişki suretin maddeye nispeti gibidir. Teorik yetkinlik pratik yetkinlikle tamamlanmakta ve insanın amaçladığı asıl yetkinlik bu iki yetkinliğin bir araya gelmesiyle gerçekleşmektedir. Teorik ve pratik yetkinliğin bir araya gelmesiyle insan "küçük âlem" olma vasfını kazanır. Bu haliyle insan Allah'ın halifesi ve yakın dostudur. İnsan, küçük âlem olma vasfını varlıklarla ilgili tümel ve tikel bilgiler yanında erdemlere de sahip olmakla hak eder. İbn Miskeveyh gibi Tûsî de böyle bir kişinin ilâhî feyzi kabul etmeye hazır olgun bir insan olduğunu düşünür. Bu durumda insanî yetkinleşmenin son mertebesi Allah'a yakınlıktır.

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

Filozoflar, insanın noksanlığa düşüşünü psikolojik güçlerinin işleyişine bağlamaktadırlar. Düşünme gücünün kullanılmaması veya bazı engeller yüzünden zayıflaması, noksanlığa düşüşün başlangıcını oluşturur. Düşünce kuvvesi zayıflayınca kişide şehvet ve öfke kuvvesi baskın hale gelir ve bu da onun hayvanlara ve yırtıcılara benzemesine sebep olur. Bu durumdaki insan bütün mesaisini geçici hazlar için harcadığı gibi düşünme kuvvesini de onlara ulaşmada araç olarak kullanır. Böylece insanı melekler mertebesine kadar çıkarabilecek düşünme gücü şehvet gücünün hizmetine girmiş olur.<sup>5</sup>

İslam ahlak felsefesinde mutluluk, iyilik kavramı ile ilişkilendirilerek ele alınır. İnsanî nefsi yetkinleştirmenin amacı, insanın mutluluğudur. İbn Miskeveyh gibi Tûsî ve sonraki ahlakçılar bu konuda Aristoteles'in görüşlerini esas alır. Buna göre iyi, mutlak ve görelî olmak üzere iki çeşittir. Mutlak iyi son gayedir. Görelî iyi ise son gayeye ulaşmada vasıta olan şeydir. Bu bakımdan mutluluk da bir tür iyi olup kişiden kişiye değişir. Mutluluk ayrı ayrı her bir insana has öznel bir değer iken, iyi bütün insanların yöneldiği ortak ve nesnel bir değerdir.

<sup>5</sup> Bkz. Murat Demirkol, *a.g.e.*, s. 129-131.



Her ferдин eylemde bulunma amacı iyiye ulaşmaktır. Amaç başka bir amaç için araç konumunda değilse böyle bir amaç kendinde iyidir. Mutlak iyi ile kastedilen kavram budur.<sup>6</sup>

Yapılan diğer bir tasnife göre iyi, son gaye olan iyi ve son gaye olmayan iyi şeklinde iki kısımdır. Mutluluk gaye olan tam iyidir; çünkü sahibi onu elde ettikten sonra artırma isteği duymaz. Buna göre mutluluk, başka bir amacın aracı değil, bütün amaçların ve iyilerin en yetkini olarak kabul edilmektedir. Müslüman ahlâkçılar mutlak ve görelî iyi tasnifine bağlı olarak mutluluğu da mutlak ve görelî olmak üzere iki kısımda ele alırlar. Mutluluk aklî ve nefsanî bir olgu olduğu için İslam ahlâk felsefesinde insanın olgunlaşarak mutluluğa ulaşmasının temel şartı bilgi ve hikmettir; ama bu, erdemli davranışlar olmadan sırf teorik akıl veya bilgi gücüyle sağlanamaz. Bundan dolayı ahlâkî arınma ve erdemleri kazanma, nefsin kendi yetkinlik ve mutluluğuna ulaşmasının zorunlu şartıdır.<sup>7</sup>

Mutluluk yalnız ferдин değil, toplumun da son gayesidir. İnsan yaratılışı itibariyle sosyal bir varlıktır ve onun yetkinliği hemcinslerine karşı bu özelliğini göstermesinde yatar. İnsan sosyal hayatta kendi kendisine yetmediği için bir diğerine muhtaçtır. Bu ilişkilerde istekler farklı olduğundan dolayı insanlar arası hukukun korunabilmesi için devlete ihtiyaç duyulur. Fârâbî’de olduğu gibi Tûsî’ye göre de siyaset felsefesi gerçek yetkinliğe yönelen toplumun mutluluğunu sağlayacak tümel yasaların incelenmesinden ibarettir. Bu itibarla devlet yönetimi hikmet kaidesine uygun olmalı ve böylece toplumda yetkinleşmeye yol açmalıdır. Bunun sağlanabilmesi için hükümdarın birtakım vasıflara sahip olması gerekir. Bu bağlamda sevgi, adalet ve dostluk özel bir öneme sahiptir. Bu ahlâk anlayışında dünyadan elini eteğini çeken bir zahidin hayatına yer yoktur. İnsanın sosyal ve medenî bir varlık olduğunu vurgulayan Tûsî, toplumdan uzaklaşmayı erdemleri hayata geçirmede engel olduğu gerekçesiyle yermektedir. Nitekim insan, yetkinliğe ve mutluluğa tam olarak ulaşabilmek için önce topluma veya ülkeye, sonra da insanlarla iyi ilişkiler kurmaya muhtaçtır. Bu zorunlu bir gerçek olduğuna göre akıllı bir insanın yalnız başına erdemli, yetkin ve mutlu olacağını düşünmesi makul değildir. Erdemler inzivada değil, toplumsal hayatta ortaya çıkar. Böylece İbn Miskeveyh gibi Tûsî de insanın ahlâkî bakımdan yetkinleşebilmesi için toplumsal hayata katılma gereğini aklî gerekçelere bağlar ve hatta bunu dinî görevlerin önemini ortaya koyarak teyit eder. Dinin insanlara beş vakit namaz ve Cuma namazı için camilerde toplanmalarını emretmesinin temelinde yatan hikmet de budur. Çünkü bu şekilde insanlar bir araya gelir ve aralarında yakınlık ve sevgi bağları kurulur. Bu bakımdan toplumsallaşma, bireyler arası ilişkilerin sevgi ve adalete dayalı olmasını ve dolayısıyla insanların mutluluktan pay almalarını sağlar.<sup>8</sup>

### 3. Temel ve Tali Erdemler

Erdem ve erdemsizlikler İslam ahlâk felsefesinde iyi ve kötü ahlâk ya da güzel ve çirkin huylar gibi terimlerle karşılanabilecek kavramlardır. Buna bağlı olarak yetkinlik erdemlerin, eksiklik ise erdemsizliğin gereğidir. Tûsî’nin huy veya ahlâk tanımı, erdem ve erdemsizlikleri huy kapsamında ele aldığını, yani bunları insan nefsinin meleklere olarak kabul ettiğini göstermektedir. Erdem, ifrat ve tefrit denilen iki aşırı ucun ortasıdır. Bu ortadan

<sup>6</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 60-61; krş. İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 73-74.

<sup>7</sup> Tûsî *a.g.e.*, s. 62-71; Fârâbî, *Risaletü ’t-Tenbih alâ Sebili’s-Saade*, Amman, 1987, s.34; İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 74-85;

Devvanî, *a.g.e.*, s. 186; Kınalızâde; *a.g.e.*, s. 151-154.

<sup>8</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 238-239. Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 408-412. Ayrıca bkz. Gafarov; *Nasîreddin et-Tûsî’nin Ahlâk Felsefesi*, İstanbul, 2011, s. 185-186.

ifrat veya tefrit yönündeki herhangi bir sapma erdemsizliktir. Öyleyse erdem orta, erdemsizlikler ise onun karşısındaki uçlar konumundadır.<sup>9</sup>

Müslüman filozoflara göre psikolojide insanî nefsin her biri değişik eylemlere kaynaklık eden üç ayrı kuvvesi vardır. Bunlar melekî nefis, yırtıcı nefis ve hayvanî nefistir. Melekî nefis olarak adlandırılan düşünme kuvvesi, düşünme/fikir, ayırt etme/temyiz ve inceleme/nazar arzusunun ilkesidir. Yırtıcı nefis olarak adlandırılan gazap kuvvesi, öfke, cesaret, tehlikelere atılma, egemenlik kurma ve yüksek mevkilere gelme arzusunun ilkesidir. Hayvanî/behimî nefis olarak adlandırılan şehvet kuvvesi ise şehvet, besin talebi ve cinsel ilişki arzusunun ilkesidir.<sup>10</sup>

Erdemler ve erdemsizlikler bu üç kuvvenin ifrat ile tefrit arasındaki değişik hareketlerine göre şekillenir. Düşünen nefis dengeli hareket edip kesin bilgiler elde etmeye yöneldiğinde ilim erdemi ve buna bağlı olarak hikmet erdemi ortaya çıkar. Yırtıcı nefsin dengeli hareket edip düşünen nefse boyun eğmesi ve onun kendisine ayırdığı payla yetinmesi halinde hilim erdemi ve buna bağlı olarak cesaret/yiğitlik erdemi meydana gelir. Hayvanî nefis dengeli hareket edip düşünen nefse boyun eğdiğinde iffet erdemi ve buna bağlı olarak cömertlik erdemi ortaya çıkar. Bu üç erdemin uyumlu bir bileşik meydana getirmesinden adalet erdemi doğar. Adaletin varlığı diğer erdemlerin yetkinliğine işaret eder. Ahlakla ilgilenen Müslüman filozoflar temel erdemlerin hikmet, yiğitlik, iffet ve adalet olmak üzere dört tane olduğunu kabul etmektedirler. Kişi ancak bu erdemlerin tümüne sahip olduğu zaman övülmeyi hak eder.<sup>11</sup>

Erdemlerin kaynaklandığı kuvveler bir de nefsin idrak ve tahrik kuvvelerinden hareketle tasnife tabi tutulmuştur. Bunlardan idrak kuvvesi kendi içinde teorik güç ve pratik güç şeklinde ikiye ayrılır. Âletlerle harekete geçirme gücü olan tahrik kuvvesi ise itme/öfke ve çekme/shahvet olmak üzere iki güçten meydana gelmektedir. Erdemler, bu güçlerin terbiye edilerek dengeye kavuşturulmasıyla oluşur. Teorik gücün dengesinden hikmet erdemi, pratik gücün dengesinden adalet erdemi, öfke gücünün dengesinden yiğitlik erdemi, şehvet gücünün dengesinden iffet erdemi meydana gelir. Bu dörtlü tasnif İbn Miskeveyh'te yoktur. Tûsî, adalet erdeminin doğuşuyla ilgili bu iki farklı izahın temelde bir olduğunu belirtir. Çünkü ikinci izahta da pratik kuvvenin yetkinliği ile hikmet, yiğitlik ve iffet erdemlerinin kazanılması arasında bir ilişki vardır ve adaletin ortaya çıkması diğer üç erdemin meydana gelmesine bağlıdır.<sup>12</sup>

Bir huyun övgüye layık erdem vasfını kazanabilmesi için onun başkasına geçmesi şarttır. Mesela; cömertlik erdemine sahip bir kimsenin cömertliği başkasına geçmiyorsa o kişi cömert değil, savurgandır. Aynı şekilde başkasını olumlu anlamda etkilemeyen yiğitliğin sahibi yiğit değil kiskanç; etkisi kendisiyle sınırlı olan bir hikmetin sahibi de filozof değil görüş sahibi olarak adlandırılır.<sup>13</sup>

Hikmet kapsamındaki erdemler: Tûsî'ye göre düşünen nefsin dengeli hareketinden meydana gelen hikmet erdemi, varlığa ilişkin her şeyin bilgisini ihtiva eder. Filozofumuz hikmet erdemi kapsamında yer alan erdemleri yedi madde halinde şöyle sıralar: 1- Zekâ, 2- Hızlı anlama (sür'at-i fehm), 3- Zihin berraklığı (safâ-i zihin), 4- Öğrenme kolaylığı (suhûlet-i

<sup>9</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 99; İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 30-31; Devvanî, *a.g.e.*, s. 87, 92

<sup>10</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 89; krş. İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 22-25; İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 48-49; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 93.

<sup>11</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 88-89; İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 24-25; Devvanî, *a.g.e.*, s. 50-51; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 102-103

<sup>12</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 90; Devvanî, *a.g.e.*, s. 48-49; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 100-101.

<sup>13</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 91-92; Devvanî, *a.g.e.*, s. 58-59.



taallüm), 5- Güzel akletme (hüsn-ü taakkul), 6- Hafızada tutma (tahaffuz) ve 7- Hatırlama (tezekkür).

Zekâ, sonuç verici önermelerle çokça meşgul olmaktan hükümlerin hızlı bir şekilde üretilmesinin ve sonuçların kolaylıkla çıkarılmasının melekî olmasıdır. Hızlı anlama, nefsin gerektirenlerden gerekenlere doğru hareketinin bu hususta fazla duraksamaya ihtiyaç duymadan melekî hale gelmiş olmasıdır. Zihin berraklığı, kişide zorluk çekmeden bir konuda istenilen sonucu çıkarma yatkınlığının meydana gelmesidir. Öğrenme kolaylığı, nefsin dağınık düşüncelere takılmadan kendisini bütünüyle istenilene yönelterek kesin görüş elde etmesidir. Güzel akletme, her bir gerçekliği inceleme ve keşfetme esnasında ilgili olanı göz ardı etmeyecek ve kapsam dışı olanı dikkate almayacak şekilde gerekli ölçünün gözetilmesidir. Hafızada tutma, aklın tefekkür, vehmin tahayyül yoluyla aldığı suretlerin korunup tutulmasıdır. Hatırlama ise nefsin korunmuş suretlerin mülâhazasını istenilen vakitte kazandığı meleke itibariyle kolaylıkla elde etmesidir. Tûsî'nin hikmetin tali erdemlerine ilişkin bu tasnif ve tanımları genel olarak İbn Miskeveyh'in tasnif ve tanımlarına benzemekle birlikte Tehzibü'l-Ahlâk'ta bulunmayan hafızada tutma erdeminden bahsetmesiyle ondan ayrılmaktadır. Devvanî ve Kınalızâde, Tûsî'yi takip ederek aynı tasnif ve tanımları yapmışlardır.<sup>14</sup>

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

Nefis büyüklüğü, nefsin uygun olan ve olmayan işleri yüklenmeye kadir olduğu halde üstünlük ve düşkünlüğe aldırmmaması, bolluk veya yokluğa iltifat etmemesidir. Cesaret, nefsin kendi sebatna güvenmesi, korku veren bir durumdan dolayı endişeye kapılmamasıdır. Bu erdeme sahip olan kimsede korkunun gerektirdiği fiil ve davranışlar görülmez. Yüce gayelilik, nefsin güzel olan bir şeyi istemede bu dünyanın mutluluk ve mutsuzluğuna rağbet etmemesi ve ölümden korkmadığı için mutluluğa sevinmemesi ve mutsuzluğa kederlenmemesidir. Sebat, elem ve zorluklara karşı nefiste direnç kuvvesinin yerleşik olması ve nefsin eleme maruz kaldığında perişan düşmemesidir. Hilim, bir çirkinlikle karşılaşıldığı zaman nefiste öfkenin kolayca tahrik edemeyeceği ve isyan çıkaramayacağı şekilde iç huzurun meydana gelmesidir. Soğukkanlılık, mahremın korunması veya şeriatın savunulması için gerekli mücadele veya savaşta nefsin hafiflik ve ciddiyetsizlik göstermemesi ve paniğe kapılmamasıdır. Gözü peklik, nefsin güzel anılma beklentisi itibariyle büyük işleri elde etmeye hırslı olmasıdır. Dayanıklılık, nefsin bedensel organları beğenilen işler yapma hususunda kullanarak yormasıdır. Tevazu, kişinin kendisinden daha aşağı makamda olanlara karşı üstünlük taslamamasıdır. Hamiyet, milleti ve namusu korumada gevşeklik göstermemektir. İncelik, kişinin hemcinslerinin acı çektiklerini gördüğünde, eylemlerinde bir ıstırap ortaya çıkmaksızın müteessir olmasıdır.<sup>15</sup>

Tûsî'nin yiğitlik erdemi altında sıraladığı tevazu, hamiyet ve incelik erdemlerine İbn Miskeveyh'in Tehzibü'l-Ahlâk'ında rastlanmaması, Ahlâk-ı Nâsırî'yi bu eserden ayıran

<sup>14</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 93; İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 25; Devvanî, *a.g.e.*, s. 59-60; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 105-106.

<sup>15</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 93-94; krş. İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 27-28; Devvanî, *a.g.e.*, s. 61-63; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 105-106. Aristoteles'in görüşleriyle karşılaştırmak için bkz. *Nikomakhos'a Etik*, Üçüncü Kitap, s. 53-59.

özelliklerden biridir.<sup>16</sup> Tûsî'yi takip eden ahlâkçılar da yiğitlik erdemini Ahlâk-ı Nâsırî'dekiyle aynı sayı ve mana ile incelemiştir.<sup>17</sup>

İffet kapsamındaki erdemler: İffet kapsamındaki erdemler on iki tanedir. Tehzibü'l-Ahlâk'ta aynen yer alan bu erdemler Tûsî vasıtasıyla Devvanî ve Kınalızâde tarafından da bu şekliyle ele alınmıştır.<sup>18</sup> Bunlar: 1- Haya, 2- Yumuşak başlılık (rıfk), 3- Güzel gidişat (hüsnu hedy), 4- Barışık olma (müsaleme), 5- Dinginlik (dea), 6- Sabır, 7- Kanaat, 8- Ağırbaşlılık (vakar), 9- Sakınma (vera), 10- Düzenlilik (intizam), 11- Hürriyet, 12- Cömertlik (seha).

Haya erdemi, nefsin kötü bir şey yapmakta olduğunun farkına vardığı zaman azarlamayı hak etmemek için kendisini sınırlamasıdır. Yumuşak başlılık, nefsin ortaya çıkan işlere gönüllü olarak boyun eğmesidir. Bu erdeme yumuşak huyluluk anlamında "demâset" denir. Güzel gidişatlılık, nefiste övülen süslerle kendisini yetkinleştirmeye yönelik doğru bir rağbetin meydana gelmesidir. Barışık olma, kişinin güç ve melekelerinden kaynaklanan farklı görüşlerin ve birbirinden ayrı hallerin çatışması halinde kendisine ıstırap vermesin diye uzlaşma gitmesidir. Dinginlik, şehvetin hareketi durumunda nefsin sakin olması ve dizginleri elinde tutmasıdır. Sabır, nefsin bayağı hazlara boyun eğmemesi için aşağılık isteklere direnç göstermesidir. Kanaat, nefsin yiyecek, içecek, giyecek ve benzeri şeyleri kolaylıkla kabullenmesi ve ihtiyacı karşılayan her şeye razı olmasıdır. Ağırbaşlılık, nefsin istenilen şeye yönelmesi durumunda onu elden kaçırmamak şartıyla acelecilikle sınırı aşmayacak şekilde sakin olmasıdır. Sakınma, nefsin güzel amellere ve övülen fiillere bağlı kalıp kusur ve ihmal göstermemesidir. Düzenlilik, işlerin gerektiği gibi ve yararlıya uygun bir şekilde takdir ve tertibini korumanın nefiste meleke haline gelmesidir. Hürriyet, nefsin güzel yollardan mal kazanma, bunu övgüye layık biçimde harcama ve yerilen yollardan mal kazanmaktan kaçınma imkânını bulmasıdır. Cömertlik ise mal ve diğer kazançların kolayca, rahatlıkla, gerektiği gibi ve gereken ölçüde hak edenlere ulaşması için harcanmasıdır.<sup>19</sup>

Tûsî ile İbn Miskeveyh'in cömertliğin alt erdemleri konusunda farklılık sergilediklerini görmekteyiz. Nitekim İbn Miskeveyh'in cömertlik altında altı erdemden bahsetmesine karşılık Tûsî sekiz erdemden bahsetmektedir. Bunlar: Eli açıklık (kerem), diğerkâmlık (isar), affetme (afv), insaniyet (mürüvvet), asalet (nubl), yardımseverlik (muvâsat), bağışlama (semahat) ve feragat (müsamaha). İbn Miskeveyh'in cömertlik tasnifinde affetme ve insaniyet erdemleri bulunmaz.<sup>20</sup> Eli açıklık, yararı genel ve değeri büyük işlerde maslahatın gerektirdiği yönde çok mal infak etmenin nefse kolay gelmesidir. Diğerkâmlık, kişinin ihtiyaç duyduğu malı kendisi için değil de hak ettiği belirlenen başkası için harcamasının nefse kolay gelmesidir. Affetme, kişinin imkânı olduğu halde kötülüğü cezalandırmaktan vazgeçmesi ve iyiliği ödüllendirmeye rağbet etmesidir. İnsaniyet, nefiste faydalılık ve gerektiğinden fazlasını verme süsü ile bezenmeye yönelik doğru bir rağbetin olmasıdır. Asalet, nefsin beğenilen fiillere bağlılık ve övülen davranışın devamlılığından sevinç duymasıdır. Yardımseverlik, arkadaşlara, dostlara ve muhtaçlara gündelik hayatlarında yardım etmek; yiyecek ve maldan onlara pay vermektir. Bağışlama, verilmesi zorunlu

<sup>16</sup> Bkz. İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 27; krş. Tûsî, *a.g.e.*, s. 94.

<sup>17</sup> Devvanî, *a.g.e.*, s. 61-63; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 106-108.

<sup>18</sup> Bkz. İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 26-27; krş. Tûsî, *a.g.e.*, s. 94-96; Devvanî, *a.g.e.*, s. 66-68; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 108-110.

<sup>19</sup> Devvanî, *a.g.e.*, s. 64-65; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 109.

<sup>20</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 96; krş. İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 28. Aristoteles'in yiğitlik ve cömertlik erdemleri hakkındaki görüşleri ile karşılaştırmak için bkz. *Nikomakhos'a Etik*, Üçüncü Kitap, s. 60-65.

olmayan şeylerden gönüllü olarak harcamaktır. Feragat, terk edilmesi zorunlu olmayan bazı şeyleri isteyerek terk etmektir.<sup>21</sup>

Adalet kapsamındaki erdemler: Müslüman filozoflara göre adalet, hem bir ölçülülük ilkesi, hem basit bir erdem, hem de hikmet, şecaat ve iffet erdemlerinin toplamından meydana gelen birleşik bir erdemdir. İbn Miskeveyh Tehzibü'l-Ahlâk'ta adalet kapsamında yirmi tane tali erdem sıralamışken Tûsî bunları on iki ile sınırlamıştır.<sup>22</sup>

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

Dostluk, birisini bütün vasıtalarla hoşnut etmeye, gönlünü ferahlatmaya ve ona mümkün olan her şeyi vermeye iten içten bir sevgidir. Birlik, bir grubun gündelik yaşamın idaresi bakımından birbirleriyle yardımlaşmada görüş ve inançlarının ittifak halinde olmasıdır. Vefa, kişinin yardımseverlik ve yardımlaşma yoluna bağlılıktan ayrılmayı uygun görmemesidir. Şefkat, kişinin birinin başına gelen istenmedik bir halden dolayı etkilenmesi ve giderilmesi için çabalamasıdır. Akrabayı gözetmek, kişinin aile ve akrabalarına dünyevî iyiliklerden pay vermesidir. Mükâfat, kişinin kendisine yapılan iyiliğe benzeriyle veya daha fazlasıyla, kötülüğe ise daha azıyla karşılık vermesidir. İyi ilişki, kişinin insanî ilişkilerdeki alıp vermede diğer insanların tabiatlarına da uygun olacak şekilde dengeli olmasıdır. Güzel yargı, diğer insanlara istihkak yoluyla verilen hakların minnet ve pişmanlıktan uzak olmasıdır. Sevimlilik, yakınlardan ve erdemli insanlardan güler yüz, güzel konuşma ve bunları çağrıştıracak başka şeylerle sevgi beklemek, onların sevgisini kazanmaktır. Teslimiyet, kişinin gerek Allah'ın gerekse de kendisine itiraz edilmesi caiz olmayan birisinin buyruklarına doğasına uygun olmasa bile rıza gösterip, onu hoşlukla ve güler yüzle karşılamasıdır. Tevekkül ise beşerin gücüne ve yeterliliğine havale edilemeyecek ve insanların görüş ve düşüncelerinin yetersiz kaldığı işlerde artırma ve eksiltme, hızlandırma veya ertelemenin istenilmemesi ve benzeri diğer konularda muhalefet etmeye eğilim gösterilmemesidir. İbadet ise kişinin Yüce Yaraticıyı, melekleri, peygamberleri, imamları ve velileri tazim ile yüceltmesi, onlara uyup şeriat sahibinin emir ve yasaklarına itaat etmesi ve bu anlamda yetkin olan takvayı kendisine şiar ve örtü edinmesidir.<sup>23</sup>

Adalet kavramı, delaleti bakımından eşitlik anlamına gelmektedir. Eşitlik ancak birlik dikkate alınarak düşünülebilir. Birlik, en yüksek yetkinlik mertebesi olması itibarıyla seçkin bir konuma sahip olduğu için onun gerçek bir olan İlk İlke'den gelen etkilerinin sayılanlara sirayeti, gerçek mevcut olan İlk Neden'den gelen varlık ışıklarının tüm mevcutlar üzerine yayılması gibidir. Bağıntılar içinde eşitlikten daha üstün bir bağıntı yoktur. Bunu ahlâk ilmine uyarlayan Tûsî'ye göre aynı şekilde hiçbir erdem adaletten daha yetkin değildir. Çünkü adalet ortadır ve onun dışındaki her nokta ona göre uçtur. Birlik üstünlüğü, sebatı ve devamlılığı gerektirirken; çokluk bayağılığı, bozulmayı ve yok oluşu gerektirir. Denge, varlık dairesine ulaşmanın olmazsa olmaz şartıdır. Adalet ve eşitlik, farklılıkların düzenliliğini sağlar.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 96.

<sup>22</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 96; krş. İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 29-30.

<sup>23</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 96-97.

<sup>24</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 112; krş. İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 102-103. Aristoteles'in adalet konusundaki görüşleriyle karşılaştırmak için bkz. *Nikomakhos'a Etik*, Beşinci Kitap, s. 88-113.

Adalet günlük hayat düzeni dikkate alındığında üç kısma ayrılır. Birincisi mallar ve ihsanlarla, ikincisi muamelat ve takas usulü alışverişiyle, üçüncüsü eğitim ve yönetim gibi başkasını etkileyen işlerle ilgilidir.<sup>25</sup>

Adaletin ifratı da tefriti de zulüm olduğu halde diğer hiçbir erdemın iki ucu aynı erdemsizlik değildir. Bu bakımdan adaletteki denge diğer dengelerden daha geneldir. Adil insan, orantılı ve eşit olmayan şeylerde orantı ve eşitliği sağlayabilen kimsedir. Müslüman filozoflara göre, gerçekte eşitlik ve adaleti ancak Yüce Tanrı'nın eseri olması nedeniyle ilahî kanun koyabilir.<sup>26</sup>

Karşılıklı yardımlaşma, denklik, eşitlik ve orantılılığı bozmayacak şekilde bazı insanların bazılarına hizmet etmesine bağlıdır. Mesela; marangoz kendi çalışmasını boyacıya, boyacı da kendi çalışmasını marangoza verdiğinde denklik meydana gelir. Fakat birinin çalışması diğerinkinden daha çok veya daha iyi ise aracı ve ayarlayıcı bir unsura ihtiyaç duyulur. İşte bu ayarlayıcı unsur "para"dır. İnsanlar arasındaki bu dengeleyici rolü sebebiyle paraya sessiz adil denir. Sessiz adil aracılığıyla alışveriş yapanlar doğruluktan saptıklarında düşünen adil olan "hâkim"den yardım istenir. İnsanlar arasında adalet ancak ilahî kanun, para ve yargıçtan oluşan üç kanun sayesinde gerçekleşebilir. Farklı şeyleri eşitleyen para olmasaydı alışverişteki ortaklık ve insan ilişkileri takdir edilip düzenlenemezdi. Paranın azaltılıp artırılmasıyla denge sağlanır yani sosyal adalet gerçekleşir.<sup>27</sup> Müslüman ahlakçılar, Aristoteles'ten aldıkları bu üç kanun teorisini bir ayetle desteklemektedirler: "İnsanların adaleti yerine getirmeleri için Kitabı ve mizanı indirdik ve yine kendisinde büyük bir kuvvet ve insanlar için fayda olan demiri indirdik."<sup>28</sup>

Adil kimsenin adaleti önce kendisine, sonra yakından uzağa doğru şehrin diğer fertlerine uygulaması gerekir. Akıllı insan tümel adaleti kendisine düşünme, öfke ve şehvet güçlerini dengelemek ve melekeleri yetkinleştirmek suretiyle uygulayabilir. Zira güçler adalete göre dengelenmezse şehvet ve öfke onu kendi tabiatlarına uygun eylemlere sürükler. İnsanın zatında temyiz gücü denge ve eşitlik şartlarını gözetererek diğer güçlere hâkim olunca her güç kendi hakkına kavuşur ve çok başlıktan kaynaklanan kargaşa ortadan kalkar. Kendisini bu şekilde dengeleyen kimse, dostlarını, ailesini ve şehrin diğer insanlarını ve bunlardan sonra hayvanları adalet gerçekleşinceye kadar dengelemekle uğraşmalıdır. Adil hâkim, bozuklukların ortadan kaldırılıp eşitliğin korunmasında ilahî kanunun halifesidir. Bundan dolayı adil kimse kendisini iyilikten dolayı başkalarından daha çok ödüllendirmediği gibi kötülükten dolayı da başkalarından daha az cezalandırmaz. Aristoteles gibi Müslüman filozoflar da başkanlığın servet ve soy üstünlüğüne değil, hikmet ve adalet erdemlerine dayanması gerektiğini kabul ederler.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 113-114; krş. İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 103-104; Devvanî, *a.g.e.*, s. 111-112; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 135-136.

<sup>26</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 114; krş. İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 104-105; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 136.

<sup>27</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 115; krş. İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 105; Devvanî, *a.g.e.*, s. 97-113; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 137.

<sup>28</sup> 57/Hadid Suresi 25.

<sup>29</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 116, 128-129; krş. Devvanî, *a.g.e.*, s. 120-121; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 138-139.

#### 4. Erdemsizlikler ve Erdeme Benzeyen Huylar

Nefsin akıl gücünün baskın olmasıyla meydana gelen fiillere erdem, öfke ve şehvet güçlerinin baskınlığı sonucu meydana gelen fiillere erdemsizlik denir. Ayrıca erdem orta yol, erdemsizlik ise ortanın iki ucunda yer alan ifrat ve tefrittir.<sup>30</sup>

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

İki tür orta vardır. Birisi, matematikte dört sayısının iki ile altı sayılarının ortası olması gibi gerçek orta; diğeri tıpta türsel ve bireysel dengelikler gibi görelî ortadır. Tûsî ahlâkî erdem anlamındaki ortayı tıptaki görelî ortaya benzetir. Erdem, şartların farklılığına bağlı olarak kişiden kişiye değişiklik gösterir. Bir kişinin erdemleri karşısında sonsuz sayıda erdemsizlik bulunabilir. Ahlâkçının işi, tikel konumundaki kötülük sebeplerini ve erdemsizlikleri saymak değil, bunların ilkelerini ve tümelleri belirlemektir.<sup>31</sup>

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

Bu erdemsizlikler şöyle tanımlanmaktadır: Kurnazlık, hikmetin ifratı olup düşünme gücünü zorunlu olmadığı halde kullanmak ya da zorunlu ölçüden fazla kullanmaktır. Buna hilekârlık da denir. Aptallık, hikmetin tefriti olup yaratılıştan bir kusur olmadığı halde düşünme gücünü iradî olarak çalıştırmamaktır. Cüretkârlık, yiğitliğin ifratı olup girilmesi iyi olmayan şey üzerine düşüncesizce atılmaktır. Korkaklık, yiğitlik erdeminin tefriti olup kaçınılması övülmeyle kaçınılmaz şeyden kaçınmaktır. İffet erdeminin ifratı hazlara düşkünlük olup lezzete gereğinden fazla tutkun olmaktır. İsteksizlik, fitrî bir eksiklik olmadığı halde aklın ve şeriatın ruhsat verdiği lezzetleri istemede ihtiyarî olarak hareketsiz kalmaktır. Zulüm, adaletin ifratı olup geçim araçlarını çirkin yollardan elde etmektir. Zulme boyun eğme, adaletin tefriti olup geçim vasıtalarını gasp ve yağmacılıkla elde etmek isteyenlere imkân vermek ve boyun eğmektir. Bundan dolayı zalim çok sermayeli, mazlum az sermayeli, adil ise orta halli olur.<sup>32</sup>

Ahlâk felsefesinde Tûsî'den itibaren erdemsizlikler erdemden yalnızca ifrat ve tefrit şeklindeki nicel uzaklaşmayla değil, aynı zamanda redâet/sapıklık şeklindeki nitel uzaklaşmayla da ifade edilmeye başlamıştır. Erdem nefsin kuvvelerinin sağlıklı çalışmasının bir sonucu ise erdemsizlik bunun aksine nefsin hastalığını ifade eder. Erdemden hem nicel, hem nitel uzaklaşma nefsin kuvvelerinde ortaya çıkan bir düzensizliği gösterir. Nicelikteki düzensizlik dengeden fazlalık ve eksiklik yönünde uzaklaşma iken nitelikteki düzensizlik nefsin kuvvelerinde sapıklık şeklinde ortaya çıkan bir düzensizlik ve hastalıktır. İfrat ve tefrit şeklindeki erdemsizlik ahlâka uygun değilse de tabiata uygundur; ama redâet tabiattan veya

<sup>30</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 98; krş. İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 30-34; Devvanî, *a.g.e.*, s. 87-94; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 115-123.

<sup>31</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 98-99; İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 30-31; Devvanî, *a.g.e.*, s. 90-92; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 115-118.

<sup>32</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 100-101; İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 32-33; Devvanî, *a.g.e.*, s. 92-94; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 118-121.



fitrattan sapmadır. Mesela; akıl gücünün ifratı hilekârlık, kötülük ve kurnazlık; tefriti aptallık iken bu kuvvedeki sapma cedel, safsata, kehanet, falcılık ve sihirbazlık gibi nefse kesin sonuç ve yetkinlik vermeyen ilimlere yönelik arzudur. Öfke gücündeki nicel düzensizlik veya erdemsizliğin ifratı aşırı öfke, intikam, gereğinden fazla kıskançlık ve tefriti hamiyetsizlik, zayıf tabiatlılık ve korkaklık şeklinde tezahür ederken; sapıklık denilen nitel düzensizlik, cansızlara, hayvanlara veya insan türüne karşı intikam şeklinde ortaya çıkar. Şehvet gücünün nitel düzensizliği olan sapıklık ise kişinin gözünü toprağın doyuramayacağı kadar iştaha sahip olması ve karşı cinse değil, hemcinsine şehvet hissi duyması gibi çirkinliklerdir.<sup>33</sup>

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

Nefsin yetkinliği ve insanın mutluluğu erdemleri kazanmasına bağlıdır. Erdem cinslerinden hikmet düşünme ile olduğu için onun etkilerinin görüldüğü yer düşünen nefis; yiğitlik, iffet ve adalet erdemleri eylemle ilgili olduğu için onların etkilerinin görüldüğü yer bedendir. İnsanların yaptığı eylemler arasında erdeme benzediği halde gerçekte erdem olmayan fiiller vardır. Bazı insanlar, hikmet erdemine sahip oldukları izlenimi verecek şekilde ilmî meseleleri ezberlerler, tartışma esnasında öğrendikleri bir konuyu dinleyenleri hayran bırakacak ve bilgin ve yetkin olduklarına inandıracak biçimde etkileyici olarak sunarlar. Ancak aslında onlar hikmetin eseri olan kendine güven ve soğukkanlılıktan mahrumdurlar. Görüşlerinde ve bilgilerinde şüphe ve şaşkınlık vardır. Bu tip insanlar insan eylemlerini taklit eden hayvanlara ve erginmiş görüntüsü veren çocuklara benzerler.<sup>34</sup>

İffetli olmayanların da bazen iffetli imiş gibi davrandıkları görülür. Bazı kişiler çeşitli sebeplerle dünyevî şehvet ve hazlardan yüz çevirirler. Kimisi dünya ve ahirette bunlardan daha iyisini ve fazlasını bekleyerek yüz çevirir; kimisi bulunduğu çöl, dağ veya ıssız yerlerde bu zevkleri tatma imkânına sahip olmadığı için yüz çevirir; kimisi düşkünlük veya zararlı madde bağımlılığı nedeniyle bu zevkleri tadacak duyarlılığı kaybettiği için yüz çevirir; kimisi yaratılıştan şehvet sönüklüğü ve fitrî eksiklik sebebiyle yüz çevirir; kimisi lezzetlere düşkünlük göstermesi halinde acı çekme ve hastalanma korkusundan dolayı yüz çevirir. Gerçek iffetli insan, şehvet gücüne ve her türlü hazzı tatma imkânına sahip olduğu halde iffetin sınırını ve hakkını gözetken kimsedir. İffetli kişiyi bu erdeme yönelten etken iffetin şehvet gücünün süsü olmasıdır. İnsan bu erdemi elde ettikten sonra arzularından ihtiyacı kadar ve maslahatın gerektirdiği şekilde faydalanır.<sup>35</sup>

Buna verilebilecek bir diğer örnek cömertlik erdemidir. Gerçekte cömert olmayan kimselerde de cömertlik görülebilir. Böyle biri malını ya gösteriş, makamda yükselme ve yöneticiye yaklaşma yoluyla şehvetlerden faydalanmak için ya da malını, namusunu ve ailesini zarardan korumak için harcar. Dolayısıyla mal hak etmeyen kötü kimselere veya şeytanlık ve maskaralıklarıyla meşhur olanlara harcanır. Tüccar ve tefecilere benzeyen bu insanların cömertliğe benzer şekilde davranmaları tabiatlarındaki hırs, açgözlülük, riyakârlık ve tüccar zihniyetinden kaynaklanır. Harcamada israfçılık yapanlar genellikle miras yiyen ve kazanmanın zorluğunu bilmeyen kimselerdir. Kazanmak ağır bir taşı yüksek bir dağa çıkarmak kadar zor, harcamak ise aynı taşı dağın tepesinden aşağı yuvarlamak kadar kolaydır.

<sup>33</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 150; Devvanî, *a.g.e.*, s. 144; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 170-172.

<sup>34</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 103; Devvanî, *a.g.e.*, s. 77-78; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 125-126.

<sup>35</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 104; krş. Devvanî, *a.g.e.*, 79s. ; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 126-127.



Mala olan ihtiyacı hayatın idaresi, hikmet ve erdemın açığa çıkması açısından zorunlu ve yararlı gören Tûsî, güzel yollarla mal kazanmaya çalışan hür kimseler için bunun zorluğuna işaret eder. Kazanmada kural tanımayan kötü insanlar bol bol harcadıkları için halk tarafından cömert sanılabilmektedir. Akıllı kimse, yerilen durumdan, onursuzluktan, hıyanetten, soygunculuktan ve zulmetmekten kaçınır; tecrübesizleri dolandırmaktan, günahkârlara öncülük etmekten, zenginlere özgü çirkin zevkleri yaygınlaştırmaktan, çirkinlikleri övmekten, iftiradan ve karalamadan uzak durur. Böyle bir kimse ne talihini kınar, ne gidişattan şikâyet eder, ne de zenginleri kıskanır. Gerçek cömert, mal dağıtmayı bizzat güzel olan cömertlik dışındaki bir amaçla şaibeli hale getirmez.<sup>36</sup>

Aynı şekilde gerçekten yiğit olmayan bazı kişiler de yiğitliğe benzer eylemler sergileyebilirler. Mal ve iktidar arzusuyla savaşa katılan ve tehlikelere atılmada öne çıkan kimseler böyledir. Öne çıkma nedeni, erdem değil, açgözlülüktür. Gösterilen sabır ve sebatın sebebi yiğitlik değil, hırs ve tamahkârlıktır. Değerli nefsi mal veya iktidar uğrunda tehlikeye atmak amacın bayağılığı ve tabiatın zayıflığına işaret eder. Erdemlere en uzak insanlar oldukları halde iffet ve yiğitliğe benzer fiiller sergileyen hilekârlar vardır. Öyle ki şehvetlerden yüz çevirme, kırbaçlanma, uzuv kesilmesi ve derin yaralar gibi cezalara sabrederler; el ve ayak kesilmesine, göz çıkarılmasına, işkence ve idam gibi cezalara razı olarak sabrın son mertebesine ulaşırlar. Kavminin kınamasından, yönetici korkusundan veya mevkisinin düşmesinden korkan ve rastlantıyla birkaç defa üst üste muzaffer olunca içlerinde özgüven oluşan kimseler de yiğitlik gösterebilirler. Tûsî, aşkların maşukları uğrunda kendilerini tehlikeye atmalarını ve hatta ölümü göze almalarını da sahte ve erdem olmayan bir yiğitlik örneği olarak zikreder. Filozofumuz, aslan ve fil gibi güçlü hayvanların yiğitliğini erdem olan yiğitlik olarak kabul etmez. Çünkü onların üstünlüğü ve zaferi tabiatlarından gelmektedir. Karşı koyma imkânından yoksun birine üstün gelmek yiğitlik değildir.

Tehlikelere atılan ve kötü durumlar karşısında endişe göstermeyen kimse yiğit değildir. Çünkü şeref ve itibarını kaybetmekten, afetlerden, belalardan, kronik hastalıklardan ve dostlarını yitirmekten korkmayan kişiler, bu tür musibetlere maruz kaldıklarında yiğitlik göstermekten çok delilik ve arsızlık gösterirler. Güven ve huzur ortamında olduğu halde yüksekten atlama, dağa tırmanma, girdaba dalma ve kendini vahşi bir hayvanın ve eğitimsiz atın önüne atma yoluyla yiğitlik gösterisinde bulunan kimse yiğitlikten çok ahmaklığa yakındır. Yoksulluk korkusundan ve mevkiini kaybetme endişesinden dolayı kendilerini asan, kuyuya atan veya zehir içen kimselerin eylemi yiğitlik değil, korkaklıktır. Çünkü yiğit adam çok sabırlı ve şiddetli olaylar karşısında dayanıklıdır. Bu yüzden gerçek yigide bütün akıllılar saygı gösterir. Yiğit insan, övgüye layık işler yaparken karşılaştığı zorluklara aldırılmaz, sıkıntılarda ve çatışmalarda sabır gösterir, öldürülmeyi bile önemsemez, telafisi imkânsız bir nahoşluktan ve ansızın ortaya çıkan bir tehlikeden dolayı üzülmez. Öfkesi ölçülüdür, intikamda ileri gitmez.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 105-106; krş. Devvanî, *a.g.e.*, s. 79-81; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 127-128.

<sup>37</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 106-110; Devvanî, *a.g.e.*, 81-85s. ; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 128-132.

## 5. Erdemlerin Kazanılması ve Korunması

Yetkinliğe sebep olan fiil ve hareketlerin kaynağı ya tabiat ya da sanattır. Bunlardan tabiatın sanata önceliği vardır. Bunun sebebi, tabiatın kaynağının insanın müdahale edemeyeceği ilahî hikmet oluşudur. Tabiatın aksine sanat insan iradesiyle meydana gelmektedir. Buna göre tabiat öğretmen, sanat öğrenci konumundadır. Bundan dolayı sanatta yetkinliğe ulaşmak tabiata benzemekle mümkündür. Tabiat ile sanat arasındaki bu karşılaştırma, bize ahlâk ilminin doğuştan değil, sonradan kazanılan sanatsal bir iş olduğunu ve dolayısıyla ahlâkî eğitimde tabiatın izlediği yolu takip etmek gerektiğini gösterir. Ahlâkî eğitim süreci, insanda ortaya çıkan ilk tabii kuvvenin düzenlenmesiyle başlar. O zaman erdemlerin kaynağı olan nefsanî güçlerin hangi sırayla ortaya çıktıklarını tespit etmek gerekir.<sup>38</sup>

Çocukta ilk ortaya çıkan güç, besin talebi ve onu elde etme çabasıdır. Bu durum, çocuğun doğar doğmaz süt istemesinden ve bu talebini ağlayarak ifade etmesinden anlaşılmaktadır. Çocukta iç ve dış duyuların güçlenmesi sonucu annesinin sureti gibi kendisine duyular yoluyla ulaşan suretleri arar. Bu merhalede doğan şehvet gücünün yetkinliğe ulaşmasından sonra çocukta öfke gücü belirmeye başlar. Çocuk öfke gücü sayesinde zararlı şeylerden korunur, faydalı şeylere ulaşma yolundaki engelleri aşmaya çalışır. Öfke gücünün yetkinliğe ulaşmasından sonra çocukta temyiz gücü belirmeye başlar. Bu gücün çocukta gözlemlenen en büyük belirtisi hayâ kuvvesidir. İnsana özgü yetkinlikler de bu güçlere bağlı olarak meydana gelmeye başlar.<sup>39</sup>

Yetkinliğe ulaşmak isteyen kimse, bu sırayı takip ederek önce şehvet gücünü dengeleyerek iffet erdemini, sonra öfke gücünü dengeleyerek yiğitlik erdemini, en sonunda düşünme gücünü yetkinleştirerek hikmet erdemini kazanmalıdır. Aynı şekilde çocuğun tabiata uygun olarak terbiye edilmesi gerekir. Mesela; çocuk süttten kesilir kesilmez onun nefsi kötü alışkanlıklardan ve yerilen davranışlardan uzak tutulmalıdır.<sup>40</sup>

Marangozluk sanatını öğrenmek isteyen kimsenin bu meslekle sürekli ilgilenmesi ve ilgili işleri tekrarlaması gerektiği gibi, erdemli olmak isteyen kimsenin de sürekli erdemli davranışlarda bulunması ve bunu bir alışkanlık haline getirmesi gerekir. Sürekli erdemli davranışlarda bulunmak âdetlerin nefiste kökleşmesini sağlar. Ayrıca nefsin hastalıkları olarak bilinen erdemsizlikler de ancak bu yolla ortadan kalkar. Bu bakımdan Ebu Bekir er-Râzî ahlâk sanatını ruhanî tıp olarak değerlendirmektedir. Kazanılan erdemlerin tıbb-ı ruhanîye uyarak korunması ve ortaya çıkan ruh hastalıklarının tedavi edilmesi gerekir.<sup>41</sup>

Yetkinleşme süreci ahlâkî eğitim ile başlatılmalı, mantık, matematik ve tabiat ilimlerinin öğretimiyle devam ettirilmeli ve metafizik öğretimiyle tamamlanmalıdır. Bu ilimler insanın teorik yetkinleşmesini sağlayacak ve zihninin dalaletle veya hatalara düşmesini önleyecektir. Bu nedenle öğrenmeye yeni başlayan kimsenin zihnini dalaletle düşmekten koruyan ve bilgi edinmede ona rehberlik eden bir ilim dalına yönelmesi gerekir. İnsanın yetkinliği ve erdemli oluşu, düşünüp taşınmasına, aklına ve iradesine bağlıdır. Eğer insan akla uygun olarak iradesini doğru yönde kullanırsa aşamalı olarak, ilimlere, edeplere ve erdemlere ulaşır.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 130; krş. Devvanî, *a.g.e.*, s. 128-129; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 149-150.

<sup>39</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 131; krş. İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 57; Devvanî, *a.g.e.*, s. 129-132; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 150-151.

<sup>40</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 132; Devvanî, *a.g.e.*, s. 132-133; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 152.

<sup>41</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 133; Devvanî, *a.g.e.*, s. 133; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 153.

<sup>42</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 134-135; Devvanî, *a.g.e.*, s. 133-134; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 153-154.

Erdemleri meleke haline getiren insan, yetkinlik ve mutluluğunu sürekli hale getirmek için bunları korumak zorundadır. Tıp ilminde sağlığın mizaca uygun şeylerin kullanılması suretiyle korunması gibi, ruhanî tıp olan ahlâk ilminde de nefsin sağlığı kişinin kendisi gibi erdemli insanlarla oturup kalkması ve arkadaşlık yapması yoluyla korunabilir. Tûsî'ye göre hiçbir şey nefsi birlikte oturup kalkma ve arkadaşlık kadar etkileyemez. Bundan dolayı insanın övülen huylarla süslenmemiş, maskaralık ve kabalıkla ünlenmiş kimselerle arkadaşlıktan kaçınması gerekir. Ayrıca bu tip insanların hikâyelerini, latifelerini, şiirlerini ve tartışmalarını dinlemekten ve buldukları meclislere katılmaktan da sakınmak gerekir.

Şehvetin değil aklın ölçü olması, ifrat veya tefrite sapılmaması şartıyla uygun arkadaşlarla birlikte olmakta, güzel şakalar ve hikâyeler dinlemekte sakınca yoktur. Bu çerçevede neşeli olmanın da diğer huylar gibi ifrat ve tefrit uçları vardır. İfratı soytarılık, ahlâksızlık ve günahkârlık iken; tefriti sersemlik, asık suratlılık ve sert tabiatlılıktır. Denge durumu neşe, özgürlük ve güzel hayati yaygınlaştırır ve sahibini zarif yapar.<sup>43</sup>

Hastalıklardan kurtulma noktasında ruh doktorları alıştırma tıp doktorlarından daha çok önem verirler. Çünkü nefis teorik faaliyetten yoksun kalınca gerçekler üzerinde düşünmekten uzaklaşır; böylece ahmaklığa meyleder ve tembelleşir. Bu durum onun insanlık mertebesinden hayvanlık mertebesine düşmesine sebep olur. Yeni öğrenci fikrî çalışmalarda alıştırma yaparak ve gerekli ilimleri tahsil ederek doğruluğa ülfet kazanması halinde kolayca düşünüp inceleme yapabilir, yetkinleşerek ilim ve hikmet sınırlarını elde eder. İlimde yükselen öğrencinin ilmiyle övünmesi hem ilim adabına aykırı hem de onun ilmmini geliştirmesine engel olarak görülmektedir. İlimin afeti unutkanlıktır. Bu yüzden kişinin öğrendiklerini tekrarlaması gerekir.<sup>44</sup>

Nefis sağlığını korumak isteyen kimse üstün nimetleri muhafaza etmesini bilmelidir. Kişi masraf etmeden ve sıkıntı çekmeden bu nimetlere sahip olamaz. İhtiyaç maddeleri için her türlü zorluğa katlanıp bunları elde eden kimseler bu sefer de onları kaybetme endişesi yaşarlar. Elde ettiklerini korumak için duydukları korku, kaygı ve yorgunluk yaşadığı sürece devam eder. Bunun en bariz örneği sultanlardır. Eşinden, dostundan ve maiyetindekilerden duyduğu kıskırtıcı ve öfkelenirici sözler onu canından bıktırır. Ordunun maaşını ödemek, düzenini sağlamak onun kaygısını ve üzüntüsünü artırır. Kişinin dünya malına olan ihtiyacı ne kadar çoksa o kadar fakir, tersine ihtiyacı ne kadar azsa o kadar zengindir. Bundan dolayı en zengin varlık, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan Allah'tır. En fakirler ise hükümdarlardır.<sup>45</sup>

Erdemli kişilerin nefislerinde olan gerçek nimetler hiçbir afete maruz kalmaz. Çünkü onlar Tanrı vergisidir. Bunları zayi etmek mutsuzluk ve helake razı olmaktır. Değerli, kalıcı ve özsel cevherleri bayağı, fani ve arızı amaçlar uğruna yok etmek zararlıdır. Bununla birlikte onu aramak için fazla koşmak ya kaybedilen şeyin arayandan önce başkası tarafından bulunması ya da arayanın onu bulmadan önce ölmesiyle sonuçlanabilir.

<sup>43</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 136-137; krş. İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 157-158; Devvanî, *a.g.e.*, s. 134-136; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 155-158.

<sup>44</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 137-138; krş. İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 158-159; Devvanî, *a.g.e.*, s. 137-138; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 158-159.

<sup>45</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 139-141; krş. İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 159-162; Devvanî, *a.g.e.*, s. 138-140; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 159-162; Gülşenî, *a.g.e.*, s. 282 (v. 39b-40b).

## 6. Sonuç

Aristoteles'in vurguladığı gibi, ölçülü yaşayabilen insan gereğinden fazla mal elde etmek için uğraşmamalıdır. Asıl amaç zevk almak değil, açlık ve susuzluk gibi elemeleri gidermek ve felaketlerden korunmaktır. Gerçek zevk, tutumluluğu gerektiren sağlıktır. Geçimini sağlamak için çalışmak zorunda olan kişinin ihtiyacından fazlasına meyletmemesi gerekir. Daha sonra iğrenç bir şeye dönüştüğü için atılacak olan yiyeceklerin yenerek vücuda yük edilmesi akıllıca bir iş değildir. Nefis sağlığını korumak isteyen kimsenin şehvet ve öfke güçlerinin coşmasına izin vermemesi gerekir. Bu güçleri tahrik edip sonra da onun kötülüğünden korunmaya çalışmak, tıpkı vahşi bir hayvanı kamçılıyıp sonra ondan kurtulmak için düşünmeye benzer. Bu iki kuvve mizaca bırakılırsa tabiatın tedavisi onu yeteri kadar ayakta tutar.<sup>46</sup>

İnsanın hareket ve durgunluk, söz ve eylemde aklî iradeye aykırı davranışların ortaya çıkmaması için ince düşünmesi gerekir. Böyle bir davranış meydana geldiğinde hataya karşılık uygun bir ceza ödemek gerekir. Bu ceza, yerine göre kötülüğe yol açan besinden uzak durma, oruç tutma, öfkeyi kırarak bir müdahaleye açık olma veya sadaka verme şeklinde olabilir. Buna örnek olarak Öklid'in şehrin ayaktakımını kendisini halkın önünde küçük düşürmeleri için gizlice kiraladığı anlatılır. Nefsin erdemleri işlemede tembellik göstermesi durumunda onu daha zahmetli meşakkatli işlere zorlamak gerekir. Erdemsizliklere götürecek şeylere karşı ihtiyatlı olmak ve daha büyük suçlara giden yolu tıkamak amacıyla küçük kötülükler ruhsat vermemek gerekir.

Eğitime küçük yaşta başlamak çok önemlidir. Kişi daha ilk gençlik yıllarında nefsinin şehvetten uzak tutulmasını, öfke anında yumuşak başlı olabilmesi, akranlarıyla ilişkide dilini tutabilmesi ve dayanıklı olsa edep ve uygulamada ileride zorlanmayacaktır. Kendisini bu manada olgunlaştıran insan düşük seviyeli insanları bile idare etmesini bilir; onlardan gelecek tepkilere ağırbaşlı bir şekilde ve güler yüzle karşılık verebilir. Şehvet ve öfke güçleri harekete geçmeden önce sabır ve ağırbaşlılıkla mücadele imkân ve araçlarını hazırlamak gerekir. Bu konuda kaleyi her an savunmaya hazır tutan padişahlar örnek alınabilir.<sup>47</sup>

Kişi kendisine kusurlarını hatırlatacak yetkin ve erdemli bir dost edinmelidir. Hatasını ve ayıbını öğrenen kişi derhal onu uygun yöntemlerle gidermeye ve nefsinin iyileştirmeye girişmelidir. Yüze gülen ve her davranışı öven arkadaşlara karşı uyanık olmak gerekir. Onun için ayıpları açığa çıkaran düşman öven dosttan daha iyidir. Kindî, erdemli olmak isteyen kişinin arkadaşlarının hal ve hareketlerini kendisine ayna etmesi gerektiğini söyler. Arkadaşının kusurlarını gören insan sanki bunları kendisi yapıyormuş gibi kendi kendisini kınamalıdır. Fakat nefsin güçlerinin yok olmasına meydan vermemek için bu kınamaya belli bir sınır koymak gerekir. Bu denge kötülüklerin engellenmesine olduğu kadar güzelliklerle süslenmeye de yardımcı olur. İnsan, ne bilgiden kendisi faydalanmadığı halde işi onu nakletmekten ibaret olan kitap gibi, ne de bilemediği demiri keskinleştirdiği halde kendisi kör kalan bileği taşı gibi olmalıdır; aksine kendi ışığıyla Ay'ı da aydınlatan Güneş gibi olmalıdır.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 141-144; krş. İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 163-164; Devvanî, *a.g.e.*, s. 141-142; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 162-163.

<sup>47</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 144-146; krş. İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 165-167; Devvanî, *a.g.e.*, s. 142; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 164.

<sup>48</sup> Tûsî, *a.g.e.*, s. 146-148; krş. İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 168-169; Devvanî, *a.g.e.*, s. 142-144; Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 165-168; Gülşenî, *a.g.e.*, s. 284 (v. 41b-42a).