

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)  
ANABİLİM DALI

AHLÂKTA DEĞİŞİM VE GELİŞİM  
NASÎRUDDİN TUSÎ ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SEÇİL UYMAN

ANKARA 2016

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)  
ANABİLİM DALI

AHLÂKTA DEĞİŞİM VE GELİŞİM  
NASÎRUDDİN TUSÎ ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

-----  
-----  
-----

Tez Sınav Tarihi -----

TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.

Tez Hayırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Seçil UYMAN

**Ahlâkta Değişim ve Gelişim**  
**Nasîruddin et-Tusî Örneği**

## Önsöz

Ahlâkın değişip değişmeyeceği meselesi, ahlâk alanında sürekli tartışıla gelen bir konudur. İslâm Ahlâk Felsefesinde genel olarak ahlâkın değişken olduğuna dair görüşler vardır. Bu da İslâm düşünürlerin yapıcı ve yenilikçi olduklarının bir göstergesidir. Özellikle Nasîreddin Tusî bu konuda ahlâkın değişeceğini ve doğal olmadığını iddia eden şahsiyetlerdendir.

Tez konumuzdan da anlaşılacağı üzere araştırmamızın odak noktası ahlâkın değişmesi ve gelişmesi üzerinedir. Çalışmamız üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm “ahlâkın epistemolojik temelleri”, ikinci bölüm örnek aldığımız filozof “Nasîreddin Tusî’nin Nefs anlayışı” ve üçüncü bölüm “Ruhsal Tıp” konularını içermektedir. Birinci bölümde bilgi konusunu açıklayarak ahlâkın değiştiğini izah ediyoruz. Daha sonra kendimizi, yani “nefs”in ne olduğunu bilmemiz gerektiğinden dolayı nefis konusunu ele almaktayız. İnsanın kendini bilmesi ancak bilgiyle mümkün olduğundan dolayı epistemoloji ile başlamayı uygun gördük. Devamında Ruhsal Tıp bağlamında ahlâkı ele almaktayız.

Tez konusunu belirlerken isteklerimi göz önünde bulundurup bana Tez konusunun belirlenmesinden, yapım aşamasından bitimine kadar daima değerli bilgisini, kıymetli vaktini ve motivasyonunu benden esirgemeyen danışman hocam sayın Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan’a sonsuz teşekkürlerimi bir borç bilirim. Aynı zamanda çalışmamın esnasında ikinci danışmanım sayın Prof. Dr. İbrahim Maraş hocama yardımlarından ötürü teşekkür ederim. Ayrıca tez çalışmamda gerek manevi desteği gerekse fikirleri ile bana ışık tutan Felsefe Tarihi araştırma görevlisi Hatice

Kırmacı'ya ve tez çalışmamın son şeklini almasına yardımcı olduğu için arkadaşım Nurfadiye Kara'ya teşekkürler ederim.

Son olarak, bu zamana kadar eğitim ve öğretim hayatımda bana maddi ve manevi desteğini hiç bir zaman esirgemeyen aileme çok teşekkür ederim.

## Kısaltmalar

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
a.g.t.	Adı geçen tez
a.s.	Aleyhisselam
A.Ü.İ.F.D.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Çev.	Çeviren
Edit.	Editör
M.E.B.	Milli Eğitim Basımevi
M.ö.	Milattan Önce
M.s.	Milattan Sonra
Terc.	Tercüme
T.D.V. İ.A	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ö.	Ölüm

## İçindekiler

Önsöz .....	V
Kısaltmalar .....	VII
<b>GİRİŞ:</b>	
1. Nasîreddîn et-Tusî'nin Yaşadığı Dönem ve İlmî Şahsiyeti.....	8
2. İsmailîler Döneminde Nasiruddin et-Tusî'nin Hayatı .....	11
3. Nasîruddin et-Tusî'nin Hülâgu'nun Hizmetine Girmesi ve Merağa Rasathanesi .....	15
4. Eserleri .....	16
4.1. Ahlâk-ı Nasîrî .....	21
4.2. Ahlâk-ı Muhteşemi .....	27
4.3. Seyr-u Süluk .....	28
4.4. Evsâfu'l-Eşraf .....	28
4.5. Risâletü'n-Nasîriyye .....	29
4.6. Tefsîr-i Sûreti'l-Asr .....	30
<b>I. BÖLÜM: Ahlâkın Epistemolojik Temelleri.....</b>	<b>31</b>
1. Bilgi .....	32
2. Felsefe Tarihinde Bilgi ve Nefs.....	34
3. Bilgi Felsefesinin Temel Kavramları .....	34
4. Bilgi Felsefesinin Temel Problemleri.....	35
4.1. Doğru Bilgi İnsan için Mümkündür .....	35
4.2. Doğru Bilgi İnsan için Mümkün Değildir .....	36
5. Bilginin Doğruluğu Hakkında Görüşler .....	37
6. Bilginin İmkânı Hakkında Görüşler .....	38
7. Bilginin İmkânsızlığı (Septisizm ve Agnostikler) .....	38
8. Bilginin Kaynağı .....	40
9. Bilginin Sınırı Problemi .....	42
10. Bilginin Değeri .....	44
11. İslam Felsefesinde Bilgi .....	45
12. İslâm Felsefesinde Bilginin Kaynağı .....	46
13. Nefs.....	46



13.1. Eflatun'un Ruh Anlayışı ve İdeler Alemi.....	47
13.1.1. Mağara Benzetmesi / Görünüşler Alemi.....	48
13.2. Aristoteles'de Nefs.....	49
13.3. İslam Felsefesinde Nefs.....	52
13.3.1. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî (ö.339/950).....	53
13.3.2. Ebu Yusuf Yakub b. İshak el-Kindi (ö. 252/866).....	56
14.3.2. Ebu Bekir Muhammed b. Zakeriyya er-Razi (ö. 925).....	57
14.3.3. Ebu Ali el-Hüseyin İbn Sinâ (ö. 1037).....	59
14.3.4. Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh el Hâzin (ö. 421/1030).....	61
<b>II. BÖLÜM: Nasîreddin et-Tusî'de Nefs.....</b>	<b>65</b>
<b>1. Nasîreddin Tusî'ye göre Nefs.....</b>	<b>66</b>
1.1. Nefsin Varlığının İspatı.....	67
1.2. Nefsin Cevherliğinin İspatı.....	68
1.3. Nefsin Yalınlığının (Basitliğinin) İspatı.....	70
1.4. Nefsin Cisim ve Cismani Olmaması.....	71
1.5. Nefsin Zatiyla Algılayan, Organlarıyla İse Tasarrufta Bulunan Olduğunun Açıklanması.....	73
1.6. Nefs Duyuların Hiçbiriyle Duyumsanamaz.....	74
<b>2. Nefs ve Kuvveleri.....</b>	<b>75</b>
2.1. Nebati Nefs.....	75
2.2. Hayvani Nefs.....	76
2.3. Natık Nefs.....	76
<b>3. İnsanın Yetkinliği / İnsan-ı Kâmil.....</b>	<b>79</b>
<b>4. Mutluluk ve “İyi”nin Tasnifleri.....</b>	<b>84</b>
<b>5. Erdemler.....</b>	<b>89</b>
5.1. Hikmet Erdemi.....	91
5.2. Yiğitlik Erdemi.....	92
5.3. İffet Erdemi.....	94
5.4. Adalet Erdemi.....	96
<b>6. Reziletler.....</b>	<b>98</b>
6.1. Erdemlere Benzeyen Reziletler.....	100
6.2. Ahlâk Erdem İlişkisi.....	103
<b>7. Ahlâk.....</b>	<b>104</b>
7.1. Ahlâk'ın Değişkenliği Hakkındaki Görüşler.....	104

6.3. Ahlâk Kısmen Değişkendir .....	105
6.4. Ahlâk Değişmez / Ahlâk Doğaldır .....	105
6.5. Ahlâk Değişkendir / Ahlâk Doğal Değildir.....	106
6.6. Nasîreddin Tusî'ye Göre Ahlâkın Değişkenliği .....	108
<b>III. BÖLÜM : Ruhsal Tıp (et-Tıbbu'r-Rûhânî) .....</b>	<b>113</b>
<b>1. Ruhsal Tıp (et-Tıbbu'r-ruhânî) .....</b>	<b>114</b>
<b>2. Ruh Sağlığı ve Erdemler .....</b>	<b>116</b>
<b>3. Hastalıkların Sebepleri .....</b>	<b>118</b>
<b>4. Tusî'nin Tedavi Yöntemleri .....</b>	<b>119</b>
4.1. Teorik Kuvvenin Yöntemleri .....	120
4.1.1. Şaşırılmışlığın Tedavisi .....	120
4.1.2. Yalın Bilgisizlik .....	121
4.1.3. Bileşik Bilgisizlik .....	122
4.2. Defetme Kuvvenin Hastalıkları.....	123
4.2.1. Öfkenin Tedavisi .....	123
4.2.2. Ödleklığın / Beddî'in Tedavisi .....	131
4.2.3. Korkaklığın (Havf) Tedavisi.....	132
4.2.4. Ölüm Korkusunun Tedavisi.....	134
<b>5. Özgürlük ve Ruh Sağlığı.....</b>	<b>136</b>
<b>6. Ülfet ve Ruh Sağlığı.....</b>	<b>139</b>
<b>7. Allah'ın İsimleri ve Ruh Sağlığı.....</b>	<b>145</b>
<b>8. İlahî Adalet (Teodise) ve Ruh Sağlığı .....</b>	<b>150</b>
<b>SONUÇ .....</b>	<b>158</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>163</b>
<b>Tez Özeti .....</b>	<b>172</b>
<b>Abstract .....</b>	<b>172</b>

# GİRİŞ

## 1. Tezin Adı, Konusu, Araştırma Problemi, Amacı ve Önemi

**Tezin Konusu:** Bu çalışma *Nasiruddin Tusî Örneğiyle Ahlâkta Değişim ve Gelişim* konusunu ele almaktadır. İslam düşünce tarihinde pek çok düşünür ahlâk çalışması üzerine eserler telif etmiştir. Grek felsefesinin birikimi, İslâm düşüncesinde, İslam dinin, ahlâkıyla sentezlenerek yeni bir ahlâk anlayışı ortaya konulmuştur. Bu sentezi gerçekleştiren düşünürlerden başta geleni *Tehzibu'l-Ahlâk*<sup>1</sup> isimli eseriyle *İbn Miskeveyh'tir*(421/1030). *Tehzibu'l-Ahlâk*'a benzer ancak ondan daha genişletilmiş ve geliştirilmiş bir eser ise *Ahlâk-ı Nasiridir*. Bu eserin müellifi Nasiruddin Tusî İslam Ahlâk tarihine büyük katkılar sağlamış ve kendisinden sonra gelen Kınalızâde ve Celâluddin Devvânî gibi bir çok ahlâk düşünürlerine ışık olmuştur.<sup>2</sup> Tusî, bu eseriyle ilk kez İslâm düşüncesinde ahlâk konusunu bu kadar detaylı, sistemli ve bütün konuları içerecek tarzda ele almıştır. Bu açıdan önemli bir eserdir. Temel kaynağımız *Ahlâk-ı Nasîri* olmakla beraber Tusî'nin diğer ahlâk çalışmalarından da istifade ederek konumuz ele alınacaktır.

**Araştırma Problemi:** Ahlâk Felsefesinin temel tartışılacağı sorunu, Ahlâkın değişip değişmeyeceğidir. Bu konuda bir çok görüş vardır. Kimilerine göre ahlâk değişmez, kimilerine göre değişirken, bir diğer görüş ise kısmen ahlâkın değişken

---

<sup>1</sup> Saruhan M. Selim, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan*, İlâhiyât Yay. 2005 Ankara, s. 17. Müellifi İbn Miskeveyh (421/1030). Eser kaynaklarda *Tehzibu'l-Ahlâk* (Ahlâkın Güzelleştirilmesi).

<sup>2</sup> İlhan Kutluer, "İlmü'n-Nefs", *TDV. İA.*, 2000 İstanbul, c. 22, s. 150: "...Yine aynı dönemin matematik bilgini Ali Kuşçu'nun, *Nasîruddîn-i Tûsî'nin Osmanlı ilim geleneğinde çok etkili olmuş Tecridü'l-'ağâ'id adlı eserine yazdığı şerhin "Rûhânî Cevherler" başlığını taşıyan dördüncü faslında nefis ve nefsin melekeleri konusuna geniş yer ayrılmıştır...*"; Demirkol Murat, *Nasreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesine Etkisi*, Fecr Yay. Ankara 2011, s. 19,43

olup aynı zamanda doğuştan bir takım mizaçlara sahip olduğumuzu söylemektedir. Ahlâkın, hem bizim toplumumuzda hem de evrensel boyutta önemli bir yeri vardır. Çalışmamızın zeminini oluşturan ilgili anahtar kavramlar başlıca şöyledir: Bilgi, hulk, huy, nefis, akıl, hikmet, öfke, şehvet, fazilet, rezilet, redaet, ülfet, adalet, mutluluk.

**Tezin Amacı:** Tezimizin amacı Nasiruddin Tusî'nin fikirlerinden yararlanarak kişideki ahlâki gelişimin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini ortaya koymaktır. Bu noktada Tusî'nin ahlâk çalışmalarında öne sürdüğü fikirler ve deliller çerçevesinde ahlâkın değişme problemini ve gelişimini ele almaya çalışacağız.

İslam ahlak felsefesi din, ahlâk ve felsefe gibi üç temel disiplinin bir araya geldiği bir oluşumdur. Bu isimlendirme, onun tek başına ne dini ve ne de tek başına bir felsefi sistem olduğunu ifade eder. İslam ahlakı ifadesi, Kur'an ekseninde bir dini ahlak anlayışını vurgularken, İslâm ahlak felsefesi dini ahlâkın üzerine İslâm düşüncesinin ürünleri olan kelim tasavvuf fıkıh ve İslâm felsefesinin tüm birikimlerini de kapsayan bir bütünlüğü ve anlayışı ifade etmektedir. İslam ahlak felsefesi kökleri çok çeşitli ilimlerle bağlantılı olan İslâm düşüncesinin ortak bir ürünüdür.

**Tezin Önemi:** İslam düşünce tarihinde kelim, tasavvuf, fıkıh ve nassî ahlâk olduğu gibi İslam felsefe ahlâkı da bulunmaktadır. İslam Ahlâk Felsefesi isminden de anlaşıldığı üzere üç ana disiplini bünyesinde barındırmaktadır. Bunlar din, ahlâk ve felsefedir. Böylece İslam Ahlâk Felsefesi ne sadece dini ne de felsefi bir sistemdir. "İslam Ahlâkı", bünyesinde Kur'an anlayışını barındırırken, "İslâm Ahlâk

Felsefesi” dini ahlâkın üzerine İslam düşüncesinin ürünleri olan Kelam, Tasavvuf, Fıkıh ve İslam Felsefesinin tüm birikimlerini barındırır. Yine bu alanlar –Kelam, Tasavvuf ve Fıkıh- literatürde ahlâki tartışma, açılım ve yönlendirmeleri içeren disiplinler olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna karşılık İslam Ahlâk Felsefesi ise, felsefe ve dini uzlaştıran bir alandır<sup>3</sup>, çünkü din ve felsefe birbiriyle çatışmazlar aksine birbirini kuşatan iki disiplindir. Hatta İslâm Filozoflarına göre, din ve felsefe birbirinin süt kardeşi olup, gaye metot ve amaç bakımından aynı çizgidedirler.<sup>4</sup>

Ahlâk, kelimesi huy, seciye ve tabiat anlamlarını taşımaktadır ve Arapça “*hulk*” kelimesinin çoğuludur. **H-I-k** kök harflerinden oluşan “*Halk*” kavramı, insanın fiziki yapısı için kullanılırken, “*hulk*” ise daha çok manevi yapısı için kullanılmaktadır. Nefiste yerleşik olan yatkınlıklar şeklinde de tarif edilmiştir.<sup>5</sup> Ahlâk, felsefede çok önemli bir yere sahip olmakla, bir çok alanın alt dallarında geniş bir muhteva içermektedir. Bir insanın ahlâklı olduğunu nerden anlarız? Veya güzel ahlâklı olmanın şartları nelerdir? Ahlâk denince bu tür sorular insanın zihninde oluşmaktadır. Ahlâk ilmi muhtevasının geniş olmasıyla kendi içeriğinin de çok olmasından, tartışmalı bir ilim dalıdır aynı zamanda. Literatürlere baktığımızda bir çok ahlâk anlayışlarıyla karşılaşmaktayız. Bunlar din, ülke, kültür, ırk, bir filozof görüşü veya bir felsefenin ahlâk anlayışları olmakla disiplinler arası bir ahlâk da olabilir mesela: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam Ahlâkı veya Hukuk, Eğitim ve Tıp Ahlâkı gibi. Daha pek çok ahlâk anlayışlarını sıralamak mümkündür. Tusî’ye göre huy (*hulk*), *fikir ve ince düşünüp taşınmaya ihtiyaç olmaksızın fiilin nefisten*

---

<sup>3</sup> Saruhan M. Selim, “İslâm Ahlâk Felsefesi: Tanım, Kaynaklar ve İçerik”, *İslam Ahlâk Felsefesi*, Ank. Üniv. Uzaktan Eğitim Yay. 2012 Ank., s. 68.

<sup>4</sup> Bilgi için bkz. Ömer Mahir Alper *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/ Felsefe-Din İlişkisi*.

<sup>5</sup> Çağrıncı., “Ahlâk”, *TDV. İ.A.*, TDV Yay.1989 İstanbul, c. 2 s. 1; Ayrın M., “Ahlâk”, *TDV. İ.A.*, TDV. YAY. 1989 İstanbul, c. 2, s. 10.

*kolaylıkla sâdır olmasını sağlayan melekedir.*<sup>6</sup> Nefisten kolaylıkla sadır olan meleke nefisle bağlantılı olduğu için nefsin ne olduğunu önce bilmemiz gerekecektir. Nefsin salt olarak ne olduğunu bilebilirsek eğer, ona dışarıdan ilişen rahatsızlıkların farkında olabiliriz. Nitekim ruha ilişen rahatsızlıklar insanın karakter yapısını da etkilemektedir. Ruha dışarıdan ilişen rahatsızlıklara yine ruhun mahiyetinde olan bir deva ile tedavi etmek gerekir. Ruhun tedavisi için bir çok yöntemler geliştirilmiştir. Ruhun tedavisi aynı zamanda ahlâkında düzelmesine neden olmaktadır. Ruh bunalım içerisinde ise, bu ahlâkında iyi olmadığına kanıttır. İnsan ruhunda güzel erdemler barındırırsa insanın ahlâkı da güzelleşmektedir. Erdemler, aynı zamanda mutluluğa götüren bir araçtır. İslam Ahlâk Felsefesinde dört önemli erdem vardır. Bunlar hikmet, yiğitlik, şecaat, iffet ve adalettir. İnsan bunları itidal yolunda kullandıkça güzel ahlâka sahip olur.

İslâm Ahlâk Felsefesinde ahlâk üzerine bir çok eserler telif edilmiştir. Bunların en başında hiç şüphesiz *Tehzibu'l-Ahlâk* isimli eseriyle İbn Miskeveyh gelir. *Tehzibu'l-Ahlâk*, döneminin Kuhistan valisinin ilgisini çekmiş ve Nasiruddin Tusî'den bu eseri Arapça'dan Farsça'ya çevirmesini istemiştir. Ancak bunu Nasreddin Tusî reddeder ve onun yerine kendisinin bir ahlâk eseri yazabileceğini teklif eder, çünkü *Tehzibu'l-Ahlâk*'ın tercüme edilmesiyle içeriğin anlamını yitireceğini düşünür<sup>7</sup> ve ayrıca ona göre, eserde bir kaç önemli husus eksiktir. Bunlar aile ve devlet ahlâkıdır. Tusî'nin ilmi birikimi ve metoduyla yeni bir ahlâk anlayışı sistemleştirilir. Bu teklifin vali tarafından kabul edilmesiyle, eserin ismi valiye

---

<sup>6</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 81; Sultanov, a.g.e., s. 118.

<sup>7</sup> Sultanov age, s. 57:

“Bu kadar güzel manaları çevirmek, onların güzel elbiselerini soyup iğreti elbise giyindirmek, insanı maymun şekline sokup acayipleştirmeye benzer, her zevk sahibi bunu görünce kendi ayıplama ve kınamaktan alamaz”

nispetle *Ahlâk-ı Nâsırî* ismini almıştır.<sup>8</sup> Böylelikle Hâce Nasreddin Tûsî, hem valinin istediğini yerine getirmiş olup hem de döneminin toplumunda eksik gördüğü şehir ve ev yönetimi hakkındaki görüşlerini de ekleyerek temel bir ahlâk eseri ortaya çıkarmıştır.

Tusî bu eseriyle ahlâk alanında ciddi bir yere sahip olmuştur. Kendisinden sonra fikirlerinden yararlanan bir çok düşünür olmuştur. Bunlar arasında *Ahlâk-ı Alâî* eseriyle Kınalızâde (1510-1572) veya *Ahlâk-ı Celâlî*'nin yazarı Celâleddin Devvânî (ö. 908/1502) gibi düşünürler gelmektedir.

Ahlâk ilmi, bilgi nazariyesi ile yakından alakalıdır. Bu sebepten bu çalışmamızda bilgiye, bilginin problemlerine, sınırlarına ve değerine değineceğiz, çünkü bilginin insan ahlakına etki edebilme gücü vardır. İnsanın elde ettiği bilgiler zihninde yer eder ve daha sonra kişinin davranışlarını ve tutumlarını etkiler. Bilgi, kişide olumlu veya olumsuz etki yapabilir. Bu yüzden doğru ve hakiki bilgiye ulaşmak insanın vazifesidir. Bilgi, insanı yaptığı eylemlerinden sorumlu tutar. Böylece insan, sorumluluk ahlâkına sahip olur ve erdemli tutumlar sergiler. Erdemli bir davranış da hayvani ve nebati nefsleri dizginlemekten geçer. Bu iki kuvveyi dizginlemek de yine bilgidir. Natık kuvveyi ne kadar iyi ve halis bilgilerle donatırsak, hayvani ve nebati kuvveyi de o kadar iyi dizginleriz. Bu sebepten İslam felsefesinde ahlâk hakkında yazılan eserlerde, bilginin yanında nefis ve nefsin özelliklerinden de bahsedilmektedir. Bu iki başlık yani bilgi ve nefis bir

---

<sup>8</sup> Şahinoğlu M. Nazif, "Ahlâk-ı Nâsırî", *TDV İ.A.*, TDV yay. İstanbul 1989, c. 2, s.17-18; Şerif M. M., *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan yayınları 1990, c. 2, s. 190; Şerif M.M., *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan yay. 2000 İstanbul, s. 375; Bir çok eser, dönemin hükümdarının veya valisinin ismine nispetle isimlendirilirdi. *Ahlâk-ı Nâsırî*'de dönemin Kuhistan valisi ve aynı zamanda İsmailîlerin reisi olan Emir Nasîruddîn Abdurrahîm b. Mansûr el-Muhteşem (ö. 655/1257)'e nispetle ismini almıştır.

arada açıklanmazsa ahlâktan bahsetmek imkânsız olur. Bilgi ve Nefs konuları ahlâk ilminin iki önemli köşe taşıdır. Bunun için çalışmamızı üç temel başlıkta ele alacağız. Birincisi bilgi, ikincisi nefis ve üçüncüsü ahlâk.

## 2. Kavramsal Çerçeve ve Kaynakça

Tusî'nin düşüncesini ve tezimizin genel kavramlarını oluşturan kavramlar şunlardır: ahlâk (hulk), bilgi, nefis, adalet, fazilet, rezilet ve et-Tıbbu'r-Ruhani 'dir.

Ahlâk ve Nefs konusunu içeren her çalışmada olduğu gibi bu çalışmamızda da nefsteki hastalıkların "*Tıbbu'r-Ruhani*" tedavisiyle, kişide değişimin ve gelişimin mümkün olduğunu göstermek istiyoruz. Nefsin ne olduğunu bilmek bu durumda bizler için konuyu anlamak açısından daha anlaşılır olacaktır. Ancak epistemolojiyi açıklamadan nefis hakkında bilgi vermemiz doğru olmayacaktır. Önce bilgi konusuna değineceğiz, ardından düşünürümüzün nefis hakkındaki fikirlerini açıklayacağız. Daha sonra nefste zuhur eden hastalıklar, onlara karşı üretilen tedavi yöntemleri ve son olarak da bunların ahlâkta nasıl bir değişim meydana getirdiğini göstermeye çalışacağız.

**Kaynakça:** Tezde kullanılan kaynaklar öncelikle ana kaynağımız olan Nasîruddîn Tusî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî* isimli eserin Türkçe tercümesidir. Bu eserin iki tercümesi vardır, biz her ikisinden faydalanmayı uygun gördük. Her ikisinin arasında büyük bir fark bulunmamakla, Gafarov ve Şükürov'un yaptığı tercüme daha soyut ve felsefe lisaniyla kaleme alınmışken, Rahim Sultanov'un tercümesi ise daha çok her insanın okuyup da anlayabileceği bir nitelikte tercüme edilmiştir.



*Ahlâk-ı Nâsırî* yazıldığı dönemden sonra bir çok ahlâkçıyı etkilemiştir, çünkü eser o döneme dek yazılan en sistematik ve geliştirilmiş bir ahlâk kitabı konumundadır. Ondan etkilenen Kınalızâde, Celâleddin Devvânî gibi daha bir çok ahlâkçı vardır. Tusî'nin ahlâk eserlinin dışında ikincil kaynak olarak Murat Demirkol'un *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi* isimli çalışması tezimize katkı sağlayan ikincil kaynaklar arasında yer almaktadır, çünkü tezimizin ikinci bölümünde -Nasîreddin Tusî'de Nefs- özellikle Sultanov ve Gafarov&Şükürov'un eserlerinden sonra bu derlenmiş olan kitabın (*Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*) içeriği de Nefs ve Ahlâk konularını sistematik bir şekilde diğer ahlâkçılarla (Kınalızade, Celaleddin Devvani gibi) kıyaslanıp ele alınmıştır. Aynı yazarın bir diğer çalışmasında yine Tusî hakkındadır. *Tusî'nin İbn Sîna Savunması* hakkındaki çalışma İbn Sinâ'nın eleştirildiği bir çok noktada Tusî'nin onu savunduğu konuların hepsini barındırmaktadır. Tusî'nin eserlerinden de yola çıkıldığında kendisinin meşşâî geleneği savunduğunu görebiliriz.

Bunların dışında Türkiye'de Tusî hakkında araştırılmış ve çalışılmış makaleler bulunmaktadır. Öncelikle hocalarımızın derlediği Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim İlitam kitaplarındaki çalışmalar ve İslam Düşünce Tarihi açısından yapılmış eserlerdir. Çalışmalarımızda Türkçe dışındaki yabancı eserlerde kaynaklık yapmıştır: Bunlar daha çok değişik ansiklopedi maddeleri olmakla, yine yabancı dillerde İslam Felsefesi Tarihi hakkında derlenen kitaplar ve Sayın Fuat Sezgin Hocamızın editörlüğünde yapılan İslam Filozofları isimli çalışmasıdır.

## 1. Nasîreddîn et-Tusî'nin Yaşadığı Dönem ve İlmî Şahsiyeti

Tusi'nin hayatı kargaşalı bir döneme tekabül etmesi hasebiyle, çalışmamızı üç ayrı bölümde incelemeyi uygun gördük. Birinci bölüm Nasîreddîn er-Tusî'nin Yaşadığı Dönem ve İlmî Şahsiyeti; ikinci bölüm İsmailîler Döneminde Nasîreddîn Tusî'nin Hayatı; üçüncü ve son bölüm ise Tusî'nin Hülagu'nun Hizmetine Girmesi, Merağa Rasathanesini inşa ettirtmesi ve eserleri hakkındaki bilgilerden oluşmaktadır.

Hâce Nasreddin Tûsî tam adıyla Muhammed b. Muhammed b. Hasan, künyesi Ebu Cafer'dir. Nasiruddin et-Tûsî, 11 Cemaziyülevvel 597 'de (17 Şubat 1201) Tûs'ta doğdu. Köken olarak Kum şehri yakınlarındaki Cehrûd Sâve'dendir. Daha sonra ailesiyle birlikte yerleştikleri yer hakkında farklı görüşler vardır, bunlar *Kum* veya *Cehrud Save* dir <sup>9</sup>. Ancak Tûsî'nin ailesinin, aslen Kum'a bağlı Cehrud nahiyesinden olup daha sonra Tus'a yerleştiği yönünde güçlü bir kanaat oluşmuştur.<sup>10</sup>

Künyesi hakkında bir ihtilaf mevcuttur: Tusî'nin hiç bir eserinde Ca'fer adında bir oğlu olduğuna dair bilgi yoktur. Bildiğimiz kadarıyla kendisinin üç oğlu vardır. Bunlar Sadruddîn Alî, Asîluddîn Hasan ve Fahrüddîn Ahmed'dir. Araştırmacı Anar Gafarov'un tespitlerine göre, *Ebu Ca'fer* bir saygı ifadesi olarak veya İmâmiyyenin büyük alimlerinden olan Ebû Ca'fer et-Tusî (v. 460/1067) ile karıştırılmış olabileceği yönündedir.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Şirinov Agil, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, İsam Yay. İstanbul 2011, s. 19-20; Gafarov Anar, *Nasîrüddin et-Tusî'nin Ahlâk Felsefesi*, Doktora Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, s. 7; Demirkol, *Nasîrüddin Tusî'nin Ahlak Felsefesine Etkisi*, Fecr Yay. Ankara 2011, s. 27.

<sup>10</sup> Şirinov, "Tûsî Nasîrüddin" md. , *TDV İ.A.*, TDV Yay. İst. 2012, c. 41, s. 437.

<sup>11</sup> Anar Gafarov, *Nasîrüddin et-Tusî'nin Ahlâk Felsefesi*, Doktora Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, s. 8; Şirinov Agil, *Nasîdüddin Tûsî Varlık ve Ulûhiyyet*, İsam Yay. 2011 İstanbul, s. 19.

O, Kum vilayetine bağı Tûs şehrine nispetle Tûsî, Tus'un bir nahiyesi olan Cehrud'a nispetle de Cehrudî diye şöhret bulmuştur. Tûsî için kullanılan lakaplar vardır. Bunlar sırasıyla şöyledir: İbn Kesir onu bazen *Mevla* diye, bazen de *el-Hâce* şeklinde; el-Muhakkık, *en-Nasîr*, *Fahru'l-Hukema* ve *Müeyyidü'l-Fudala* şeklinde; El-Bهرانî, *Zeynu'l-Muhakkikin* ve *Efdalü'l-Müteahhirin* şeklinde; İbn Şakir, *el-Feylesuf*; İbn Mutahhar, *el-Hillî Üstazü'l-Beşer ve'l-Aklu'l-Hâdî Aşer*; Aga Bozorg, *Sultanu'l-Muhakkikin* ve *Üstazü'l-Hukema* ve *l-Mütekellimin* şeklinde adlandırmışlardır.<sup>12</sup>

Bilgili bir ailede doğan Tusi'nin annesi ve babası da alim bir ailede yetişmişlerdir. Tusi, naklî ilimleri babasından, aklî ilimleri de dayısı *Fâdıl Efdal el-Kâşî* 'den almıştır. Babası, *Muhammed b. Hasan* ve *Üstad Fadlullah Ravendî*'nin öğrencilerindendi.<sup>13</sup> Çocukluğundan itibaren bilime ilgi duymuş, çalışkanlığı ve gayreti sayesinde öğretmenlerinin ve üstatlarının beğenisini kazanmış ve üstün yetenekleriyle öğretmenlerinin dikkatini çekmiştir. İlk ilim kaynağı olan babası, ondaki çalışkanlığı ve ilme olan muhabbeti fark etmiş ve daha çocuk yaşta büyük

---

“Filozofun künyesi her ne kadar Ebû Ca'fer olarak geçse de onun Ca'fer adında bir oğlunun bulunmadığı da bir gerçektir. Nitekim kaynaklarda onun Sadruddîn Alî, Asîluddîn Hasan ve Fahrüddîn Ahmed adlı üç oğlu olduğu belirtilmektedir. Fakat buna rağmen kaynakların onu mezkur künye ile anmaları oldukça ilginçtir. Bu yöndeki ihtimallerden biri Tûsî'nin İmâmiyyenin büyük âlimlerinden olan Ebû Ca'fer et-Tûsî (v. 460/1067) ile karıştırılmış olmasıdır. Yine bir diğer ihtimal filozofun künyesinin mezkur şekilde zikredilmesinin onun bir saygı ifadesi olarak Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye benzetilmesinden kaynaklanmış olabileceğidir. Bununla birlikte bazı kaynaklarda filozofun künyesinin Ebû Abdullah olarak geçtiği de söylenilmelidir.”

<sup>12</sup> Demirkol Murat, *Tusi'nin İbn Sina Savunması* , s. 15, Demirkol, *Nasîreddin Tusi'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 27.

<sup>13</sup> Demirkol, *Tusi'nin İbn Sina Savunması* , s. 16.

insanların meclisindeki felsefi tartışmalara götürmüştür.<sup>14</sup> Kendisinin, *Ahlâk-i Nâsiri* isimli eserinde, çocuk eğitiminin üzerinde fazlasıyla durması belki de bu sebeptendir.

Dayısının öğrencilerinden olan *Kemâluddîn Hâsib'den* matematik; *Burhâneddîn Hemedânî'den* de Hadis dersleri almıştır. Daha sonra Tusî, 612/1216 yılında 17 yaşındayken ilim yolculuğuna başlamak üzere Nişabur'a gidip orada İmâmiyyenin önemli fakihlerinden İbn İdris *el-Hillî'nin* öğrencilerinden olan *Muînuddîn Sâlim b. Bedran el-Mâzini el-Mısrî'den* (v. 619/1222) fıkıh eğitimi almıştır.<sup>15</sup>

Fıkıh ve Kelam alanındaki diğer hocaları, *Vecihüddin Muhammed b. El-Hasen et-Tûsî, Ziyâüddin Eburriza Fazlullah b. Ali b. Abdullah b. El-Hasen er-Ravendî el-Kaşânî, Seyyin Murtaza İlmu'l-Huda'dır.* Felsefe ve Kelam alanındaki hocaları, Hâce Ebusseadat Isfahanî, Feridüddin Damad Nişaburî, Seyyid Sadruddin Ali b. Nasır Hüseyinî Serahsi'dir.<sup>16</sup>

Feridüddin Damad<sup>17</sup> farklı bir dünya görüşüyle çağdaşlarından oldukça farklıydı.<sup>18</sup> Düşünürümüzün felsefe'ye ilgi ve merakı hocası *Ferûduddîn Dâmâd'*la İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* vs. gibi eserlerini okumasıyla artmıştır.<sup>19</sup> Felsefi ilimlerinde Tusî üzerinde etki yapan hocası Feridüddin Damad olmuştur. Felsefe ilmindeki hocalar silsilesine gelince, bu silsile Ferûdiddîn Damad'dan İbn Sînâ'ya kadar uzanmaktadır. Bu silsile sırasıyla şöyledir: Ferûdiddîn Damad, Ebu Ali Sadreddin Muhammed b. Hârisân es-Serahsî (v. 545/1150), Efdaluddin Geylânî (ö.

---

<sup>14</sup> Tusî Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsiri*, çev. Anar Gafarov & Zaur Şükürov, Litera yay. İstanbul 2007, s. 207-221.

<sup>15</sup> Gafarov, *a.g.t.*, s. 8-9.

<sup>16</sup> Demirkol, Nasîreddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesine etkisi, s. 29.

<sup>17</sup> Bu âlim Fahreddin er-Râzî'nin de öğrencisi olmuştur.

<sup>18</sup> Sultanov Rahim, *a.g.e.*, s. 20.

<sup>19</sup> Gafarov, *a.g.t.*, s. 9.

VI/XII yüzyıl), Ebu'l-Abbas Fazl b. Muhammed Lukerî (v. 517/1123), Behmenyâr b. el-Merzubân el-Âzerbaycânî (v. 458/1065) ve nihayet İbn Sînâ (v. 428/1037)<sup>20</sup>

Logaritma, hikmet, mantık ve idrak teorisini meşhur Azerbaycan filozofu Behmenyar'dan öğrenmiştir. *Behmenyar (993-1066)*<sup>21</sup> ise, doğunun Aristosu kabul edilen İbn Sina'nın öğrencisi olmuştur.<sup>22</sup>

## 2. İsmailîler Döneminde Nasiruddin et-Tusî'nin Hayatı

Bu dönemde Tusî, alimlerin yanı sıra hükümdarların da ilgisini çekmeye başlamıştır. Döneminin Kuhistan bölgesinin İsmailî hâkimi *Nâsirüddin Abdürrahîm b. Ebû Mansûr Muhteşem*(v. 655/1257)'in, mantık, felsefe, ahlâk vs. gibi ilimlere ilgi duyduğu bilinmekteydi. O, zamanın en bilgin alimlerini bir araya getirir ve bir ilim meclisi organize ederdi. Bu bilginler felsefe, tasavvuf, matematik gibi alanlarında tanınmış hocalardı.<sup>23</sup> Bu tür bir ilim meclisinde ise Hâce Nasîruddîn Tûsî'nin bulunması kaçınılmazdı. Bunun için İsmailî hakimi, Tusî'nin de bu meclise katılmasını istemiş ve onu Kuhistan'a davet etmiştir. Ancak Kuhistan'a gidişi Moğolların işgaline denk geldiği için teklifi kabul etmiştir. Zira Moğolların saldırılarına karşı en güvenilir yer Kuhistan bölgesinde hüküm süren İsmailî devletidir. Bu teklifle beraber Tusî, güvenlik nedenlerinden dolayı gönülsüz bir şekilde Kuhistan'a yerleşmek durumunda kalmıştır.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Gafarov, *a.g.t.*, s. 9; Şirinov, *ag.e.*, s. 21.

<sup>21</sup> Azeri yazar, matematikçi, filozof, astronom.

<sup>22</sup> Sultanov Rahim, *a.g.e.*, s.20.

<sup>23</sup> Gafarov Anar, *a.g.t.*, s. 9.

<sup>24</sup> Demirkol, *Tusî'nin İbn Sina Savunması.*, s.17-18; Seyyid Hüseyin Nasır – Oliver Leaman, *İslam Felsefi Tarihi*, Açılım Kitap Yay. İstanbul 2001,c. 2, s. 188.

Mezkur bölgede bulunduğu ilk zamanlarda Ebu Mansur Muhteşemin yanında astronom olarak göreve başlamıştır.<sup>25</sup>

*Ahlâk-ı Nasiri*'nin mukaddimesinde, kendisinin orada ki yaşamından çok da memnun olmadığı görülmektedir. Sadece canını, onurunu ve saygınlığını korumak için onların buyruklarını ve görüşlerini kabul ettiğini ifade eder.<sup>26</sup>

Tusî, İsmailîlerin yanında olduğu sürece onlardan hep hürmet görmüştür ve kendisine ilmi yönden çok olanaklar ve imkânlar sağlanmıştır. En çok bu dönemde eserlerini telif etmiştir. Bunlar arasında mantık, ahlâk ve astronomiyle ilgili bir çok eserleri vardır. *Ahlâk-ı Muhteşemi*'yi valinin adına yazıp tamamlamıştır. Eserleri arasında *Ahlâk-ı Muhteşemi*, Astronomideki eseri "*er-Risâletü'l-Muiniyye fi İlmi'l-Muiniyye*"<sup>27</sup> ve İbn Sina'nın *el-İşarat-ve't-Tenbîhât*'ının şerhini de Kuhistan da telif etmiştir.<sup>28</sup>

Bu arada şunu belirtmek gerekir ki, Tusî İsmailî bir ortamda yetişip büyümesine rağmen ve her ne kadar İsmailîlerin himayesi altında olsa da İsmailî görüşü benimsememiştir.<sup>29</sup> Ancak onların hakimiyeti altında olduğu için bir çok

---

<sup>25</sup> Gafarov Anar, *Nasîruddin et-Tusî'nin Ahlâk Felsefesi*, s. 10.

<sup>26</sup> Sultanov, a.g.e. s. 55.

"Ahlâkı Nâsirî olarak isimlendirilen bu kitabın yazılması öyle bir vakte denk geldi ki, dünyanın karmakarışıklığı yüzünden vatanından uzaklaştırılmış olan beni, kaderin eli Kuhistan toprağına atmış ağır vaziyete düşürmüştü, işte bu kitap orada yazılmaya başladı. Derler ki: "Hangi eve gidersen ev sahibinin kalbini kazan, ülkelerinde yaşıyorsan ülke hükümdarını razı kıl, kendi izzetinefsini ve onurunu koruyan insan buna karşılık mükâfat alır".

<sup>27</sup> "*er-Risâletü'l-Muiniyye fi İlmi'l-Hey'e*"nin şerhi mahiyetindeki kitabı da "*Hall-i Müşkilat-ı Muiniyye*" yi Nasîruddin Muhteşem'den sonra yerine geçen oğlu Ebu's-Şems Muinüddin için yazmıştır. Demirkol, *Nasîreddin Tusi'nin Ahlak Felsefesine Etkisi*, s. 29.

<sup>28</sup> Demirkol, *Tusi'nin İbn Sina Savunması*. s. 18.

<sup>29</sup> Demirkol, *Tusi'nin İbn Sina Savunması*, s. 19; Gafarov Anar a.g.t., s. 10 "*Onun İsmailî görüşlerinden vazgeçtiği dönem ise daha sonraki döneme tesadüf etmektedir ki, bu durumun izleri Tusi'nin Şerhu'l-İşârât adlı eserinde mevcuttur*".

şeylerine razı olmak zorundadır. Her ne kadar dönemin en iyi ilmi imkânlarının içinde bulunsa da Tusî halinden çok da memnun değildir.

İsmailîlerin emniyeti artık eski güvenirliliğin yitirmiş ve Tusî hakimnin bazı zorlamalarına katlanamaz hale gelmiştir. Bu durum üzerine o, Bağdat'a gitmeye karar vermiştir. Bunun için Abbasi veziri İbn Alkamî kanalıyla halife Mu'tasım'a uzun bir methiye yazıp gönderir. Ancak bu fikir vezirin hoşuna gitmez ve haset ettiği için o methiyeyi Nasiruddin Muhtemem'e ihbar eder ve Tusî'ye karşı daha temkinli ve dikkatli olmasını tavsiye eder. Zira vezir Tusî'nin ne kadar iyi bir alim olduğunun farkındadır ve böylelikle belki halife Tusî'yi vezir yapacaktır. Bunu önlemek için Tusî'ye ihanet eder ve Tusî hapse atılır. Bunun üzerine vali, Tusî'yi İsmailîlerin Alamut kalesine Alaaddin'in yanına götürür. Orada ilmi çalışmalarını olumsuz yönde etkilemeyecek şekilde göz hapsinde kalır. Bu hapis hayatı İsmailîlerin hükümdarı Alaaddin'in öldürülüp, yerine oğlu Rükneddin Hürşah (654/1256)'ın geçişine kadar devam eder. Tusî, Rükneddin Hürşah'ın Meymun Daye kalesinde gönderilmiştir. 654/1256 yılında Moğolların kaleleri zapt etmesi üzerine Tusî realist bir tutum sergiler ve Rükneddin Hürşah'a gizlice kaleyi terk edip Moğollara karşı koymamasını tavsiye eder. Böylelikle Moğollar, İsmailî kalelerini kan dökmeden ele geçirmişlerdir. Moğolların hükümdarı Hülagü (664/1265)'nün Alamut kalesini de zapt etmesiyle Tusî haptisten kurtulur ve Hülagü'nün himayesine girer. Böylece Bağdat Moğollar tarafından zapt edilir; İsmailî yönetimine son verilir ve Tusî ölümüne kadar İlhâni hükümdarının veziri ve bir çok idari konularda müşaviri olur.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Demirkol, *Nasîreddin Tusi'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s.30-31; Gafarov, a.g.t., s. 11, Şirinov, "Tûsî Nasîrüddin" md., *TDV İA.*, c. 32, s. 437; Sultanov Rahim, a.g.e., s. 22-23.

Tusî, Hülâgu'nun himayesine girdikten sonra onlarla Bağdat seferine katılır Bağdat'ta Abbasi halifesi olan Mu'tasım'ın öldürülmesinin, Tûsî'nin bir tavsiyesi üzerine gerçekleştiğini iddia edenler de vardır, çünkü İsmailîler döneminde Tusi'nin Abbasi halifesine yazmış olduğu mektuba, halifenin yanıt vermemesi hatta onun yüzünden hapse atıldığı düşüncesi, Tusi'nin Abbasi halifesinin ölümüne neden olduğu, şeklindeki gerçek dışı iddialara yol açmıştır. Halbuki mektup halifenin eline hiç geçmemiştir. Bu ağır eleştiriler, özellikle İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350)'den gelmektedir. Hatta Hülâgû'nun Bağdat seferini organize etmesinin de Tusî'nin bir tavsiyesi olduğunu iddia edenler vardır. Araştırmacı Agil Şirinov ve Anar Gafarov'un belirttiğine göre, İbn Kesîr *el-Bidâye ve'n-nihâye* isimli eserinde bu eleştirilerin doğru olmadığını belirterek, “*bazı insanlar onun, Tusî'nin Hülâgu'ya halifeyi katletmesini işaret ettiğini iddia ediyorlar. Bana göre, bu fazilet ve akıl sahibi birisinden sâdır olmamıştır.*” İfadesini kullanarak eleştirilere karşı bir argüman ileri sürmüştü ve Filozofa yönelik ileri sürülmüş olan bu ithamın doğru olmadığını belirtmiştir.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Şirinov, a.g.e., 23; Gafarov, a.g.t. s. 11; Şirinov, “Tûsî Nasîrüddin” md., *TDV İA.*, c.32, s.437; daha fazla bilgi için bkz. Özkaya Tüten, “Sovyetler Birliğinde Nasîriddin-i Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsîrî Adlı Eseri Üzerine Çalışmalar”, *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara Aralık 1988, c.4, sayı 10, s. 281-282.



### 3. Nasîruddin et-Tusî'nin Hülâgu'nun Hizmetine Girmesi ve Merağa Rasathanesi

Tusî, sadece ahlâk ve felsefe alanlarında değil kelam, fıkıh, tefsir, tasavvuf, mantık, matematik, optik<sup>32</sup>, astronomi<sup>33</sup>, musiki<sup>34</sup> ve tıp alanlarında da eğitim görmüştür. Bunların yanı sıra astronomi araştırmaları için Merağa'da rasathane inşaat ettirmiş. Tarihte kayda girmiş en önemli bilimsel yapıtlardan bir tanesini, Merağa rasathanesini Hülâgu'nun desteğiyle Tusî yaptırmıştır.

Merağa Rasathanesi sadece bir gözlem evi olmakla kalmamış, döneminin en iyi alimlerin çalıştığı ve öğrenci yetiştirdikleri bir ilim merkezi haline gelmiştir. Ayrıca Tusî Moğol istilasından sonra harap edilen kütüphanelerdeki kitapları kurtarmaya çalışmış ve rasathaneye götürmüştür. Merağa'ya gelen bu kitaplar neredeyse 400.000 e ulaşmıştır.<sup>35</sup>

Moğolların hükümdarı Hülâgu'nun mümkün oldukça daha az tahribat yapmasına ve faydalı işlere teşvik etmek için uğraşan Tusî, astronomik gözlemler için bir rasathanenin yapılması gereğine onu ikna etmiştir. Rasathanenin inşası 15 yıl sürmüştür. Rasathanenin bitimi düşünürümüz Tusî'nin vefat (H.672) tarihiyle aynı yıldadır.<sup>36</sup> Tusî söz konusu tarihte ölmüş olmasına rağmen buradaki ilmi faaliyetler

---

<sup>32</sup> Wiedemann Eilhard, "Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. XXXIII, Über optische Täuschungen nach *Fahr al Dîn Râzî* und Nasîr al Dîn al Tûsî", *Natural Sciences in İslam*, Vol. 34 Optics, edit. Sezgin F. Johann Wolfgang Goethe University Frankfurt am Main 2001, s. 134-135.

<sup>33</sup> *Arabic Science and Medicine*, Bernard Quaritch Ltd. , London, s.106-109; Wiedemann E., "Inhalt eines Gefäßes in verschiedenen Abständen vom Erdmittelpunkt", *Natural Sciences in İslam*, Vol. 47 Mizan al Hikma.

<sup>34</sup> Arslan Fazlı, "Nasîreddin er-Tûsî ve Musikî Risalesi", *Dini Araştırmalar Dergisi* Eylül-Aralık 2006, C.9, s.317-336.

<sup>35</sup> Demirkol, *Tusî'nin İbn Sina Savunması.*, s. 35.

<sup>36</sup> Farnini İlyas, "Tûsî" (Nasir al-Dîn al-Tûsî), *A Bibliography of Scholars in Medieval İslam 750-1600*, Faculty of Sciences United Arab Emireates University 1998 Abu Dhabi, s.445-446.

rasathane kurulmadan önce başlamıştır.<sup>37</sup> Her ne kadar rasathanenin bitiş halini fazla müşahede edemedi vefat etmişse de, kendinden sonra bir çok alime ışık olmuş ve bir çok ilim meclisleri ve ilmi araştırmalar burada yapılmıştır.

#### 4. Eserleri

Düşünürümüz Hâce Nasreddin Tûsî'nin birçok alanla ilgili kaynaklarda 200'ü aşan eseri olduğu bilinmektedir<sup>38</sup>. Biz burada sadece çalışmamızla ilgili olan eserleri hakkında bilgi vereceğiz.

---

<sup>37</sup> Demirkol, *Tusi'nin İbn Sina Savunması*, s. 23.

<sup>38</sup> Şerif M. M., *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yay. 2000 İstanbul, s. 374-375; ayrıca bkz.: Demirkol Murat, *Tusi'nin İbn Sina Savunması*, s. 25-33; Ragep F. Jamil, "Nasîr al-Dîn al-Tusi", *Encyclopaedia of the History Science, Tchnology, and Medicine in Non-Western Cultures*, edit. Helalaine Selin, Kluwer Academic Publishers Dondrecht/The Netherlands 1997, s. 757-758; Yukarıdaki kaynaklarda Tusi'ye atfedilen eserler şu şekildedir:

- 1- Tahrir-i Usul-i Oklides, geometri, H.646, basım; Frankfurt, 1987.
- 2- Tahrir-i Mecistî, Batlamyus'a ait, geometri ve astronomi, H.644.
- 3- Tahriru'l-Küre, Manalavus'a ait, matematik, H.663, basım: Haydarabad, H.1358.
- 4-Tahriru'l-Kitabi'l-Oker, Savizusiyus'a ait, matematik, H 651, basım: Tahran, HŞ.1304.
- 5-Tahriru Kitabu'l-Me'huzat, Arşimed'e ait, geometri, basım: Resail 2 içinde, Haydarabad, H.1359.
- 6-Tahriru Kitabi'l-Mu'tiyat, Öklid'e ait, geometri, basım: Resail 2, Haydarabad, H. 1359.
- 7-Tahriru Kitabi'l-Küreti'l-Müteharrike, Otolukos'a ait, astronomi, H.651, basım: Tahran, HŞ.1304.
- 8-Tahriru Mesâhati'l-Eşkali'l-Basita, Beni Musa muhammed'e ait, geometri, H.653, basım Resail 2'de, Haydarabad, H. 1359.
- 9-Tahriru Kitabi'l-Leyl ve'n-Nehar, Savizusiyus'a ait, astronomi, H. 653, basım: Resail1'de, Haydarabad, H. 1358.
- 10- Tahriru Kitabi'l-Menazır, Ölit'e ait, fizik, H. 651, basım: Tahran , HŞ, 1304.
- 11-Tahriru Kitabi Cirmeyi'n-Nireyn ve Budeyhima, Arastarhus'a ait, astronomi, H. 653, basım: Resail 2'de, Haydarabad, H.1359.
- 12-Tahriru Tulu ve gurub, Otolukos'a ait, astronomi, H. 653, basım: Resail 2'de, Haydarabad, H. 1359.
- 13-Tahriru Metâli, Abaskalavus'a ait, astronomi, H. 653, basım: Resail 2'de Haydarabad, H. 1359.
- 14-Tahriru Kitabi'l-Mefruzat, Arşimed'e ait, astronomi, H. 653, basım: Resail 2'de, Haydarabad, H. 1359.
- 15-Tahriru Zâhirati'l-Felek, Öklid'e ait, astronomi, H. 653, basım: Resail 1'de, Haydarabad, H. 1358.
- 16-Tahriru'l-Küre ve'l-Ustuvane, Arşimed'e ait, astronomi, basım: Resail 2'de, Haydarabad, H. 1359.
- 17-Tahriru Kitabi'l-Mesâkin, Savezusiyus'a ait, astronomi H. 653, basım: Tahran, HŞ. 1304.
- 18-El-Mahrûrat, geometri, basım: Razavi, Ahval ve Asar içinde, Tahran, HŞ. 1334.

- 
- 19-Der Ahvâl-i Hutut-i Menhiye, Obluniyus'a ait, geometri, basım: Razavî, Ahval Asar'da Tahran, HŞ. 1334.
- 20-Keşfu'l-Kınâ an Esrâri Şekli'l-Kıta, Manalavus'a ait, geometri, basım: Meşhed, HŞ. 1345.
- 21-Terbiu'd-Dâire, Arşimed' ait, geometri, basım: İstanbul, 1891.
- 22-Risâle fi İn'titafi's-Şua ve İn'ıkâsih, fizik, basım: Ahval ve Asar'da Tahran, HŞ. 1334.
- 23-Kitabu Tastihi'l-Küre ve'l-Metali, Batlamyus'a ait, geometri, basım: Ahval ve Asar'da, HŞ. 1334.
- 24-Risâle-i Red ber Musaderat-i Oklides, matematik, basım: Ahval ve Asar'da, HŞ. 1334.
- 25-Tahriru'l-Eşkâli'l-Küriyye, geotmetri ve astronomi basım: Eşkşirin, İbrahim, Kitabşinasiy-i Hâce, Danişmend-i Tus içinde, Tahran, HŞ. 1375.
- 26-Risâletü's-Şafiye ani's-Şekki fi Hututi'l-Mütevaiye, matematik, basım: Haydarabad, tarihsiz.
- 27-Cevâmiu'l-Hısab bi't-Tahti ve't-turab, matematik, H. 664, basım: el-Ebhas dergisinde, Beyrut, 1967.
- 28-Risâle der İlm-i Müselles, geormetri, basım: Ahval ve Asar'da, Tahran, HŞ. 1334.
- 29-Risâle der Hesab Cebr ve Mukâbele, matematik, basım: Daneşgah-ı Tahran dergisinde, Tahran, HŞ. 1335.
- 30-Risale-i Muimye, (diğer adı: Müfid der Heyet), astronomi, basım: Tahran, HŞ. 1331.
- 31-Hall-i Müşkilat-i Risâle-i Muiniye, astronomi, basım: Tahran, HŞ.1331.
- 32-Zübdetü'l-Hey'e, astronomi, basım; Tahran. HŞ. 1321.
- 33-Zübdetü'l-İdrak fi Heyeti'l-İdrak, astronomi, basım: Ahval ve Asar'da, Tahran, HŞ.1334.
- 34-Muhtasar der Marifet-i Takvim-i Meşhur be Si Fasl, astronomi, H.658, basım: Ahval ve Asar'da, Tahran, HŞ. 1334.
- 35-Medhal fi İlm-in-Nücum, astronomi, basım: Ahval ve Asar içinde, Tahran, HŞ:1334.
- 36-Terceme-i Suveri'l-Kevâkib, Ebu Huseyn Süfi'ye ait, yıldızbilim, basım: Tahran, HŞ.1348.
- 37-Tezkiratü'n-Nasiriye fil-Hey'e, astronomi. H.659, basım: Daneşname-i Cihan-ı İslam, c.6 içinde, Tahran, HŞ. 1380.
- 38- Şerh-i Semere-i Batlamyus, astronomi. basım: Tahran, HŞ.1378.
- 39-Zic-i İlhanî, astronomi, HŞ. 657, basım: Sergozept içinde, Tahran, HŞ.1379; ayrıca Ahval ve Asarda, Tahran, HŞ.1334.
- 40-Risale der Beyan-ı Subh-ı Kazib. astronomi, basım: Ferheng içinde, Tahran, 2003.
- 41-Risale der Tahkik-i Kavs-ı Kazeh, astronomi, basım: Ahval ve Asar'da, Tahran, HŞ.1334.
- 42-Bist Bab der Marifet-i Usturlab, astronomi, basım: Tahran, HŞ.1335.
- 43-Esasu'l-iktibas, mantık H.642, basım: Tahran, HŞ.1326.
- 44-Mantiku't-Tecrid, mantık, H.665, basım; Kum, HŞ, 1384.
- 45-Tecridul-İtikad (diğer adı: Tecridu-l-Akâid), kelam, basım: Beyrut, H. 1407.
- 46-Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât (diğer adı: Hallü Müşkilati'l-İşârât), felsefe, H. 644, basım: Tahran, H.Ş, 1379.
- 47- Kavâidu'l-Akâid, (diğer adları: Risâle-i İtikadiyye, Makala-i Nasiriyye), kelam, basım: Beyrut, 1992.
- 48-El-Fusûlü'n-Nasiriye, (el-Edilletü'l-Celiyye fi Şerhi'l-Füsûli'n-Nasiriye içinde), kelam, basım: Beyrut, 1986.
- 49-Musâriu'l\*Musâri, felsefe, basım: Kum, H. 1405.
- 50-Telhisu'l-Muhassal (diğer adı: Nakdü'l-Muhassal), H. 670, kelam, basım: Beyrut, 1985.
- 51-Ta'dilu'l-Miyar fi Nakdi Tenzili'l-Efkâr, mantık, H. 666, basım: Tahran, HŞ. 1353.
- 52-Ahlâk-ı Nâsirî (Türkçe tercümesi), ahlâk, H.633, basım: Ankara, 2005.
- 53-Evsâfu'l-Eşraf (diğer adı: Seyr-u Süluk); ahlâk, basım: Tahran, HŞ. 1377.
- 54-Ağaz ve Encâm (diğer adı: Mebde ve Mead), kelam, H. 670, basım: Tahran, HŞ. 1355.
- 55-Risale der Kismet-i Mevcudat, felsefe, basım: New York, 1992.

- 
- 56-Bekâu'n-Nefs ba'de Fenâi'l-Cesed (diğer adları: Risale der Beka-i Nefs-i İnsanı, Bekâ-i Ruh pes ez Merg, Bekau'n-Nefs ba'de Bevari'l-Beden), felsefe, basım: Tahran, HŞ.1373.
- 57-Risaletü İsbâti'l-Cevheri'l-Mufarık (diğer adı: İsbâtu Akli-l'Mufarık], felsefe, basım: Telhisu'l-Muhassal'ın içinde, Beyrut, 1985.
- 58-Mubâhasat beyne't-Tûsî ve'l-Kâtibî (diğer adı: Risâle-i Redd-i İrad-ı Katibî ber Delil-i Hukema der İsbât-ı Vacib), felsefe, basım: Tahran, HŞ. 1383.
- 59- Şerhu Risaleti'l-İlm, felsefe, basım: Tahran, HS.1383.
- 60- Risaletü't-Tûsî ila Aynizzeman Cîlî, felsefe, basım: Tahran, HŞ.1383.
- 61-Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar (Orijinal adı: Mufâvezat ve Muahazat veya el-Muraselât), felsefe ve tasavvuf, basım: Türkçe tercümesi, İstanbul, 2002.
- 62-Ecvibetü Mesâili Şemsiddin Muhammed el-Kîşî, felsefe, basım: Tahran HŞ.1383.
- 63-El-Es'iletü'n-Nasiriye (diğer adı: Mesâilu Nasiriddin et-Tusî an Şemsiddin el Husravşahi, felsefe, basım: Tahran, HŞ.1383.
- 64-Risale der Cevab-ı Es'ile-i Muhyiddin, felsefe, basım: Ahval ve Asar'da, Tahran, HŞ. 1334.
- 65-Ecvibetü Mesaili İzziddin Ebi'r-Rıza Şad b. Mansur İbn Kemune el-Bağdadi (diğer adı: Mesail-i Heftgane), felsefe, basım: Tahran,HŞ,1383.
- 66-Ecvibetü Mesâili's-Seyyid Rûkniddin Esterabadî, felsefe, H.671, basım: Tahran, HŞ. 1383.
- 67-Risaletü Nasîriddin İlâ Esîriddin Ebherî, felsefe, h.671, basım: Tahran, HŞ.1383.
- 68-Ecvibetü Mesaili't-Tıbbiyye, tıp, basım: Tahran, HŞ. 1383.
- 69-Rîsaletü'n-Nüfusi'l-Arziyye, psikoloji, basım: Telhisu'l- Muhassal'ın içinde, Beyrut, 1985
- 70-Risale der Ittihad-i Mekül ve Mekül-i Aleyh, mantık, basım: Ahval ve Asar'da, Tahran, HŞ.1334
- 71-Cevab-ı Hâce be Suâl-i Yekî ez Hukema Derbare-i Teneffüs, tıp, basım: Ahval ve Asar'da, Tahran, HŞ. 1334.
- 72-Cevab-ı Hâce-i Tûsî be Porseş-i Yeki ez Daneşmendân der Bare-i Mizac, tıp, basım: Ahval ve Asar'da, Tahran, HŞ.1334.
- 73-Cevab der Hayriyet-i Vücut, felsefe, basım: Ahval ve Asar'da,Tahran,HŞ.1334.
- 74-Risale-i İlel ve Malulât, felsefe, basım: Tahran, HŞ.1335.
- 75-El-Fevaidü's-Semaniye, felsefe, basım: Telhisu'l-Muhassal'ın içinde, Beyrut, 1985.
- 76-Kitabul-Cevâhir (diğer adı: Cevahirmâme), madenbilim. Ahval ve Asar içinde, Tahran, HŞ.1334.
- 77-Cevahirul-Ferâiz, fıkıh, basım: Sergozeşt içinde, Tahran.HŞ.1379.
- 78-Miyâru'l-Eş'ar, edebiyat, basım: Isfahan, HŞ.1363.
- 79-Kitabu Adâbi'l-Müteallimin, eğitim, basım: Mecelletü Ma'hedi'l-Mahtutâti'l-Arabiyye, c.3 içinde, Kahire, 1957.
- 80-Zeyl-i Cihanguşa (diğer adı: Vâkıay-i Feth-i Bağdad), tarih, basım: Nümune-i Nazm ve Nesr-i Farisî içinde, Tahran, HŞ.1343.
- 81-Risâle der Resm ve Ayin-i Padişahan-i Kadim, siyaset, basım: Tahran, HŞ.1335.
- 82-Risâle der Reml, madenbilim, basım: Ahval ve Asar'da, Tahran.HŞ.1343.
- 83-Risâle-i İstihrac-ı Hasbaya, madenbilim, Ahval ve Asar'da tanıtımı var, Tahran, HŞ. 1334.
- 84-Rabtu'l-Hâdis bi'l-Kadim, felsefe, basım: Telhisu'l-Muhassal'ın içinde, Beyrut, 1985.
- 85-Risâle-i Cebr ve İhtiyar, (diğer adı: Cebr ve Kader), kelam, New York, 1992.
- 86-El-Havâşi ala Külliyyati'l-Kanun, tıp, Ahval ve Asar'da tanıtımı var, Tahran, HŞ. 1334.
- 87-Risale-i Zaruret-i Merg, Kelam, basım: Sergozeşt içinde, Tahran.HŞ.1379
- 88-Nasihathnâme-i Abakahan, siyaset, basım: Sergozeşt içinde, Tahran.HŞ. 1379.
- 89-Risale der Bab-i Kible-i Tebriz, astronomi, Ahval ve Asar'da tanıtımı var, Tahran, HŞ. 1334.
- 90-Makale-i Arşimed der Teksîr-i Daire, geometri, basım: Resail 2 içinde, Haydarabad, H.1359.
- 91-Ahlak-ı Muhteşemî (diğer adı: Terceme-i Kitab-ı Ahlak-ı Nasiruddin Muhteşem), ahlak, basım: Tahran, HŞ.1361.
- 92- Fevâid, çeşitli konular, basım: Ahval ve Asar'da, Tahran HŞ.1334.

- 
- 93- İhtiyârâtü Mesiri'l-Kamer, astronomi, Ahval ve Asar'da tanıtımı var, Tahran, HŞ. 1334.
- 94-Risale der Takvim ve Harekat-ı Eflak, astronomi. Ahval ve Asar'da tanıtımı var, Tahran, HŞ.1334.
- 95-Cebr ve Mukabele, Matematik, basım: Daneşgah-ı Tahran, HŞ. 1335.
- 96-Kitabu'l-Bâri der Ulûm-i Takvim, astronomi, Ahval ve Asar'da tanıtımı var, Tahran, HŞ. 1334.
- 97-Tahsil der İlmi Nücum, yıldızbilim, Ahval ve Asar'da tanıtımı var, Tahran, HŞ. 1334.
- 98-Risale der Şekl-i Kıta-ı Sathî, astronomi. Ahval ve Asar'da tanıtımı var, Tahran, HŞ. 1334.
- 99-Et-Takvimu'l-Alâî, astronomi. Ahval ve Asar'da tanıtımı var, Tahran, HŞ.1334.
- 100-Risale der İlmi Reml, madenbilim, Ahval ve Asar'da tanıtımı var, Tahran, HŞ. 1334.
- 101-Nihayeti'l-İdrak fî Dirayeti'l-Eflak, astronomi, Ahval ve Asar'da tanıtımı var, Tahran, HŞ. 1334.
- 102-İsbât-ı Vâcib, felsefe, basım: New York, 1992.
- 103-Er-Risâletü'n-Nasiriye, felsefe ve kelam, basım: Telhisu'l-Muhassal'ın içinde, Beyrut, 1985.
- 104-Muknie der Usûl-i Din, kelam, Ahval ve Asar'da tanıtımı var, Tahran, HŞ. 1334.
- 105-Risale fî Usûli'l-Akâid, kelam, Ahval ve Asar'da tanıtımı var, Tahran,HŞ. 1334.
- 106-Risâle fî Mahiyeti'l-İlm vel-Âlim ve'l-Malum, felsefe, basım: Sergožešt içinde, Tahran, HŞ. 1379.
- 107-Risâle fî'n-Nefy ve'l-İsbât, felsefe, basım: Mccelle-i Daneşgede-i Edebiyat, sayı:3 içinde, Tahran, HŞ.1336.
- 108-Aksâmu'l-Hikme, felsefe, basım: Telhisu'l-Muhassal içinde, Beyrut, 1985.
- 109-Şerhu Mermuzi'l-Hikme, felsefe, Ahval ve Asar'da tanıtımı var, Tahran, HŞ. 1334.
- 110-Risâle der İşaret be Mekân ve Zeman-i Ahiret, kelam Ahval ve Asar'da tanıtımı var, Tahran, HŞ.1334.
- 111-Risâle der Keyfiyet-i İntifa-i Bahs, eğitim, Ahval ve Asar'da tanıtımı var, Tahran, HŞ. 1334.
- 112-Ravzâtü'l- Kulub, tasavvuf, Ahval ve Asar'da tanıtımı var,Tahran,HŞ.1334
- 113-Terceme-i Kitabı Zübde, Ahval ve Asnr'la tanıtımı var. Tahran, HŞ. 1334
- 114-Salavât-ı Hâce Nasir, dua. basım: Meshed, HÇ 1345
- 115-Sudûri'l-Kesreti ani'l-Vahid, felsefe. Telhîsu'l-Muhassal içinde. Beyrut, 1985.
- 116-İsbâtü'l-Levhi'l-Mahfuz, kelam. Ahval ve Asar'da tanıtımı var, Tahran, HŞ. 1334.
- 117-Adabu'l-Bahs, eğitim, Ahval ve Asar'da tanıtımı var, Tahran, HŞ.1334.
- 118-İsbâtü'l-Firkati'n-Naciye, kelam. Ahval ve Asar'da tanıtımı var, Tahran, HŞ. 1334.
- 119- Risâle-i Halk-ı Amâl, kelam. Ahval ve Asar'da tanıtımı var, Tahran, HŞ.1334.
- 120-Tefsîru Süreti'l-İhlas, tefsir, basım: Sergožešt'in içinde Tahran, HŞ.1379.
- 121-Seyr-u Sülük (Evsafu'l-Eşraf' tan farklı bir eser, Tûsi'nin otobiyografisi). kelam, biyografi, basım: Tahran. HŞ.1335.
- 122-Risale der Nimethâ ve Hüşihâ ve Lezzethâ. ahlak. Ahval ve Asar'da tanıtımı var, Tahran, HŞ.1334.
- 123- Ravzatü't-Teslim (diğer adı: Tasavvurat), felsefe, basım: Tahran, HŞ.1363.
- 124-Cam-ı Gîtinema, madenbilim, basım; Tahkikat-i İslamî, sayı l'de, Tahran, HŞ. 1365.
- 125-Cevabu Risaletl Kadı'l-Bahreyn, kelam, basım. Tahran, HŞ.1383.
- 126-Risâle-i Hâce Nasireddin be Reça Bozlak, Kelam, basım: Tahran, HŞ. 1383.
- 127-Ecvibetü Mesâli'r-Rumiye, mantık ve felsefe, basım: Tahran.HŞ.1383.
- 128-Ecvibetü Mesâili Nureddin Ali eş-Şiî, mantık ve felsefe, basım: Tahran, HŞ. 1383.
- 129-Ecvibetü Mesâili Bahaeddin el-Miyavî, basım: Tahran, HŞ.1383.
- 130-Ecvibetü Mesâili Muhammed b. Hüseyin el-Musevî, felsefe, basım: Tahran, HŞ. 1383.
- 131-Ecvibetü Mesaili Fahreddin b. Abdullah Biyarî Kadı'l-Herat, felsefe, basım: Tahran, HŞ. 1383.
- 132-İsbâtü'l-Vahidi'l-Hakiki, felsefe ve kelam, basım: Telhîsu'l-Muhassal içinde, Beyrut, 1985.
- 133-İsbâbü'l-Mebdei'l-Vahidi'l-Evvel, felsefe ve kelam basım: Telhîsu'l-Muhassal içinde, Beyrut,

- 
- 1985.
- 134-Risaletü Akallü ma Yecibu'l-İtikadu bih, kelim, basım: Telhîsu'l-Muhassal içinde, Beyrut, 1985.
- 135-El-Muknia fi Evveli'l-Vacibat, kelim, basım: Telhîsu'l-Muhassal içinde, Beyrut, 1985.
- 136-Ef'âlü'l-lbad beyne'l Cebr ve't-Tevfîz, kelim, basım, Telhîsu'l-Muhassal içinde, Beyrut, 1985.
- 137-Şerhu Risâleti İbn Sina, felsefe, basım: Telhîsu'l-Muhassal içinde, Beyrut, 1985.
- 138-Talikat alâ Risâleti İbn Meymun fi'r-Reddi alâ Calinus, psikoloji, basım: Telhîsu'l-Muhassal içinde, Beyrut, 1985.
- 139-Et-Tabia, fizik, basım: Telhîsu'l-Muhassal içinde, Beyrut 1985.
- 140-Burhan fi İsbâti'l-Vacib, kelim, basım: Telhîsu'l-Muhassal içinde, Beyrut, 1985.
- 141-Senâü'l-Mevcudat, kelim, basım: Telhîsu'l-Muhassal içinde, Beyrut, 1985.
- 142-Fi'lu'l-Hak ve Emruh, kelim, basım: Telhîsu'l-Muhassal içinde, Beyrut, 1985.
- 143-Terfîru Sûreti'l-Asr, tefsir, basım: Telhîsu'l-Muhassal içinde Beyrut, 1985.
- 144-El-Kemâlû'l-Evvel ve's-Sâni, basım: Telhîsu'l-Muhassal, Beyrut, 1985.
- 145-El-Akl Leyse bi Cism ve la Cevher ve la Araz, felsefe basım: Telhîsu'l-Muhassal içinde, Beyrut, 1985.
- 146-El-Mefum mine'l-İdrak Yeummu't-Teakkul ve Gayreh, mantık, basım: Telhîsu'l-Muhassal içinde, Beyrut, 1985.
- 147-En-Nefsü la Tefsüdü bi Fesadi'l-Beden, psikoloji ve felsefe, basım: Telhîsu'l-Muhassal içinde, Beyrut 1985.
- 148-En-Nefsü Tasîru Âlimen Akliyen, felsefe ve psikoloji basım: Telhîsu'l-Muhassal içinde, Beyrut, 1985.
- 149-Tearufü'l-Ervah ba'de Mufarekati'l-Ervah, felsefe ve psikoloji, basım: Telhîsu'l-Muhassal içinde, Beyrut 1985.
- 150-El-Isme, kelim, basım: Telhîsu'l-Muhassal içinde, Beyrut, 1985.
- 151-Tercümetü'l-Edebi'l-Veciz li'l-Veledi's-Sagîr, tbn Mukaffa'ya ait, eğitim, basım: Ahlak-ı Muhteşemî'nin sonunda, Tahran, HŞ.1361.
- 152-Risale der Tevella ve Teberra, ahlâk, basım: Ahlâk-ı Muhteşemî'nin sonunda, Tahran, HŞ. 1361
- 153-Makâle fi Fazâili Emîri'l-Müminin Ali, biyografi ve ahlâk, basım: Ahlak-ı Muhteşemî'nin sonunda, Tahran, HŞ. 1361.
- 154-Hilafetnâme-i İlahî, siyaset, basım: Mearif-i İslâmî sayı 4'te, Tahran, HŞ. 1371
- 155-Kenzü't-Tehf, müzik, basım: Neşr-i Dâneşgahî içinde, Tahran, HŞ. 1371
- 156-Medhal-i Manzum der Marifet-i Takvim, astronomi, basım: Nümunei Nazm ve Nesr-i Farîşî içinde, Tahran, HŞ.1343.
- 157-Matlûbü'l-Mü'minin, kelim, basım: Bombay, 1934.
- 158-Terceme-i Mesalik ve Memalik, Ebu Is'hak Ibrahim Ustuhri'ye ait, basım: Tahran, HŞ. 1347
- 159-Et-Tezkire fi İlmi'l-Hey'e, astronomi, basım: Kahire, 1993.
- 160-Tefsîr-i Nemaz fıkıh, basım: Tahran, HŞ. 1344.
- 161-Tensuhtname-i İlhanî madenbilim, basım: İttılaat içinde, Tahran, HŞ. 1363.
- 162-Divan-ı Eş'ar, şiir, basım: Şiir ve Şuara der Asar-ı Nasîr'de, Tahran, HŞ. 1370.
- 163-Sî Fasl der Marifet-i Takvim, astronomi, basım: Tebriz, HŞ.1335.
- 164-Goftârî ez Hâce be Reveş-i Batiniyan, kelim, basım: Mecell-i Daneşgede-i Edebiyat sayı 3'te, Tahran, HŞ.1335.
- 165-Goftârî ez Hâce-i Tüsî derbare-i Nebûd ve Bûd, felsefe, basım: Mecell-i Daneşgede-i Edebiyat sayı 4'te, Tahran, HŞ. 1336.
- 166-Mükâtebat beyne İlmiddin Kayser bin Ebilkasım Hanefî ve Nasiriddin Tüsî, felsefe, basım: Resail-2'de, Haydarabad, H. 1359.
- 167-Risâle fi'l-Musikî, Müzik, basım: Ferheng-i İnan Zemin içinde, Tahran, HŞ. 1365.

Bir çok yabancı kaynaklarda şu bilgilerde yer almaktadır: 150'nin üzerinde eseri olmakla birlikte bunlar mantık, matematik, felsefe ve astronomi üzerinedir. 25'i farsça olmakla geri kalan bütün eserleri Arapça kaleme alınmıştır. Bunlarla birlikte ayrıca Remil<sup>39</sup> (geomancy) üzerine arapça, farsça ve Türkçe eserler yazdığı da yabancı kaynaklarda geçmektedir.<sup>40</sup>

#### 4.1. Ahlâk-ı Nasrî

Tusî tarafından en az üç defa yeniden telif edilmiştir:1) 1232-1233 yıllarında, Kuhistan valisinin teklifiyle onun adına yazılmış; 2) Tahminen 21-22 yıl sonra İsmailîler darmadağın edildikten ve Moğollar hakimiyeti ele geçirdikten sonra; 3)1272-73 yıllarında yeniden gözden geçirilmiştir<sup>41</sup>

İsminden de anlaşıldığı üzere *Ahlâk-ı Nâsiri* dönemin İsmailî valisi Nasiruddin Muhtesem'e ithafen isimlendirilmiştir. Kendisi Hâce Nasîruddin'den İbn Miskeveyh'in ahlak eserini Arapça'dan Farsça'ya tercüme etmesini istemiştir. Ancak Tusî İbn Miskeveyh'in eserinin tercüme ederken anlam bozukluğuna uğrayacağından ve eksik gördüğü bazı hususları da olduğu için, kendisi yeni bir eser telif etmiştir.<sup>42</sup>

Eser, Kuhistan valisi Nâsirüddin Abdürrahim'e ithaf edildiği için *Ahlâk-ı Nâsiri* ismini almıştır. Bu eser üç ana bölümden oluşmaktadır: Birinci makale (bölüm): İki

---

168-Risaletü'l-İmamet, kelam, basım: Telhîsu'l-Muhassal içinde, Beyrut, 1985

169-Ecvibetü Mesâil-i Şemsiddin Muhammed Kîşî, kelam, basım: Ecvibetü Mesâil'i'n-Nasiriyye içinde, Tahran, HŞ.1383.

<sup>39</sup> Çelebi İlyas, "Remil", *TDV.İA.*, c. 34, s. 555-556.

<sup>40</sup> İlias Fernini Ph.D., *A Bibliography of Scholars in Medieval Islam*, Cultural Foundation Abu Dhabi 1998, s. 446

<sup>41</sup> Rahim Sultanov, a.g.e., s. 28; Seyyid Hüseyin Nasır – Oliver Leaman, a.g.e., s. 222

<sup>42</sup> Fahri M., *İslamic Philosophy Theology and Science Texts and Studies*, "Ethical Theories in İslam, Nasîr Al-Dîn Al-Tûsî", edit. Daiber and Pingree, E.J. Brill Leiden New York, KØbenhavn, Köln1991, s. 131; Şahinoğlu M. Nazif, "Ahlâk-ı Nâsiri" md. , *TDV. İA.* İstanbul 1989, c. 2, sayfa:17-18

kısımdan oluşmaktadır ve ahlâk terbiyesi hakkındadır. Birinci kısımda yedi fasıl, ikinci kısımda da on fasıl vardır. İkinci makale beş fasıl ve ev idaresi üzerinedir. Üçüncü makale sekiz fasıldan oluşup devlet yönetimi hakkındadır.

### **1. Makale: Ahlâkın Arındırılması: İki kısım ve on yedi fasıldan oluşmaktadır.**

#### • Birinci Kısım: Esaslar

- Birinci Fasıl: Konunun Muhtevası ve Bu Kısımın Esasları
- İkinci Fasıl: İnsanî Nefs
- Üçüncü Fasıl: İnsanî Nefs Yetilerinin Sayısı ve Onların Başka Yetilerden Ayrılması
- Dördüncü Fasıl: “İnsan bu dünyadaki varlıkların en üstünüdür” Yargısı
- Beşinci Fasıl: İnsanî Nefs de Olgunluk ve Noksanlık
- Altıncı Fasıl: İnsanî Nefs Olgunluğunun Neden İbaret Olduğu, Hakka Karşı Olan İnsanların Niçin Noksan Sayıldığı ve Benzeri Konular
- Yedinci Fasıl: En Yüksek Derecede Arzu Edilen İyili ve Mutluluk İyiliğin Çeşitleri Mutluluğun Çeşitleri
- İkinci Kısım : Maksatlar Hakkında
- Birinci Fasıl: Karakterin Mahiyeti, Sınırlılığı ve Ahlâkın Değişmesinin İmkânı
- İkinci Fasıl: Ahlâkı Arındırma Sanatının Üstün Bir Sanat Olması
- Üçüncü Fasıl: Ahlâkî Yücelikler Çerçevesindeki Erdem Türleri



- Dördüncü Fası: Erdem Türleri Hakkında
- Beşinci Fası: Erdeme Zıt Olan Erdemsizlik Türleri
- Altıncı Fası: Erdemler, Erdemlere Benzeyen ve Aralarındaki Farklar
- Yedinci Fası: Adaletin Diğer Erdemlere Göre Üstünlüğü, Özellikleri ve Çeşitleri
- Sekizinci Fası: Erdemlere Sahip Olma ve Mutluluğun Dereceleri
- Dokuzuncu Fası: Erdemlerin Korunmasının Teminatı Olan Ruh Sağlığı
- Onuncu Fası: Kötülüklerin Ortadan Kaldırılması ile Ruhî Hastalıkların Tedavisi

## **2. Makale: Beş fasıldan oluşmaktadır ve ev idaresi hakkındadır.**

### **Ev Yönetimi**

- Birinci Fası: Eve Olan İhtiyacın Sebebi, Bunun Esasları ve En Önemli Yöntemleri
- İkinci Fası: Ev yönetimi, Mal ve Erzak Toplamının Kuralları.
- Üçüncü Fası: Aile Kurma ve Ev Geçindirme Kuralları.
- Dördüncü Fası: Söz Söylemenin Kuralları.  
Oturup Kalkma, Hareket Etme ve Sükûnet Kuralları  
Yeme-İçme Kuralları  
Kitabın Yazılması Bittikten sonra İlave Edilen Kısım
- Beşinci Fası: Hizmetçi ve İşçileri İdare Etme Kuralları

## **3. Makale: Sekiz fasıldan oluşmaktadır ve devlet yönetimi hakkındadır.**

### **Devlet Yönetimi:**

- Birinci Fası: Medeniyete İhtiyacın Sebebi, Ülke Yönetimi İlminin Mahiyet ve Erdemleri
- İkinci Fası : Toplumsal Uzlaş İçin Gerekli Olan Sevgi Erdemi ve Çeşitleri
- Üçüncü Fası: Topluluk Çeşitleri ve Şehirlerin Oluşması
- Dördüncü Fası: Ülke Yönetme Siyaseti ve Hükümdarların Karakterleri
- Beşinci Fası: Hükümdar Hizmetinde Olanların ve Halkın Uyması Gerekli Kurallar
- Altıncı Fası: Sadakatin Erdemi ve Sadakatli İnsanlara Karşı Davranış Kuralları
- Yedinci Fası: Çeşitli Halk Tabakaları İle İlişkiler ve Davranış Kuralları
- Sekizinci Fası: Bütün Fasıllar için Faydalı olan Eflatun'un Tavsiyeleri<sup>43</sup>

Tusî'nin içeriğini inceledikten sonra İbn Miskeveyh'in *Tehzibu'l-Ahlâk*'ından çokda farklı olmadığını gördük ama aynı zamanda ahlâk alanına da iki yeni bölüm ekleyerek katkı sağlamıştır. İbn Miskeveyh'in içeriği yedi bölümden oluşmaktadır ve şunları içermektedir: 1. Bölüm) İnsan Nefsinin Tanımı, 2.) bölüm: Ahlâk ve huy, 3.) bölüm: İyilik ve Mutluluk Arasındaki Fark, 4.) bölüm: İnsanın Fiilleri, 5.) bölüm: Sevginin Türleri, 6. bölüm: Nefsin Hastalıkları, 7. bölüm: Nefs Hastalıklarının

---

<sup>43</sup> Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, a.g.e., s. 18-21; Wickens G.M., *the Nasirean Ethics by Nasir ad-Din Tusi*, George Allen&Unwin Ltd. London 1964, s. 30-32; Saruhan M. Selim, "İslâm Ahlâk Felsefesi: Tanım, Kaynaklar ve İçerik", *İslam Ahlâk Felsefesi*, Ank. Üniv. Uzaktan Eğitim Yay. 2012 Ankara, s. 83-85; Frissell Edward, "Account of the Aklauq-e-Nasiree, or Morals of Nasir, a celebrated Persian system of ethics", *İslamic Philosophy Volume 89*, collected and reprinted by Fuat Sezgin, İnstitute for History of Arabic-İslamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University Frankfurt am Main 2000, s. 22-24; ayrıca bkz.: Özkaya, a.g.m., s. 275-280.

Tedavisi.<sup>44</sup> Kıyaslamalar sonucunda iki eserin birbirine benzemediğini ancak birinci bölümde benzerlikler olduğu ve özgün iki konunun ahlâk alanın kazanıldığı kanaatindeyiz. Dolayısıyla Ahlâk-ı Nâsırî'nin bir takım benzerlikler barındırmasıyla aynı zamanda özgün olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Tusî'den sonraki ahlâkçıların bu eserden esinlendiğini söyleyebiliriz.

Tusî'nin eserinin kendisine aidiyeti hakkında bir takım eleştiriler de bulunmaktadır. Bu eleştiriler üzerine M. Bayram şu başlığı ele alarak bir makale kaleme almıştır. "Hâce Nasîrûddin Muhammed et-Tûsî'nin İntihalciliği". M. Bayram Ahlâk-ı Nâsırî'nin Nasîreddin et-Tusî (1201-12784)'ye aidiyetini kabul etmemekle şu eleştiriye yöneltmektedir: Eserin asıl müellifi Hâce Nasîruddîn Mahmûd el-Hoyi (ö. 1261)'dir. Kendisi daha çok Ahî Evren<sup>45</sup> ve Nasreddin hoca olarak bilinmektedir. Bu kişi *Türkiye Selçukluları döneminin en güçlü fikir ve aksiyon eri olarak karşımıza çıkmaktadır*<sup>46</sup>. Halk tarafından da bilindiği üzere *latifeleriyle tanınan Nasreddin Hocadır*<sup>47</sup>. İki ayrı kişinin aynı zaman diliminde yaşamış olmaları ve isim benzerlikleri de bulunması –Hâce Nasîreddin Mahmûd el-Hoyi Tusî ile Nasîreddin Tusî- sebebiyle karıştırılmıştır.<sup>48</sup>

M. Bayram, *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi İranlı filozof Hâce Nasîreddin et-Tusî'ye nispet edildiği düşüncesindedir. Murat Demirkol'un makalesinde geçtiği üzere öğrenmekteyiz ki, M. Bayram Moğol yönetimine karşıdır ve bunu Hâce Nasîreddin Mahmûd el-Hoyî'nin halkın gözünden düşürülmesi için yapılan planlı bir girişim

---

<sup>44</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, Dâr Sadr yayın evi 2006 Beyrut.

<sup>45</sup> Ahî Evren lakabı kendisinin Ahî teşkilatının kurucusu olmasından kaynaklanmaktadır.

<sup>46</sup> Mikâil Bayram, "Hâce Nasireddin Muhammet et-Tusi'nin İntihalciliği", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2005, sayı 20, s. 7.

<sup>47</sup> Bayram, a.g.m., s. 8.

<sup>48</sup> Demirkol Murat, "Mikail Bayram'ın Ahlâk-ı Nâsırî Hakkındaki İddiaları Üzerine Bir İnceleme ve Değerlendirme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, c. XV, sayı. 1, s. 178-179; Gafarov, a.g.t., s. 18.

olduğunu düşünmektedir. Bunu da *Goşâyîş-nâme* isimli bir eserle kanıtlamak ister. Ancak böyle bir eser Nasîreddîn Tusî'nin telif ettiği eserler listesinde geçmemektedir.<sup>49</sup>

M. Bayram'a göre, Nasîreddin Tusî eserde yer alan hatimeyi metinden çıkarmıştır. Hatimede yer alan önemli ifade şudur: "*Meclis-i âlâ*". *Meclis-i âlâ*, Ahlâk-ı Nâsırî'nin Nasreddin Hocaya ait olduğunun bir göstergesidir, çünkü söz konusu ifade dönemin Türkiye Selçukluları Sultanı I. Alâüddîn Keykubad'ın lakabıdır.<sup>50</sup> Bu ifadeyi kullanabilen ancak Hâce Nasîreddîn Mahmud el-Hoyî'ye/Nasreddin Hoca'dır Bu ifadeye ait olan hatimeyi M. Bayram'ın iddiasına göre, büyük bir şans eseri olarak Afyon Karahisar Gedik Ahmed Paşa Kütüphanesinde rastlamıştır.

Bu eleştirilerine karşın araştırmacı Anar Gafarov ve Murat Demirkol'a göre, *Meclis-i âlî* ifadesi Alâüddin Keykubad'a has bir isim veya lakap değildir. Meclis kavramının anlamına bakarsak söz konusu kavram *halife, emir vezir, kadı gibi devlet ve ilim adamlarına yazılan mektuplarda bir saygı ifadesi olarak kullanılmaktadır*.<sup>51</sup> Dolayısıyla M. Bayram'ın bu konuda da isabetli ve tutarlı olmadığını görmekteyiz. Ayrıca Murat Demirkol'a göre, Ahlâk-ı Nâsırî'nin mukaddimesinin ileriki satırlarında Tusî'nin İsmailî hükümdara şu iltifatları ettiğini görmekteyiz:

*"Meclis-i Âlî Şehinşâh-ı Azam Padişâh-ı Muazzam Nâsırul Hak ved-Din Kehfu'l-İslam ve'l-Müslimin Melik-i Mulûki'l-Arab ve'l-Acem A'del-i Vulâti's-Seyf ve'l-Kalem Hosrev-i Cihan Şehriyar-i İnan Abdurrahim b. Ebî Mansur"*<sup>52</sup> Bu

---

<sup>49</sup> Demirkol, a.g.m. s. 179.

<sup>50</sup> M. Bayram, a.g.m., s. 12.

<sup>51</sup> Bozkurt Nebi, "meclis" md., *TDV İA.*, c. 28, s. 242; Gafarov, a.g.t., s. 22, Demirkol, a.g.m., s. 184.

<sup>52</sup> Demirkol, a.g.m., s. 185, ayrıca bkz. Zencânî, Muhammed Müderrisi, Sergozeşt-o Akâyid-i Felsefiy-i Hâce Nasîreddin Tusî, Tahran: Müessese-i İntişarat-i Emir Kebir, HŞ.1363, s. 144-146.

ifadelerden sonra M. Bayram'ın Ahlâk-ı Nâsırî'yi tam olarak okumadığını görmekteyiz ve bu sebeple eleştirilerinin temelsiz olduğu kanaatindeyiz.

Nasiruddin et-Tusî hayatından geçen bazı olayları eserlerinde de yeri geldiğinde değinmektedir. Ayrıca Tusî her eserinin son sayfasında hicri takvime göre tarihini de yazmıştır. Mesela Ahlâk-ı Nâsırî'yi Hicrî 662 senesinin Rebû'l-Evvel ayının sonunda yazmıştır.<sup>53</sup> Bu bilgiler göz önünde bulundurularak M. Bayram makalesinde şu ifadeleri kullanmaktadır: *Tusî henüz genç yaştadır ve daha telifât yapmaya başlamamış veya telifât yapacak ortamı bulamamıştır. Moğolların hizmetine girdikten sonra eserleri telif etmeye başlamıştır.*<sup>54</sup> M. Bayram bu ifadesiyle de subjektif bir tutum sergilediği görülmektedir.

#### 4.2. Ahlâk-ı Muhteşemi

Tam olarak Tûsî'nin telif ettiği bir eser olduğu söylenemez. Zira eser, kendisinden önce vali Nasiruddin Muhteşem'in telifine başlamış olduğu fakat meşgaleleri sebebiyle bitiremediği ve Tusî'ye devrederek onun tamamlamasını istediği bir çalışmadır.<sup>55</sup>

İçerisinde ayet, hadis, ehl-î beyt ahbarı ve İsmâilî önderlerinin sözlerinden oluşmuştur. Eser kırk fasıldan oluşup, muhtevası itibariyle din, Allah'ı tanıma, Allah yolunda nefis mücadelesi, ilim ve amel, itaat, ibadet, doğru amellerde gayret gösterme, dua, sadaka ve faydaları, takva ve züht, şükür ve sabır, rıza, teslim ve tevekkül, iyi amel, kötülük, çirkinlik ve zulümden sakınma, dünyadan yüz çevirip ahirete yönelme, hırs ve tamahkârlık belası, fakirliğin zenginliğe üstünlüğü,

---

<sup>53</sup> Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Gafarov & Şükürov, s. 340: *Ahlâk-ı Nâsırî isimli kitap, Allah'ın yardımıyla ve başarıya erdirmesiyle tamamlandı. (Hicri 662 senesinin Rebû'l-Evvel ayının sonu).*

<sup>54</sup> M. Bayram , a.g.m., s.12; Demirkol, a.g.t., s. 185; Gafarov, a.g.t., s. 23.

<sup>55</sup> Demirkol, *Tusi'nin İbn Sina Savunması*, s. 39.

güvenirlilik, ihanetten sakınma, doğru sözlülük, yalandan kaçınma, susmanın ve az konuşmanın faydaları, hilm, bağışlama, öfkeye hakim olma, hased, kin ve düşmanlık, cömertlik, cimrilik, iffetlilik, dostluk, âlimlerle ve iyi insanlarla oturup kalkma, mutluluk vs. gibi konuları içermektedir.<sup>56</sup>

### 4.3. Seyr-u Süluk

Tusî'nin eserlerinden kendisinin hangi dönemde ve ne şartlar altında yaşadığını veya çektiği zorlukları ve kaç yaşlarında olduğunu, eserlerinde kaydetmiş olduğu ek bilgilerden takip edebiliriz. *Seyr-u Süluk* isimli eserinde öğrenim günlerinden şöyle bahsetmektedir. “*Dünya görmüş, çeşitli insan tiplerinin sözünü duymuş ve Baş Dai Taceddin Şehristanî'nin öğrencisi dayısından eğitim almış bir adam olan babam, o kuralları taklit etmede biraz mübalağa gösteriyordu. Beni çeşitli ilim dallarında tahsil yapmaya ve mezhep ve görüş sahiplerinin sözlerini dinlemeye özendirdi*” ...<sup>57</sup>

### 4.4. Evsâfu'l-Eşraf

Tasavvuf alanında telif ettiği bir eserdir. Aslı Farsça olan bu eser Arapça'ya da çevrilmiştir. Eser bir mukaddime, bir giriş ve altı bölümden oluşmaktadır. Her bölüm (altıncı bölüm dışında) altı faslı içermektedir; altıncı bölüm de sadece bir fasıl (fenâ faslı) vardır. Muhteva itibariyle tasavvufî bir eser olup seyr-i sülûk mertebelerini konu edinmektedir. Bu mertebeler iman başlayıp fenâ'da son bulmaktadır. Bunlar arasında ise sebat, niyet, doğruluk (sıdk) yöneliş (inâbet), ihlas, tövbe, zühd, fakirlik,

---

<sup>56</sup> Tûsî, *Seçkinlerin Ahlâkı Evsâfu'l-Eşrâf*, terc. Gafarov, İz Yay. İstanbul 2009; Tusî, *Seçilmişlerin Vasıfları*, Çev. Uygur Hakkı, Litera Yay. 2014 İstanbul; Gafarov Anar, *Nasîruddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, s. 26.

<sup>57</sup> Demirkol, *Tusi'nin İbn Sina Savunması*, s. 16.

riyâzet, nefis muhasebe ve murakabesi, takva, halvet, tefekkür, korku, umut, (recâ), sabır, şükür vs. gibi konular ele alınmaktadır. Her mertebede Seyr u Sülûkta kişinin yapması gerekenler ve kendisinde ortaya çıkan haller belirtilmiştir. Şuan bu eserin iki tercümesi bulunmaktadır. Bunlardan biri Anar Gafarov tarafından tercüme edilen *Seçkinlerin Ahlâkı* dır, ayrıca eserin sonunda *Nasîriyye Risâlesi*, Tusî'nin Asr Suresine yaptığı tefsir *Asr Suresinin Tefsiri* ve *İlk Yetkinlik ve İkinci Yetkinlik Hakkında* Tusî'nin yazdığı küçük risalelerin tercümeleleri de bulunmaktadır. Diğer tercüme ise Hakkı Uygur'un *Seçilmişlerin Vasıfları* isimli kitaptır.

#### 4.5. Risâletü'n-Nasîriyye

Tusî, bu eserinde insanın nasıl yetkinleşeceğini anlatmaktadır. Bu süreçte cismani hazlardan uzak durulması gerektiğinden ve zorluklarla ve ne tür itirazlarla karşılaşacağından bahseder.<sup>58</sup> Araştırmacı Gafarov'un tezinde yer aldığına göre mezkur eser düşünürümüzün *Telhîsü'l-Muhassal* adlı eserinin ekinde neşredilmiştir. Bu eserde *filozoflarda olması gereken özelliklerden, İlâhî dinin insanın yetkinleşmesindeki gerekliliği ve rolünden, insanî nefis ve onun kalıcı olduğu özelliğinden, ayrıca, nefisle beden arasındaki mücadeleden bahsedilmektedir.*<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Tusî, "Nasîriyye Risâlesi er-Risaletü'n-Nasîriyye", *Seçkinlerin Ahlâkı Evsafu'l-Eşraf*, s. 115-124.

<sup>59</sup> Gafarov, *Nasîruddin et-Tusî'nin Ahlâk Felsefesi*, s. 27-28.

#### 4.6. Tefsîr-i Sûreti'l-Asr

Bu eser *Seçkinlerin Ahlâkı* (Evsafu'l-Eşrâf) isimli eserinin son bölümlerinde yer almaktadır.<sup>60</sup> *Tefsîr-i Sûreti'l-Asr* eserini araştırmacı Gafarov, *Seçkinlerin Ahlâkı* adlı eserin arkasına eklemiştir:

*“Rahman ve rahim olan Allah’ın adı ile. İkinci vaktine (Asr’a) and olsun ki, insan hiç şüphesiz hüsrân içindedir”<sup>61</sup>. Yani insan doğaya ilişkin işlerle uğraş içinde olup, nefsânî isteklerle uğraş içinde olup, nefsanî isteklere dalmıştır. “Ancak inanıp” yani nazarî kuvvede yetkinleşip; “yararlı iş işleyenler”, yani amelî kuvvede yetkinleşenler; “birbirlerine gerçeği tavsiye edenler , yani nazarî bilgilerle insanların akıllarını yetkinleştirenler; “ve sabırlı olmayı tavsiye edenler”, yani ahlâki önerileri tebliğ ederek, insanların ahlakını yetkinleştiren kimseler “bunun dışındadır”<sup>62</sup>.*

---

<sup>60</sup> Tusî, *Seçkinlerin Ahlâkı*, çev. Anar Gafarov, İz Yay. İstanbul 2009, s. 125.

<sup>61</sup> Asr 103/1-2.

<sup>62</sup> Asr 103/3.



# **I.BÖLÜM**

## **Ahlâkın Epistemolojik Temelleri**

## 1. Bilgi

Bilgi ile ilgili sözlüklere baktığımızda bilgi ve onun eşanlamlarının çeşitli dillerde şu şekilde karşılandığını görülmektedir. Osm. *Mâlûmat, Mârifet*; İng. *Knowledge*; Fr. *Connaissance*; Alm. *Erkenntnis*. Öznenin amaçlı yönelimi sonucunda, özne ve nesne arasında kurulan ilişkinin ürünü olan şey. Bir şeyin ayırdına ya da bilincine varma. Öğrenilen şey.<sup>63</sup> Osm. *Mârifet*, Yun. *Epistemoloji*, İng. *Gnoseology*, Fr. *Gnoséologie*, Alm. *Gnoseologie*. Bilgiyi, insanın varlığının bilişsel faaliyetlerini, genel olarak konu alan disiplindir. Antik Yunan'da, epistemoloji terimiyle eş anlamlı bir biçimde kullanılmaktadır.<sup>64</sup>

Bilgi nedir, sorusunun cevabı her zaman insanların zihinlerini kurcalamıştır. Bilgi, süje ile obje arasındaki ilişkiden bilinçli olarak ortaya çıkan sonuç, yani üründür.<sup>65</sup> Peki bu ürün (bilgi) bizim ahlâki gelişimimizde ne tür faydalar sağlamaktadır?

Bilgi insanların en temel ihtiyaç ve temel güdülerindedir. İnsanın doğasında bilme güdüsü vardır. Doğduğu andan itibaren insanoğlu algılamaya, algıladığı her şeyi zihninde muhafaza etmeye başlar. Hatta uzmanlar daha Anne karnında bile bilgi topladığımızı söylemektedir. İnsanın bir çok bilgi edinme yolları vardır, bunlardan biri doğal dürtülerimizden “meraktır”. İnsanın doğal dürtüsü olan bu merak, kişiyi bilgiye sürükler. Merak ve bilgi, karşılıklı birbirlerini etkilerler. Tıpkı Hayy bin Yakzân'ın Anne olarak gördüğü ceylanın ölmesinden sonra, ceylanın bedeninin

---

<sup>63</sup> Cevzici Ahmed, “bilgi” md., *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay. 1999 İstanbul, s. 123; Akarsu Bedia, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, İnkılap Yay. 1998 İstanbul, s. 34.

<sup>64</sup> Cevzici Ahmed, “gnoseoloji” md. , *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 382; Akarsu Bedia, a.g.e., s. 86.

<sup>65</sup> Cevzici Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 123.

neden cansız olduğunu merak edip, göğsünü yarıp içindeki kalbi incelemesi gibi <sup>66</sup>. Her insanın bilgisi diğer insanlardan farklıdır, çünkü Allah her kuluna farklı kabiliyet ve yetenekler bahsetmiştir. İnsan hayatı boyunca mizacına uygun alana yönelir ve kendisinin yatkın olduğu işi severek yapar. Bu sebeptendir ki, bir alanda olan kişinin bilgisi ile, bir başka alanda olan kişinin bilgisi aynı değildir. Bu görüşümüzü şu ayetle destekleyebiliriz:

*De ki: "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Ancak akl-ı selim sahipleri, sağduyulu olanlar düşünüp ibret alır. (Zümer 39/9)*

Her yeni bilgi insanı yeni bir soruya yöneltir. Zihnimizde ki sorulara yanıt bulmak için araştırırız. Edindiğimiz her bilgi aklımızda yeni bir yer eder veya kendinden önceki bilginin üstüne eklenir ve fillerimize de etkide bulunur. Kişi düşüncesini bilgi ile ortaya koyar. Böylelikle diyebiliriz ki bilgi, insan için önemli bir araç ve insanla yaşamın ayrılmaz ikilisidir.

Elde ettiğimiz bilgilerin bir çok kaynağı vardır. Bilginin kaynağı öncelikle akıldır. Ancak bazı filozoflar deneyim ve tecrübenin de bilgiye kaynaklık ettiğini söylerler. Sûfilere göre ise bilgi, marifettir. Marifet bir çok kısma ayrılmaktadır, bunlar bilginin kaynağı, *kalp; ruh; sır; ilhâm ve keşf'tir.*<sup>67</sup> İslam filozoflarına gelince; onlara göre, bilginin kaynağı öncelikle akıldır, daha sonra *vahiy*, duyu organları, *kalbî sezgi*<sup>68</sup> ve *hads*'dir.

Akıl, insanları diğer varlıklardan ayırt eden bir özelliktir. İnsanoğlu doğası itibariyle hem *tabii* hem de *akli* bir varlıktır<sup>69</sup>. Tabii bir varlık olması hasebiyle –

---

<sup>66</sup> İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzân*, İnsan yay. İstanbul 2012, s. 31-32

<sup>67</sup> Reis Bedriye, *Gazâlî' de Ahlâk-Marifet İlişkisi*, Emin yay. Bursa 2011, s. 213

<sup>68</sup> Vural Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis yay. 2011 Ankara, s. 85

<sup>69</sup> Saruhan M. Selim, *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Doktora Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2000, s. 43

insan- diğeri tabii canlılar gibi oluş ve bozuluşa; zaman ve mekana tâbidir. İnsan, aklı bir varlık olmakla bir takım sorumluluklar üstlenmektedir, çünkü insan “öğrendikçe” yapıp etmelerinden sorumlu olur. Mesela: Kişi, yalan söylemenin erdemsiz bir davranış olduğunu öğrendiğinde, bu bilgi onun yanlış yapacağı davranışları ve dilinden çıkacak sözcükleri bile etkileyecektir. Bu sebepten salih ve doğru bilgiyi edinmek öncelikli niyetimiz olmalıdır.

## **2. Felsefe Tarihinde Bilgi ve Nefs**

Felsefe de bilgi ve nefis aynı anlamları taşırlar, çünkü nefis bilgiyi kabul eder ve. Bu sebepten dolayı çalışmamızın bu bölümünde sadece bilgiden değil nefisten de bahsedeceğiz. Felsefe Tarihi açısından bilgi konusu bir çok problemleriyle ele alınmaktadır. Bunlar: Doğru bilginin imkânı ve imkânsızlığı; bilginin kaynağı; bilginin değeri ve bilginin sınırlandırılmasıdır. Bilginin problemlerine geçmeden evvel öncelikle onun temel kavramlarını açıklamak, konunun anlaşılabilirliği açısından iyi olacaktır.

## **3. Bilgi Felsefesinin Temel Kavramları**

Bilgi Felsefesini işlemeden önce ondaki temel kavramlarını tanıtmak konunun anlaşılabilirliği açısından iyi olacaktır. Bilgi felsefesinin temel kavramlarından kasdığımız *bilgi*, *bilinen bilgi* ve *bilginin değeri* ve *gerçekliği* kavramlarıdır. Bunların kısaca izahı şöyledir: *Süje* (Bilen): Bilen, düşünen varlıktır. İnsan, özne olarak bu kavramla ifade edilmektedir. Yani bilginin elde edilmesinde aktif olan tarafı ifade etmek için kullanılır. *Obje* (Bilinen): Bilen varlık olarak Süjenin, bilmek için yöneldiği ve

araştırdığı nesnedir. Bilen öznenin bilgisinden bağımsız olan şeydir.<sup>70</sup> Bilgi, süje ile obje arasındaki ilişkiden bilinçli olarak ortaya çıkan sonuç, yani üründür.<sup>71</sup> *Doğruluk*: Bilginin tasvir ettiği veya soyutladığı nesnesiyle uyuşmasına doğruluk denir. Yani açıklanan görüşlerin nesnelere veya bilginin nesnesi ile örtüşmesidir. Doğru bilgi, özne ile nesne arasındaki doğru ilişkiye dayanır.<sup>72</sup> *Gerçeklik*: Somut olarak varolanların bütününe ifade etmek için kullanılır. Bilinçten bağımsız olarak varolanların tamamını ihtiva eder. Buradaki gerçeklik bilmeye konu olan gerçekliktir. Ancak burada gerçeklikle hakikat karıştırılmamalıdır. Örneğin: Elyafın pamuğun yumuşaklığı, taşın sertliği gerçekliktir. Ama yer çekimi kanunu bir hakikattir. Aynı zamanda matematik ve mantık kuralları birer hakikattir.<sup>73</sup>

#### **4. Bilgi Felsefesinin Temel Problemleri**

Bilginin insan için mümkün olup olmadığı hususunda filozoflar iki farklı gruba ayrılırlar. Bir gruba göre doğru bilgiye ulaşmak insan için mümkünken diğer bir grup da doğru bilginin insan için mümkün olmadığını savunur.

##### **4.1. Doğru Bilgi İnsan için Mümkündür**

İnsan doğru bilgiyi kendinden bağımsız olarak var olan gerçekliğin bilgisini elde edebilir. Ancak bu görüş sahipleri bilginin kaynağı konusunda farklı düşünürler.

---

<sup>70</sup> Hessen, a.g.e., s. 194, 215.

<sup>71</sup> Hessen D Dr. Johannes, *Lehrbuch der Philosophie Erster Band: Wissenschaftslehre*, Ernst Reinhardt Verlag München-Basel 1950, s. 193-194; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 123.

<sup>72</sup> Arslan, a.g.e., s 22.

<sup>73</sup> Frischeisen Max-Köhler und Willy Moog, *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII: Jahrhunderts*, Benno Schwabe & Co. Verlag Basel/Stuttgart 1957, s. 491; Hessen, *Lehrbuch der Philosophie dritter Band*, s. 14; Arslan, a.g.e., s. 63

Bunlara “dogmatik bilgi nazariyecileri” denmektedir. *Dogmatik*<sup>74</sup> kelimesinin gündelik dilde kullanılan “*bir inancı körü körüne savunan, önyargılı*” anlamından farklı anlamdadır. Genel olarak dogmatikler, doğru bilginin neden ve nasıl mümkün olduğunu açıklamaya gerek olmadığını söylerler ve bilginin imkânsızlığına asla ihtimal vermezler. Ancak doğru bilginin kaynağı konusunda akıl, deney, sezgi, gözlem, vahiy, olgu, fayda gibi farklı görüşler de ileri sürerler.<sup>75</sup>

Doğru Bilgi insanın bilgi birikimine katkı sağlamakla kalmaz aynı zamanda bilginin bir çok getirilerini de beraberinde saklar. Bunlar erdemler ve düzgün ahlâktır. İnsanın niyeti bu konuda çok önemlidir.

#### **4.2. Doğru Bilgi İnsan için Mümkün Değildir**

Doğru bilginin insan için mümkün olmadığını benimseyenler, agnostikler ve şüpheciler (septik) filozoflardır. Burada da şüpheciler kelimesi ile gündelik kullanımdan farklı olarak “*özel nedenlerden dolayı, diğerlerinin bilgi diye kabul ettikleri şeylerin gerçekliğinden kesinliğinden şüphe duyan, kimselerin temsil ettiği felsefi akım kastedilir. Yine onlara göre insan kendinden bağımsız olarak var olan gerçekliğin bilgisini elde edemez, çünkü onlar, insanın bilgi edinme konusunda yeteneklerini yetersiz görürler. Septikler de dogmatikler gibi kendi aralarında hemfikir değildirlere. Septiklerden bir kısmı, bilginin hiçbir durumda ve hiçbir oranda mümkün olmadığı görüşündedir. Bir diğerleri de, sadece kesin ve doğru bilginin mümkün olmayıp,*

---

<sup>74</sup> Cevizci, “dogmatizm” md., *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 249: Dogmatizm: [Os. ikaanîyye, İng. dogmatism; Fr. dogmatisme; Alm. dogmatismus] Genel olarak, kimi öğretilere en küçük bir eleştiriye izin vermeden, rasyonel ve mantıksal kanıtlar yerine, salt duygulara veya kişisel eğilimlere dayanarak körü körüne inanma, onları sorgusuz süalsiz bir biçimde benimseme.

<sup>75</sup> Aydın İ. Hakkı, *Fârâbî’de Bilgi Teorisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2003, s. 21.

insan için eksik ya da yetersiz bilgi edinilmesinin mümkün olacağı fikrini öne sürerler.<sup>76</sup>

Agnostiklere gelince onlar da septikler gibi doğru bilginin mümkün olmadığını savunurlar. Eşyaların kendiliklerinin hiç bir zaman bilinemeyeceğini iddia eden bir akımdır.

## 5. Bilginin Doğruluğu Hakkında Görüşler

Bilginin imkanı konusunda hemfikir olanlar -septik ve şüphecilerin dışındakiler- bilginin doğruluğu konusunda kendi aralarında farklı görüş benimsemişlerdir. Mesela rasyonalistler varlıkların özü, cevheri olarak eşyanın hakikatının bilinemeyeceğini iddia ederler. Bu durumda peki doğru bilginin hakikati nedir? Rasyonalistlere göre doğru bilginin kaynağı akıldır.

Öncelikle rasyonalistlere göre, doğru bilgi mümkündür. Ancak doğru bilgi sadece beş duyumuzda ve tecrübelerimizde saklı değildir, çünkü duyu ve tecrübe sürekli hareketli ve sabit olmayan nesnedir. Dolayısıyla yanıltıcı olabilirler. Bunların da sabit olamayacağı düşünülürse bu doğru bilgi değildir. Hareketsiz ve sabit olan varlığın bilgisi değişmez bilgidir. Peki hem hareketsiz hem de sabit olan bu şey nedir? Rasyonalistlere göre, değişmeyen ve sabit olan şey akıldır, çünkü deneyden önce var olan akıl, doğruların ve gerçek bilgilerin kaynağıdır.

---

<sup>76</sup> Aydın, a.g.e., s. 22.

## 6. Bilginin İmkânı Hakkında Görüşler

Bilginin imkanını mümkün gören görüşler her ne kadar kendi aralarında ortak bir ilkeyi savunsalar da, kendi içlerinde bilginin kaynağı hususunda görüş ayrılığına düşmektedirler. Bunlardan bazılarına göre bilginin kaynağı deneydir; diğer bir kısmına göre, akıldır; bir başka gruba göre hem deney hem de akıldır; bazılarına göre, sezgidir.<sup>77</sup>

## 7. Bilginin İmkânsızlığı (Septisizm ve Agnostikler)

Yukarıda açıklanan görüşler kendi aralarında farklılık arz etseler de genel itibariyle ortak noktaları doğru bilginin insanlar için mümkün olduğudur. Buna zıt olan görüş ise doğruluğun imkansızlığını savunan görüş septisizm ve agnostism (bilinemezlik) 'dir. Septiklere göre, elde edilen her bilgi şüphelidir.

İlk Çağ felsefesinde *Elea* okulunun kurucusu Parmenides (m.ö. 540-470) ve Zenon (m.ö. 490-430) yunan düşüncesinde şüpheciliğin önde gelen isimlerindendir.

Parmenides'e göre oluştan bahsedilemez. O, oluşu reddeden bir filozoftur, dolayısıyla değişmeyen tek bir varlık kabul eder ve değişen şeyleri, görünüşler olarak niteler. Varlık vardır, yokluk yoktur, diyerek görünüşler dünyasından şüphesini ortaya koymuş ve değişen varlıkları temel varlık olarak kabul etmediğini açıklamıştır. Septik düşüncenin ilk savunucuları sofistler olmuştur. Sofist düşüncenin en önemli temsilcilerinden Protogoras (m.ö. 480-410)'dır. Ona göre, "*İnsan her şeyin*

---

<sup>77</sup> Hessen, .a.g.e., s. 185.



*ölçüsüdür*". Burada kastettiği "*tek insan*" olduğu için herkesin kabul edeceği doğru bir bilgi elde etmek olanaklı değildir.<sup>78</sup>

Sofist düşüncenin bir başka temsilcisi Gorgias (m.ö. 483-375)'dir. Ona göre, varlık diye bir şeyden söz edilemez. Hiç bir şey yoktur; bir şey olsaydı bile biz onu bilemezdik, bildiğimizi varsaysak bile onu başkalarına bildiremezdik.

En sistemli şüpheli filozof Pyrron (m.ö. 365-275)'dur. Pyrron, "*bana öyle geliyor ki...*" gibi kesinlik ifade eden bir önermeyi kabul eder. Ona göre nesnelere ve bilgimizde istikrar yoktur. Olaylar aldatıcıdır. Mesela: cisim su içinde kırık gibi görünür. Görme gibi diğer duylarda da yanılgı vardır. Dolayısıyla, hükümlerimiz doğrudur veya yanlıştır denilemez. Öyleyse kesin bilgi değil göreceli bilgi vardır, çünkü bilgi; fertlere, duylara, zaman ve mekâna, örf ve âdetlere göre değişir. Hüküm vermekten kaçınılmalıdır, mutluluk budur.<sup>79</sup>

Başka bir şüpheli antik filozof Timon (m.ö. 320-230)'dur. O, hem duylara hem de akla karşı güvensizlik duyar. Pyrron gibi kendisinde mutluluğu hüküm vermekten kaçınmada bulunur. Nesnelere birbirinden ayırt etmek imkansızdır, çünkü nesnelere devamlı değişim halindedirler. Böyle olunca da onlar hakkında kesinlikle yargıda bulunulmaz. Yargıdan kaçınmak da insanın ruh sükunetine kavuşmasını sağlar.

Metodik şüpheli Descartes (1596-1650)'da daha gelişmiş olarak görülür. Kesin, açık seçik bilgiye ulaşmak için bir araç olan metodik şüpheliğe dayanan Descartes başlangıçta her şeyden şüphe eder. Sonunda düşündüğünden şüphe

---

<sup>78</sup> Hessen, a.g.e., s. 188.

<sup>79</sup> Hessen, a.g.e., s. 185

edemediğini anlayınca “düşünüyorum, o halde varım” *cogito ergo sum* diyerek varlığını sadece Tanrı’dan gelebileceği kanaatine varmıştır.<sup>80</sup>

Agnostisizm, bilinemezliği savunan bir görüştür. 1869 yılında, Darwinci bir İngiliz düşünür olan T.H. Huxley (1825-1895) tarafından ortaya çıkarılmış bir terimdir. *Agnôstos*, Yunancada bilinemez anlamına gelir. Bu sebepten agnostisizm bilmeme, bilememe haline işaret eden bir akım veya tavidir.<sup>81</sup> Bu akım, tarih de insanın düştüğü büyük yanılgılara bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Hem dini hem de felsefi olsun bunlar içindeki birçok konuda doyurucu bilgiye erişmek imkansızdır. Bu durumda bilgeliğin, bilim konuşmadığı sürece susmak olduğunu savunur. Agnostikler, teistlerin veya atesitlerin tezinin tersine tanrının var olduğunu veya var olmadığını ilke olarak ya da uygulamada bilinemeyeceğini ileri sürer. Dolayısıyla metafizik hakikatlerde insan zihninin asla bilemeyeceğini ileri sürer.

## 8. Bilginin Kaynağı

Bilgiyi farklı kaynaklara endeksleyen görüşler vardır. Bu görüşler bilginin kaynağının *akıl*, *deney* veya *sezgi* olduğunu öne sürerler. Bilginin kaynağını akıl olarak gören Aristoteles aynı zamanda duyuların da önemli rolü olduğunu düşünür. Aristo’ya göre, insanlar beş duyu vasıtasıyla nesnelere şekil, hacim ve renk gibi özellikleri hakkında bilgi edinebilirler. Ona göre, bilgi önce duyulardan başlar. Daha sonra o bilgi akla yükselir akıl yürütme faaliyet ile bilgi oluşur. Duyularımızı

---

<sup>80</sup> Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Okul Klasikleri:7, Ankara 1947, s. 41-42.

<sup>81</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 146.

kaybettiğimizde ise hiç bir şey bilemeyiz. Duyulara önem verdiği için Aristoteles'in sensualist olduğu da söylenebilir.

Bilginin kaynağının akıl olduğunu söyleyenlere –rasyonalistlere- karşı, bilginin biricik kaynağının deney olduğunu empirizm, zihni boş bir levha (tabular asa) olarak görür.<sup>82</sup> Ona her şey sonradan deney yoluyla gelir. Deney öncesi hiç bir bilgi ve kavram yoktur. Ama zihinde bilgi edinmeye yatkınlık vardır. Bununla beraber zihinde iki güç vardır; duyum ve derinlikli düşünme veya iç deney. Bu iki güç her bilginin kaynağıdır. Entüisyonizm temsilcisi Bergson'a göre bilginin kaynağı sezgidir.<sup>83</sup>

Bu bilgilerin dahilinde bilginin değeri de gündeme gelmiştir. Bu durumda doğru bilgi dediğimiz şey nedir ve bilginin hangi durumlarda doğru ve hangi durumlarda yanlış olduğu sorusu akla gelmiştir. Bilginin doğruluğunu bilginin objesiyle uygun olmasına bağlayan uygunluk teorisine göre “doğruluk” bilginin objesine uygun olmasıdır. Yani doğru bilgi, objesine uygun olan bilgidir. Eğer zihinden çıkan bir ifade dış dünya ile uyum sağlıyorsa –ifade ve obje dış dünyada karşılık buluyorlarsa birbirlerini tamamlıyorlarsa- doğrudur. Ama bir objede süjede oluşan görüş objenin kendisine uymuyorsa o bilginin doğru olmadığı sonucuna varılır.

Bu tartışmanın yanında tutarlılık (*coherence*) teorisi ortaya çıkar. *Tutarlılık teorisi*, yukarıda ki bahsettiğimiz, bilginin değerini ve doğruluğunu belirleme de ki gibi değildir. Bu teori bilgideki –zihnimizdeki bilgi ile dış dünyadaki objenin

---

<sup>82</sup> Cevizci, “empirizm” md., *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 297.

<sup>83</sup> Arslan, a.g.e., 19.

arasındaki- uygunluk değil önermeler arasında bir tasarım ile bir başka tasarım ya da bir bilgi ile başka bir bilgi arasında gerekli olan uygunluktur.

Bir yargı ya da önermenin doğruluğunun, söz konusu yargı ya da önermenin gerçeklikle ya da olgularla değil de, bir bütün olarak evren hakkındaki inançların genel yapısıyla uyuşmasından, onun evren hakkındaki inançların genel yapısıyla uyuşmasından, onun evren hakkındaki tüm diğer inanç ve bilgilerin genel yapısıyla tutarlılık içinde olmasından meydana geldiğini iddia eden ve daha çok idealist felsefe geleneği içinde savunulmuş olan doğruluk anlayışı.<sup>84</sup>

## 9. Bilginin Sınırı Problemi

Bilgi konusunda sınır olabilir mi? Akli olan bir varlık için bilgi ve düşünce dağarcığımız ne kadarını alabilir? Bu konuyla alakalı farklı görüşleri kısaca özetlemek gerekirse rasyonalistler gerçekliği insanın zihninden bağımsız olarak görürler.<sup>85</sup> Yani onlara göre bilgi, sadece zihinle sınırlandırılmaz. Onlar bilen öznenin kendisinden bağımsız olarak var olan nesnelere gerçek bilgisine sahip olabileceğini benimserler. Bu durumda onlar idealistlerden farklı olarak zihnimizin dışında bir dünyanın gerçekten var olduğunu ve bu dünyanın da gerçekten bilinebileceğini ileri sürerler.

Emprisist idealizme göre bilginin alanı öznenin algıladığı dış alemdeki görüşlerle sınırlıdır<sup>86</sup>, çünkü dış dünyada neyi görüyorsak o bilgimizin dahilindedir. Daha fazlası mümkün değildir. Bu anlayışa göre insan bilgisi sınırlıdır ve onun

---

<sup>84</sup> Cevizci, “tutarlılık teorisi” md., *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 860.

<sup>85</sup> Cevizci, “realizm” md., *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 726.

<sup>86</sup> Hessen, a.g.e., s. 261-262; Aydın, a.g.e., s. 39.

sınırını da zihindeki ideler belirler. Yani öznenin bilgisi kendi zihinsel içerikleriyle sınırlıdır.

Pozitivistler araştırma alanı olarak sadece olguları görürler ve onun dışındakileri metafizik olarak nitelerler. Onlar bilginin sınırlarını aklın ulaşabildiği noktada görürler. Elde edilen bilginin de deney verileri ve akıl yürütme yollarıyla sınırlı olduğunu söylerler. Bir başka görüş ise, kişinin zihnindeki ilkelere göre şekillendiğini iddia eden *transandantal idealizmdir*. Transandantal idealizme göre, bilginin sınırı deney, bilgedeki *a priori* kategoriler ve kavramlara bağlı olarak belirlenir. İnsanlar eşyayı ve fenomenleri sübjektif olarak idrak eder. Dolayısıyla bu durumda sadece fenomenleri bilebiliriz ama numeni bilemeyiz. Kant'ın görüşü de transandantal idealizm gibidir; o, neyi bilebiliriz sorusuna, fenomeni yani görüneni bilebileceğimizi söylemiştir.<sup>87</sup>

Bilginin sınırlarını belirleme aslında bilginin kaynağı ile ilişkilidir. Bilginin kaynağı bilginin sınırını belirler. Örneğin: Emprisistler, bilginin kaynağını duyu ve deneyim olduğunu söylerler. Böylelikle sınırları da duyu ve deneye kadardır. Dolayısıyla duyu ve deneyler dışında elde edilen bilgileri bilmezler. Rasyonalistler, duyularımızın dışında elde edebileceğimiz bilgilerin olduğunu söylerler. Ve duyular sadece bilginizin tek kaynağı değildir. Rasyonalistlerin sınırı böylelikle aklıda aşmaktadır, çünkü onların ifadelerine göre bilginin sınırı metafiziğe kadar gitmektedir. Sezgiciler ise gerçek bilginin sezgiyle elde edileceğini ve yine sezgiyle aşkın olan varlığın bilgisine kadar bilgilere ulaşabileceğimizi düşünürler. Bunlarda

---

<sup>87</sup> Aygün, *a.g.e.*, s. 40.

bilginin sınırını sezgiyle belirlerler. Sezgi ise sonsuz bir bilgi kaynağından gelmektedir. Dolayısıyla sezgicilerin bir sınırı yoktur.<sup>88</sup>

## 10. Bilginin Değeri

İnsan öğrenmiş olduğu bilgilerle kendisinde değişimi mümkün kılabilir. Ancak bunu bütün insanlık için söyleyemeyiz. Bilgiyi kabul eden bir insanda bilgi değişim yaratır ve ahlâkına yansır, çünkü bilgi, öğrenme etkinliğimizi arttırmaktadır. Mesela *bilim, insana kendisinden çıkmayı, öznel olmamayı, nesnel ve eleştirici olmayı, grup çalışmasının değerini öğretir. Yine bilim insana görüşlerini, bu görüşleri ileri sürmeyi mümkün kılan gerekçelerle sunmayı, sabırlı olmayı, ulu orta genellemeler yapmamayı, ne kadar oturmuş olursa olsunlar içinde yaşamış olduğu toplumdaki almış olduğu bilgi, görüş ve kanuların mutlak bir değer taşımayacaklarını, onların sürekli yeni değerler, bilgiler ve karşılaştırmalarla test edilmeleri gerektiğini öğretir. Bu anlamda bilimin en büyük yararının ve değerinin “ahlaksal” yararı ve değerinde bulunduğu bile söylenebilir.*<sup>89</sup> Ancak bunu –bilginin ahlaksal yararı ve değeri olduğunu- her yerde genel geçer kural yapamayız. Mutlaka bir çok ilim tahsil eden insanlar ahlâklıdır ama bunu genellemeyiz. Bunu şöyle açıklayabiliriz, insan akli olması hasebiyle diğer canlılardan daha özgürdür ve hürdür. Ama şunu da unutmamalıyız ki, her ne kadar özgürsek bir o kadar da dünyada yaptığımız fiillerden ahirette sorumluyuz ve hesabını vereceğiz. İnsan edinmiş olduğu bilgiyi, iyiye veya kötüye kullanabilir. Karşımızdaki insanın aklını okuyamadığımız gibi nasıl bir davranış sergileyeceğini de bilemeyiz. Ama yırtıcı bir hayvanın ne yapacağını çok

---

<sup>88</sup> Hessen, *a.g.e.*, s. 261.

<sup>89</sup> Arslan, *Felsefeye Girişi*, s. 61-62

kolay kestirebiliriz: “etrafında ki canlıya zarar vermek”. Ama insan hem iyi hem de kötü davranışlar sergileme özgürlüğüne sahip olduğu için, ne yapacağını önceden kestirmek güçtür. Bu sebeple diyebiliriz ki, insan yırtıcı bir hayvandan daha tehlikelidir. Ayrıca bilginin değerini ifade eden başka bir unsur bilginin nesnesine uygunluğudur. Eğer bilgimiz dış dünyadaki olgularla uyum sağlamazsa o bilginin doğruluğundan dolayısıyla değerinden şüphe edip doğruluğunu kabul edemeyiz, çünkü zan içeren bilgilerden kaçınmamız gerekir.

## 11. İslam Felsefesinde Bilgi

İslam ahlâk felsefesinde bilgi, bir çok kavramlarla ifade edilmektedir: Bunlar başlıca şunlardır: *Malumat*: Sonuç olarak “bilinmiş” bilgi; *İhata*: Konuyu bütün yön ve alanlarıyla kuşatıp anlamak; *Vukuf*: Tam olarak anlamak; *Rüsuḥ*: Aynı konuda derinleşip uzmanlaşmak; *Yakîn*: Bilgide derinlik kazanma.<sup>90</sup> *Vehim*: Bilgide kesinliğe yaklaşma veya uzaklaşma.

Marifet kavramı yukarıda sayılan kavramlar gibi bilgi ve bilmek anlamının yanı sıra daha çok özel anlamlar taşır. *İlim* kavramı -marifet kavramına göre daha-genel ve bileşik varlıkların konusunu içerir. *Marifet* kavramının konusu ise basit varlıklardır.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> Yakîn teriminin karşılığı: zan, şek (şüphe-reyb).

<sup>91</sup> Saruhan M. Selim, “İslam Felsefesinde Epistemoloji”, *İslam Felsefe Tarihi*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, edit. Maraş İbrahim, s. 145; Taylan Necip, “Bilgi” md., *TDV. İ.A.*, TDV Yay. 1992 İstanbul, c.6, s. 157.

## 12. İslâm Felsefesinde Bilginin Kaynağı

İslam ahlâk felsefesinde ve tasavvuf alanında bilginin kaynağı olarak şunlar bilinmektedir: *Keşf*: İnsanın gaybî alemle arasındaki görmeyi engelleyen perdenin kaldırması durumunda elde ettiği bilgidir. Aklın ve duyuların yetersiz kaldığı konularda bilgi edinme yoludur. Bu kavramın hem tasavvuf alanında hem İslam ahlâk felsefesinde önemli bir yeri vardır.<sup>92</sup>*Sezgi*: İnsanın dolaysız ve aracısız kavramasıdır. Akıl yürütme ve muhakemenin aksine, bir bütünün birden kavranması demektir. Bu sezgisel kavrama hiçbir vasıta olmadan gerçekleşir. Sezgi yoluyla elde edilen bilgi şüphesiz, açık ve kesindir. İnsan zihninde bir anda olup doğuverir.<sup>93</sup>*Hads*: İnsanın doğrudan doğruya, kasıt ve ihtiyar olmaksızın birden bire kavramasıdır. Meşşâî filozofları ve Gazali'ye göre, *zihinde tasarlanan bir konunun kalıcı bir bilgi haline gelmesi nefsin faal akılla ilişkisi (ittisal) kurmasına ve onun kendisindeki akledilir suretleri nefse aktarmasına bağlıdır. Böylece insan nefislerinin ilâhî âleme çeşitli ölçütlerde bağlantı sağlayarak oradan vahiy ve ilham alması mümkündür.*<sup>94</sup> *İlham*: “Feyz yoluyla insanın kalbine ulaştırılan bilgi. Allah'ın doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması”. İnsanın bilgi kaynaklarını kullanmadan zihninde (kalbinde) aniden ortaya çıkmasıdır.<sup>95</sup>

## 13. Nefs

Nefs kavramı, İlkçağ ve Ortaçağ'da çok kapsamlı olup bitki ve hayvan

---

<sup>92</sup> Uludağ Süleyman, “Keşf” md., *TDV İ. A.*, TDV yay. Ankara 2002, c. 25, s. 315.

<sup>93</sup> Vural Mehmet, “Sezgi” md., *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis yay. 2011, s. 510.

<sup>94</sup> Hökelekli Hayati, “Hads” md., *TDV İ. A.*, TDV yay. Ankara 1997, c. 15, s. 68-69

<sup>95</sup> Yavuz Yusuf Şevki, “İlham” md., *TDV İ. A.*, TDV yay. İstanbul 2000, c.22, s. 98



türlerinde ki canlılık yanında insanın psikolojik (ruhî) özelliklerini de ifade eden bedenden bağımsız manevi bir cevherdir.<sup>96</sup>

Nefs kavramının, İlkçağ ‘da ve Ortaçağ ‘da çok kapsamlı anlamları vardır. Hatta bugün bile onların etkisiyle çok geniş anlamlarda kullanılmaktadır. Sözlükte ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süfli arzular; gibi manalara gelmektedir.<sup>97</sup> Nefs kavramı daha yeniçağa kadar bilginin yerine kullanılmaktaydı. Nefs terimini, İslam filozofları ruh ve akıl olarakda kullanmaktadırlar. Bu yüzden ruh ve nefis terimlerinin anlamları ortaktır.

Ruh, (Alm. *Seele*); (Fr. *Âme*); (İng. *Soul*); (Lat. *Anima*); (Yun. *Psyche* = soluk alma, soluma, üfleme): bedeni etkin kılan canlılık ilkesi, bedenin yaşama gücü, yaşama soluğu. Doğal canlının yaşam ilkesi. Aristoteles’e göre ruh, bedeni canlandıran ilke, bedenin entelekia’sı.<sup>98</sup>

### 13.1. Eflatun’un Ruh Anlayışı ve İdeler Alemi

Felsefe Tarihinde Eflatun’un ruh üzerine ileri sürdüğü düşüncesi ideler nazariyesi kadar önemlidir. O, Fisagorcu mistisizmin etkisi altında kaldığı bilgi birikimini; ve bütün mistik ve dini anlayışları da kendi ideler nazariyesi ile birleştirmiştir. Eski Yunan mistisizmi, ruhun Tanrıca bir kaynaktan çıktığına ve ölümsüz olduğuna inanır. Ancak ruh işlemiş olduğu bir suç nedeniyle gelip geçici bir

---

<sup>96</sup> Türker Ömer, “Nefis” md., *TDV İ.A.*, c. 32, s. 529.

<sup>97</sup> Rağıb el-İsfahani, *el-Müfredât*, “nefs” md.

<sup>98</sup> Akarsu Bedia, “ruh” md., a.g.e., s. 152, Cevizci Ahmet, “ruh md. “*Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 737.

kalıbın içinde, bu dünyaya inmiştir. İnsan bu sonlu kalıptan ölüm yoluyla kurtulur<sup>99</sup>. İnsan olarak yaşadığı hayatının değerine göre de bir dahaki yaşamında ona göre ya hayvanın veya bir insanın bedenine girer. Tenasüh görüşünün Pisagorcu mistisizim den geldiği de söylenebilir. Ruh, her seferinde içinde sıkışıp kaldığı bu vücut kalıbından kurtulmaktır, çünkü, vücut, ruh için zindandan başka bir şey değildir. Ruh başlangıçtaki hayatını, yani hep ilk hayatını özler. Bunun içinde, dünyada yaşadığı sürece faziletli ve ölçülü bir hayat sürmelidir. <sup>100</sup> İşte bu görüşleri Eflatun, kendi ideler nazariyesi ile birleştirir. Ona göre, iki alem vardır. Bu alemler kesin bir şekilde birbirlerinden ayırdılar: Birincisi *İdeler Alemi*: öncesiz ve sonsuz olan değişmeyen alemdir; ikincisi *Görünüşler Alemi*: görünüşler alemi, sürekli bir değişiklik içinde bulunan ve gelip geçici olan sonlu varlıkların alemidir. İdeler duyulur üstü bir aleme aittir. Ruh tanrıca bir kaynaktan çıktığı için idelerle bir yakınlığı vardır. Ama kendisi ide değildir. Buna rağmen de dünyada varlıklar arasında idelere en çok benzeyendir. Ancak ruh, dünyaya geldiği zaman kendi kaynağını unuttur ve duyular aleminde bin türlü yanılmaya düşüp bin türlü suç işler. Ruhun asıl hedefi veya ödevi, kendini vücut bağlarından, içgüdülerinden sürükleyici tesirinden kurtarmak ve bu suretle temizlenerek saf ruh olmaya hazırlanmaktır.

### **13.1.1. Mağara Benzetmesi / Görünüşler Alemi**

Yukarıda da geçtiği gibi, ideler alemi görünüşler aleminden kesin bir şekilde ayrılır. Görünüşler âleminde yaşayan insanlar, bir mağarada bulunan ve arkaları mağaranın kapısına dönük olan varlıklara benzerler. Bu varlıklar, güneşli bir havada, mağaranın duvarında, kapısı önünden gelip geçmekte olan ve ellerinde bir şeyler

---

<sup>99</sup>Eflatun, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, Say yay. İstanbul 2013, s. 57, 67 d.

<sup>100</sup>Birand Kâmıran, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Yay. 2001, s. 58.

taşıyan kimselerin gölgelerini görürler. Eflatun'a göre, bu dünya yüzündeki insanlar da, tıpkı bu mağarada yaşayan varlıklar gibi, gerçek gerçekliklerin kendilerini değil, yalnız bu dünyaya akseden gölgelerini görebilirler. Bununla birlikte, içinde bulunduğumuz bu gölgeler alemi, ideler alemini sürekli surette tesiri altındadır. Görünüşler alemindeki madde, bu idelere göre şekillenir. İdelere, duyular alemi ile ilgili olan bütün varlıkların, öncesiz ve sonsuz örnekleridirler.<sup>101</sup>

Benzetmeye göre, ışığa açılan uzun bir girişi olan bir yeraltı mağarasının en dibinde insanlar, çocuklarından beri, ayaklarından ve boyunlarından zincire vurulmuş olarak hareketsiz bir şekilde oturmakta ve yalnızca önlerini görebilmektedirler. Onların arkasında, yüksekte bir yerde bir ateş yanmakta ve ateşle bu insanlar ya da mahkûmlar arasında ki yolda küçük bir duvar ya da perde bulunmaktadır.

### 13.2. Aristoteles'de Nefs

Aristoteles'e göre ise ruh, vücudu şekillendiren prensiptir. Ruh, vücudun hedefini meydana getiren sebep, onu mükemmelliğe doğru gelişip gerçekleşmesini sağlayan aktif "entelekya"<sup>102</sup> dir. Ruh, vücudu harekete getiren ve canlı kılan prensiptir. Antik Çağ'da olduğu gibi, Aristoteles'de da hayat ve ruh kavramları daha birbirinden ayrılmamıştır. Bundan dolayı, beslenme ve nefes alma gibi fizyolojik olgular da, ruh olgularından sayılır. Ruh, vücudu canlı kılmakla, aynı zamanda, onu

---

<sup>101</sup>Birand Kâmıran, a.g.e., s. 56-57; Cevizci Ahmet, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard' a*, Say Yay. İstanbul 2010, s. 87-88;

<sup>102</sup> Cevizci, "entelekya" md. "*Aristoteles'in felsefesinde, özü tam olarak gerçekleşmiş olan bir şeyin varlık tarzı, formu ya da özü; potansiyaliteye karşıt olarak edimsellik*", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 300; ayrıca bkz. Akarsu Bedia, a.g.e., s. 69; Aristoteles, *Ruh Üzerine (Peri Psukhês)*, çev. Zeki Özcan, Sentez Yay. 2014 Ankara, s.16 **entelekhia**: yetkin fiil

şekillendirmiş olur. Böylece, ruhla vücut arasındaki münasebet, şekil ile madde arasındaki münasebet gibidir.

Ruhun hayatı basamaklardan oluşmaktadır. Her bir basamak bir sonraki basamağın maddesidir veya bir sonrakinin nedenidir. Ona göre, üç ruh vardır ve ruhun en aşağı derecesinde nebati ruh bulunur, ardından ikinci olarak hayvani ruh gelir ve üçüncüsü insanî ruhtur.<sup>103</sup> Nebati ruhun özelliği, yalnız, beslenir, büyür ve neslini sürdürür. *Besleyici ruh, insandan başka varlıklarda da bulunur; o, ruhun yetileri arasında ilke ve en ortak olanıdır ve onun sayesinde hayat bütün varlıklara ait olur. Onun fonksiyonları, üreme ve besinin kullanımudur. Çünkü tamamlanmış, eksik kalmayan veya kendi kendine üremeyen bütün canlı varlıklar için fonksiyonların en doğalı...*<sup>104</sup> Hayvani ruh, algı ve hareket kabiliyetine sahiptir. Nebati ve Hayvani ruhun farkı, nebati ruhun içten bir birlikten yoksun iken hayvanî ruhun ve insanın merkezi bir organa yani kalbe sahip olmalarından ileri gelir. Ayrıca hayvani ruhta, yeni baştan tekrar algılanan şeylerin hatıra ve izleri kalır. Bu ruh şuursuz olsa da hatırlamak ve saklamak kabiliyetine de sahiptir. Vücutla bağı olan ve vücut yok olduğunda da yok olan ruh hayvanî ruhtur.

İnsanî ruh en yüksek ruhtur. İnsanı insan yapan ve diğer iki basamaktaki ruhu dizginleyen akıl ruhudur. Bu ruhun başlıca sıfatı akıldır. Böylece insan, çevresindeki varlıkları yalnız algılamakla kalmaz, aynı zamanda, bunlar hakkında bir açıklama da vermeye çalışır. Yani ruh kavramları kurar ve kavramlı bilgiye ulaşır. Her üç ruhun faaliyetleri birbirinden farklıdır. İlk iki ruh nebati ve hayvani ruh, insanî ruhun ortaya çıkması için bir zemin hazırlarlar veya insanî ruh için birer malzemedirler. Hayvani

---

<sup>103</sup> Vural M., “Ruhu’l-Hayvaniyye”, “Ruhu’l-İnsaniyye”, “Ruhu’l-Nebatiyye” md., *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay. Ankara 2003, s. 319-320.

<sup>104</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine(Peri Psukhês/Ruh Üzerine)*, s. 87.

ruhun bedenle bir bağı varken insanî ruhun vücutla hiç bir bağlantısı yoktur. Hatta ruh vücuttayken bedene gelecek olan her türlü tesiri hiçe sayabilir ve bütün tesirlere karşı koyabilme kabiliyetinde yaratılmıştır. İnsan algılarıyla elde ettiği bilgiyi hayvani ruh şuurunda tutar ama insanî ruh yani akıl ise bunu şuurlu bilgiye dönüştürür. Böylelikle insan çevresinde ki bilgileri yalnız algılamakla kalmaz, aynı zamanda, bunları açıklamalarıyla zenginleştirir. Dolayısıyla insanî ruh hayvani ruhtan daha aktiftir. Aristoteles'e göre aktiflik derecesine erişmiş olan ruh, aynı zamanda ölümsüz de olur. Bu sözüyle Aristo'nun *ikili akıl* anlayışına gelmekteyiz. İkili akıl anlayışı Aristoteles de onun, imkan ve gerçeklik hakkındaki anlayışına dayanır. O, empirik gerçeklik dünyasında göz önünde tuttuğu ve birbirinden ayırdığı, imkanla gerçekliği ruha da uygulamaya çalışır. Aristoteles, akla öz olan düşünce kabiliyeti ile gerçek düşünce etkisini birbirinden ayırır. Ona göre, insan aklının bir aktif (yaratıcı) bir de pasif yönü vardır. Pasif, hayvani ruhun duyularla elde ettiği algılara ve bunlardan kalan silik izlere dayanarak bir takım kavramlar meydana getirir. Dolayısıyla pasif ruhun hayvani ruhla alakadar olduğunu söyleyebiliriz. Bu kavramlar veya bilgiler açık seçik ve kesin değildirler. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi hayvanî akıl, algılarla elde ettiği bilgiyi şuurunda tutar ancak o karmaşık bilgileri şuurlu bilgiye döken insanî ruhtur. İşte Aristoteles, tam da bu aklın ölümsüz olduğunu iddia eder. Bu akıl insanı insan eden akıldır. Aktif akılla da demek istediği de budur; çünkü bu akılla her şey anlaşılıyor ve zenginleşiyor. Pasif ruh tıpkı hayvani ruh gibi vücuda bağlıdır ve beden ölümüyle o da yok olur. Aktif ruh ise ölümsüzdür.<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> Birand, a.g.e., s. 84-85; Arslan Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. 2011, s. 217; Özcan Muttalip, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve*

Aristoteles'in veya bir çok Grek filozofların görüşleri İslam Felsefesinde rastlamak mümkündür. Nefsin yapısının üç ana ruhtan oluşması istisnasız bütün İslam düşünürlerinde vardır.

### 13.3. İslam Felsefesinde Nefs

İslam Felsefesi, Grek Felsefesinin aktarımı ile birlikte çok çeşit kavramlar ve manalar kazanmıştır. Bir nevi Grek düşüncesinin mirasını İslam Medeniyeti üstlenmiştir. Bu sebepten İslam düşünürleri nefsi veya bilgiyi incelerken geniş bir kelime birikiminden faydalanmışlardır. Bunlardan biri de Nefs kavramıdır. Aristoteles'in üçlü ruh anlayışı İslam Filozofları tarafından benimsenmiş ve eserlerine de aktarılmıştır.

İslam düşüncesinde ruh sonradan meydana gelmiştir. Ruhun bedenden önce var olmuş olması imkansızdır.<sup>106</sup> Aksi takdirde ruh göçü yani reenkarnasyon olmuş olur ki, bu da İslam Düşüncesinde muhaldir.

Ruh hakkındaki görüşlerinde Müslüman düşünürler, üçlü ruh anlayışına dayanırlar. Onlara göre ruh, hayat sahibi bir cevherdir. Çünkü ruh, insanda duyu algılarının canlanmasını, çalışmasını ve algı gücünün gelişmesini sağlar. Ruh, insanda duyu algılarının canlanmasını, çalışmasını ve algı gücünün gelişmesini sağlar. Bu algı güçleri, akıl ve irade gibi yetiler insana Allah tarafından bahşedilmiştir. Ayrıca insanoğlunda üç farklı başarı vardır. Bunlar: a) inanmak, b) bilmek ve c) düşündürmektir. Bu üç farklı başarı insanda gerçekleştiği zaman, kişide zihni olarak inanma eylemi başlar ve *insan "özgür irade" nin taşıyıcısı* olması hasebiyle Tanrı karşısında eylemlerinden sorumlu olur, çünkü İslâm inancında Tanrı,

---

*Görüşler*, Bilge Su Yay. Ankara 2011; Akarsu Bedia, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, İnkılap Yay. 1998 İstanbul, s. 152; Cevizci Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 738-739.

<sup>106</sup> İbn Sinâ, *En-Necât*, çev. Kübra Şenel, Kabalacı Yay. 2013 İstanbul, s. 169.

insanı tüm eylemlerinden bağımsız yaratmıştır. Yani kişi yapıp etmelerinden kendisi sorumludur. Dolayısıyla failin sebebi insandır ve ahirette de yaptıklarının hesabını vermek zorundadır.<sup>107</sup> Son olarak İslam düşüncesine göre, bedenın ölümü ile ruh bozuluşa uğramaz<sup>108</sup>. Ruh aynı kalır sadece cismânî olan vücut veya beden bozuluşa uğrar.

### **13.3.1. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî (ö.339/950)**

İslâm düşüncesinde ruh, kimi zaman nefis ile eş anlamlı kullanılmıştır.<sup>109</sup> Nefis ve ruh kavramını aynı anlamda kullanan filozoflardan biri de Fârâbî'dir.

İnsanın bedeni için sağlık ve hastalık olduğu gibi, nefsi için de sağlık ve hastalık vardır. İnsan nefsinin sağlıklı olması, kendisinin devamlı iyi şeyler, iyi işler ve güzel fiiller yaptığı durumlarda söz konusu olmaktadır. Hastalığı ise, sürekli kötülükler, kötü işler ve çirkin fiiller yapmasından kaynaklanmaktadır.<sup>110</sup>

Fârâbî eserlerinde üç tür nefsdan bahsetmektedir. Birincisi semavî cisimlerin nefsleri, ikincisi düşünen canlıların (insanların) nefsleri ve üçüncüsü de düşünmeyen canlıların (hayvanların) nefsleridir.<sup>111</sup> Burada bizi ilgilendiren insanî nefis olduğundan, diğer iki nefse kısaca değinmekle yetineceğiz.

Semavî cisimlerin nefsleri, cevherleri bakımından tektirler. Bundan dolayı onlar düşünülür (ma'kûl) olanları bilirler. Bu nefslerden her biri İlk Neden'i ve kendi özünü bilir. Onlar hayvan türlerinin nefslerinden, mertebe bakımından daha üstün,

---

<sup>107</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 476.

<sup>108</sup> İbn Sinâ, *En-Necât*, s.170; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 475.

<sup>109</sup> Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, "er-Rûh" maddesi, Elis Yayınları, Ankara 2011, s. 495.

<sup>110</sup> Fârâbî, "Fusulu'l-Medenî", (*Fârâbî'nin İki Eseri* içinde), çev. Hanifi Özcan, İFAV Yayınları, İstanbul 2005 s. 45.

<sup>111</sup> Fârâbî, *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye veya Mebâdi'ul-Mevcûdât*, (çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Ramî Ayas), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2012, s. 37.

daha olgun ve daha şerefli dirler. Böylelikle onlar asla güç (kuvve) halinde bulunmamış; sürekli olarak fiil halinde olmuşlardır.<sup>112</sup>

Düşünmeyen canlıların bir kısmında arzu etme, hayal gücü ve duyum gücü bulunmaktadır. Bunlardaki hayal gücü, insandaki düşünme gücünün yerini tutmaktadır. Diğer bir kısmında ise yalnız arzu etme ve duyum gücü bulunmaktadır.<sup>113</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere, düşünmeyen canlıların odak noktası arzu etme ve duyum gücüdür. Düşünmeyen canlılar yalnızca arzu etme yoluyla hareket etmektedirler. Onların düşünme gücü olmadığından dolayı, yapip-etmelerinde bir amaç yoktur. Bundan dolayı onlar yapip-etmelerinden sorumlu tutulmayacaklardır. Zira düşünen canlıların sahip olduğu irade ve seçme (ihtiyar) yetkinliğine sahip değildirler.

Fârâbî'ye göre, insan nefsi beslenme<sup>114</sup>, duyum, arzu etme, hayal ve düşünme güçlerinden oluşmaktadır. İnsanda ilk ortaya çıkan şey, kendisiyle beslendiği, yani beslenme (besleyici) gücüdür. Bundan sonra duyum gücü ve duyularla birlikte insanda arzu gücü ortaya çıkmaktadır. Daha sonra muhayyile gücü gelmektedir. İnsan muhayyile gücü ile algıladığı duyusalları birleştirmekte veya onları birbirinden ayırmaktadır. En son olarak düşünme gücü ortaya çıkmaktadır.<sup>115</sup> Düşünme gücü sayesinde insan, ilim ve sanatları elde etmekte, eylem ve ahlâkî davranışlardan iyi ve kötü olanlarını birbirinden ayırt edebilmektedir. Yine düşünme gücüyle insan, neyi

---

<sup>112</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, s. 38-39.

<sup>113</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, s. 38.

<sup>114</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet "El-Medinetu'l-Fâzıla"*, Divan Yayınları, İstanbul 2013, s. 73.; *Fusulu'l-Medenî*, s. 48.

<sup>115</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l-Fâzıla*, a.y.



yapıp yapmaması gerektiğini anlamakta, faydalı ve zararlı şeyleri onunla kavrayabilmektedir.<sup>116</sup>

İnsan arzu etme gücüyle bir şeyi ister ya da ondan kaçır. Kin ve sevgi, dostluk ve düşmanlık, katılık ve acıma vb. gibi nefse ait olan duygular bu güçle oluşmaktadır. Arzu etme gücü insanda iradeyi meydana getiren güçtür. İnsanın arzu ettiği şeye yönelmesi veya ondan uzak durmasını sağlayan iradedir.<sup>117</sup>

İnsan nefsinin bütün bu güçleri arasında, insanı insan yapan güç düşünme gücüdür (nefs-i nâtika). Düşünme gücü özü itibariyle fiil halinde akıl değildir. Aynı zamanda bilfiil akıl olması kendisine yaratılıştan da verilmemiştir. Onun bilfiil akıl olmasını sağlayan Faal Akıl'dır.<sup>118</sup> Başka bir ifadeyle, insan nefsleri her zaman fiil halinde değildir. Onlar önce bilkuvve iken daha sonra Faal Akıl vasıtasıyla bilfiil olurlar.

Düşünme gücü olgunlaştığında bilfiil akıl olmuş olur. Böylece insan maddeden ayrı varlıklara benzemektedir.<sup>119</sup> İnsanın bilfiil akıl mertebesine yükselebilmesi, sırf onun üst mertebedeki varlıkları bilmesiyle değil, aynı zamanda kendinden mertebe bakımından aşağıda olan varlıkları da bilmesiyle gerçekleşmektedir.

İnsanın mutluluğa ulaşması ancak düşünme gücü ile mümkündür. Faal Aklın insana vermiş olduğu ilkeler ve ilk bilgiler kullanıldığı zaman, insan mutluluğu bilir. Fârâbî'nin ifadesi şu şekildedir: "O, mutluluğu bilir, arzu gücüyle onu ister, amelî güçle onu elde etmek için gerekeni yapmayı düşünür ve arzu gücünün araçlarını kullanarak, düşünme gücü tarafından ortaya çıkarılmış fiilleri gerçekleştirir ve

---

<sup>116</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, s. 37.

<sup>117</sup> Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, s. 75.

<sup>118</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, s. 39-40.

<sup>119</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, s. 46.

ondaki duyum ve hayal güçleri mutluluğu kazanması için gerekli fiillere doğru atılımında düşünme gücüne yardımcı olur ve boyun eğer ise, bu takdirde, insanda meydana gelen her şey bütünüyle iyi olur.”<sup>120</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere, insan ne duyum gücü ne de hayal gücüyle mutluluğa ulaşabilir. O ancak düşünme gücüyle mutluluğun bilincine varabilmektedir.

### 13.3.2. Ebu Yusuf Yakub b. İshak el-Kindi (ö. 252/866)

İlk İslam düşünürlerinden olan *Ya'kûb el-Kindi* (ö. 866) hudut risalesinde, nefis hakkında birbirini tamamlayan üç tanım vermektedir. a) Bilkuvve hayat sahibi, organik doğal cismin ilk yetkinliği; b) Hayat kabul eden, organik, doğal cismin tamamlanmış hali; c) Özü gereği hareket eden, bir takım güçleri olan aklî (manevî) bir cevher. Bu tanımlardan ilk ikisi, canlı cismin ilk yetkinlikle başlayan ve o cismin ulaşabileceği en üst düzeyi ifade eden, son yetkinlik diyebileceğimiz gelişim aşamalarını dile getirmekte, tam anlamıyla Aristo'nun ruh görüşünü yansıtmaktadır. Son tanım ise Platoncu ruh anlayışını yansıtmakta, bedenden bağımsız manevi bir cevher olan nefse akıl ve hareket, dolayısıyla irade gücü nispet etmektedir.<sup>121</sup> Yine Kindi'ye göre nefis, “ışığın güneşten gelmesine benzer bir şekilde nefis de Allah'tan gelmektedir”<sup>122</sup> hayat sahibi cismin ilk kemalidir<sup>123</sup>

---

<sup>120</sup> Fârâbî, *Es-Siyâse*, s. 79.

<sup>121</sup> Uysal Enver, *Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yay. Bursa 2008, s. 204; Kaya Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay. İstanbul 2014, 185-186; Kaya Mahmut, *Kindî Felsefi Risâleler*, İz Yayıncılık İstanbul 1994, s. 131.

<sup>122</sup> Çağrııcı Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Dem Yay. İstanbul 2012, s. 128; Saruhan, “İslam Felsefesinde Epistemoloji”, a.g.e., s. 148.

<sup>123</sup> Saruhan, “İslam Felsefesinde Epistemoloji”, a.g.e., s. 148.

### 14.3.2. Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriyya er-Razi (ö. 925)

Felsefede temel alınan üçlü nefis tabakası Razi'de de bitkisel nefisle başlar ardından hayvani nefis ve son olarak insanî nefisle tamamlar. Razi üç nefsin her birine birden fazla isim vermiştir. Bunlar başlıca şöyledir: **Bitkisel Nefs**: nefis-i nebatiiyye, nefis-i namiyye ve nefis-i şehvaniyye (nefis-i nebatiiyye ve'n-namiyye ve'ş-şehvaniyye. **Hayvani Nefs**: nefis-i gazabiyye ve nefis-i hayvaniyye (en-nefsü'l-gadabiyye ve'l-hayvaniyye. **İnsani Nefs**: nefis-i natıka ve nefis-i ilahiyye (en-nefsü'n-natika ve'l-ilahiyye. Bu üç nefsin arasında en üstünü, insanî nefistir. Diğer ikisi nefsi natıkaya yardım etmektedirler ve onun emrindedirler. Bitkisel nefis rasyonel olan insani nefsin aleti konumunda ve aynı zamanda değişime uğrama özelliğine sahip olan, bedeni besleyip büyütmede. Hayvani nefis ise, hem şehevi nefsin kontrol altına alınmasına yardım eder ve yine şehevi nefsin, nefsi natıkayı çok fazla meşgul ederek bedenden kurtulmasını sağlayacak olan akli, kullanamaz duruma getirmesine engel olur. Kişi insani nefsi doğru kullandığında nefsi natıkayı cisimden kurtarır. Ayrıca bitkisel ve hayvani nefis bedenin ölümüyle yok olurken, nefsi natıka varlığını ölümden sonra da sürdürmektedir.

Ebu Bekir er-Razi bu üç nefsin orta halde kullanılmasını tavsiye eder. Yani ifrat ve tefrit çizgisine kaymadan mutedil bir şekilde orta yolu tercih etmemizi söyler, çünkü ne zaman bu nefsler aşırıya giderse kişinin hem ruh sağlığında hem de fizyolojisinde zarara yol açabilir.

<b>İfrat</b>	<b><u>Nebati Nefs</u></b>	<b>Tefrit</b>
Bedenin ihtiyaç duyduğundan daha fazlasını yerine getirerek lezzet ve şehvetlere dalmasıdır.		Bedenin beslenme ve büyüme ile ilgili ihtiyaçlarını karşılayamamasıdır
<b><u>Hayvani Nefs</u></b>		
Bütün canlıları ve insanları hakimiyeti altına alarak yenmeye, mahvetmeye çalışacak derecedeki kibir ve galebe duygusudur.		İhtiyaç duyup istediğine şehvani nefsi kontrol altına almasına imkan verecek kahramanlık, cesaret vb. Özelliklere sahip olmamasıdır.
<b><u>Natık Nefs</u></b>		
İnsanın bu ve benzeri hususları, şehvani/nebati nefsin bedeninin sıhhati ve beynin sağlıklı çalışması için gerekli olan uyku, gıda ve benzeri şeyleri alması mümkün olmayacak derecede çok fazla düşünmesidir.		Bu dünyaya hayret etmemesi, alem hakkında düşünmemesi, kainattaki her şeyi, özellikle de bedenini ve onun öldükten sonraki durumunu bilmeyi istememesidir. <sup>124</sup>

Nefs beden ilişkisinde Razi, nefsi bedenden daha üstün görmektedir, çünkü nefis bedenden ayrı bir cevherdir. Nefs bedenden bağımsızdır ve beden, nefsin aletidir. Beden, kevn ve fesada konu olan bir cisimdir. Nefs ise her ne kadar

<sup>124</sup> Karaman Hüseyin, *Ebu Bekir Razi'nin Ahlâk Felsefesi*, s. 54-55.

cisimden bağımsız ise yine de bir kısmı tabidir <sup>125</sup>, çünkü o da bedenini çektiği elemeleri hisseder ve acı çeker. Bu sebepten Razi'ye göre, tabip hem ruh hem de beden tabibi olmalıdır. Bu fikir sadece Razi'nin değil aynı zamanda Antik Çağ'da en tanınmış hekim olan Galen'in fikridir.<sup>126</sup>

### 14.3.3. Ebu Ali el-Hüseyin İbn Sinâ (ö. 1037)

İbn Sinâ'ya göre, nefis insan, hayvan ve bitki için, keza semavî melekler için kullanılan ortak bir isimdir. O, nefis başlığı altında *küllî akıl* (el-akl el-küllî) ve *akl-ı küll* (akl el-küll) kavramlarına da yer vermektedir. *Küllî akıl*: insan bireylerinin çok sayıdaki muhtelif akılları için ifade edilen ma'kul (düşünülür) anlamdır. Fizikî alemde varlığının bulunmaz, sadece tasavvurda vardır.

*Akl-ı küll*<sup>127</sup> iki anlamda kullanılmıştır: a) Âlemin tamamı için; b) Cirminden dolayı, (cismine) “*cirm el-küll* (bütün âlemin cismi)”, hareketinden dolayı da (hareketin) “*hareke el-küll* (bütün âlemin hareketi)” adı verilen “*cirm-i aksâ* (en uzak cisim)” anlamında. Bütün âlem, onun (en uzak cismin) hareketinin altındadır (âlemin hareketi onun hareketine bağlıdır).

İbn Sinâ nefsi; bitki, hayvan, insan ve melekler için ortak bir kavram olarak kullanmıştır. Canlılarda gözlemlenen her türlü etkinliğin kaynağı, onların sahip

---

<sup>125</sup> Karaman, *Ebu Bekir Razi'nin Ahlâk Felsefesi*, s. 55.

<sup>126</sup> İbn Bahtîşû, *Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri*, terc. Abdulkadir Coşkun, Litera Yay. İstanbul 2014, s. 19 ; ayrıca bkz.: Karaman, *Ebü Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi*, s.106.

<sup>127</sup> İbn Sinâ'ya göre, *küll* kavramının iki anlamı vardır: 1) İbn Sinâ'ya göre o, her yönden maddeden soyut, özü gereği ya da arızî olarak değil, sadece arzu ile hareket eden varlıkların tamamıdır. Bu varlıkların sonuncusu insani nefislerde ki etkin olan faal akıldır. Bunların hepsi küll 'ün (bütün âlemin) İlk İlke' den sonraki ilkeleridir. İlk İlke ise bütün âlemin (küll) yaratıcısıdır. 2) İbn Sinâ onun, her bakımdan maddeden soyut bir cevher olan “akıl” olduğunu söyler. Bu akıl, kendisine yönelik bir arzu uyandırmak suretiyle bütün varlıklara hareket verir. Onun varlığı ise, İlk Var Olandan meydana gelen ilk varlıktır.

olduğu nefslerdir. Bedene hareket veren güçtür. Nefsin güçleri aynı zamanda bedene her türlü tasarrufta bulunur. Aristoteles'te geçtiği gibi nefsin üç gücü vardır: Nebati, Hayvani ve İnsanî.

Nebati güç: Organik nefsin tabakasının ilk derecesini oluşturan bitkisel varlık alanındaki etkinliği, beslenme, büyüme ve üreme şeklinde kendini gösterir. Bunlar bitkisel nefsin üç yetisidir. Beslenip belli bir olgunluğa ulaşan bitkinin, sonunda üremesi bitkisel nefsin doğal etkinliğidir.<sup>128</sup>

Hayvani nefis de nebati nefsin özellikleri olmakla birlikte muharrike ve müdrike güçleri de vardır. Bunlar hareket (*el-Kuvvetü'l-Muharrike*) ve idrak (*el-Kuvâ'l-Müdriketü'l-Hissiyye*) güçleridir. Hareket yetisi, bünyesinde herhangi bir eyleme ya da nesneye yönelik istek oluşturan yeti (*el-kuvve el-bâise*) ile o eylemi bu istek doğrultusunda gerçekleştiren yetiyi (*el-kuvve el-fâile*) barındırır. *El-kuvve şehviyye* (arzu yetisi) ve *el-kuvve el-gadabiyye* (öfke yetisi) de bir eyleme ya da nesneye yönelik oluşan isteğin gerçekleşmesinde veya ondan uzaklaşmasında yardımcı olan güçlerdir. Yararlı olduğu düşünülen bir şeye arzu gücü sayesinde ulaşılır. Zararlı olduğu düşünülen bir şeyden de öfke gücü sayesinde uzak durulur.<sup>129</sup>

İnsanî nefis veya natik nefis olarak da isimlendirilen bu akıl gücü amil ve alim olarak iki işleve sahiptir. Bunlara aynı zamanda teorik ve pratik kuvvede denilmekte. *El-kuvve el-âmile* yani yapan, eyleyen veya pratik güç, *el-kuvve el-âlîme* bilen, bilgiyi oluşturan güç yani teorik kuvve güçtür. Teorik kuvve ay üstü âlemdeki

---

<sup>128</sup> Uysal Enver, a.g.e., s. 210; İbn Sinâ, *En-Necât*, s. 145; Peker Hidayet, *İbn Sinâ'nın Epistemolojisi*, Arasta Yay. Bursa 2000, s. 26.

<sup>129</sup> Uysal Enver, a.g.e., s. 210; İbn Sinâ, *En-Necât*, s. 146-148; Peker, a.g.e., s. 29.

metafizik gerçekliği idrak eder, pratik kuvve ise de ayaltı âlemdeki oluş ve bozuluşa tâbî tabiatı idare eder.<sup>130</sup>

Pratik kuvve (El-kuvve el-âmile): insan bedenini kendine özgü eylemlere bilinçli olarak sevkeden prensiptir. Bu güç, hayvani nefsteki “istek oluşturan yeti (el-kuvve en-nüzûiyye) ye, mütehayyile ve vehim gücüne benzer ki, bu güç sayesinde insan iyi ile kötüyü, yararlı ile zararlıyı birbirinden ayırır. Tercihini doğrultusunda da iyi veya kötü ahlâklı olur. Bu durumda teorik akılla ilişkisi de önemlidir. Zira teorik akıl kişiye tercihinde doğru olanı yapması hususunda etkilidir. Mesela: “yalan kötüdür, zulüm çirkindir” türünden yargılar, kişinin yapacağı tercih de etkilidir.<sup>131</sup>

Teorik Kuvve (El-kuvve el-âlime): bilgi üreten güçtür. Pratik akıl üzerine etkili ve yönlendiricidir, bu sebepten ondan daha üstündür. Maddeden soyut külli suretleri idrak eder. Maddeden soyut olmaları sebebiyle cisimsel değildirler. Dolayısıyla onları idrak eden teorik aklın da cisimsel olması mümkün değildir. Bu akıl soyut formları rahatlıkla kavrar. Eğer maddeden soyut değil iseler, soyutlama yeteneği sayesinde onları soyut hale getirerek kavrar.<sup>132</sup>

#### **14.3.4. Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya’kûb b. Miskeveyh el Hâzin (ö. 421/1030)**

İbn Miskeveyh’in felsefesinde de nefis, duyularla hissedilmeyen basit bir cevher olarak tanımlanır. Onun en çok üzerinde durduğu husus, nefsin cismani bir

---

<sup>130</sup> Peker Hidayet, a.g.e., s.49.

<sup>131</sup> Peker Hidayet, a.g.e., s.51.

<sup>132</sup> Uysal Enver, a.g.e., s. 211-213; Peker, a.g.e., s. 55.

cevher ya da cisme ilişen bir araz olmadığıdır. Cisim, bir şekil alıp kabul ettiği halde nefis çok sayıda bilgi şeklini kabul edebilir.<sup>133</sup>

Düşünüre göre, nefis bedenden tamamen farklıdır. O bu düşüncesini ispatlamak için şunları sıralar: a)Beden sadece bir tür sureti kabul ederken, nefis birden çok şeyi kabul etmekle zıt suretleri de kabul eder.<sup>134</sup> b)İnsanı hayvanlardan ayıran ilkenin (ma'na) bedenın şekil ve yapısından ziyade, nefis olduğu ispatlanmış bir önermedir. c)Aynı şekilde insanlık bakımından bir kişinin diğerlerine sayesinde üstünlük sağladığı varlık türlerini geçtiği ilke, bedenden ziyade (nâtık) nefstir. d) Bedenin şuurlu ve iradi bir şekilde kullanabilecek gayri maddi bir şey olmalıdır. Bu da nefstir, çünkü organlar aletten başka bir şey değillerdir. e) Nefsin “ilâhî şeylerin bilgisi” ni arzulaması ve araştırması, onun cevherden oluştuğunun açıkça göstergesidir.<sup>135</sup>

Düşünürümüz nefsin güçlerini açıklarken onları klasik olarak sıralamayı tercih eder: ‘el-kuvvetu’n-nâtika’ , ‘el-kuvvetu’l-ğadabiyye’ , ‘el-kuvvetu’ş-şehviyye’, şeklinde nefsde ki üç kuvveyi listeler. Nefslerin üç temel güçleri vardır: düşünme, öfke ve şehvet. Düşünen natık nefsin merkezi beyin; öfke gücünün yeri kalp ve şehvet gücünün yeri karaciğerdir.

**Dış Duyular (Havas-ı zâhir):** *Cismani algular beş kısımdır, bunlar dokunma, tatma, koklama, duyma ve görmeden ibaret olan beş duyu algısıdır. Psikolojik (ruhânî) algular hayal gücü (tahayyül), düşünme (tefekür) ve akletme (ta’akkul) olmak üzere üç kısımdır. Basit lezzetler ise on dört sınıftır. Dokunma ve tat alma*

---

<sup>133</sup> Saruhan M. Selim, “İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan”, *Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Araştırma – İnceleme dergisi*32, 2005, s. 59; Bayraktar M., “İbn Miskeveyh” md., *TDV İA*, c. 20, s. 205; Fahri M. , *İslam Ahlâk Teorileri (Ethical Theories İn İslam)* , terc. İskenderoğlu M. – Arkan A. , Litera Yay. 2014 İstanbul, s. 171-172.

<sup>134</sup> Fahri M., a.g.e., s. 172, Saruhan, a.g.e., s.60.

<sup>135</sup> Fahri M. , a.g.e., s. 172



*algıları cismânî alguların en bayağısıdır. Cinsi ilişkiden alınan lezzet dokunma duyusuyla ilgilidir. Tat alma duyusuyla ilgili olan yeme ve içme algıları da eksik ve bayağı lezzetlerdendir. Duyma ve görme algıları ise cismani alguların en mükemmeli, bunlardan alınan lezzet de cismani lezzetlerin en mükemmelidir. Bu ikisi cismani ve psikolojik algılardır.*<sup>136</sup>

Yukarıdaki alıntıda da geçtiği gibi beş dış duyuya sahibiz. Ayrıca dörtte iç duyuya sahibiz. İç duyu insanın kendi duyularıyla edindiği bilgileri, zihninde ki farklı bölümlerde bir araya toplayıp, bilgiyi meydana getirmesidir. Bunlar a) ortak duyu, b)Mütehayyile, c) hafıza ve d) düşünme gücüdür

**İç Duyular (Havas-ı batın):** a) Ortak duyu (*El-hissu 'l-müşterek*):Beş duyunun pekiştiği yerdir ortak duyu. İbn Miskeveyh'de Aristoteles gibi, ortak duyunun hayal gücünden yayılan duyuların toplandığı yer olarak ifade eder.<sup>137</sup>Hatta gören gözün algıladığı beyaz bir nesnenin sadece beyaz değil aynı zamanda onun ne olduğunu bilir ve belirli hale getirir. b)Mütehayyile (vehim) gücü(*El-kuvvetu 'l-mütehayyile*): Bu konu da düşünür diğer filozofların vehim hakkındaki görüşlerinden ayrılır. O, mütehayyile gücünü, rüya ve düşlerle ilgili olarak açıklamaya çalışır. İbn Miskeveyh'e göre, *vehim hakikati olmayan varlıkların tahayyülüdür.*<sup>138</sup> El-Farabi *el-Medinetu'l-Fazıla* isimli eserinde, *muhayyile* kavramını “*Nefsin Cüzleri ve Kuvvetleri Hakkında*” ki “*Rüyaların sebebi hakkında*” ki ve “*Vahiy ve Melaikeyi Görme Hakkında*” ki bölümde dile getirmektedir. Nefsin Cüzleri ve Kuvvetleri

---

<sup>136</sup>İbn Miskeveyh, “Lezzet ve elem Üzerine (Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm)”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, der. Mahmut Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2003, s. 262; Saruhan Müfit, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan*, İlahiyat Yay. Ankara 2005, s. 62.

<sup>137</sup>Aristoteles, *De Anima*, III 429 a1; el medinetul fadıla s. 49 (terc. Ahmet Arslan).

<sup>138</sup>Saruhan, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan*, s. 64.

hakkındaki bölümde nefsleri sırasıyla ele alır ve besleyici kuvveden başlar ardından duyularımızla müşahede ettiğimiz nefisle devam eder.<sup>139</sup>

Yukarıda görmüş olduğumuz gibi, El-Farabi mütehayyile, muhayyile veya vehim diye de tanımladığımız bu kavramın özelliğini üç farklı yerde kullanmaktadır. Bir yandan hayvani kuvvenin özelliği olan, mahsusların nefsimizde bıraktıkları izleri muhafaza eder; mahsusları birbirine ekler terkip eder veya ayırır ve diğer yandan da kişinin faal akıl ile ittisali durumunda yardımcı bir araç konumundadır. c)Hafıza gücü (*El-kuvvetu'l-hafıza*):Mütehayyile gücü, duyuların şeklini hafıza gücüne gönderdir ve hafıza gücünde bu bilgiler muhafaza edilir. Vehim yetisi nesnelere manalarını algılar ve yine korunması için hafıza gücüne iletir. Örn. “Kurt tehlikelidir” yargısı vehim tarafından alınır, hafıza tarafından korunur. d)Düşünme gücü (*El-kuvvetu'l-fikr*): Akletme gücünün ‘*Âlime* ve ‘*Âmile* olmak üzere iki yapıcı özelliği vardır.

---

<sup>139</sup> Farâbî, *el-Medinetu'l-Fadıla*, terc. Arslan A., s. 41-62; (ayrıca bkz.: Aristoteles, *De Anima*, III 429 a1), “...Ondan sonra duyularımızla müşahede ettiğimiz mahsüslerin nefsimizde bıraktıkları izleri muhafaza eden kuvvet vücud bulmuştur ki buna muhayyile kuvveti denir. Bu kuvvet mahsüsleri birbirine ekleyerek terkip eder ve yahut onları birbirinden ayırır. Bu çeşit eklemelerin ve ayrılmaların bir kısmı aldatıcı, bir kısmı sahih olup bizde tahayyül edilen şeye karşı bir arzu uyandırır”.

(s. 41): *Rüyaların Sebebi Hakkında*: “Mahsüslerin resimlerini muhafaza etmek ve bunları birbirine ekleyerek terkip etmekten başka muhayyilenin üçüncü bir rolü var ki ona benzetme ve taklit denir”.

(s. 61-62): *Vahiy ve Melaikeyi Görme Hakkında*: “Şöyle olur: bir insanda muhayyile kuvveti çok keskin ve tam olursa, ve, dıştan üzerine düşen mahsüsler (mahsusat (gözle görülen, h,se anlaşılan şeyler, ma'kulât'ın zıddı) onun bütününe kaplamaz ve onu nâlık kuvvete âlet kılmazsa, bu gibi şeylerle uğraşırken (muhayyilesinde) kendi hususî işler ile uğraşmasına müsait bir üstünlük payı varsa, ve uyanıklık anındaki hali, uyku anındaki halinden farksız ise, ve fa'al aklın verdiği şeyleri gözle görünen mahsüslerle taklid ve ifade ederse, o zaman, muhayyilenin bu tahayyül ettiği şeyler döner, ve duyma kuvvetine irtisam ederler (resmeder). Muhayyilenin bu resimleri, müşterek duygu (**hissi müşterek**) kuvvetine geçince, onlardan müteessir olan görme kuvvetini üzerine inikas eder (akseder). Görme kuvveti de bu resimleri, görüş ışığı ile katedilen aydın hava ya aksettirir. Havaya inikas (aks eden yansıyan) eden bu resimler, bu sefer tersine olarak, gözde bulunan görme kuvveti üzerine yeni baştan irtisam ederler. Bu suretle fa'al aklın verdiği şeyler o insan tarafından görüşmüş olur.

## **II. BÖLÜM**

### **Nasîreddin et-Tusî'de Nefs**

## 1. Nasîreddin Tusî'ye göre Nefs

Tusî'nin ahlâk felsefesini anlayabilmek için öncelikle onun nefs hakkındaki görüşlerini inceleyeceğiz. İnsanın özünü oluşturan nefs bir çok alanda geniş bir yer ihtiva etmektedir. İslam felsefesinde de bir çok düşünür tarafından farklı boyutları ile ele alınarak zenginleştirilmiştir. Bu bağlamda Tusî'nin nefs hakkındaki görüşleri de önemlidir. Nefs hakkında meşşâî geleneği takip eden Nasîreddîn Tusî'de bu konuyu geniş bir şekilde ele almıştır. Meşşâî gelenekte veya İbn Sînâ'nın da ele aldığı gibi Tusî'de, doğrudan nefs'den bahsetmez. O, öncelikle nefsin varlığının ispatına gerek duyulmadığını söyler, çünkü ona göre, nefs yaratıldığı anda kendini bilir. Bu konuda düşünürümüz örnekler vererek nefsin kendi varlığının kanıtına neden gerek duymadığını izah eder. Daha sonra nefsin ne olup ne olmadığını başlıklar halinde belirtir, ardından bu başlıkları temellendirir ve ispatlamaya çalışır.

### **Tusî nefsi, şunları ispatlayarak anlatmaya çalışır:**

- 1.1. Nefsin varlığının ispatı.
- 1.2. Nefsin cevherliğinin ispatı.
- 1.3. Nefsin yalınlığının (basitliğinin) ispatı.
- 1.4. Nefsin cisim ve cismani olmadığını açıklanması.
- 1.5. Nefsin zatıyla algılayan, organlarıyla ise tasarrufta bulunan olduğunun açıklanması.
- 1.6. Nefsin duyuların hiçbirisiyle duyumsanamadığının açıklanması.

## 1.1. Nefsin Varlığının İspatı

Tusî için nefis, apaçık net bir şeydir. Bu sebeple o, nefsi kanıtlamaya çalışmaz. Bunu da insanın gündelik pratiklerinden örnek vererek şöyle açıklar: Nefsin varlığının ispatı için hiç bir delile gerek yoktur, çünkü “*akleden nezdinde en açık ve seçik olan şey, kendi zâtı ve gerçekliği iken –nitekim uyuyan, uykusunda; uyanık olan uyanıklık durumunda; sarhoş, sarhoşluğunda; ayık da ayıklığında kendi zatları dışındaki bütün şeylerden gafil olabilecekleri halde zatlarından gafil olamazken– kendi varlığı üzerine delilden bahseden birisi nasıl tasavvur edilebilir*”.<sup>140</sup> İnsan hangi durumda olursa olsun, kendi varlığının bilincindedir. Tusî’nin de ifade ettiği gibi, ister uykuda isterse sarhoş iken, kişi kendisinin bilincindedir. Descartes’in en bilindik ifadesi “*düşünüyorum öyleyse varım*” Tusî’nin düşüncesiyle birebire örtüşmektedir. Nesnelere bilgisine duyularımızla ulaşırken, nefsimizin yani kendimizin bilgisine ulaşmak içinse hiç bir vasıtaya gerek duymayız.

Bu konuyu desteklemek açısından İbn Sina’nın uçan adamı uygun bir örnektir: İbn Sina’ya göre, “*uçan adam*”, boşlukta doğmuş, bedeni tamamen dış etkenlere karşı izole edilmiş, herhangi bir şeyi, hatta kendi bedeninin ve organlarının dahi varlığını bilmeyen, kısaca dünyadaki hiçbir şeyi idrak edemeyen, bu suretle asla duyu algısına sahip bulunmayan bir insan tasavvur edilecek olursa bu insan kendi varlığını bilir. Şu halde nefis bedenden bağımsız bir varlık olup beden ve organlar onun bir elbisesi gibidir.<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s.27; Sultanov, a.g.e., s. 71; Wickens, *The Nasirean Ethics by Nasîr ad-Dîn Tûsî*, London, 1964, s. 36; ayrıca bkz.: Demirkol, *Nasîreddin Tusî’nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s.112.

<sup>141</sup> Durusoy Ali, “İbn Sinâ”, *TDV. İ. A.*, c. 21, s. 326.

Tusî, niçin delile gerek duymadığını açıkladıktan sonra “delilin” asıl görevini izah eder ve bu konuda delilden bahsedilmesinin imkansız ve yanlış olduğunu söyler: *Delilin özelliği: delillendirilen şey için delil getirene vasıta olmasıdır; fakat birisi kendi varlığı için bir delil dile getirirse bu delil, zat her zaman zatla olduğu halde zatın, zata delil getirmesi olur ki bu ancak tek bir şey arasında bir vasıta olmuş olur. Bu yüzden birisinin zati için bir delilden söz edilmesi imkansız ve yanlıştır.*<sup>142</sup>

## 1.2. Nefsin Cevherliğinin İspatı<sup>143</sup>

Tusî, nefsin cevher olduğunu ispatlamak için, cevherin ve onun varlığına bağlı olan arazın ne olduğunu açıklar. Cevher kavramının eş anlamı felsefe alanında töz olarak geçmektedir. Töz kendi kendisiyle var olur. Var olmak için hiç bir şeye muhtaç olmadan bağımsızca var olur. Ama ondan başka herşey var olmak için ona muhtaçtır. Değişiklikler olmasına rağmen onlara karşı kalıcı olandır.<sup>144</sup>

Tûsi'nin ifadesine göre, Yüce Yaratanın dışındaki varlıklar ya cevherdir ya da araz. Meşşâî felsefesinin başta gelen düşünürlerinden olan İbn Sînâ, arazı altı farklı anlamda kullanmıştır: a) *Bir mahalde bulunan ve her şeye “araz” denir.* b) *Keza, bir konuda bulunan şeye “araz” denir.* c) *Kendi başına var olamayan (gayru mukavvim) bir yüklemeyle çoğunluğa yüklenen küllî anlam.* d) *Bir şeyin, tabiatı dışında sahip olduğu her anlam.* e) *Bir şeye, -kendisine benzer başka bir şeyde bulunduğundan*

---

<sup>142</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 27.

<sup>143</sup> Gafarov, “Nasîruddîn Tusî Felsefesinde Nefsin Soyut Bir Cevher Oluşunun Temellendirilmesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 19, 2008.

<sup>144</sup> Akarsu, a.g.e., s. 179; Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü, s. 852; Vural, a.g.e., s. 85.

*dolayı- yüklenen anlam. f) Bir şeyde başlangıçta bulunmayan (fakat ona sonradan yüklenen) her anlama da araz denir.*<sup>145</sup>

İbn Sînâ'nın arazla ilgili yukarıdaki açıklamaları Tusî'nin verdiği tanım ve örneklendirmesiyle birbirine yakın çizgidedir. Nitekim Tusî de aynı geleneği devam ettiren düşünürlerdendir. Araz, tıpkı bir tahtın oluşmasında, tahtın ağaca ihtiyaç duyduğu gibi arazında oluşmasında cevhere ihtiyaç duyması gibidir. Dolayısıyla araz cevhere bağlıdır. Cevher olmadan araz olmaz. Tusî'nin açıklaması şöyledir:

*“cisme yerleşen siyahlık ya da ağacın varlığına bağlı olan tahtın yapısı gibi; burada cisim olmazsa siyahlık olamaz, ağaç ya da onun yerine geçen şey olmazsa da hiç bir taht da olamaz; işte böyle bir var olana, araz denilir”.*<sup>146</sup>

Tusî araza açıklık getirip örnek verdikten sonra araz hakkında kısa bir bilgi daha sunar: *“arazın ayırıcı özelliği onun, kendisinin taşıyıcısı ve kabul edicisi olacak şekilde bizatihi bağımsızlığı olan diğer bir şey üzerine yüklenen ve kabul eden olmasıdır.”*<sup>147</sup>

İbn Sînâ, arazda olduğu gibi, cevheri de birden fazla anlamlarda kullanmakla. Cevher hakkında ileri sürdüğü ifadeler birbirinden farklı değildir yakın anlamlar taşımaktadırlar. Onun *Hudûd'* unda cevher hakkındaki görüşleri şöyle sıralanabilir:

- 1) *Her şeyin özü için kullanılan ortak bir isimdir. “İnsan” ya da “beyazlık” kelimeleri gibi.*
- 2) *Kendi başına var olan. Varoluşta hiç bir şey kendisine eşlik etmemektedir.*
- 3) *İşte bu nitelikte olan ve zıtları da peşpeşe kabul etme özelliğine sahip olan şeye cevher denir.*
- 4) *Varlığı herhangi bir konuda olmayan her öz de*

---

<sup>145</sup> Uysal, *Hudut Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yay. 2008 Bursa, s. 94-95.

<sup>146</sup> Tusî, a.g.e., Gafarov-Şükürov, s. 28, Tusî, a.g.e., Sultanov, s. 72.

<sup>147</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 28.

“cevher” olarak adlandırılır. İbn Sînâ’ya göre, eski filozoflar cevheri böyle tanımlamışlardır. 5) “Herhangi bir konuda bulunmayan mevcut” sözünün anlamı ise, “varlığına, kendi başına var olan ve onun da varlığına sebep olan bir yerin (mahal) eşlik etmediği mevcut”.<sup>148</sup>

Tusî meşşâî gelenekten geldiği için kendisinin yaptığı tanımlar İbn Sînâ’nın tanımlarından farklı sayılmazlar. Ona göre, *cevher başka bir bağımsız varlığa bağlı olmaksızın bizatihi bağımsız olabilir.*<sup>149</sup> Araz’ın oluşması için veya herhangi bir nesnenin şekil veya form kazanması için; herhangi bir bağımsız (mevcud) varlığa bağlı olmaksızın bizatihi bağımsız olan cisme yüklenir ve onun özelliğini kabul eder. Dolayısıyla cevher başka bir şeyin varlığına ihtiyaç duymaz, çünkü nefis yaratıldığında bedene hulul eder ve daha sonra bizatihi bağımsız bir şekilde gelişir. Ancak arazın meydana gelmesi için cevherin (örnekte geçtiği gibi ağaç veya cisim) varlığına ihtiyaç duyar. O halde nefis cevherdir.

### 1.3. Nefsin Yalınlığının (Basitliğinin) İspatı

Nefsin yalınlığını ispatlamadan önce yalınlık ifadesini ele alalım. Yalın veya basit kavramları aynı anlamı taşırlar. Bunun zıt kavramı bileşik veya mürrekkeptir. Yalın (basit): parçalara bölünmeyi kabul etmez, tek bir unsurdan meydana gelir, anlaşılması için yoğun bir zihinsel çaba gerektirmez. Bileşik (mürrekkeb): parçalara bölünendir.<sup>150</sup> Tusî’ye göre *nefs, şeyler hakkında ya bir’lik ya da bir’liği olumsuzlama ile hüküm verdiği için bir’in (vâhid) anlamını tasavvur eder.* Bu durumda nefis bir’liği kabul edicidir. Nefsin birliği kabul etmediği duruma yani yalın

<sup>148</sup> Uysal, a.g.e., s. 105.

<sup>149</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s.28.

<sup>150</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 103.



olmadığını düşünürsek, o vakit nefsin bölünmesi gerekecektir. Nefsin bölünmediği durumunda mahallin bölünmesinden yerleşenin de bölünmesi lazım gelir. Nefse yerleşen bu ‘bir’ anlamı da bölünecektir. Fakat ‘bir’ bölünmeyi kabul edici değildir. Böylelikle nefsin bölünebilirliğinden de bahsedilemez. Sonuç olarak nefis bölünemez yani yalındır.<sup>151</sup>

#### **1.4. Nefsin Cisim ve Cismani Olmaması**

Cismaniyet, cismin özelliğidir. Cisimler üç boyutlu, bilincimizin dışında bulunan ve insanın beş duyusuyla algıladığı her şeydir. Bunun karşıtı ruh ve nefis gibi manevi varlıklardır. Cismin eş anlamı ise özdektir. Cisimler bileşiktir yani bölünmeyi kabul edicidirler.<sup>152</sup> Tusî nefsin cisim ve cismani olmadığını şu örnekle açıklar. Eğer iki cisim birbirlerine yapıştırılmışsa ve üçüncü bir cisim onların arasına sıkıştırılırsa, iki cisim birbirinden ayrılacak ve üçüncü cisim onların arasında vasıta görevi yapacaktır. Bu cisimlerin bileşik olduklarını yani bölünmeyi kabul ettiklerini Tusî'nin örneğiyle açıklayabiliriz.<sup>153</sup> Bu konunun daha iyi anlaşılabilirliği için, Tusî birden çok örnek vermiştir. Şöyle ki, her cisim bir şekil alır. Bu aldığı şekli kaybetmediği sürece yeni bir şekil, form veya araz kabul edemez. Mesela üçgen bir form üçgenliğini değiştirmeden dört köşeli bir form kazanması imkansızdır. Halbuki nefsin mahiyeti böyle değildir. O her daim yeni (farklı) bir form alabilme özelliğine sahiptir ve önceki şeklin kaybolmasını beklemeden. Hatta bu bilgilerin aynı niteliği barındırmama durumunda da aynısı geçerlidir. İsterse bir anda alınan bilgiler nitelik bakımından birbirlerine zıt olsalar bile. Nefsin niteliği ile ilgili hususu şöyle

---

<sup>151</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 28-29; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 73.

<sup>152</sup> Akarsu, a.g.e., s. 43; Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü, s. 178; Vural, a.g.e., s. 88.

<sup>153</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 29; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 73.

açıklayabiliriz: Mesela insan bir anda siyah ve beyaz rengi bir anda bütün duyu organlarıyla idrak eder; katı ve sıvı maddeleri de aynı şekilde algılayabilme özelliğine sahiptir. Aynı anda hemen yine yeni bir bilgiye sahip olabilme potansiyelindedir. Böylelikle insan yeni bilgilere sahip oldukça diğer başka bilgilere merak duyar ve daha sonraki bilgi aktarımında veya kendisine kolaylık sağlar, çünkü insanın bu yolla elde ettiği bilgiler bir bütün halinde insan zihninde bulur.

Her cisim, cismani şeylere kavuşmayı meyleder ve ondan lezzet almayı arzular. Mesela insanın cismindeki duyu organlarının elde etmek istedikleri şudur: gören gözleri güzel görmeyi; işiten kulakları güzel bir şey işitmeyi; şehvet yetisi shevi lezzet almayı; gazap kuvvesi de öfkelenmeyi. Cismani kuvveler ve duyular bu hedeflerine ulaşmayı arzulamaktadırlar. Cisimler (organlar) kendilerini aşırı derecede bunlardan beslerken, nefis ise bu durumda zayıf düşer ve asıl hedefinden de uzak düşmüş olur. Bu sebeple nefis cismani yetilerini dengeli bir şekilde kullanmalı; aşırı yeme, içme ve şehvetten uzak durmalı. Zira ancak bu şekilde nefis güçlenir; görüşleri ve kararları daha net olur ve Yüce Yaradan'ın üstün hakikatlerini idrak edip anlamaya başlar.<sup>154</sup> Dolayısıyla nefis ne cisimdir ne de cismanidir.

Yukarıda da geçtiği gibi cisimdeki cismani kuvveler sadece kendi arzularını yerine getirmeyi isterler başka duyuları algılayamazlar, çünkü nefsin cisim ve cismani olmadı kanıtlamaya çalıştığımızda ifade edildiği gibi, cisim yeni bir formu hemen kabul etmez. Ancak önceki formu kaybettikten sonra yeni bir form alabilir. Cisimdeki görme duyusu göz de ancak onda görme kaybolduktan sonra yeni bir şeyi kabul ederse başka bir form kazanır veya yeni bir duyu ortaya çıkar. Örneğin cisimdeki görme duyusu görmekten başka bir şey istemez. Bu konuda Gazâlî

---

<sup>154</sup> Tusî, a.g.e., çev. Rahimov, s. 74-75.

*Miṣkatü'l-Envar*'da akli (nefsi) övmektedir.<sup>155</sup> Gazâlî'ye benzer bir ifadeyi de, Descartes'in *Metot Üzerine Konuşma* isimli eserinde görmekteyiz. "...zira nihayet, ister uanık olalım, ister uyuyalım, kendimizi ancak aklımızın apaçıklığı ile kanmağa bırakabiliriz. Muhayyilemiz ve duyularımız değil de aklımız diyorum, buna dikkat edilsin. Nitekim, her ne kadar güneşi pek açıkça görsek de, bundan ötürü onun bu büyüklükte olduğuna hükmedemeyiz..."<sup>156</sup> Görme duyusu görmekten başka bir şey yapamaz. Onun vazifesi sadece görmektir. Etrafındaki nesnelere görür. Ama kendisini ve özünü göremez. Nefs ise bu durumda hem kendisini bilir hem de etrafındakileri bilir. Bu yüzden nefis ne cisimdir ne de cismanidir.

### **1.5. Nefsin Zatiyla Algılayan, Organlarıyla İse Tasarrufta Bulunan Olduğunun Açıklanması**

Tusî'ye göre, akli bilgi duyu bilgisinden üstündür. Bir önceki bölümde de söylediğimiz gibi, cisimler sadece kendisine verildiği kadarını idrak ederler ama nefis daha çok şey idrak eder. Nefs kendi kendini algılar bunun için de hiç bir vasıtaya gerek duymaz. Cisimdeki organlara gelince onlarda yukarıda ifade edildiği gibi sadece kendilerine verilen görevi yerine getirir ve özünü idrak edemezler. Sadece nefis duyulardan elde ettiği bilgileri bir araya toplayıp vücutta istediği gibi tasarrufta bulunabilir. Zira nefis cevher olduğu için bir çok zıt nitelikte olan şeyleri peşpeşe kabul edebilir özelliğe sahiptir. Mesela: siyah beyaz; iyi kötü, güzel çirkin, sakın öfkeli gibi. Organlarla beraber cismani kuvvelerin elde ettiği bilgilere ulaşır; adale ve

---

<sup>155</sup> Gazâlî, *Miṣkatü'l-Envâr*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, s. 19.

<sup>156</sup> Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yay. Ankara 1947, s. 49.

sinirlere hakim olma yetisi vardır. Böylece cismani kuvvelerin esirine düşmediği müddetçe organlarıyla istediği gibi tasarrufta bulunabilir.<sup>157</sup>

### **1.6. Nefs Duyuların Hiçbiriyle Duyumsanamaz**

Tusî, beden (cism) ölümüyle nefsin ölmeyeceğini farklı açılardan ele almıştır. Bilindiği üzere duyular sadece cisimlere el verildiği kadarıyla idrak ederler. Mesela: Kulak sadece işitebilir, göz sadece görebilir vb. Dolayısıyla nefsi idrak edemezler. Nefse nispetle cismin idrakı yetersizdir. Nefsî idrak, algıladığı şeyin hepsini -zıt olmakla beraber- kabul eder. Hatta nefis cismin yok olmasıyla yani ölmesiyle ölmez. Nefs hayy dır diridir. Bileşik olan beden bölünebildiği gibi değişmeye ve öldükten sonra bozulmayada maruz kalır. Ancak nefis basit bir varlıktır ve bölünmez. Bir varlığın hem ebedi hem de yok olma imkânı varsa o varlığın ebediliği faaliyette (bilfiil) , yok olması ise maddi yani cismidir (bilkuvve). Tusî'ye göre, kalıcılığı bilfiil olan şeyin yok olması bilkuvve olan şeyden başka olması gerekir. Yani eğer bir varlık kalıcı ise o varlık kalıcıdır. Maddi (cismani) olan şeyde geçicidir. Bu durumda ruh ve beden ayrımı söz konusudur. Şayet ruhta beden yok olmasıyla yok olacaksa o zaman ruhdaki “kalıcı olma” ifadesi doğru değildir. Kalıcı olanla yok olanın buluşmasının imkansız olmadığını düşünür. Tıpkı *siyah ve beyaz gibi aralarında buluşma olmayan şeylerden birinin yok olma imkanıyla diğerinden nitelenmesi doğru değildir. Ancak buluşma varsayımında bu niteleme doğru olur*, ifadesini kullanır.

Nasıl ki siyahla beyazın karışımındaki karışımda iki renkten biri baskın olmaz, ne siyah ne de beyazın yok olma imkanı olmazsa; beden ölümüyle de ruhun

---

<sup>157</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 32; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 75-76.

ölmemesi aynı durumdur. Tıpkı varlıktaki cevhere, araz ve suretin, bedenin ölümünden sonra yok olması gibi cevher halen aynı durumdadır (diridir) sadece araz ve suret kaybolur.

## 2. Nefs ve Kuvveleri

Nefsin kuvveleri, nefs’de bulunan üç farklı güçtür. Her üçünün görevi, işlevleri ve kendi içindeki kuvveleri de birbirinden farklıdır. Bunlar: *nebatî* dediğimiz bitkisel nefis, *hayvani* ve *natık* (aklî) nefstir. Her bir nefsinde kendi içinde kuvveleri vardır.

### 2.1. Nebatî Nefs

Nebatî yani bitkisel ruh kişinin beslenme büyüme ve neslinin çoğalmasını sağlayan bir ruhtur. Aristoteles’e göre, her ruh kendinden bir önceki ruhun oluşması için gereklidir. Bitkisel nefis olmadan hayvani nefis oluşamaz. Hayvani nefis olmadan da natık nefis olmaz. Nebatî nefsin kendi içinde üç kuvvesi vardır. A.1) Besleyici (gâziye) kuvvesi: Nebatî nefsteki dört kuvveye yardımcı olmaktır: a) çeken (câzibe), b) tutan (mâsike), c) sindiren (hâzime), d) iten (dâfie). A.2) Büyütücü (münmiye) kuvvesi: Bu kuvve bedenini büyümesini ve değişmesini sağlar. A.3) Üreme kuvvesi: neslini devamını sağlayan kuvvedir.<sup>158</sup>

---

<sup>158</sup> Tusî, a.g.e. çev. Gafarov-Şükürov, s. 35; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 79; Tusî, “*The Nasirean Ethics*”, Farsça’dan İngilizceye çev. G.M. Wickens, George Allen&Unwin, Ltd. 1964 London, s. 42

## 2.2. Hayvani Nefs

Hayvani ruh kendi içinde iki bölüme ayrılmaktadır. Bunlar *organik algı* veya *organik idrak* (müdrîke veya idrak-i âlî) ve hareket (muharrike veya tahrîk-i iradi) güçleridir. **İdrak kuvvesi** kendi içinde iki bölüme ayrılmaktadır. Bunlar dış duyular ve iç duyulardır. *Dış duyular*: Beş duyudan oluşmaktadır. Bunlar: görme, işitme, koklama, tat alma ve dokunma. *İç duyular*: İç duyular kişinin algıladığı nesnelere hissi müşterekte buluşturduğu yerdir. Bunların için ortak duyu, hayal, fikir, vehim ve hatırlama olmak üzere beştir. Hareket kuvvesi kendi içinde iki bölüme ayrılmaktadır: Bunlar şehvi kuvve ve öfke (gazabi) kuvvedir. *Şehvi kuvve*: Faydaları elde edebilmek için "şehvet" yetisidir; *öfke (gazabi) kuvve*: Zararı def etmeye yarayan öfke kuvvesidir.<sup>159</sup>

## 2.3. Natık Nefs

Düşünen veya aklî nefis olarak adlandırılan natık nefis diğer nefislerden daha üstündür. İnsan bu aklı sayesinde Allah'ın emir ve buyruklarına itaat eder. Bu yolla Allah'ın yeryüzündeki hakikatlerini idrak eder ve yaratılanların en üstünü olması hasebiyle de Allah'ın dünyadaki halifesidir.<sup>160</sup>

Her ne kadar insanlar Kur'an-ı Kerim'e göre, bütün yaratılanların en şerefli olsalar dahi, kişi imanını ve erdemlerini korumadığı müddetçe aşağıların aşağısına ineceğine dair ayette sabittir. Hatta bu önerme ineceğine dair ayetle de sabittir. "*Ki biz insanı en güzel bir biçimde yarattık. Sonra da onu aşağıların en aşağısına*

---

<sup>159</sup> Tusî, a.g.e. çev. Gafarov-Şükürov, s. 35; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 79-80; Tusî, "The Nasirean Ethics", Farsça'dan İngilizce'ye çev. G.M. Wickens, s. 42.

<sup>160</sup> İsrâ 17/70; En'âm 6/165; Fatır35/39.

*döndürdük”.*<sup>161</sup> Tabiki insandaki bu üstünlük aklını kullanarak diğer iki nefsi dizginlediğinde gerçekleşecektir. Ama insan (natık nefis), bitkisel ve hayvani nefsin buyruğu altına girerse mutsuz olur ve zayıf düşer. Böylece erdemli bir insan olma yolunda mağlup olur, reziletlerin içine düşer ve üstünlük yönünden de aşağı tabakalara iner.<sup>162</sup> Bu durumda natık nefis kendi kuvveleriyle diğer iki nefsi dizginleyip emri altına almalıdır. Natık nefsin iki önemli kuvvesi vardır. Bunlar akledilir alemle ilgili olan *teorik* ve hissedilir alemle ilgili olan *pratik* akıldır. Natık nefsin en belirgin özelliği organsız algı kuvvesi ve algıladığı nesne ve eşyaları ayırt etme kuvvesidir. Teorik (nazari) Kuvve: *İnsanın gücü ölçüsünde varlıkların gerçekliklerini tasavvur etmesi ve oldukları durum üzere (nefsi’l-emr’de) onların hüküm ve eklentilerini tasdik etmesidir.*<sup>163</sup>

Pratik (ameli) Kuvve: *İnsanı, gücü ölçüsünde noksanlıktan yetkinliğe götürme şartıyla, kuvve halinde olanı fiile çıkarma bakımından hareketleri tekrarlayarak (mumârese) yapmak ve sanatlarla uğraşmaktır.*<sup>164</sup>

Eğer kişi bu iki kuvveyi kendi mizacına uygun bir şekilde kullanırsa o zaman erdemli bir insan olabilir. Mesela: bir marangoz yeteneğine sahip olan insan teorik ve pratik aklını kullanarak herhangi bir tahtadan masa yapma kabiliyetine sahiptir. Teorik akıldan kastımız marangozun bilmesi gereken o mesleğin/zanaatın nazari bilgisidir. Pratik olarak ise kendisine verilmiş olan el becerisini ortaya çıkarmak için pratik antrenmandır. İnsan ancak böyle işin hakkını verebilir. Her zanaat ilmini teorik ve pratik olarak bütün özelliklerini öğrenip eyleme dökmek, Allah’ın insana

---

<sup>161</sup> Tin 95/ 4-5.

<sup>162</sup> Furkân 25/44 “*Yoksa sen, onların çoğunun gerçekten (söz) dinleyeceğini yahut düşüneceğini mi sanıyorsun? Hayır, onlar hayvanlar gibidir, hatta onlar yolca daha da sapkırlar*”.

<sup>163</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 14; ayrıca bkz.: Sultanov, a.g.e., s. 58.

<sup>164</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 14; ayrıca bkz.: Sultanov, a.g.e., s. 58.

verdiği yeteneğin hakkını vermektir, çünkü Yüce Yaratan her kuluna bir sanat duygusu ve bununla birlikte sanat yeteneği vermiştir. Bu sebeple insan kendisine bahşedilen özelliklerini keşfetmeli ve meydana çıkarmalıdır.

Tusî'ye göre, yukarıda sayılan nefsin kuvvelerinden üçü vardır ki, bunlar kişinin fillerinde önem arz etmektedir. *“Buna göre biz deriz ki: Saydığımız bu kuvvelerden, görüş, düşünüp taşınma, ayırt etme ve iradenin ortaklığıyla birlikte fiil ve etkilerin ilkeleri olan üç kuvve vardır.”*<sup>165</sup> Bu kuvveler şunlardır: Düşünme, şehvi ve gazabi (öfke) kuvvedir. Bu kuvvelerin işlevleri, kişinin daha çok günlük pratiklerdeki yaptığı fiilleri ile yakından alakalıdır. Düşünme Kuvvesi (kuvvet-i natk): Akledilenleri düşünüp, onları iyi ve kötü fiillerden ayır eder (temyiz). Şehvi Kuvve: *Yararları çekme ve yiyecekleri, içecekler, kadınlar (menakih) ve bunlardan başka lezzet verir şeyleri talep etme.*<sup>166</sup> Kişideki atılganlık ve cesaret kaynağının yeridir. Böylelikle insan tehlikelere atılır, egemenlik kurar, yükselme ve yüksek mevkilere gelme arzusunda ilkesidir. Gazabi (öfke) Kuvve: Zararları def eder.

İnsanlar yaşamlarında ya iyiyi yada kötüyü tercih ederler. İyiyi seçmede ve zararlıyı defetme konusunda bu kuvveler insanlara yardım eder. Mesela: İnsan, karşısına çıkan şeylerin iyi veya kötü olduğunu anlayabilir. İnsanın iyi ve kötü karşısında iyiyi tercih etmesine rağmen kötülük gelip insana ilişecekse gazabi kuvve o kötülüğü veya zararı def eder, şehvi kuvvede atılganlık ve cesaretini göstererek kendimizi korumamıza yardım eder. Ayrıca bu kuvvelerin insan organı üzerinde çeşitli tezahürleri vardır. Bunlar şöyledir:

---

<sup>165</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 36.

<sup>166</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov- Şükürov, s. 37.



Natik nefis: Beynin düşünüp ve fikir üretmesini (kuvvet-i natika) sağlar. Hayvani nefis: İnsanın kalbine canlılık kaynağı verir. Nebati nefis: Yenilen gıdaların hazmını ve paylaşımını üstlenen organ karaciğere bağlıdır.<sup>167</sup>

Ruhun bu özellikleri doğal olarak kişinin ahlâkını etkilemektedir. Nitekim tercihler ve davranışlar ahlâkımızı belirler. Tusî'nin sisteminde itidal teriminin önemli bir yeri vardır, çünkü Tusî'ye göre, itidal erdemli orta yolda kullanmasıdır.

### 3. İnsanın Yetkinliği / İnsan-ı Kâmil

Yetkinlik veya İnsan-ı Kâmil terimleri kemâl, mükemmeliyet (perfection) anlamlarını içermektedir. Yetkinlik, her bakımdan en üstte olma durumu ve kendisinin üzerinde olan başka bir niteliğin olmamasıdır. İnsanın kendisinde bulunan potansiyelini ahlâki ve fikri yönden en yükseklerle ulaştığı veya yükseldiği bir seviyedir. İslâm'da bu seviye ye ulaşmış kişiye *İnsân-ı Kâmil* denilmekte. Bu seviyeye ulaşmak isteyenler varlık ve bilgi problemleri çözerek zihni çaba harcarlar. Aynı zamanda kâmil derecesinde derin fikri ve ruhi tecrübenin yattığı da söylenmektedir. Ayrıca *İnsân-ı Kâmil* kavramı literatürümüze *İbnü'l-Arabî* (1165-1240) tarafından yerleştirilmiştir.<sup>168</sup>

Tusî insanın yetkinliğini, varlıkları mertebelere ayırarak anlatmaya çalışır. Her varolanların aynı olduğu fakat daha sonra her mertebede kendi zirvesine geldiğinde

---

<sup>167</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov, s. 37.

<sup>168</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 933; Aydın Mehmet S., "İnsân-ı Kâmil" *TDV. İ.A.*, c.22, s. 330.

birbirlerinden ayrılırlar ve bir sonraki varlık boyutuna geçmektedir. Bu da Tusî'nin, İbn Miskeveyh'deki gibi varlıkları aşamalı olarak sıraladığını göstermektedir.<sup>169</sup>

Nefs, yalın bir cevherdir. Onun üç kuvvesi vardır ve her birinin de ayrı özelliği vardır. Natık nefis, kişiyi bu alemde varolanların en şerefli olmasını sağlar. Tusî konuya öncelikle cisimler mertebesinde başlar ardından nebati, hayvani ve insani yani natık nefsin mertebesine kadar gelir. Ona göre, doğal cisimler mertebeye birbirine eşittir. Dolayısıyla hiçbirinin diğerine bir üstünlüğü yoktur. Bunlardaki ilk farklılık unsurların birbirinden üstün olmasını gerektirmez. Cisimlerin unsurların türleri diğerleriyle türleşer bile mertebeye birbirlerinde (aralarında) fark yoktur. Ancak bir koşulda birbirlerinden ayrılırlar, hatta bir sıralanma ortaya çıkar:

*“Fakat ne zaman ki unsurlar arasında karışma (imtizâc) ve karılma (ihtilât) görülür ve bileşimin, ideal birlik olan gerçek dengeye (i'tidâle) yakınlığı ölçüsünce ilkelerin etkisi ve üstün suretler kabul edilir, işte o zaman onlarda sıralanma (terettüb) ve birbirinden ayrı olma (tebâtün) ortaya çıkar.”<sup>170</sup>*

Bu ayrılma ve sıralama şöyle devam eder; cansızlardan maddesi suretleri kabul etmeye daha yatkın olanlar diğerlerinden daha üstündür. Bu üstünlüğün bileşimin bitkisel nefsi kabul eden kuvveyi kazanacağı sınıra kadar bir çok mertebesi ve sayısız dereceleri vardır. Mertebeleri ve dereceleri aştıktan sonra nebati nefis oluşur. Daha sonra nefsin kuvvelerinde geçtiği gibi beslenme, büyüme, uygun olanı çekme, uygun olmayanı itme özellikleri ortaya çıkar. Nebati nefsteki kuvveler kabiliyetin çeşitliliğine göre farklılaşır. Cansızlar alanına daha yakını daha çok madenler gibi olan mercan gibidir. Tusî, cansızlar alanında canlılar alanına geçişi madenler gibi

---

<sup>169</sup> İbn Miskeveyh, "Küçük Başarı" (el-Fevzül-asgar), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, edit. Mahmut Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2003, s. 254.

<sup>170</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s.38

olan mercanla bir sınır çizer ve bir geçiş mahiyetinde değerlendirir. Cansızlar alanından sonra bitkisel nefis alanına, mercanla bir geçiş yapar.<sup>171</sup>

UNSURLARIN KARIŞIMIYLA ÜSTÜNLÜKLER MEYDANA GELİR. Bu üstünlükler, güneşin çıkmasıyla, rüzgarın esmesiyle büyüyen yeşilliklerdir. Ama bu üstünlüklerin uzun zamanlı kalıcılığı yoktur. Tusî bitkilerdeki üstünlükleri ağacın türüne ve meyve verişine göre olduğunu söyler.<sup>172</sup>

Bitkilerde daha da üstün olanı ise üreme biçimlerinin ilkesi olan ve eril dişil özelliklerine sahip olan hurma ağacıdır. Aynı zamanda eril ve dişil olan bitkiler (hurma ağacı) bazı hayvansal nitelikleri de taşırlar. Bitkinin gelişim noktasına geldiğinde ise hayvanların alemi başlar. Hayvani nefsin nebati nefse olan üstünlüğü iradi hareket etme, duylar ve uygun olanı isteme (arzu gücü) ve gıdayı çekme gücüdür. Tıpkı bitkilerde de olduğu gibi, hayvanlar arasında da çiftleşme, üreme ve kendi türlerini korumaktan aciz olan veya üstün hayvan türleri de bulunmaktadır, çünkü onlardaki gazabi kuvve her hayvanın organının ölçüsüne göre hazırlanmıştır. Dolayısıyla her hayvanın farklı korunma mekanizması da vardır. Hayvanların kendisini koruması ve hayatını devam ettirebilmesi için farklı organlarla (aletlerle) donatılmıştır. Hayvanlarda bulunan bu korunma mekanizması hayvandan hayvana değişiklik göstermektedir. Mesela kimi hayvanda tırnak veya pençe, kimi hayvanda da boynuz vardır. Bu aletleri bulunmayan hayvanlarda ise örneğin tilkide olduğu gibi kurnazlık ve hileci tuzaklar vardır düşüncesi vardır.<sup>173</sup> Her hayvana uygun aletler ve düşünme yetisi verilmiştir. "...düşünen (insan) hayrete düşer ve Sâni Teâlâ'nın

---

<sup>171</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 38; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 132-133.

<sup>172</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 39.

<sup>173</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 40; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s.84.

*hikmet ve kudretini itiraf eder*".<sup>174</sup> İnsanın bu durum karşısında hayret ve şaşkınlığa düşeceğini belirten Tusî konuya uygun olarak şu ayeti ekler:

*"Rabbimiz," dedi, "her şeyi yaratan, sonra da onu yaratılış gayesine uygun yola koyan, Yüce Yaradandır (buna iyice inan)"*<sup>175</sup>

Hayvanlar arasında eğitilebilen olan hayvanlar olduğuna ve yine bunlarında insanlara yakın hayvanlar olduğunu söyler. Tusî'ye göre, hayvan türlerinin en şerefli, fitratında bulunmayan yetkinliğin onda meydana gelene kadar öğrenmesi, zekiliği ve iyi algısı olandır. Bu kategoriye şu hayvanlar girmektedir: Eğitilmiş at ve öğretilmiş şahin.<sup>176</sup> Buradan sonra hayvan mertebesinin sonudur. Artık bu mertebeye yani hayvan mertebesine bitişik olan insan mertebesi gelmektedir. İnsan nefsinin en önemli yetisi irade ve düşünüp taşınmadır.<sup>177</sup> Diğer varlık alanlarında olduğu gibi insanda da üstünlük açısından farklılık dereceleri vardır. Tusî'ye göre, insan türlerin çeşitliliği veya dereceleri ne bitkilerde ne de hayvanlarda görülmektedir. İnsandaki bu dereceler kendisine verilmiş olan natık kuvve ile ne kadar özverili çalışmış olduğuna bağlıdır. Derecelerden ilki akıl ve sezgi (hads) kuvvesi sayesinde ince maharetli ve zarif aletleri meydana çıkaran kişilerdir. İkinci derecede, akıl ve fikir derinliği ile düşünce ilimlerine dalan, fikir ve erdem elde eden topluluklardır. Üçüncü topluluk, vahiy ve ilhama muhatap olan, hakikatin bilgisini ve hükümleri alan ve insanları yetkinleştirilmesi için, Dünya ve Ahiret mutluluğuna sebep olan bir topluluktur.<sup>178</sup> Bundan sonra kutsal melekler, soyut akıllar ve nefislerin

---

<sup>174</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 41.

<sup>175</sup> Taha 20/50.

<sup>176</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 41; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s.84.

<sup>177</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s.41, Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s.85; ayrıca bkz. Demirkol, Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi, s. 134.

<sup>178</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 41-42; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 85; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s.134.

mertebelerine ulaşılır ve insani nefis alanından ayrılır. Buradan itibaren ortadan perdeler ve araçlar kalkar. Artık *başlangıç ve son bir olur ve Hakikatler Hakikati ve Mutlak hakk olan Taleplerin Sonu'ndan başka hiçbir şey kalmaz.*<sup>179</sup> *Celal ve ikram sahibi Rabbinin zatı (veçhi) kalır.*<sup>180</sup>

Natik nefis bu durumda ne bitkisel ve hayvani nede melekî boyuttur, her iki tarafa meyillidir, çünkü insan kendisine verilen irade ve düşünce yetisiyle kendini yönlendirir. Bu yönlendirme güzel ahlâk yolunda kullanılabilir. Ama insan asli mertebede durup bir gelişme göstermezse “...doğanın kendisi onu alt-üst edip tersine çevirme yoluyla daha aşağı bir semte yöneltecektir.” İfadesini kullanır.<sup>181</sup> Böylece onda mutsuzluk (şekavet) baskın gelecektir. Bunun sebebi insan kendisinde bulunan hayvan ve diğer bileşiklerin baskın olması ve kendisinin de buna meyli varsa veya gayesi oraya yönelirse o zaman insan, insan mertebesinden ve diğer üst mertebelerden düşer. Bu durumu Tusî, taş metaforuyla anlatır:

*“(O) tıpkı yükseklikten düşen bir taş gibi, en kısa zamanda en düşük derece ve en aşağı mertebeye gelir ki bu makam, onun helâki ve mahvolmasıdır.”*<sup>182</sup>

Halbuki insan kendisine bahşedilmiş olan akıl ve irade yetisiyle maslahata uygun olarak hareket ederse, doğru ilimlere, marifetlere, edeplere ve erdemlere yönelir. Böylece insan Allah’a yakın kılınanlarla mertebeden mertebeye, ufuktan ufka yükselir ve Allah’a yakınlaşır.<sup>183</sup> Bu da Tusî’ye göre teorik (nazari) ve pratik (ameli) akıldan geçer, çünkü insan teorik aklıyla üst bir ilkeyle bağlantı kurarken,

---

<sup>179</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s.42, Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s.85.

<sup>180</sup> Rahman 55/26-27.

<sup>181</sup> Tusî, a.g.e., s. 43, çev. Gafarov-Şükürov, s. 43.

<sup>182</sup> Tusî, a.g.e., s. 43, çev. Gafarov-Şükürov, s. 43.

<sup>183</sup> Tusî, a.g.e., s. 43 çev. Gafarov-Şükürov, s. 43.

pratik akılla, teorik akıl ile kurulan bağlantıyı bedenle ilişkisini sağlar. Dolayısıyla insan hem yetkinlik derecesine yükselebilir hem de noksanlık mertebesine düşebilir.

Teorik ve Pratik akıl birbirlerini insanın yetkinliği hususunda tamamlayan iki önemli unsurdur. Nasıl ki maddesiz suret, suretsiz madde olamadığı gibi eylemsiz ilim, ilimsizde eylem olamaz. Böylece ilim ve amel beraber işlerler. Önce ilim gelir daha sonra amel, çünkü amelin uygulanma usulü ve biçimi ilimde açıklanır. İlim bizlere amelin nasıl bir biçimde pratiğe döküleceğini anlatırken aynı zamanda insandaki kusurlu davranışları da nasıl erdeme çevirebileceğimizi anlatır. İlim ve amel paralel işlerse insan yetkinliğine, mutluluğa ve aynı zamanda ahlâklı bir birey olmaya ulaşır.

#### 4. Mutluluk ve “İyi”nin Tasnifleri

Yetkinleşmenin amacı insanın mutlu olması kendisine izafetle onun iyiliğidir.<sup>184</sup> İnsan bu dünyada yetkinliğine ulaşmak ve mutlu olmak için vardır, hatta bunlardan daha yükseğe ulaşıp Allah’a yakınlaşmayı hedeflemelidir, çünkü ancak böyle ruhu huzura kavuşur. Buna insanın amacı da denilebilir. Amaç ve yetkinlikle ilgili Tusî önemli bir açıklık getirir. Amaç ve yetkinlik anlam olarak birbirlerine yakındırlar. Ancak aralarındaki fark izafetle sabit olur. “*Amaç henüz kuvve sınırında olandır; fiil sınırına geldiğinde yetkinlik olur.*<sup>185</sup> Bununla alakalı örnekte verir. Mevcut olmayan bir ev, bina ustasının zihnindedir ve bu amaçtır, evin inşaatı bittiğinde ise o artık yetkinliktir.

---

<sup>184</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 60.

<sup>185</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 50.

Mutluluk hakkında Tusî bir çok düşünürün veya ahlâkçının görüşünü ele almakla aynı zamanda kendisinin de mutluluk hakkındaki görüşünü ortaya koyar. Ona göre, mutluluk ahlâkın gayesidir ve mutluluk bir çeşit hazdır. Tusî, bu konuda İbn Miskeveyh ve Aristoteles'in görüşlerini takip eder. Her insan ayrı bir cevher olması hasebiyle herkesin de kendine göre farklı mutluluk anlayışları vardır. Bu sebeple Tusî eserinde sadece tek bir mutluluk anlayışından ve mertebesinden bahsetmez aksine birden çok mutluluk anlayışlarını masaya yatırır. Bu çalışmamızda da görüleceği üzere Tusî birçok mutluluk mertebelerini tasnifleyerek erdemleri ile incelemektedir. Eserinde, kendisinden önceki düşünürlerin hukemâ-i mutekaddimin mutluluk anlayışları da yer alır. Tusî, farklı ve zıt olan bu mutluluk anlayışlarını da değerlendirir. Daha sonra bu görüşleri uzlaştırır ve geliştirir.

Tusî *İyi*'nin çeşitlerini, Porfirius'un Aristoteles'ten aldığı kısımlardan nakleder: *İyi*'lerin bazısı şerefli, bazısı övülen, bazısı bilkuvve iyi, bazısı da iyi yolunda yararlı olanlardır. *Şerefli iyi*, şerefi zati olandır diğer şeylerin şerefi ondan arız olur. Bunlar akıl ve hikmettir. *Övülen iyi*, erdemlerin türleri ve güzel fiillerin kısımlarıdır. *Bilkuvve iyi*, iyilere istidatlı değildir. *İyi yolunda yararlı* olan da, zati itibariyle istenilen olmayan ancak servet ve güç gibi istenilen diğer bir şeyin sebebi olan şeylerdir.<sup>186</sup> Bu mutluluk mertebesi aynı zamanda kişinin ahlâki gelişimine katkı sağlar. İnsan iyi veya ahlâklı olmak için akıl ve hikmet kaçınılmazdır, çünkü insan ilmiyle salih amellere niyet ederse erdemli olur.

Mutluluğun kısımlarını filozoflar bir kaç yönden ele almışlardır. Bu filozoflar Pythagoras, Sokrates, Platon olmakla Aristoteles'ten önceki filozoflardır. Onlara göre mutluluk, nefse dönüktür ve onda beden bir payı ve nasibi yoktur. Yine bu

---

<sup>186</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 62; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 101.

düşünürlerimize göre, mutluluk dört erdem cinsiyle gerçekleşir. Bunlar hikmet, şecaat, iffet ve adalettir. Ruhu hastalıklı olmayan hariç, dört erdeme sahip olan kişi (ister yoksul, özürlü veya hastalıklı olsun) mutlu olur ve kendisine hiçbir zarar uğramaz.<sup>187</sup> Filozoflar mutluluğu maddi değil ruhi ve manevi bir olgu olarak değerlendirirler. Onlarında ifade ettiği gibi mutluluk, nefse dönüktür, çünkü dört erdem nefse bağlantılıdır. Nefsin değişip gelişebilmesi için dört erdemin doğru bir şekilde işlevsel olarak çalışması gerekir. Ancak böylelikle kendimizi geliştirebiliriz.

Aristoteles'e gelince, ona göre mutluluk yukarıdaki örneğe nazaran daha maddidir, yani kişinin ihtiyacına göredir. Mesela yoksulun mutluluğu servet; hastanın mutluluğu sağlık; düşkünün mutluluğu makam ve aç gözlünün mutluluğu ise yeme içme ve eğlencededir.<sup>188</sup>

Tusî yukarıda geçen iki farklı görüşü ele alır ve her ikisiyle ortak uzlaştırıcı bir anlayış geliştirir. Ona göre, insan ruhani bir varlık olmakla erdemlere sahip olup mutlu oluruz. Ayrıca cismani olması hasebiyle de cismani erdemlere ve hayvanlara da yakın olur. Böylelikle ona göre, iki farklı mertebede mutluluk sağlanmış olur. Birinci mertebede insan dünyadaki erdemlere sahip olup ve ahiret için de çaba sarf ederse mutlu olur; yani insan gündelik maddi işlerini yerine getirirken aynı zamanda akıyla üstün cevherleri düşünebilir. İkinci mertebedeki mutluluk ise, öldükten sonra insanların ulaştığı mutluluktur.<sup>189</sup> Bu mutluluk İslam felsefesinde *es-Saadetu'l-Kusva* veya *es-Saadetu'l-kûbra* olarak da isimlendirilmektedir.

---

<sup>187</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 103; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 103.

<sup>188</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 64; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 104.

<sup>189</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 67-68, Demirkol, *Nasîreddin Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 146.



Bunun dışında Tusî mutluluğu iki kısımda incelemektedir, bunlar tam ve eksik mutluluktur. Bunlarda yine merteye şeklinde tasniflenir. Birinci merteye yüksek dereceden mahrum olma sebebiyle veya doğal aldaticılar yani maddi süslerle meşgul olan ve üzüntülerin şâibesinden kurtulamayanların mertebesidir. Bu merteye eksik olan mertebedir. İkinci mertebeye ulaşan insanlar mutlulukların sonuna varırlar ve nurdan aydınlanırlar. Tam mutluluğa ulaşan kişi, ne sevgilisinden ayrılmaya aldırır, ne de lezzet ve nimetlerin kesilmesinden üzüntü duyar. Kısacası dünyevi şeylerden (mal mülk, dünyevi başarı, lezzet ve nimetlerin kesilmesine üzüntü duymaz) elini eteğini keser.<sup>190</sup>

Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî’de başka bir merteye ayırımını Aristoteles’in “*Nefsin Erdemleri*” adlı kitabından (tercümesini Ebu Osman Dimeşki’nin yaptığı) ve aynı zamanda İbn Miskeveyh’in *Tehzibu’l-Ahlâk* kitabında geçen aynı faslı nakletmiştir. Giriş bölümümüzde de ifade ettiğimiz gibi, Ahlâk-ı Nâsırî’nin birinci bölümünün çok da özgün olduğu söylenemez, ancak son iki bölümün kendinden önceki ahlâkçılardan farklılık arz ettiğini söyleyebiliriz. Birinci Merteye: İnsan irade ve isteğini duyulur alemdeki maddi işlerine sarf eder ama duyusal hallerde ve şehvete eğilimli olmasına rağmen kişi dengeyi korur ve aşırıya gitmez. İkinci Merteye: Bu mertebedeki insan hevâlara ve şehvetlere uymaksızın nefis ve beden terbiyesinden daha üstün bir işe sarf edilir ve mecbur olmadıkça şehvani heveslere, cismani hislere yaklaşmaz. İkinci mertebenin kendi içinde farklı sebeplerden ötürü bir çok erdem çeşitleri de barındırmaktadır, çünkü bu mertebedeki insanın erdemi artış göstermektedir ve her erdemın sebepleri de farklıdır: 1) Tabiatların farklılığına; 2)

---

<sup>190</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 68-69; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tusî’nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 146.

Adetlerin farklılığına; 3) İlim, anlayış ve bilginin seviye ve derecesine; 4) Çalışma ve faaliyetin seviyesine; 5) Hevesin şiddeti ve engelleri ortadan kaldırma gücüne göredir.<sup>191</sup> İkinci mertebedeki erdemlerle insanı çeşitli haller bürür. Mesela: *ne beklenen dikkate alınır; ne gelecek düşünülür ne geçmiş izlenilir; ne uzak olan bir şeye eğilim, ne de yakın olana cimrilik vardır; (yine bu mertebede) ne bir halden korku ve dehşet, ne de bir şeye arzu ve aşırı sevgi ve nihayet, ne insânî ne de nefsani paylardan bir paya rağbet vardır.*<sup>192</sup> Erdemlerin sonuncusu insanın fiillerinin Allah'a benzetmesidir. Bundan sonra kişide diğer iki nefsin özellikleri – hayvani (behîmi) ve yırtıcı (seb'i)- ortadan kalkar, yok olur ve insan Allah'ın ilahi bilgisi ve arzusuyla dolar. Artık insan sadece Allah ile meşgul olur ve salt akıl olan zatındaki şey gerçekleşir.<sup>193</sup>

Ahlâk-ı Nâsırî'nin ileriki bölümlerinde Tusî, ferdi mutluluğun dışında toplumsal mutluluğa da değinir. Ona göre toplumun son gayesi, mutluluktur. Toplumun mutluluğu, devletten geçmektedir. Zira devlet içinde barındırdığı insanların isteklerini, tam olmasa da elinden geldiğinin en iyisini yaparak onlara yanıt vermelidir. Sosyal yaşamın bir parçası olan insanın insana ihtiyacı vardır, çünkü insanın elde ettiği erdemler kendi başına bir işe yaramaz. Karşılıklı yardım destek ve hoşgörü medeni ve sosyal insanın özelliğidir.

Toplumsal mutluluk üç mutluluk cinsinden bir tanesidir. Her bir mutlulukta ilimlerle irtibatlıdır. 1) *Nefsani mutluluklar* ve ona ait olan ilimler: ahlâk terbiyesi;

---

<sup>191</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 68-69; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 109; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 147.

<sup>192</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s.70, ayrıca bkz. Demirkol, *Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 147.

<sup>193</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 70-72; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 110-111; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 147.

mantık; matematik; doğa ilmi; metafizik ilmidir; 2) *Bedeni mutluluklar* ve ona ait olan ilimler: Bu yönde ilimler ise daha çok fiziki hastalıkları tedavi özelliği taşıyan ilimlerdir. Hastalıklara karşı koruma ilimleri; ve yıldızlar ilmi (ilmi nucûm) dir; 3) *Bedeni mutluluklar* ve ona ait olan ilimler: Bu yönde ilimler ise daha çok fiziki hastalıkları tedavi özelliği taşıyan ilimlerdir. Hastalıklara karşı koruma ilimleri; ve yıldızlar ilmi (ilmi nucûm) dir.

*Toplumsal mutluluklar* ve ona ait ilimler: toplumsal mutluluk ile ilgili ilimler halkın, devletin sosyal yaşam ve toplumun halini düzenlenmesi hususunda olan ilimlerdir. Mesela: fıkıh, kelam, hadis, Kur'an ve Tefsir (şeriat ilmi), edebiyat, belagat, gramer (nahiv), kitabet, aritmetik (hisab), alan ölçümü (mesâhet), muhasebe (istifa) vb. Gibi ilimlerdir.<sup>194</sup>

## 5. Erdemler

Erdem kavramı veya Fazilet, ahlâk literatüründe insan istencinin iyilik yapması ve kötülükten uzak durmasını sağlayan ruhi yetenektir. İyilik yönünden insanın başkalarından üstün ve imtiyazlı olmasını sağlayan bir durum olmakla, kişiyi mutluluğa götüren bir araçtır. Ayrıca erdemler insanın yetkinliğini sağlar ve ahlâki olarak gelişmelerine de katkıda bulunur.<sup>195</sup>

Mutluluğun elde edilmesinin nedenlerinden biri erdemlerdir. Erdem veya fazilet, insanın ahlâki bakımdan iyi ve doğru eylemler yapıp kötülükten (reziletlerden) uzak durmaları anlamına gelen bir kavramdır. İnsanın varlıksal ve

---

<sup>194</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 134-135; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 162-163; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 148-149.

<sup>195</sup> Çağrı, "Fazilet", TDV İ.A., TDV yay. 1995, c.12, s. 268; Akarsu, a.g.e., s. 70.

ruhsal olarak yetkinleşmesidir. Eflatun'dan bu yana erdemler şu şekilde sayılabilir: bilgelik, yiğitlik, doğruluk ve ölçülülük.<sup>196</sup> İnsan erdemleri kazandıkça mutluluk yolundadır. Erdemin, İslam Ahlâk Felsefesinde dört cinsi vardır ve her dördünde alt türleri vardır. Ancak bu erdemler dengeli bir şekilde yürütülmezse yani aşırıya gidilirse zıtlarını doğurabilir. Dolayısıyla dört ayrı rezilet vardır. Bu yüzden Tusî'nin felsefesinde denge ve orta yolun yani ifrat ve tefrite kaymamanın üzerinde durur. Zira denge olmazsa erdemler ifrat ve tefrite kayarak rezilete dönüşürler. Dolayısıyla ifratta olmuş olduğu için erdemler skalasında toplam sekiz rezilet bulunmaktadır. İnsanlar ancak güzel erdemler sayesinde güzel ahlâka kavuşabilir. Bununla ilgili olarak Ahlâk-ı Nâsîrî'de erdemlerin güzel ahlâkı oluşturduğuna dair de bir fasıl bulunmaktadır.<sup>197</sup>

Tıpkı insan nefsinin üç tür olması gibi üç çeşit erdem bulunmaktadır. Her üç nefis dengeli bir şekilde kullanıldığında onlardan *adalet* erdemi ortaya çıkar. Her dört erdemlerinde ayrıca kendi içlerinde onlara ait bağlı bir erdem daha türer. Bunlardan ilki *ilim* erdemi ve bu erdeme bağlı olarak *hikmet* erdemi lazım gelir. Melekî nefsin dengede tutulmasıyla ortaya ilim ve hikmet erdemi lazım gelir. İkincisi hayvani yırtıcı nefsin akli nefse boyun eğmesiyle dengelenir ve sonunda *hilm* erdemi ve ona bağlı olarak *yiğitlik* erdemi gelir. Behimi nefis de dengelendiğinde *iffet* ve yine ona bağlı olarak *cömertlik* erdemi meydana çıkar. Şimdiye kadar sayılan bu erdem cinslerinin (ilm, hilm ve iffet) birleşiminde ise *adalet* erdemi çıkar ve erdem cinsleri de böylece tamamlanmış olur.

---

<sup>196</sup> Akarsu, a.g.e., s. 70; Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü, s. 330-331; Çağrııcı, "Fazilet", *TDV. İ. A.*, TDV Yay. İstanbul 1995, c. 12, s. 268, Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.115.

<sup>197</sup>Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 89-92.

Nefsin dengelenmesi demek, bir nevi o nefsin terbiye edilmesi demektir. Bu durumda da birinci erdem melekî nefsteki iki kuvvenin terbiye edilmesiyle teorik kuvveden hikmet, pratik kuvveden de adalet erdemi zuhur eder. Yiğitlik erdemi ise gazabi kuvvenin, İffet erdemi de şehvet kuvvesinin terbiyesinden sonra ortaya çıkar. Bu erdemler insana, hem Allah katında hem de dünyada övgü kazandırır. Övgü kazandıran bu erdemler kendi içlerinde bir çok alt erdemleri de barındırır. Ancak yukarıda üzerinde durulduğu gibi, ifrat ve tefrite kaymadığımız sürece bu erdemler kalıcı olurlar.

### 5.1. Hikmet Erdemi

Hikmet kavramı hem dini hem de felsefi alanda kullanılır. H-k-m harflerinden türeyen *hakema* fiili, bir şeyi ıslah etmek için bir tür alıkoymak/engellemek, gemlemek, kontrol altında tutmak anlamında iken *hikmet* kelimesi ise **hük**m masdarından isim olarak “yargıda bulunmak” anlamına gelir.<sup>198</sup> Hikmeti elde etme yolunda insan kötü ve fena düşüncelerden uzak, güzel ve iyi olana yakın olmalıdır, çünkü insan ancak böyle hikmet erdemine ulaşabilir. Nefsi natıkanın diğer iki nefslerin karşısında iktidarda olması, yani onlara boyun eğmemesi durumunda kişi hikmet erdemine sahip olur. Böylelikle kişi aşağıda sayılacak olan hikmet erdemini alt türlerine de sahip olarak ahlâki bir arınma geçirir.

Her erdem cinsinin altında sayısız türleri bulunmaktadır. Tusî bu türlerin en yaygın olanlarını paylaşarak hikmet erdeminden başlamıştır. Hikmet cinsinin altında yedi tür vardır. Bunlar: zeka (zekâ), hızlı anlayış (sür’at-i fehm), zihin berraklığı (safâ-i zihin), öğrenme kolaylığı (suhûlet-i taallum), güzel akletme (hüsn-ü ta’akkul),

<sup>198</sup> Kutluer İ., “hikmet” md. , *TDV İ.A.*, c. 17, s. 503; İsfâhani, “hkm” md., s. 277

bellekte tutma (tahaffuz) ve hatırlamadır (tezekkür). 1) Zeka (*zekâ*): serî bir şekilde hüküm verilen kararlar. 2) Hızlı anlayış (*sür'at-i fehm*): Nefsin fazla duraksamadan meleke haline gelmiş anlama sürecidir. 3) Zihin berraklığı (*safâ-i zihin*): Kişinin zorluk çekmeden kendisinden istenilen şeyi yönelmesidir. 4) Öğrenme kolaylığı (*suhûlet-i taallum*): Zihnin fazla dağınık düşüncelere dalmadan bir şeye odaklanıp ona konsantre olabilmesi. 5) Güzel akletme (*hüsn-ü ta'akkul*): *her gerçekliği incelenme ve keşfedilmesinde gerekli ölçünün gözetilmesidir ki, dahili olan ihmal edilmemiş, harici olanda dikkate alınmamış olur.*<sup>199</sup> 6) Bellekte tutma (*tahaffuz*): Akıl, tasavvur, tefekkür veya tahayyül gücüyle suretlerin zihinde muhafaza edilmesidir. 7) Hatırlamak: Nefs'de muhafaza edilmiş suretleri istediği zaman mülâhaza eden bir meleke.<sup>200</sup> Hikmetin alt türleri insan zihninin gelişimine çok yararlı özellikler taşımakla bir çok hakikati de anlamada insana kolaylık sağlar.

## 5.2. Yiğitlik Erdemi

Yiğitlik kelimesi isminden de anlaşılacağı üzere kişinin cesaret ve kahramanlık ruhunu ortaya çıkarmasıdır. Cesaret, şecaat, kahramanlık gibi anlamlara gelir ve öfke duygusunun nefsi natıkaya itaatıyla gerçekleşir. Böylece insan orta yolda olur ve gereksiz yere yiğitlikmiş gibi aslı olmayan kahramansı atılganlıklara cüret etmez göstermez.<sup>201</sup> Tusî'ye göre, kendisini yiğitmiş gibi göstermeye çalışan kişilerin doğasında aslında açgözlülük (şereh) vardır ve öfke duygusu nefsi natıkaya itaat etmez hale gelmiştir. Dolayısıyla bu bir erdem olmak halinden çıkmış aksine bir

---

<sup>199</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 93.

<sup>200</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 93; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 127-128; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 164-165.

<sup>201</sup> Çağrııcı, "Şecaat", *TDV İ.A.*, TDV yay. 2010, c.38, s. 402.

rezilet halidir. Eğer insan bütün kontrolü akıl gücünden başka diğer güçlere verirse, akletmemiz gereken şeyleri düşünemeyiz. Dolayısıyla yetkinliğimize ve sahip olmak istediğimiz erdemlere ulaşamayız. Böylelikle ahlâki gelişimimize de ket vurmuş oluruz.

Yiğitlik cinsinin alt türlerine gelecek olursak onda on alt tür vardır. Bunlar: nefis büyüklüğü (kibr-i nefis), cesaret, yüce gayelilik, sebat, hilm, soğukkanlılık (sükun), gözü peklik (şehâmet), dayanıklılık (tahammül), tevazu, hamiyet ve inceliktir (rikkat). 1) Nefsin büyüklüğü (*kibr-i nefis*): Nefsin aza çoğa önem vermemesi, kendisine uygun olan veya olmayan işlere yüklenip onların üstesinde gelebilmesidir. 2) Cesaret: Korkulması gereken durumlarda endişeye kapılmaz ve kendisinden düşüncesiz hareketlerde bulunmaz. 3) Yüce gayelilik: İnsanın dünyalık hiç bir şeyi dert etmemesi. Aynı şekilde ölümden korkmaması da kişide dünyadaki mutsuzluk ve kederliliği de umursamamasına neden olur. 4) Sebat: Kişinin karşılaşacağı zorluklara karşı direnç kuvvesidir. Karşısına çıkan bir zorluk çıktığında perişan olmaması için. 5) Hilm: Öfke durumunda kişinin saldırgan olmaması ve çirkin hareketler göstermemesini sağlayan bir sabır mekanizmasıdır. 6) Soğukkanlılık (*sükun*): Mahremin korunması veya şeriatın savunulması hususunda gerekli ciddiyeti gösterebilmektir. Ayrıca paniğe kapılmama durumu da denilmektedir. 7) Gözü peklik (*şehâmet*): Büyük işlerin üstesinden gelme ve o işe hırsla sarılma durumudur. 8) Dayanıklılık (*tahammül*): Güzel işleri yaparken, vücudunu (aletleri) yorarak kullanmasıdır. 9) Tevazu: Kendisinden daha alt mertebeden olan kişilere üstünlük taslamaması. 10) Hamiyet: milletini ve mahremini koruması hususunda gevşeklik göstermemesi. 11) İnceliktir (*rikkat*): kişinin

hemcinslerinin acı çektiğini gördüğünde, onların sıkıntılarında etkilenmeyerek dayanıklılık göstermesi.<sup>202</sup>

### 5.3. İffet Erdemi

İffet kavramını ele aldığımızda sözlüklerde şu anlamlara geldiğini görmekteyiz: Haramdan, helal ve güzel olmayan söz ve hareketlerden uzak durmak. Felsefe ve ahlâk literatüründe ise iffet, insanın arzu (şehvet) gücünün dengelendiğinde ortaya çıkan bir erdemdir.<sup>203</sup> İnsan aklını ve midesini arzu ettiği şeylerden uzak tutarsa zihnini gereksiz şeylerle doldurmamış olur.

İffet cinsin on iki alt türü vardır. Bunlar: haya, yumuşak başlılık (*rıfk*) , güzel gidişatlılık (*hüsnü hedy*) , kendisiyle barışık olma (*müsâleme*) , dinginlik (*dea*), sabır, kanaat, ağırbaşlılık (*vakar*) , sakınma (*vera*) , düzenlilik (*intizâm*) , hürriyet (*hürriye*) ve cömertliktir (*sehâ*). 1) Haya: Nefsin kötü bir iş işledikten sonra kendisinin azarlanmayı hak ettiğini düşünerek kendisini sınırlamasıdır. 2) Yumuşak başlılık (*rıfk*): Karşısına çıkan işlere gönüllü olarak boyun eğmesidir. Bu tür yumuşak huyluluğa *demâset* te denilmektedir. 3) Güzel gidişatlılık (*hüsnühedy*): nefis için övülen süslerle kendisini yetkinleştirmeye yönelik, doğru bir rağbetin meydana gelmesidir. 4) Kendisiyle barışık olma (*müsâleme*): nefsin gücü ve melekelerinden doğan zıt görüşleri kendisine ızdırap vermemesi için uzlaşa ile çözüm yolları bulmasıdır. 5) Dinginlik (*dea*): şehvetin hareketi durumunda nefsin kendisini sakin tutması ve dizginlemesidir. 6) Sabır: nefsin kötü hevâ ya karşı direnç göstermesidir. 7) Kanaat: Kişinin elinde olan yiyecek giyecek gibi şeyleri kabullenmesi ve bir açığı

---

<sup>202</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 93-94; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 128-129; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 165-166.

<sup>203</sup> Çağrııcı, "İffet", *TDV İ.A. 2000*, c.21, s. 506.



kapatan denk gelen her cinsten şeye razı olmasıdır. 8) Ağırbaşlılık (*vakar*): nefsin istenilen şeye yönelmesi durumunda, acelecilikle sınırı aşmayacak şekilde sakin olmasıdır. Ancak sakinlik istenilenin elden kaçırılmaması şartıyladır. 9) Sakınma (*vera*): Nefsin güzel eylemlere övgülere bağlı kalması ve kusura veya ihmale şans bırakmamasıdır. 10) Düzenlilik (*intizâm*): Nefsin, işleri olması gerektiği gibi yararlıya uygun bir şekil de gerçekleştirmesi ve bu tertibi koruması. Bunu alışkanlık haline yani bir meleke haline getirmesidir. 11) Hürriyet (*hürriye*): Nefsin helalinden para kazanması ve bu parayla hayırlı işlerde harcama ve yerilen yollardan mal kazanmaktan kaçınma imkanını bulmasıdır. 12) Cömertliktir (*sehâ*): kazanmış olduğu parayı gerektiği gibi harcaması ve gereken ölçüde hak edilen yere ulaşacak şekilde harcamasıdır.<sup>204</sup>

Cömertlik türünün altında sekiz alt tür daha vardır. Bunlar: eli açıklık (*kerem*), diğergamlık (*işar*), affetme (*afv*), insanîyet (*mürüvvet*), asalet (*nubl*), yardımseverlik (*muvasât*), bağışlama (*semâhat*) ve feragat (*müsâmaha*). 1) Eli açıklık (*kerem*): Yararı genel ve değeri büyük işlerde maslahatın gerektirdiği yönde mal infak etmenin nefse kolay gelmesidir. 2) Diğergamlık (*işar*): Kendisinin ihtiyacı olduğu halde başkasının ihtiyacı için malını harcaması ve bunu yaparken de nefesine ağır gelmemesidir. 3) Affetme (*afv*): Kendisine yapılan bir kötülüğü cezalandırma imkanı olmasına rağmen bunu terk etmesi ve bu tutumun nefesine ağır gelmemesidir. 4) İnsanîyet (*mürüvvet*): Nefiste faydalılık ve gerektiğinden fazlasını verme süsü ile benzemeye yönelik doğru bir rağbetin olmasıdır. 5) Asalet (*nubl*): Nefsde beğenilen ve övülen fiilleri sürekli yapmak ve bu devamlılıktan mutluluk duymasıdır. 6)

---

<sup>204</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 94-95; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 129-130; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 167; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 68.

Yardımsızlık (*muvasât*): arkadaşlara, dostlara ve ihtiyaç sahiplerine gündelik hayatlarında, yeme içme ve mal hususunda onlara destek olmak. 7) Bağışlama (*semâhat*): Harcanması zorunlu ve gerek duyulmadığı durumlarda bile gönüllü olarak paylaşmasıdır. 8) Feragat (*müsâmaha*): Nefsin terk etmesi zorunlu olan şeyleri ihtiyari olarak bırakmasıdır.<sup>205</sup>

#### 5.4. Adalet Erdemi

Adalet kavramı bir çok alanda kullanılırken anlamları içerik bakımından aynı manayı ihtiva eder. Adalet, hem ferdi hem de içtimai yapıda birlik beraberlik ve düzeni sağlayan bir erdemdir. Bir topluluk içerisinde eşitlik ve doğrunun hakkı olanı korunması ve doğru olarak kabul edilmiş bir uzlaşma erdemidir. Arisoteles ise adaleti, insanların adil eylemlerde bulunmalarını ve adil şeyler istemelerini sağlayan huya dediklerini söyler.<sup>206</sup> Tusî'ye göre adalet, sevginin yokluğunda insanların geçinmeleri için önemli bir vasıta, çünkü insan sevgiyle yaptığı her şeyde adalet beklemez. Sevginin olmadığı zamanlar da insanların huzurlu yaşamalarını sağlamak için adalet erdemi meydana çıkar. Adaletin bir çok yerde orta yolu temsil eder. Tusî'nin ahlak felsefesinde de önemli bir yeri olan orta yolun yani *itidalin* erdemlerin orta halde kullanılmasını tavsiye eder, çünkü orta yolda erdem vardır. Ne zaman ki, erdemler ifrat ve tefrite kayarsa sahip oldukları erdemler rezilete dönüşür.

Adalet erdemi en çok alt türü olan erdem cinsidir. On iki alt türü barındırmaktadır. Bunlar: dostluk (*sadâkat*) , birlik (*ülfet*) , vefa, şefkat, akrabayı gözetmek (*sıla-ı rahim*) , mükâfat, iyi ilişki (*hüsnu şirket*) , güzel yargı (*hüsnu kaza*) ,

---

<sup>205</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 96; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 130; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tûsi'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 164-165.

<sup>206</sup> Çağrı, "Adalet", *TDV İ.A.* , TDV Yay. 1988, c. 1, s. 341; Akarsu, a.g.e., s. 17; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 90.

sevecenlik (teveddüd) , teslimiyet, tevekkül ve ibadettir. 1) Dostluk (*sadâkat*): Birisini bütün vasıtalarla hoşnut etmeye, gönlünü ferahlatmaya ve ona mümkün olan her şeyi vermeye iten içten bir sevgidir. 2) Birlik (*ülfet*): bir grubun gündelik hayat sürecinde birbirlerini idare etmeleri, görüş ve inançlarının ittifak veya uzlaştırmalarıdır. 3) Vefa: insanın yardımseverlik ve yardımlaşma yolundan vazgeçmemesi ve bu durumundan ayrılmayı caiz görmemesidir. 4) Şefkat: Kişinin, bir başkasının başına gelen olumsuz bir durumdan etkilenmesi durumunda, ona yardım etme gayretini göstermesidir. 5) Akrabayı gözetmek (*sıla-ırahim*): Kişinin aile ve akrabalarına dünyevi iyiliklerden pay vermesidir. 6) Mükâfat: Kişinin kendisine yapılan bir iyiliğe daha üstün bir iyilikle karşılık vermesidir veya kendisine yapılan bir kötülüğe karşı ise daha azı ile karşılık vermektir. 7) İyi ilişki (*hüsnüşirket*): İnsanlarla olan alışverişte veya harcamalarımızda dengeli ve karşımızdaki kişinin doğasına da uygun olacak şekilde ilişkiler kurmaktır. 8) Güzel yargı (*hüsni-kaza*): Bir hüküm verildiğinde başkalarının da hakkına girmemeye hassasiyet göstermektir. 9) Sevecenlik (*teveddüd*): Kişinin yakınlarından ve erdem sahiplerinden güler yüz, güzel konuşma ve bu anlamı çağrıştıracak başka bir şeyle sevgi beklemesidir. 10) Teslimiyet: Yüce Yaratana bağlılığıyla veya kendisine itiraz edilmesi caiz olmayan birisinin emirlerine rıza gösterip güler yüz göstermesidir. 11) Tevekkül: kulun güç ve yeterliliğine havale edilmeyecek ve insanların görüş düşüncesinin kendisinde tasarrufta bulunamayacağı işlerde, artırma ve eksiltme, hızlandırma veya ertelemenin istenilmemesi ve bu gibi durumlarda muhalefet etmemenin istenilmesidir. 12) İbadet: İnsanın Yüce Yaratıcıyı, melekleri, peygamberleri, imamları ve velileri tazim ile yüceltmesi, onlara tabi olup şeriat

sahibinin emir ve yasaklarına itaat etmesi ve bu anlamda yetkin ve tam olan takvayı kendisine şiar ve örtü edinmesidir.<sup>207</sup>

## 6. Reziletler

Rezilet, erdemlerin zıddıdır. Erdemler insanın iyi yönünü teşkil ederken, reziletler ise kişinin kötü yönünü sergiler. Reziletler bir diğer ismiyle de erdemsizlikler, kötü ahlâkın kaynağıdır. Bildiğimiz gibi dört erdem vardır, bunlar hikmet, yiğitlik (şecaat), iffet ve adalet. Ancak bu erdemlerin fazlası veya azı reziletlerin ortaya çıkmasına sebep olur. Bu reziletlerin nasıl ortaya çıktıklarını Tusî şu şekilde açıklar: “*Erdemler dört cinsle kuşatılmış olduğundan, onların zıtları olan erdemsizlik cinsleri de ilk bakışta dört olmalıdır ki bunlar hikmetin zıddı cehalet, yiğitliğin zıddı olan ödlelik (cübn) iffetin zıttı olan hazlara düşkünlük (şereh) ve adaletin zıttı olan zulüm (cevr) dür*”<sup>208</sup>. Erdemlerin zıtları olmakla birlikte ifrat ve tefrit boyutları da vardır. Tusî bunu şöyle ifade eder: *Sapmalar biri ifrat tarafına sınırı aşmak, diğeri ise tefrit tarafına sınırı aşmak olan iki türe raci’ olduğu için her bir erdem karşısında iki cins erdemsizlik (rezilet) vardır. Erdem orta, iki erdemsizlik ise iki uçtur. Erdem cinslerinin dört olduğu açıklandığı için buna göre erdemsizlik cinsleri de sekiz olmaktadır*<sup>209</sup>. Bir erdemde tefrite kaymak yani yapılan erdemli tutumun çok az yapılması durumunda ortaya rezilet çıkabileceği gibi, aynı şekilde tefrite kayma durumunda da bir erdem rezilete dönüşebilir. Dolayısıyla reziletler dört değil sekizdir. Bu sebepten insanın iyilikten çok, kötülük yapma

---

<sup>207</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 96-97; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 131-132; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 169.

<sup>208</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 98.

<sup>209</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 100.

olasılığı daha yüksektir. Konuyu daha kolay gözümüzde canlandırabilmemiz açısından aşağıdaki tablo incelenebilir.

<b><u>Tefrit</u></b>	<b><u>İtidal (Erdem)</u></b>	<b><u>İfrat</u></b>
Aptallık ( <i>beleh</i> )	Hikmet	Kurnazlık ( <i>sefeh</i> )
Korkaklık ( <i>cübn</i> )	Yiğitlik	Cüretkârlık ( <i>tehevür</i> )
İsteksizlik ( <i>humud'ş-şehve</i> )	İffet	Hazlara düşkünlük ( <i>şereh</i> )
Zulme boyun eğme ( <i>inzilam</i> )	Adalet	Zulüm

Kurnazlık, fikri kuvveyi zorunlu olmadığı halde kullanmak ya da zorunlu olan ölçüden fazla kullanmaktır. Kurnazlık bazen de hilekarlık (*gürbuzî*) olarak ifade edilmektedir. Aptallık, hikmet erdemin tefriti olup yaratılıştan insanda zihinsel bir kusur olmadığı halde düşünme gücünü çalıştırmamasıdır. Cüretkârlık, ifrat tarafındadır ve kişinin düşünmeden atıldığı harekettir. Korkaklık ise cüretkârlığın tam zıddıdır ve kaçınılması övülmeyen şeylerden kaçınmaktır. Hazlara düşkünlük, iffet erdeminin ifratıdır ve insanın lezzetlere karşı gereksiz miktardan fazla tutkun olmasıdır. İsteksizlik, ve şeriat ve aklın yapılmasına ruhsat vermesine rağmen zaruri lezzetleri istemede fitri noksanlık yüzünden değil, tercihen hareketsiz kalmaktır. Zulüm, adalet erdeminin ifratı olup geçim vasıtalarını yerilen bir tarzla elde edilmesidir. Bunun aksine zulme boyun eğmek ise kişinin kendi hakkını aramaya

bile girişmemesidir. Başkalarının haksız ve alçak yolla geçim vasıtalarını elde etmesine boyun eğmektir.<sup>210</sup>

### 6.1. Erdemlere Benzeyen Reziletler

Erdemlerin kazanılması kişinin mutluluğunun nedenidir. Ancak bazı erdemli davranışlar vardır ki, onların özünde salih ve halis niyet yoktur. Yukarıda sayılan bariz veya kişide hemen anlayabileceğimiz reziletlerin dışında, bir çok rezilet daha vardır ki, bazı insanlar erdeme sahip olmadıkları halde sanki o erdeme sahipmiş gibi izlenimini verip reziletlerini saklarlar. Burada Tusî aslında *Fenomenler* aleminin ne kadar aldatıcı olduğunu göstermek ister. İnsanlar kılıktan kılığa bürünerek kendilerinde bulunmayan bir fazileti, varmış gibi göstererek insanların gözlerini boyarlar. Buna kanan insanlarda ne yazık ki, kişinin yapmacık hareketlerine kanar ve inanır. Bu kişiler Tusî'ye göre, hikmet erdemine sahip oldukları izlenimini verecek şekilde ilmi meseleleri ezberlerler, tartışma esnasında öğrendikleri yerleri konuşarak dinleyenleri hayran bırakırlar ve kendilerine inandırırılar. Bunun gibi daha bir çok yapmacık ve aldatıcı davranışları Tusî örnekler halinde açıklayıcı şekilde sunar.

İffetli eylemleri, iffetli olmayanların sergilemesinin bir çok sebepleri vardır. Tusî'ye göre bunların sebepleri şunlardır: bu kişilerden bazıları dünyevî şehvet ve hazlardan yüz çevirirler, çünkü dünya ve ahirette bunlardan daha iyisini beklerler. Bir kısmı bulunduğu çöl, dağ veya ıssız yerlerde bu zevkleri tatma imkanına sahip olmadığı için yüz çevirir, bir başkası yaratılıştan şehvet sönüklüğü ve fitri eksiklik sebebiyle yüz çevirir; bir diğeri düşkünlük veya uyuşturucu bağımlılığı sebebiyle bu

---

<sup>210</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 100; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 134; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 183.

zevkleri tadacak duyarlılığı kaybettiği için yüz çevirir; kimisi doğuştan bu lezzetleri anlamada fitri eksikliğine sahip olduğu için yüz çevirir; kimisi lezzetlere düşkünlük gösterdiğinde ardından acı çekeceği ve hastalanacağı için yüz çevirir. Ama gerçek iffetli olan kişi bu sebepler için iffetli değildir. Onun iffetli olması her türlü hazzı tatma imkanına sahip olduğu halde iffetini koruyandır.<sup>211</sup>

Bir başka örnek de cömertlik erdemiyle ilgilidir. Bu erdem türünde de cömert olmayan birisi cömertmiş gibi tutumlar sergileyerek etrafındaki kişileri aldatır. Mesela: bu kişiler malını ya gösteriş, makamda yükselme ve yöneticiye yakınlaşma yoluyla şehvetlerden faydalanma için veya malını, namusunu ve ailesinden zarardan korumak için harcar. Böylece bu yolla elde edilen mal hak etmeyen kişilerin eline geçmiş olur. Halbuki cömertlik, kazanmış olduğu parayı gerektiği gibi ve gereken ölçüde hak edilen yere ulaşacak şekilde harcamasıdır. Ama bu yolla elde edilen para ya kötülük ehli için harcanır ya şeytanlık, saçmalık ve maskaralıklarıyla meşhur olan kimselere harcanır ya da servetlerinin artması beklentisi yönünden harcanır. Cömertlik taslayan bu insanların da genelde tabiatlarında hırs, açgözlülük ve riyakârlık gibi davranışlar bulunmaktadır. Ayrıca harcamalarında israfçılık yapanlara gelince onlarda miras yiyen ve kazanmanın zorunluğunu bilmeyen kimselerdir. Bu durumu Filozoflar şöyle ifade ederler: “...yüksek bir dağa ağır bir taş çıkaran ve çıkardıktan sonra onu aşağıya fırlatan kimsenin durumunu örnek veririler. Zira kazanmak, ağır bir taşın yüksek bir dağa çıkarılması gibi zor, harcamak ise o taşın dağdan aşağı fırlatılması gibi kolaydır.”<sup>212</sup> Kazandıkları paranın kıymetini

---

<sup>211</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 104 ; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 131-132; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 186.

<sup>212</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 105; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 187.

bilmeyenler paralarını harcarlarken bol harcarlar ve etrafındaki insanlar, o kişinin cömert olduğu kanaatine varırlar. Halbuki akıllı kimse, yerilen durumdan, onursuzluktan, hıyanetten, soygunculuktan ve zulmetmekten kaçınır; insana zulüm etmekten uzak durur. Böyle bir kimse ne talihini kınar, ne zamandan şikayet eder, ne de zenginlere haset eder. Asıl cömert kişi, mal dağıtır ve güzel olan cömertlik dışında bir amacı olmaz.

Aynı şekilde yiğitlik erdemi bulunmayan birisi yiğitlik fiilleri sergileyebilir. Bu rezîletin doğasında açgözlülük (*şereh*) vardır. Korku durumlarında gösterilen sabretme ve sebat, yiğitlikten değil aksine hırs ve tamahkar (*nehmet*) olmaktadır. Aynı şekilde iffetli fiiller sergilemek isteyenler de yine iffetliymiş gibi fiiller sergilerler. Hatta o kadar ileri giderler ki, şehvetlerden yüz çevirme ve kırbaçlanma, uzuvların kesilmesi, iyileşmeyen çeşitli yararlar ve zararlar gibi yöneticinin verdiği cezalara sabretme şeklinde fiiller sâdır olur. Bunun dışında birde (kendi) kavmi ve aşiretinin kınamasından, yönetici korkusundan veya mevkisinin düşmesinden sakınan kimseler, hem de rastlantıyla birçok defa zafer elde etmiş kişilerde özgüven oluşarlarda yiğitlik gösterebilir. Benzer bir örnekte, aşıkların maşuklarını arzu etmede gösterdikleri aşırı hırs nedeniyle yiğitlik fiilleri yapmacık ve sahtedir.

Kendilerini yiğitmiş gibi gösteren insanların dışında hayvanlar aleminde de yiğit görünen hayvanlar vardır. Ancak hayvanlardaki yiğitlik tutumları hiçbir art niyet ve hırs içermez. Bu onların doğalarından veya tabiatlarından ileri gelmektedir. Tusî bunu aslan ve fil örneğiyle izah eder. Hayvanlardaki yiğitlik tutumuna gelince, aslında her ne kadar onların yiğitliği yiğitliğe benzese de onlardaki yiğitlik değildir, çünkü bu hayvanların zaten kendi güçlerinin üstünlüğünden emin ve zafer ile şerefendirilmişlerdir. Dolayısıyla bu hayvanlara yiğitlik sıfatı atfedilemez.



Tusî'ye göre asıl yiğit kimse, canından çok, çirkin ahlâk dışı işleri işlemekten sakınan kimsedir ve bunun içinde hayırlı bir ölümü yerilmiş bir hayata tercih eder. Yiğit kişi her seferinde düşünmeden tehlikelere atılganlık yapan kişi değildir. Zira cahilin cesaretinin büyük olduğu bilinir ama bu cesaret değil cahilliğindedir. Tehlikeli durumlarda atılganlık bir yiğitlik göstergesi değil aksine delilik ve arsızlıktır. Bunun gibi daha bir çok örnekler verilebilir. Mesela: huzur ve sükunun hükmettiği bir yerde bir kimsenin kalkıp yüksekte atlaması; öfkelenen deveye, vahşi öküz ve eğitimsiz at karşısına atlamak yiğitlik değil kendini beğenmişliğe (*tasalluf*) ve ahmaklığa daha yakındır.

Yoksulluk endişesi sebebiyle veya mevkiini kaybetmemek uğruna canına tehlikeye atması (zehir içmek veya kendisini kuyuya atmak) gibi tutum ve davranışlar da yiğitlik değil korkaklıktır. Bu tutum ve davranışlara karşılık yiğit kimse ise çok sabırlıdır ve şiddetlere tahammül etmeye dayanıklılık gösterir. Bu sebepten bir toplulukta bir yiğit varsa ona diğer insanların saygı göstermesi gerekir.<sup>213</sup> Son olarak adalet erdemine benzetilen fiillere gelince onlar bazen mal ve mevkii elde etme ve gösteriş gibi nedenlerle adalet erdemi taklit edilir. Asıl adil olan kişi nefsanî duygularını ve sosyal çevresindeki insanlarla ilişkilerini dengede tutandır.<sup>214</sup>

## 6.2. Ahlâk Erdem İlişkisi

Erdemlerin bir insanda toplanması birçok güzel ahlâkı da yanında getirir. Güzel ahlâk ise erdemlerde aşırıya kaçmamakla gerçekleşir. Bu, insanın yaşamında

---

<sup>213</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Sultanov, s. 106-110; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 140-142; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 189.

<sup>214</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Sultanov, s. 110-111, Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 140-142-143; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 189.

her alanda geçerli bir ilke olmalıdır. Nitekim bu ilke dini boyutta ibadetlerimiz içinde geçerlidir ve ayetle sabittir.<sup>215</sup> Aynısı erdemler içinde geçerlidir. Nitekim erdemlerde de ifrat ve tefrite kaymamamız gerektiğini bir önceki bölümde tablo ile açıklamıştık. Erdemler güzel ahlakın temelini oluştururken onları muhafaza etmekte bir o kadar önemlidir.

## 7. Ahlâk

### 7.1. Ahlâk'ın Değişkenliği Hakkındaki Görüşler

İnsanın ahlâkı hakkında düşünürler bu zamana kadar farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Kadim düşünürler huyun hayvânî nefsin özelliklerinden mi olduğu ya da onun gerektirilmesinde düşünen nefsin ortaklık mı ettiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bunların dışında ahlâk alanında üç yaygın görüş vardır.<sup>216</sup> Birinci görüş, ahlâkın bazen doğal ve bazende insanın ahlâkına sonradan (bazı sebeplerden dolayı) bir takım huylarının insan ruhua iliştiğini ve bunların doğalmış gibi insanda kökleştiğini ifade ederler. İkinci görüş, ahlâkın değişmez olduğunu ve insandaki ahlâkın soya çektiğini iddia eder. Üçüncü ve son görüş ise ahlâkın ne doğal ne de doğaya muhalif olduğunu iddia eder.<sup>217</sup> Bu üç görüşü değerlendirdiğimizde son görüşün insanın karakterinde bir takım değişikliklere kapı araladığını görmekteyiz. Zira ilk iki görüş doğrudan ve kısmen huylarımızın doğal (fitrî) olduğunu düşünürler ve böylelikle hiç bir değişime imkânda sunmamaktadırlar. Ayrıca ilk iki görüş

---

<sup>215</sup> Mâide 5/77: “De ki: “Ey Kitap Ehli! Hakkın dışına çıkarak dininizde aşırı gitmeyin. Daha önce sapmış birçoklarını da saptırmış ve dümdüz yoldan da şaşmış bir milletin arzu ve keyfiyetlerine uymayın”.

<sup>216</sup> Bu konuda fazla bilgi için bkz.: Saruhan M. Selim, “İslâm Ahlâk Felsefesinde Ruhsal Tıp Kavramı”.

<sup>217</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 82.

huylarımızın doğal olduğunu iddia etmekle ahlâkımızın soya çektiğini de düşünmektedirler. Huyun soya çekmesi demek, insanın karakterinde hiç bir yeniliğe ve değişime yer vermemesi demektir.

### **6.3. Ahlâk Kısmen Değişkendir**

Birincisi, ahlâkın insana doğuştan verildiğini ve bazı huylarında da sonradan ortaya çıkıp kökleştiğini iddia eder.<sup>218</sup> İnsanın fitrî olarak kendisinde bulunan huyların dışında, insan hayatında aldığı eğitim, öğretim ve tecrübeleriyle yeni şeyler öğrenip ahlâkında değişiklik meydana getirebilir. Bu görüş üçüncü görüşle kısmen yakın görünseler de, doğal olmaları yönüyle de birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Birinci ve üçüncü görüşün çıkış noktaları ayrı ancak varış noktaları ortak görünmektedir. Bu görüşe uzlaştırmacı görüş de denilmektedir, çünkü bundan sonraki iki görüş birbirlerinden oldukça farklıdır.

### **6.4. Ahlâk Değişmez / Ahlâk Doğaldır**

İkinci görüş, ahlâkın tamamen fitrî olduğunu iddia eder. Dolayısıyla insanların ahlâkında sonradan bir değişim mümkün değildir. İnsan doğarken kendisinde bulunan huy değişmez. Bunlara göre, insandaki bir çok huy ve ahlâk ya da eylemler insanın soya çekimiyle açıklanır ve insanın düşünüp taşınma kuvvesini geçersiz sayar.<sup>219</sup> Halbuki insan ne kadar kötü huylu olursa olsun eğitim ve öğretimle kendisini geliştirme imkanı vardır, çünkü insanın ruhu her zaman daha iyi olma

---

<sup>218</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 81; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 118; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkileri*, s. 157.

<sup>219</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 84.

yetkinliğine sahiptir. Bu görüş İslâm diniyle örtüşmemektedir, çünkü İslâm dini her zaman iyi olmayı ve kötülüklerden uzak durmamızı emreder. Dinimizde önemli bir yere sahip olan “güzel ahlâk” hem ayetlerde hem de hadislerde rastlamaktayız. Bunun içinde en iyi örneğimiz Hz. Peygamber (s.a.v.) dir. “Şüphesiz ki Allah’a, ahiret gününe iman edenlerle Allah’ı çok anan kimseler için Allah’ın elçisinde güzel bir örnek vardır.”<sup>220</sup> ; “Ve şüphesiz sen büyük bir ahlâk üzerindesin.”<sup>221</sup> ; “Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim.”<sup>222</sup>. Burada da görmekteyiz ki dinimizin temeli güzel ahlâktır.

Günde beş vakit namazı veya Ramazan orucunu tutmak farz ibadet ve güzel amellerdendir. Bu ibadetleri yerine getiren insanlar olduğu gibi yapmayanlar da vardır. Ahlâkın bu ikinci görüşünü benimseyen insanlar da bu görüşün arkasına saklanarak kendilerini bir takım ibadetleri (namaz, oruç vb.) yapmaktan kaçarak, kendilerini feshederler. Şunu bilmekteyiz ki, İslam Dinindeki emirler bütün Müslümanlar için geçerlidir. Kimseye ırkı, milleti ve soyu yüzünden ayrımcılık yapılmamaktadır. Herkes Allah’ın karşısında eşit durumdadır. Böylelikle ahlâkın soya çekme görüşü İslam Dinine aykırı düşmekle ahlâk teorilerine de uygun değildir.

### **6.5. Ahlâk Değişkendir / Ahlâk Doğal Değildir**

Üçüncü ve son görüş ise ahlâkın ne fitrî ne de fitrata muhaliftir olduğunu savunur. Onlara göre insanın nefsi sürekli kendisini geliştirebilecek potansiyeldedir. İnsanın nefsindeki değişim ahlâkını da etkilediği için “ahlâk değişkendir” ve gelişmeye müsait bir şekilde yaratılmıştır. İnsanın nefsi bilgisiyle şekillendiği için

---

<sup>220</sup>Ahzâb 33/21.

<sup>221</sup>Kalem 68/4.

<sup>222</sup>Muvatta, Hüsni’l-Hulk, 8; Ahmed b. Hanbel, 2/381.

ahlâkı da bilgiyle donatarak güzelleştirilebilir. Tusî'ye göre çocuklar kendisinden başka bir huyla vasıflanmış olsalar bile daha sonra eğitim ve öğretimle huylarında değiştirebilme kabiliyetinelerdir.<sup>223</sup> Bu sadece çocuklar için değil yetişkinler içinde geçerlidir. Nefsi taşıyan her canlı için geçerlidir. Ona göre, çocuklar yetişkin insanların gittiği ilmî ve tartışmalı ortamlarda bulunmaları, ahlâklı insanlarla oturup kalkmaları, onların olumlu yönde yetişmesine sebeptir. Çocuklar etraftaki insanların fiillerini görerek öğrenirler.<sup>224</sup>

Stoacılar (Revakiler), birinci görüşü kabul ederler, çünkü onlara göre, bütün insanlar doğuştan iyi olarak yaratılmışlardır. Fakat daha sonra kötü huylu kişilerle oturup kalkmaları ve çirkin şeyleri tekrarlayarak uygulamaları insanın kötülöklere karşı engel koyamaz hale gelmesine sebep olur.<sup>225</sup> Stoacılardan önceki bir grup insanın bayağı balçıktan, kötü tabiattan yaratıldığını ve yapılarında kötölüğün bulunduğunu bu sebeple onların ahlâkı eğitim ve öğretimle düzeltilemeyeceğini düşünürler.<sup>226</sup> Bu görüş, saydığımız ahlâk anlayışlarında ikinci görüşe uymaktadır.

Galen (m.ö. 129-200)'e göre, ilk iki görüş kabul edilemez, çünkü her iki görüşte insanın güzel ahlâkı elde etme ihtimali çok düşüktür ve güzel ahlâkı elde etmek neredeyse yoktur. Galen'in birinci görüşü kabul etmemesinin nedeni, insanın iyi huylu doğmuş olmasına rağmen, sonradan edindiği şeyler (eğitim, öğretim ve tecrübe gibi) kötü ise insanın ahlâkı kötü olur. Şayet onlar doğaları itibariyle kötü iseler o zaman iyi tabiatlı değil kötü tabiatlı olacaklar. Eğer onlarda hem iyi hem de

---

<sup>223</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 82; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 119; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkileri*, s. 157.

<sup>224</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 82; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 118; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkileri*, s. 157.

<sup>225</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 83; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 119; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkileri*, s. 158.

<sup>226</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 83; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 119-120; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkileri*, s. 158.

kötü huy olup bu ikisinden kötü huy ağır basarsa o zaman insan yine kötü tabiatlı olacaktır.<sup>227</sup>

İkinci görüşü de kabul etmemesinin nedeni ise, insanın fitrî olarak getirdiği huyun hiç bir şekilde değişmesine ihtimal vermemesidir. Eğer bir insan tabii olarak iyi huya sahipse bu zaten iyi bir haberdir. Ancak bu tür insanlar Galen'e göre azdır. Bunun zıddı bir durumda ise, insanın fitraten kötü olup iyi huy kazanmalarını imkansızdır. Bu sebepten Galen ilk iki görüşü kabul etmez.<sup>228</sup>

Ahlâkın güzel olup olmaması aynı zamanda kişinin Ruh Sağlığını da yakından ilgilendirir. Ruhun sağlığı kişinin mizacı ve ahlâkıyla yakından ilişkilidir, çünkü kötü huylu insanlar etrafa yaydıkları kötü tutum ve davranışlardan ne kendilerini ne de etrafındakileri mutlu edebilirler. Bununla birlikte insan fark etmeden kendi ruh sağlığını olumsuz yönde etkileyebilir.

Hakim filozof Aristoteles, kötü insanın eğitim ve öğretimle iyi olacağını düşünür, çünkü eğitim ve öğretimle iyi olan şeyler tekrarlanır. Bu süreç tekrarlandığında eğitim terbiyesi niteliğinde olur. Bazı insanlarda bu terbiye çabuk görülürken bir kısım insanlarda da daha yavaş tezahür edebilir.<sup>229</sup>

## 6.6. Nasîreddin Tusî'ye Göre Ahlâkın Değişkenliği

Tusî'ye göre huy, fikir ve düşünüp taşınmaya gerek duymadan fiilin nefisten kolaylıkla çıkmasını sağlayan melekedir. Teorik Felsefe'de, nefste çabuk zevale

---

<sup>227</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 83.

<sup>228</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 83-84; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 120; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkileri*, s. 158.

<sup>229</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 83-84; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 120; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkileri*, s. 158.

uğrayan niteliklere *hal*, yavaş zevale uğrayanlara ise *meleke* denilmektedir. Dolayısıyla Tusî'ye göre, *meleke* nefsin niteliklerinden bir nitelikdir ve *huyun* yani ahlâkın bir mahiyetidir. Ahlâk'ın iki sebebi vardır. Bunlar *tabiat* ve *adettir*. *Tabiat*, insanın istidatı doğrultusunda önceden kendisinde bulunan şeyin dış etkenlerin ortaya çıkması. Mesela küçük bir sebepten dolayı öfkelenen ya da bir sesi duymakla veya kötü gözükten bir haberi işitmekle korku duyup, kötümserliğe kapılan kimsenin durumu gibi. *Adet*, ise insanın aklıyla düşünüp bir şeyi tercih etmesinin ardından sorumlulukla o işe başlaması ve seçmiş olduğu şeyi tekrarlayıp bir meleke halini getirmesidir.<sup>230</sup>

Tusî ve bazı filozoflara göre, insanın her huyunda değişim mümkündür. Dolayısıyla hiç bir huy doğal (fitrî) değildir. Huyların doğal olması onların değiştirilmesine imkan vermez. Ama huyların doğal olmamaları kişinin ahlâkının değişkenliğine imkan verir. Eğer ki, insanlarda ateş ve su gibi unsurların özellikleri olsaydı, o zaman akıllı insanlar çocukların eğitimini, gençlerin terbiyesini, onların huy ve adetlerinin düzeltilmesini buyurmazlar ve böyle bir işe girişmezlerdi.

Çocuklar doğalarının gerektirdiği gibi davranırlar, çünkü onlar iyiyi kötüyü bilemezler. Tusî, bu bağlamda çocukların, eğitim süreçlerinde farklı kategorilere girdiklerini söyler. Bu çocuklardan bazıları aldıkları eğitimi (erdemleri) hemen kolaylıkla kabul ederken bazıları da zorlanmaktadır. Bazısının da doğası bunu kabul etmekten nefret eder. Bu gibi çocuklardan bir çok tutum sadır olur. Bunlar haya veya

---

<sup>230</sup> Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 118; Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 81-82.

arsızlık, cömertlik veya cimrilik, kabalık veya incelik ve diğer haller gibi mizaçlarının gerektirdiği şeylerdir.<sup>231</sup>

Görüldüğü üzere insanların bilgiyi veya erdemi küçüklükten başlayan ve devam eden farklı kabul ediliş yolları vardır. Bununla birlikte insan mizacının gerektirdiği gibi veya rastlantıyla kişiye ilişen bir durumla kendiliğinden huyu şekillenir. İnsanlar bir takım karşılaştığı olaylar karşısında, bazen öfkelenir veya şehvet tuzağına düşer, bazen de hırslanır veya kibirlenir. Kişinin başına bu durumlardan hangisi gelirse gelsin, şunu bilmelidir ki, hepimizin ilk eğiticisi İlahî Kanun'dur. Ardından bizlerin düşünme ve temyiz gücü sahiplerinin ikinci eğiticisi ise felsefedir. Tusî'ye göre, bu nedenle çocuklara öncelikle ilâhî kanuna boyun eğmeyi öğretmeli ve farklı eğitim metotlarıyla güzel alışkanlıkları tekrarlayarak sağlamlaştırmalı ve bunları bir meleke haline getirmelidir. Gerektiği zamanlar da çocuğun eğitiminde azarlamayı ve dövmeyi ihtiyaç ölçüsünce uygulamayı uygun görmektedir. Ebeveynlerin bu tutumu, çocuk yaşlarda pek kıymetli görülmesine de, temyiz çağına geldiklerinde bu metodun ne kadar doğru ve faydalı olduğunu anlayacaklar, çünkü bazı çocuklarda güzel huylar kendi seçimleriyle gerçekleşmez. Onlara doğruyu, gerekirse konuşarak, azarlayarak veya döverek öğretmeli.<sup>232</sup>

Ahlâk değişkenliğine ve ahlâkın nesebe bağlı olmadığına inanan Tusî, ahlâk kitabın da çocuk eğitimine yer vermiştir. Kendisi bir çok ilmi babasıyla birlikte gittiği ilim meclislerinde kazanan Tusî, çocuklarında mutlaka böyle yerlerde yetişip büyütülmesi üzerinde durur. Ona göre, çocuğun ahlâkı öncelikle ona verilen isim ve

---

<sup>231</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 85-86; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 122; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkileri*, s. 159-160.

<sup>232</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 85; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 121; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkileri*, s. 159-160.



sütannesiyile başlar, çünkü isimin özelliği çocuğun ahlâkına da sirayet eder. Eğer isim uygunsuz ise çocuk bundan ömür boyu rahatsızlık duyacaktır. Çocuğa sütannelik yapacak olan kadında ahmaklık ve hastalık bulunmamalıdır, çünkü kötü alışkanlıklar ve hastalıklar sütanneden süt vasıtasıyla çocuğa da geçer. Diğer bir husus ise çocuğun aykırı kimselere karışmaktan korumaktır.<sup>233</sup> Tusî, nefis sağlığının ve erdemlerin muhafazasını kişinin yaptığı arkadaşlıklarla alakalandırır. Nasıl ki tıp ilminde sağlığın korunması için mizaca uygun olan kullanılır, nefsin sağlığının korunmasının da kuralı, kişinin zikredilen özelliklerde kendisine benzeyen ve ortak olan kimselerle oturup kalkmayı (muâşeret) ve arkadaşlığı tercih etmesi gibidir, çünkü, oturup kalkma ve arkadaşlığın etkisi kadar hiçbir şey nefsi daha fazla etkileyemez.<sup>234</sup> Bu yüzden arkadaşlıklar veya kişinin vakit geçirdiği insanlar ahlâkın değişkenliği hususunda önem arz etmektedir, çünkü çocuk daha sade yani katışıksızdır ve kendi akranının davranış şekli çok etkiler. Bu davranışlar iyi de kötü de olabilir. Bunun için iyi davranışları övmeli çirkin davranışları da yermeli. Aynı şekilde çocuk iyi bir davranış sergilerse onu övmeli hatta ödüllendirilmeli, kötü bir davranış ortaya çıkınca da onu yererek korkutmalı.<sup>235</sup>

Daha küçük yaşlarda çocukta bir takım kötü davranışlar görülebilir. Bunlar yoğun bir şekilde yalan söylemek, haset etmek, hırsızlık yapmak, kovculuk, inatçılıktır ve boşboğazlıktır. Böyle bir çocuk etrafına sadece zarar vermektedir. Bu tür çocuklar ancak eğitilerek, yaş ve tecrübelerle bu yanlış yoldan dönerler. Bu da ahlâkın değişken olduğunun bir delildir. Ayrıca çocukluğunda, yukarıda sayılan

---

<sup>233</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 207; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, 220; ayrıca bkz. Demirkol, *Nasîreddin Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkileri*, s.230.

<sup>234</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 136; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 163-164.

<sup>235</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 208; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 221, ayrıca bkz. Demirkol, *Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 231.

davranışlardan ötürü de azarlamak gerekir. Daha sonra öğretime başlatılan çocuk için kendisine öğretilen bilgilerin pekişmesi için üstün adabı anlatan hikayeler ve şiirler ezberletilmelidir. Şiirler de ise seçici olunmalıdır. Aşk, şarap ve gazel gibi içerikli şiirlerden uzak tutulmalıdır, çünkü Tusî'ye göre bu şiirler gençleri bozabilir.<sup>236</sup>

Çocuk eğitimi hakkına Tusî daha birçok başlıklara değinmiştir, bunlar: oturup kalkma, hareket ve sükunet kuralları; yeme içme kuralları; sanat ve ilmi yatkınlıklar, erkek ve kız çocukların eğitimi gibi. Bu meselelerin ahlâk konumuzun sınırları dışında olduğu için sadece çocuk eğitimindeki“ahlâkın değışkenliği” ile ilgili bölümlerden faydalandık.

---

<sup>236</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 208-209; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 221, ayrıca bkz. Demirkol, *Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 231.

## **III. BÖLÜM**

### **Ruhsal Tıp (et-Tıbbu'r-Rûhânî)**

## 1. Ruhsal Tıp (et-Tıbbu'r-ruhânî)

Ruhsal Tıp ilmi, İslam Ahlâk Felsefesi'nin alt dallarından olup İslam Ahlâk Felsefesi tarihinde ilk olarak *Ebu Yusuf Yakup b. İshak el-Kindî* (ö. 860) tarafından başlatılmıştır. Tıbbu'r-Rûhanî, her ne kadar ilim olarak ilk *Kindî* ile başlamış olsa da, isimlendirme hususunda *Ebu Bekir er-Râzî* (ö. 925) et-Tıbbu'r-Rûhânî'yi kullanmıştır. Bazen de Tıbbu'r-Rûhânî yerine *Mûdavâtu'n-Nufus*, *Emradu'l-Kalb*, *İlacu'n-Nefs*, *Tehzibü'n-Nefs* ve *Şifauha* gibi isimlendirmelerde yapılmıştır.

Ruhsal Tıbbın içeriği farklı şekillerde açıklanabilir. Mesela: kalbin afetlerini, hastalıklarını ortaya çıkararak tedavi yollarını ve iyileştirme çarelerini bulmaya çalışan; itidalini öğreten ve bu yolla kalbi kemâle ulaştırmayı hedefleyen bir ilim dalıdır. Ahlâkî tedbirler ile psikolojik şartlar vasıtasıyla hasta olanın sağlığını düzeltmeye ilaveten erdemli bir hayat vasıtasıyla nefsin ve bedenin sağlığını korumayla ilgilenen özel bir tıbbî disiplin olarak tanımlanmaktadır. Böylece Ruhsal Tıp ilmi bir tıp sanatı değil, ondan ziyade bir irade eğitimi; kişilik gelişim ve psikiyatri; ahlâk ilmi; nefis terbiyesi ve manevi tıp gibi alanlarını da içermektedir.<sup>237</sup>

Kindî'nin bildiğimiz üzere, *el-Hîle li Defi'l-ahzân* isimli eserinde ruh da baş gösteren hastalıklardan üzüntü ve ölüm korkusunu kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Bu da bize göstermektedir ki, “ölüm korkusu” sadece günümüzdeki insanımızın

---

<sup>237</sup> Ebû Bekir er-Râzî, *Ruh Sağlığı*, çev. Karaman, İz Yay. 2008 İst., s. 18; ayrıca bkz.: İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, Kaya M., Klasik Yay. 2003 İstanbul, s. 51-66; ayrıca bkz. Saruhan M. Selim, “İslam Ahlâk Felsefesinde Ruhsal Tıp”, İslam Ahlâk Felsefesi, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yay. 2012, s. 154.

değil aynı zamanda geçmiş zamandaki insanların da sorunlarındanmış. Kindî'nin, ruhu tedavi etmesinin sebebi, ruhun bedenden daha önemli ve daha üstün olmasındandır, çünkü ruh, bedenin yöneticisidir ve ruh bir takım rahatsızlıklar geçirdiğinde bedende olumsuz şekilde etkiler. Bu sebepten her tabibin fiziki rahatsızlıkları tedavi etmesinin dışında ruh hastalıkları hakkında da bilgi sahibi olması gerekir. Kindi, bu sebepten üzüntüyü yenmenin çarelerini arar. Bunun için üzüntünün sebeplerini araştırır. Ona göre, üzüntünün başlıca sebeplerinden biri, elde ettiği şeylerin kaybı veya arzu edilen şeylere ulaşmaktan kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede üzülen kişinin bilmesi gerekir ki, bu dünyada hiç bir şey bakî değil, geçicidir, çünkü, bu dünya kevn ve fesad alemidir. Her an bir insan ölür bir insan doğar. Böylece eşyanın kaybı veya bir şeyi elde etme arzusu ona göre boş bir arzudur. İnsan bu durumlar karşısında ahlâki metanet ve rıza göstermelidir. Bunu yaparken üç farklı metot vardır. Birincisi insanı üzüntüye iten şeyi yapmaktan uzak durmak; ikincisi bizden önce yaşamış olanların üzüntülerinin nasıl kaybolduğunu ve bizim sahip olmak istediğimiz şeylerin bizden önceki insanlar tarafından nasıl kaybedildiğini düşünmemizdir. Üçüncü ve son olarak da bela ve musibetlerin bize hiç uğramaması tarzda bir düşünceye kapılmamamız gerektiğidir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kevn ve fesad alemindeyiz, her an yüzlerce insanın ölebildiği bir dünyada yüzlerce insanda doğmaktadır. Başımıza musibetlerin gelmemesini istemek bir çok insanın doğmamasını veya dünyadaki oluş ve bozuluşun olmasını kabul etmememiz anlamına gelmektedir. İnsanın ölümden ve kaçınılmaz durumlar hakkında duyduğu üzüntüler ve korkular kötü ve yersizdir. Kindî'ye göre, insanın asıl vatani öbür dünya yani ahirettir. Öbür dünyaya gitmekte ölümden geçer. Bu

sebeple insan ölümden korkmamalıdır.<sup>238</sup> Bu tedavi yöntemi ve bunun gibi bir çok düşünürün geliştirdiği yöntemleri saymak mümkündür. Ancak konumuz ve çalışmamız itibariyle “Ruhsal Tıp” bölümünün girişini sınırlı tutmakla yetineceğiz ve asıl konumuz Nasîreddin Tusî’nin tedavi yöntemlerini açıklayacağız.

Ruh sağlığı hakkındaki giriş bölümünden sonra Ruh sağlığının erdemlerle aralarındaki bağı; ruh sağlığına olumsuz yönde zarar veren nedenleri tespit edip Tusî’nin önermiş olduğu tedavi yöntemleri açıklayıp ardından ruh sağlığını farklı boyutlarda inceleyeceğiz.

## 2. Ruh Sağlığı ve Erdemler

Erdemler, ruh sağlığı alanında önemli bir yere sahiptir. Tusî’ye göre, hastalıklara sebebiyet veren erdemsizliklerin ortadan kaldırılmasıyla ruhumuzda hastalıklardan kurtulur, çünkü erdemler ve erdemlerin muhafaza edilmesi insanın ruhuna olumlu etki sağlamaktadır. Dolayısıyla ruh sağlığının bozukluklarına reziletlerin sebep olduğunu söyleyebiliriz.

Güzel huy ve güzel davranışlar sergilemek bizleri ve aynı zamanda yanımızdaki nefsleri de etkilemektedir. İnsan sosyal bir varlık olması hasebiyle etrafındaki davranışlardan ve tutumlardan çabuk etkilenir, çünkü Tusî’ye de göre, *oturup-kalkma ve arkadaşlığın etkisi kadar hiçbir şey nefsi daha fazla etkileyemez.*<sup>239</sup> Kınalızâde’nin bu konudaki yorumu Tusî’nin yorumunu

---

<sup>238</sup> Ebu Yusuf Yakup b. İshak el-Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri (*Risâle fi’l-hile li-def’il-ahzân*)”, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, çev. Kaya M. , Klasik Yay. 2003 İstanbul, s. 51-66; ayrıca bkz.: Saruhan M. Selim, “İslam Ahlâk Felsefesinde Ruhsal Tıp”, İslam Ahlâk Felsefesi, s. 158-159.

<sup>239</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 136; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 163.

onaylamaktadır: “*Ruhun fazîletlerini devam ettirmekte en önemli nokta şudur: Fazîletli olan ve sahip olduğu iyi ahlâkı korumak isteyen kişi, kendisi gibi fazilet kazanmış, aşağılatıcı ayıplarla dolu, faziletsiz kimselerden yakıcı ateşten kaçır gibi kaçmalıdır. Çünkü arkadaşlarının huylarını kapmak insan ruhunun özelliğindedir. İnsan tabiatında, sohbetinde bulunduğu kişilerin huylarını kapma özelliği çok kuvvetlidir.*”<sup>240</sup> Bu yüzden insan arkadaşlarını seçerken seçici olmalıdır. Hatta alkol içilen ortamlara gidildiğinde insanın yanına iyi bir arkadaşını alıp gitmesi tavsiye edilir ki, kişi o ortamdan hem etkilenmesin hem de yanındaki iyi insanla bulunduğu ortamı kıyas edip içkili mekanların çirkin bir yer olduğunu anlasın.<sup>241</sup> Görüldüğü üzere ahlâk, sadece teorik ve pratik akıldan, nefslerden veya ruh sağlığından ibaret değil aynı zamanda toplum, çevre, çocuk ve arkadaş ilişkilerine bile değinmektedir.

Erdemleri elde ettikten sonra muhafazası tıpkı insanın beden sağlığına kavuştuktan sonra onu zararlı gıdalardan, soğuktan ve sıcaktan koruması gibidir. İnsan, sağlığının kıymetini hasta olunca anlar ve iyileştikten sonra kendisine iyi bakmaya gayret gösterir ki, bir daha vücuduna illet bulaşmasın ve yataklara düşmesin. Aynen fiziki hastalıklardan korunduğumuz gibi ruhi hastalıklara neden olan reziletlerden de kendimizi korumamız gerekir.

Ruhun sağlıklı olabilmesi için teorik ve pratik veya övülen fiillerle meşgul olmalıdır. Övülen fiiller erdemler ve salih ameller gibidir. İnsan bu fiilleri antrenman haline getirmese veya yararlı işlerle uğraşmazsa tembelliğe ve uyuşukluğa fırsat vermiş olur. Böylece erdemlerin muhafazası gerçekleşmemiş olur. Bu sebepten insan

---

<sup>240</sup> Kınalızâde, *Kınalızâde ve Ahlâk-ı Alâî*, Oktay A. Sıdika, s. 211, İz Yay. 2011 İstanbul; Kınalızâde, *Ruhun Üç Kuvveti – Ahlâk-ı Alâî’den Seçmeler*, Haz. Ali Faruk, Hayat Yay. 2011 İstanbul; ayrıca bkz.: s. 51.

<sup>241</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 210.

tıpkı profesyonel sporcuların dinçliğini kaybetmemesi için yaptıkları antrenmanlara devamlılık gösterdikleri gibi insanlar da erdemlerinde de daimilik göstermek zorundadırlar. Erdemlerin muhafazasının gerçekleşmemenin nedenlerinden biri de nazari gayretten insanın kendisini yoksun tutmasıdır, çünkü insanın davranışlarında nazari ilim yatmaktadır. İlim ve eylem ilişkisi bir bütündür. Eylemlerimizi gerçekleştirirken onun usulünü adabını nazari ilimden öğreniriz. Bu sebepten insan nazari ilme önem göstermelidir. İnsan nazari bilgiye gayret ve çaba göstermez ise doğru eylemlerin erdemlerin muhafazası da gerçekleşmez. Kişi bu durumda ahmaklığa ve aptallığa meylettği gibi hayvanlar mertebesine de düşer.<sup>242</sup> Tusî'nin ruh sağlığı için verdiği öneriler aynı zamanda insanın ahlâkını güzel olması sağlar.

### 3. Hastalıkların Sebepleri

Bir tabip olarak insan fiziki hastalıkları tedavi ederken aynı zamanda ruh sağlığının yapısını da araştırmalıdır, çünkü bazı davranış şekilleri hastalıkların sebebidir. Harun Reşid döneminde yaşayan *İbn Bahtîşu* (ö. 450-1058) isimli önemli tabip de kendisini ruh hastalıkları alanında uzmanlaştırmış ve Tusî gibi aynı düşünceyi paylaşmaktadır. İbn Bahtîşu'ya göre de ruhi hastalıkların cismani rahatsızlıklara neden olacağını düşünür. Mesela: öfke, insanın vücut ısısının artmasına sebep olur; keder ise soğumasına; hırçınlık, huzursuzluk ve yerinde duramamazlık şüphesiz kalp ve beynin ısınmasının sonucudur.<sup>243</sup>

---

<sup>242</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 145, Tusî, a.g.e., çev. Rahimov, s. 164-165.

<sup>243</sup> İbn Bahtîşu, *Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri*, çev. Abdulkadir Coşkun, Litera Yay. 2014, s. 15; Adasal Rasim, *Ruh Hastalıkları II Psikozlar*, Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Yay., 1949 Ankara, s. 18.



Tusî'nin verdiği bilgilere göre, öncelikle hastalığın cinsi belirlenir ve ardından hastalığın sebep ve alametleri öğrenilir daha sonra tedavi edilir.

#### 4. Tusî'nin Tedavi Yöntemleri

Ruh bedenden daha üstün olduğu için ruhun da tedavisi bir o kadar önem arzu eder. Zira dünya yaşantımızda ruh yöneten, beden ise yönetilendir. Ruhumuz ebedi dünya ya göç ederken bedenimiz toprağın altında çürüyecektir. Bu sebeple tıp ilmi sadece beden sağlığını değil aynı zamanda ruh sağlığını da kapsamaktadır. Bunun için nefsanî hastalıkların tedavisinde tıp ilmindeki tedavi yöntemlerinden istifade edilir. Bunlar beslenme şekli (perhiz), ilaç, zehir, dağlama veya cerrahlıktır (kesmek).<sup>244</sup>

Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, erdemlerin muhafazası ve reziletlerin ortadan kalkması ruh sağlığının başlıca şartlarından, çünkü öncelikle insan kendisindeki reziletin farkındalığında olmalıdır. Bu farkındalık insana hem dinî hem de dünyevî işlerinde yeni erdemsizliklerle karşılaşacağını bilgisini uyandırır, çünkü farkındalık insanın iki farklı şeyi iyiyi ve kötüyü fark etmesini sağlar. Bir nevi zihni gelişmedir. Kişi bu bilinçte ise zaten diğer tedavi metotlarına geçmeye gerek kalmaz. Ancak tedavi bununla gerçekleşmezse kişiyi azarlamalı (ister söz isterse eylemle), kınamalı ve sitem ederek yermeli. Şayet bu da olumlu bir sonuç vermez ise, o zaman ya hayvani ya da şehvani kuvvelerden birinin dengelenmesi gerekir. Bu tedavi

---

<sup>244</sup> Kindî, "Ruh Sağlığının Önemi", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, edit. Mahmut Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2003, s. 54

yöntemi tıp alanındaki ilaç tedavisine denk gelmektedir.<sup>245</sup> Yani hastalığın üzerine gidilerek tedavi edilmelidir.

İslam Ahlâk Felsefesinde bir diğer yöntem ise, zıtlarla tedavidir. Mesela çok müsrif bir insanın cimrilik yapması gibi. Hatta birçok düşünürler bu konuda israf eden kişinin fakirlerle bir yerde bulunup onlarla beraber yemek yemesini tavsiye eder, çünkü bu insandaki empati duygusunu canlandırıp kişinin daha dikkatli harcama yapmasına sebep olur.<sup>246</sup> Tıp alanında bu metot zehirleme tedavisine tekabül etmektedir. Eğer zıtlarla tedavi yöntemi yetersiz ise o zaman nefsi cezalandırmalı, eziyet etmeli, zor işler yaptırmalı ve önceki adetlerini uygulamasından sonra yapılması zor olan işlerle görevlendirilmelidir.<sup>247</sup>

#### **4.1. Teorik Kuvvenin Yöntemleri**

Teorik kuvve'nin hastalıkları şunlardır: şaşkınlık (hayret), yalın bilgisizlik (cehl-i basit) ve bileşik bilgisizlik (cehl-i mürekkep) tir. Birinci tür hastalık ifrat kabilinden, ikinci hastalık tefrit cinsinden ve üçüncü hastalık da sapma yönündendir.

##### **4.1.1. Şaşırılmışlığın Tedavisi**

Tusî'ye göre şaşkınlık, müşkül olan ve nefsin gerçeği tahkik etme ve batılı çürütmekte aciz kaldığı meselelerdeki tutarsız delillerden kaynaklanmaktadır. Bunun çaresi ise öncelikle ilk önermelerden olan "*toplama (cem) ile ortadan kaldırma (ref) ve olumsuzlama ile (nefy) olumlama (ispat) tek bir halde imkânsızdır*" hükmünü hatırlatmak meleke haline getirilmelidir ve tereddüt edilen her meselede iki

---

<sup>245</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 152; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 177.

<sup>246</sup> Saruhan Müfit Selim, "İslam Ahlâkında İsrâf ve Cimriliğin Tedavisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 16, sayı 4, 2003, S. 646.

<sup>247</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 152-153; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 177.

çelişen taraftan birinin yanlış olduğuna kesin hüküm verilir. Daha sonra mantık ilminin prensipleriyle öncülleri, incelenir ve nihayet kıyas biçimleri de dikkatle kontrol edilip her tarafta uygulanarak kişinin sorunun tam olarak ne olduğunu tespit edilmeye çalışılır.<sup>248</sup>

#### 4.1.2. Yalın Bilgisizlik

Bu rahatsızlığın sebebi insandaki ilim erdeminin olmayışından kaynaklanır. Öncelikle bu durumda olan birisi yerilmemelidir. Bu konuda Tusî'nin eğitimi kişiliğiyle karşılaşmaktayız, çünkü ona göre, insanların fitratlarında yerildikleri zaman bir motivasyon kaybı veya düşüklüğü yaşanmaktadır ve bundan dolayı da kişi öğrenimine son verebilir. Motivasyon, eğitim alanında çocukların öğreniminde bilgileri çabuk ve kalıcı olmasını sağlayan önemli etkenlerdendir.<sup>249</sup> Eğitimde öğrencinin iyi bir eğitim tahsil edebilmesi için kimi zaman zorluklara kimi zamanda motive edici etkenlere ihtiyacı vardır. Bunun içinde yalın bilgisiz olan birinin de yerilmekten çok güven duygusu verilip motive edilmesi gerekir. Ancak yalın bilgisizlik durumunda devam etmek isteyen kişi öğrenimine gayret göstermez ve o durumunu da kabullenirse bu reziletlerin en zararlısıyla baş başadır. Tusî bu hastalığı teorik ve pratik boyutta tedavi etmeyi uygun görür.

Teorik: Öncelikle yalın cahil olan kişinin, insan ile hayvan arasındaki farkı üzerinde durup kendisinin hayvandan üstün olduğunun farkındalığını kazandırmak. Bunlar insandaki akıl gücü ve temyiz gücüdür. Bu güçlerden mahrum olan varlığın,

---

<sup>248</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 154; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 177.

<sup>249</sup> Kara Ahmet, "İlköğretim Birinci Kademe Eğitim Motivasyon Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması, *Eğitim Dergisi*, sayı 2, s. 59-78; Turgut İhsan, *Eğitim Üzerine Felsefi bir Deneme*, Bilgehan Matbaası, 1991 İzmir, s. 25.

insan olamayacağını izah etmek. Hatta bu tedavinin sürecini daha sağlamlaştırmak için, daha doğrusu teorik olarak almış olduğu bu tedaviyi pratiğe döküp, yalın cahili bilimsel tartışmalı meclislerine götürmeli.

Pratik: Eğitim ve öğrenimde olduğu gibi bir teorik bilgiyi pekiştirmek için - nasıl ki, teoriyi pratiğe döküyorsak bu durumda da- uygulamalı olarak eğitim meclisleri gayet uygun bir mekândır. İlmî bir ortamda bulunmakla kişi kendi ve etrafının düzeyinin farkına varıp kendisine tembih de bulunup çeki düzen verir. Bunu da natik nefsin ayırt etme kuvvesiyle gerçekleştirir. Her ne kadar Tusî'nin felsefesinde bu bir nefis tedavi yöntemi olsa da bugünün şartlarında eğitim felsefesi alanına da girmektedir. Bu yöntemle kişi kendisindeki farkındalığı harekete katmakla kalmayıp kendisindeki eksikliği görüp kendisinin hayvanlara benzediği kanaatine varır ve farkında olmadan aslında tedavi sonuç vermeye başlamaktadır. Hayvanlardan da daha aşağı olduğunun farkına vardığında ve eğer yalın cahil de az da olsa ilim gayreti varsa o zaman kendisine kolay kılınan şey her ney ise o kolaylaştırılmıştır<sup>250</sup>

#### **4.1.3. Bileşik Bilgisizlik**

Bileşik cehalet yalın bilgisizlikten daha erdemsiz ve tehlikelidir, çünkü bu cehalet durumundaki kişi ilim suretinden yoksul olmasına rağmen hâlâ kendisinin alim olduğuna kati olarak inanır. İşte bu hâl tıpkı fizyolojik hastalıkların tedavisine yanıt bulamayan çaresiz doktorların durumuna benzer. Bileşik cahil, ilmî yönde gayrette göstermeyecektir, çünkü kendisini bir bilge olarak görür ve kendi hatasını kabullenmez.

---

<sup>250</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 154-155; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 177-178.

Bu rahatsızlığın tedavisi ise şöyledir. Bu kişileri geometri, matematik veya cebir gibi hesaplarla meşgul ettirmeli. Bu bileşik cahilin eğitime teşvik etmenin ilk adımıdır. Daha sonra kendisinden yaptığı hesaplamaların delilleri istenmeli. Eğer bunu kabul edip ilim alanlarında incelemeye giderse ilimden lezzet alır ve böylece bir nevî eğitime teşvik edilmiş olur, çünkü böylelikle kişi eğer kendisine yapılan bu irşadı kabul ederse kendisinde bulunan eski hatalardan kurtulma isteği ortaya çıkar. İşte bu duruma gelen birisi artık “yalın bilgisizlik” statüsüne gelmiş olur ve eskisi gibi öğrenim karşısında pasif bir duruş sergilemez aksine aktif bir şekilde öğrenmeye hazır haldedir.<sup>251</sup>

#### 4.2. Defetme Kuvvenin Hastalıkları

Defetme veya Savunma Kuvvenin hastalıkları çoktur. Ancak onlar arasında tehlikelileri üç tanedir. Birincisi öfke (*gazap*), ikincisi ödlelik (*beddil*) ve üçüncüsü korkaklıktır (*havf*). Bunlardan birincisi ifratta, ikincisi tefritten ve üçüncüsü de kuvvenin sapmasından (*redâet*) meydana gelmektedir. Her biri defetme kuvvesine ait olsalar da tedavileri farklıdır.<sup>252</sup>

##### 4.2.1. Öfkenin Tedavisi

Öfke hali insanı hem fiziki hem de ruhi olarak yıpratır olumsuz bir hal durumudur. Buna aynı zamanda gazap kuvvesi de denilmektedir. İnsandaki hayvani nefsin kuvvelerinden bir tanesidir ve gazap kuvvesi olarak da isimlendirilmektedir. Nefsin bir kuvvesi olması hasebiyle insanın doğasına ait olan bir duygudur. Dolayısıyla fitridir ama her zaman insanda zuhur eden bir hâl de değildir. Gazâlî'ye

---

<sup>251</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 156; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 178-179.

<sup>252</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 156-157; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 179.

göre, alışkanlık halini almış olan öfkenin galeyana gelmesini tetikleyen kimsenin kim olduğu önemlidir. O bunu şöyle ifade eder:”...*gadabın galeyana gelmesine gelince; bu da düşüp kalktığı kimselerden elde ettiği neticedir.*”<sup>253</sup> Tusî’inde işaret ettiği gibi, çocuk eğitiminde çocuğun güzel ahlâk ve terbiyeye sahip olması için doğru arkadaşlıklar tercih edilmelidir. Zira oturup kalkma ve arkadaşlığın etkisi kadar hiçbir şey nefsi daha fazla etkileyemez.<sup>254</sup>

Öfke duygusu insanı bürüdüğünde artık akılda hiç bir makul düşünceye ve kulaklarda hiç bir nasihata yer yoktur, çünkü öfke insanı kör eder. Kızgın ve öfkeli insan geleceği hesap etmeden yıkıp kırmaya kalkışır ve öfkesi dindiğinde ise yaptıklarından pişmanlık duyar, çünkü öfke hali sadece ruhi değil aynı zamanda fiziki cismimizde olumsuz şekilde etkiler. Gazâlî ve bir çok düşünür insanın bedeninde öfke anında insanın kanında akan kanı metafor şeklinde anlatır: “...*Maksadına erişemediği anda gadap ateşi parlar. Bundan çıkan alev, kalbin kanını kaynattı. Kaynayan kan, ateşin ve kaynayan suyun yukarı hücum gibi, yukarıya beyne hücum eder, yüze dölülür ve yüz kızarır,...Kanın böyle bedene yayılması, gücü yettiği ve kendisinden düşük olan kimselere gadablandığı zamandır.*”<sup>255</sup> Öfke her ne kadar olumsuz olarak ifade edilse de, Gazâlî’ye göre, insanın kendisini tehlikelerden koruyabilmesi için insanın fitratına yerleştirilmiş bir kuvvedir. Gazâlî gibi Aristoteles de öfkenin her zaman kötü olmadığını aksine yerinde ve zamanında öfkelenildiğinde ise övüldüğünü söyler.<sup>256</sup> Yine Gazâlî’ye göre gazap yani öfke, *intikam hırsı ile kanın galeyana gelmesi*, demektir. İnsan öfke de ne aşırıya kaçmalı ne de bu kuvveyi

---

<sup>253</sup> Gazâlî, *İhyâu’Ulûmi’d-Din*, c. III, s. 377

<sup>254</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 136; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 163-164.

<sup>255</sup> Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 376.

<sup>256</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 82-83.

kaybetmelidir, çünkü aşırıya gidildiğinde akıl kapanır ve makul düşünemez, öfke kaybolursa gerekli durumlarda kendimizi kötülöklere karşı savunmamıza, eziyet ve rezilete katlanmamıza, iffeti müdafaa edememize ve kötölöğe karşı susmamıza sebep olur. Bu tutum Gazâlî'ye göre makbul bir haslet değildir, zira iffetini müdafaa edememenin neticesi deyyûsluktur.<sup>257</sup> Tusî'nin erdemler hakkındaki görüşü ile Gazâlî'nin bu konudaki görüşü birbirleriyle örtüşmektedir, çünkü erdemlerin muhafazası orta yoldan geçer.

Tusî'ye göre öfke, insanın nefsinde bulunan intikam isteğidir. Öncelikle insanı öfke durumuna getiren şeyin sebebi bilinmelidir. Öfkeli insanı bir çok şekilde anlatmak mümkündür. Birçok filozofunda ifade ettiğı gibi Tusî'de öfkeli insanı metaforla anlatma üslubunu kullanır: “İnsan böyle bir zamanda içi alevlerle dolu, alev ve dumanla tıkalı, sesli, gürültülü, kargaşalı bir mağara gibi olur. Böyle bir halde bu değışikliği tedavi etmek ve ateşini söndürmek oldukça zor olur. Çünkü alevlerin söndürülmesinde kullanılan vasıtalar alevlerin daha da tutuşmasına sebep olur...”<sup>258</sup> Hatta bu durumda olan birine akıl vermek veya onu sakinleştirmek daha da kızdırır. İnsan oğlunda değışik haller zuhur eder. Kimi zaman insan bir kibriti tutuşturuyormuş gibi hemen alevlenir yani öfkelenir. Bazı kimselerde kuru odun misali bir türlü tutuşamazlar yani öfkelenmezler. Bu bizlere insanların yaratılışlarında farklılıklar barındırdığını göstermektedir. İnsanların birbirlerinden değışik olmaları aslında insanlık için bir nimettir. Herkesin aynı işi yaptığını düşünenecek olursak, ne kadar can sıkıcı ve kimi zamanda sinir bozucu olur. Bunun

---

<sup>257</sup> Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 378; Reis, a.g.e., s. 136.

<sup>258</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 157; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 179.

için insanların farklı şekillerde öfkelenmeleri veya bazılarının başka şeylerle hiç öfkelenmemeleri de bir nimet olarak nitelenebilir.

Öfkenin tedavisi bir çok düşünürlerde farklılık arz edebilmekte. Mesela Gazâlî öfkemizi şu metotlarla dizginleyebiliriz: Birincisi, öfke anındaki kişi karşısındakini affedip hilm gösterip, Allah katındaki değerini ve ödülünü düşünüp kendini sakinleştirebilir. İkincisi, hiddetlendiğimiz zaman Allahu Teâla'yı hatırlamayı tavsiye eder. Üçüncüsü, insan öfkelenildiği zaman intikam neticelerinden ve hasmına da aynı aynı şekilde karşılık bulunacağını hatırlatarak korkutulmalıdır. Dördüncüsü, öfkeli kişi hiddetlendiği zamandaki yüzünü düşünmelidir, çünkü insan öfkeli anında saldırgan bir köpeğe ve yırtıcı bir hayvana benzer. Beşinci, hiddetlenen kişinin neden sakinleşmek istemediğini düşünmektir. Gazâlî'ye göre, bunun mutlaka bir sebebi olmalıdır. Bunu çözdükten sonra hiddetini yenen kişilerin Allah'ın da ahirette kendisini affedeceğini hatırlamalıdır. Altıncısı ve sonuncusu ise, kimi insanın başına gelen bir şeye şaşırıp bunu kabul etmemekle Allah'ın murad ettiği bir şeyi beğenmeyip kendi terichini Allah'ın muradını kendi muradından daha üstün tutar. Yani insanın, Allah'ın takdirine rıza göstermemesidir. Gazâlî bu usulsüz davranışın veya rahatsızlığın tedavisini ilim yolu ile gerçekleştireceğini ifade eder ve hiddetli kimsenin “*Eûzu Besmele*” çekip Allah'a sığınmasını ve abdest almasını telkin eder.<sup>259</sup>

Tusî'nin öfkeyi tedavi etme yöntemine gelecek olursak o, daha önceki bölümlerde değindiğimiz gibi ruh hastalıklarının tedavisinde öncelikle hastalığa sebebiyet veren rezileti ortadan kaldırmak zorundayız. Tusî'ye göre öfkenin ilacı, bu reziletlerin ortadan kalkmasıyla gerçekleşir. Öfke hastalığına sebebiyet veren on rezilet vardır. Bunlar: Kendini Beğenmişlik (*Ucb*), Kibir (*İftihar*), Çekişme (*Mirâ*) ve

---

<sup>259</sup> Gazâlî, *İhyâ*, c.3, s.386-390; Reis, a.g.e., s.135-136.



İnatçılık (*Lecâc*), Şaka (*Mizâh*), Büyüklenme (*Tekebbür*), Alaycılık (*İstihzâ*), Vefasızlık (*Ğadr*), Haksızlık (*Daym*) ve son olarak Rekabet ve Kıskançlık Doğuran Değerli Şeylere Yönelik İstektir. Bu on rezilet şöyledir:

Kendini Beğenmiş (*Ucb*) insan kendisini hak etmediği bir statüye layık görmesidir. Bu kişi hata ve eksikliklerinin ve erdemin insanlar arasında ortak olduğuna vakıf olduğunda kibirlenmekten uzak durur, çünkü kendisindeki kabiliyeti veya yeteneği sadece şahsına ait olmadığını fark eder ve kendini beğenmişliğin boş ve gereksiz olduğunu anlar.<sup>260</sup>

Kibir hakkında verilebilecek en iyi örnek İblis'in Adem'e secde etmemesi olsa gerek. Sadece iblis de değil insanlarda da bulunan bu kötü huy kendisinin açtığı huzursuzluğun dışında insanların hak ve hakikatî dinlemeyip kabul etmemelerine ve Allah'a muhalefet olmalarına yol açar. İblis örneğine gelecek olursak, İblis'in Adem'e secde etmemesinin sebebi ise, kibrinden kaynaklanır, çünkü insan çamurdan yaratılmışken iblis ise ateşten yaratılmıştır ve ateş çamurdan daha üstündür. Gazâlî kibre neden dört temel etkenden bahseder: ucb, kin, hased ve riyâdır. Ucb ve kibir arasında küçük bir fark olmakla birbirlerine yakın anlamlar içerirler. Kibir insanın kendisini diğer insanlardan üstün görmesi iken, ucb mutlak olarak insanın kendini beğenmesi anlamındadır.<sup>261</sup> Mâverdi'ye göre kibir, kişinin itibarı ve mevkisiyle gururlanmasıdır, ucb ise faziletlerle övünmesidir. Hâris el-Muhâsibî'ye göre kibir ucbdan doğar.<sup>262</sup>

---

<sup>260</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 159; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 181; Demirkol, *Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 204.

<sup>261</sup> Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 760, Reis, a.g.e., s. 161-162

<sup>262</sup> Çağrırcı, "ucb", TDV İ.A. , İstanbul 2012, c. 42, s. 36.

Kibir (*İftihar*), felaketlere ve bozulmalara maruz kalan geçici şeyler hüsnünde kibirli olmaktır. Bu kişinin eşyaları mal varlığı gasp edilmesinden emin olmadığı halde hala servetiyle iftihar eder. Para, mal ve statü üstünlüğünden kibirlenen kişiler akıl ehli tarafından reddedilir. Hatta bazı kibirli insanların kibirli olmalarının sebebi, nesebiyle övünmeleridir. Tusî'ye göre nesebiyle övünen insanın aslı mezarından çıkıp gelse ve “sen bu iftihar hak etmiyorsun” dese, kibirli insan bu durumundan vazgeçer. İşte o zaman böyle bir kimse atasına cevap vermekten aciz kalır ve kibirden uzak durur. Atalarıyla övünenleri dinimizde hoş görmez. Zira övünmek hak edenindir, hak etmeyen neslinin övünmesi erdemli bir davranış değildir.<sup>263</sup>

Çekişme (*Mirâ*) ve İnatçılık (*Lecâc*), dostluğun, muhabbetin ve ülfetin yokluğundan meydana gelen husumet durumunun ortaya çıkmasına da neden olan bir ruh halidir. Dostluk ve Sevgi dünyanın dengesini ve devamlılığını sağlayan şeydir. Bunun zıddı da çekişme ve inatçılıktır evrenin düzenin bozulmasına sebep olmakla en zararlı erdemsizliklerdendir.<sup>264</sup>

Şaka, ölçülü yapıldığında övülür. Ama her ne kadar insan ölçüyle başlamış olsa da genelde şakanın sonlarında ölçü kaçırılır, şaka yaptığımız kişi kırılır ve şaka asıl mahiyetinden çıkar. Bu da dengede tutulması gereken önemli davranış biçimlerindedir. Şaka kimi zaman muhabbeti getirir kimi zamanda muhabbeti bozar. Hatta bunun için beyitler dahi yazılmıştır: *Çok dostluğu şaka vermiş rüzgara;*

---

<sup>263</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 159-160; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 181-182; Demirkol, Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi, s. 204.

<sup>264</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 160; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 182; Demirkol, Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi, s. 204.

*Bir lâtime fitne salmış dünyada.*<sup>265</sup> Gazâlî ise şakayı terke etmeyi ve onun yerine kişiyi ahiret saadetine ulaştıracak dini ilimlerle işigal olunmamızı tavsiye eder.<sup>266</sup>

Büyüklenme (Tekebbür), kendini beğenmişliğe (ucb'a) yakındır. Kendini beğenmişlikte insan kendisini hak etmediğı üstün bir konumda görüp kendini kandırırken, büyüklenme de ise kişi başkalarını aldatır.<sup>267</sup>

Alaycılık (İstihzâ): soytarı ve gülünç kılıklı insanların fiilleridir. Bunlar servet sahiplerinin gönlünü hoş tutmak için maskaralık veya soytarılık yaparlar. Eğlendirmek istedikleri kişiyi hoş tutmak için gerekirse alay konusu ettikleri insanı aşağılarlar, alay ederler ve daha çirkin davranışları yapmaktan da çekinmezler. Ama erdemli, kendisine saygı duyan insanlar vardır ki, onlara en değerli hazineler verilse bile karşılığında böyle bir işe girişmezler.<sup>268</sup>

Vefasızlık (Ğadr): Vefasızlık veya hıyanet, kendisini mal, mevki, dostluk ve aile gibi değışik alanlarda göstermektedir. Hatta insanlıktan nasibini almamış birisi bile bu erdemsizliği kabul edemez. Sultanov, vefasızlığı hıyanet başlığı altında açıklamıştır.<sup>269</sup>

Haksızlık (Daym): Öç alma duygusuyla intikam aldığı kişiyi zulümle zorlamaktır. Rezîletin çirkinliği zulmetmenin ve zulme uğramanın çirkinliğine göre bilinmektedir. Akıllı insan ise kendisine büyük bir zarar gelmeyeceğini bildiğı sürece karşı hamleye kalkışıp intikam teşebbüsüne girişmez. İntikam alacaksa eğer bunu

---

<sup>265</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 160; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 182; Demirkol, *Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 204.

<sup>266</sup> Gazâlî, *İhyâ*, c. 3, s. 385

<sup>267</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 161; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 183; Demirkol, *Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 205.

<sup>268</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 161; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 183; Demirkol, *Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 205.

<sup>269</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 161; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 183; Demirkol, *Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 205.

aklıyla istişare edip ve düşünüp taşındıktan sonra hilm<sup>270</sup> erdeminin ortaya çıkmasıyla gerçekleştirebilir. <sup>271</sup> Öfke sebeplerinden biri olan haksızlık Rahim Sultanov'un kitabında *Öç alma duygusu (kisas)* başlığı altında yer almaktadır.

Rekabet ve Kıskançlık Doğuran Değerli Şeylere Yönelik İstek: Bu yanlış tutum her ne kadar orta halli insanlarda görülse de üstün kudretle nitelenen insanlarda da görülebilmektedir. Her Padişah hazinesindeki kayıptan dolayı üzülür. Böylece Padişah kayıp hazinenin hüznünden devlet işlerini boş verir. Bu örnek Kindî'nin *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri* isimli risalesindeki üzüntü çeşitlerine benzemektedir. Kindî'ye göre, oluş ve bozuluş aleminde olduğumuz için doğuma veya oluşa inandığımız gibi bir şeylerin kaybına veya insanların ölümünü de kabullenmeliyiz. Zaten bu dünya ya ait olmadığımız gibi bu dünyadaki eşyaların kaybına üzülme hatta her işten elini eteğini çekmek yersiz ve saçmadır.<sup>272</sup>

Bazı insanlar, öfkeli insanın erkeklik veya yiğitlik alameti taşıdığını düşünerek yanılığa kapılırlar. Öfkeli bir hükümdarın öfkesinden dolayı halkına zulmü en büyük adaletsizliklerdendir, çünkü Tusî'ye göre öfkeli bir hükümdar o kadar ileri gider ki, insanların taşıyamayacakları haksızlıkları insanlara yükler. Hatta, toplum ceza verene itaat edip boyun eğerek yapmadıkları şeyi yaptıklarını itiraf ederler; onun gazap ateşini söndürmek ve kötü şiddetini yatıştırmak umuduyla, çirkin davranışlar ve beklenmedik hareketler yaptıklarını fazlasıyla kabul ederler. Artık bu

---

<sup>270</sup> Hilm Erdemi, bildiğimiz üzere Yiğitlik Erdem türünün alt cinslerindedir ve öfke durumunda kişinin saldırgan olmaması ve çirkin hareketler göstermemesini sağlayan bir sabır mekanizmasıdır.

<sup>271</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 161; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 183; ayrıca bkz.: Demirkol, *Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 205.

<sup>272</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 164; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 183; Demirkol, *Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 205.

durumda öfkeli kişi ifrat derecesine yaklaşmıştır ve olmadık şeylere bile sinirlenip etrafındaki cansız varlıklara bile öfkelenir.<sup>273</sup>

Dolayısıyla öfkeli kişi, ne erkeklik ne de yiğitlik taslar, aksine ondaki bu hâl çirkin bir hâldir ve kimi zaman da insanı gülünç durumlara bile düşürmektedir. Öfke halinin ifrat boyutu ise insanlara zarar veren ve zulmeden bir insan halini alır.

#### 4.2.2. Ödlekliğin / Beddî'in Tedavisi

Ödleklik, öfkenin zıttı ve nefsin intikam isteğinin hareketidir. Dolayısıyla korkaklık ta intikam isteğinin harekete geçmesi gereken yerde sakinliğidir. Bu rahatsızlığın bir çok sebebi ve neveleri vardır. Birincisi nefsin değersizliği: Kendini değersiz hisseden kişi kendisindeki yetilerin farkında olmaz. Dolayısıyla insanı kendisini beğenmeme ve üzüntü duyguları kaplayabilir. İkincisi kötü yaşam: İnsan kaliteli bir yaşamla kendisini daha iyi hissedebileceği gibi kalitesiz bir yaşamla da korkaklık duygusu verebilir. Kaliteli yaşamdan kastımız pahalı yiyecek ve giyecekler değildir. Kaliteli yaşam, insanın kaliteli düşünmesidir. Nitelikli bir düşünme insana zaten kaliteli bir yaşam sunar. Üçüncüsü aile, evlatlar ve ilişki kurulan dostlar arasında bozuk ve bayağı istekte bulunmak. Dördüncüsü, işlerde kararsızlık (killetu sebât). Beşincisi, pek çok erdemsizliklere yol açan tembellik ve rahatlık sevgisi. Altıncısı zalimlerin zulmüne imkân vermek. Yedincisi nefsindeki, ailesindeki ve malındaki erdemsizliklere rıza göstermek. Sekizincisi sövme ve iftira gibi kötü ve çirkin sözleri dinleme. Dokuzuncusu utanılması gereken şeyden

---

<sup>273</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 164; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 185; Demirkol, Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi, s. 206.

utanmamak ve onuncusu önemli işlerde ihmalkarlıktır.<sup>274</sup> Bu rahatsızlığın tedavisi, Tusî'ye göre tıpkı öfke hastalığının tedavisi gibidir. Bu sebeplerin ortadan kaldırılmasıyla ödleğin giderilmesi mümkündür.<sup>275</sup>

#### 4.2.3. Korkaklığın (Havf) Tedavisi

İnsanın hem Allah katında hem de dünyevî hayatında hissettiği korku ve kaygılarını ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Korku kavramı sözlüklerde havf, phobie veya yılgı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaygı veya korku çoğunlukla hoşlanılmayan bir durumun başa gelmesinden veya arzulanan bir şeyin elde edilmemesinden ortaya çıkan bir duygudur.<sup>276</sup>

Gazâlî, korku ve ümit duygularını beraber ele alır, çünkü Gazâlî'ye göre korku ve ümit ahiret yolundaki bütün engelleri kendileri ile aşılacak iki binit gibidirler. Gazâlî'ye göre sufinin manevi yükselişinin gerçekleşebilmesi için, korku ve ümidi dengelemek zorundadır. Zira yükseliş ve ilerlemek ancak bu şekilde mümkündür.<sup>277</sup> Ona göre *recâ, kalbin hoşlandığı bir şeyi beklemesidir.*<sup>278</sup> Korku, *gelecekte hoşlanmadığı bir şeyle karşılaşma düşüncesiyle kalbin yanıp üzülmeye demektir.*<sup>279</sup> Ona göre, her iki hastalıkta gönlün rahatsızlıklarına ilaçtır, çünkü *recâ* bir nevi insanı harekete geçiren bir duygudur.

---

<sup>274</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 166-167; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 187.

<sup>275</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 167, Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 187.

<sup>276</sup> İsfahânî, "h-v-f" a.g.e., s. 342; Kara, "havf", *TDV İ.A.*, c.16, İstanbul 1999, s. 528 vd.

<sup>277</sup> Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 259

<sup>278</sup> Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 260

<sup>279</sup> Gazâlî, *İhyâ*, c. 4, s. 286

Alimler korku hakkında şöyle söylemişlerdir: “*Hüzün geçmişe, korku geleceğe aittir*”<sup>280</sup>. Korkaklık (havf): Hastalık düzeyindeki bir korku, ya mekruh görülen bir endişeden veya nefsin def edemeyeceği bir tehlike beklentisinden doğar. Sanki karşısına gerçekten kötü bir hadise çıkacakmış gibi insanı bir korku bürür. Karşılaşacağı hadise ya kolay veya zordur. İkisinden biri ya zorunlu yada mümkündür. Mümkün olanın sebebi ya korkak birisinin ya da başka birisinin filidir ve bu korku aklı değildir. Tusî bunu şöyle açıklar: *Zorunlu olan şeylerin defedilmesinin beşeri kudret ve yetenek dışında olduğu bilindiği için böyle şeylerden dolayı korkunun ve belayı hızlandırmak ve kazayı çekmekten başka fayda vermeyeceği de bilinmektedir.*<sup>281</sup> İnsanoğlunun bu dünyada yapabileceği veya gerçekleştirebileceği şeyler olduğu gibi -ne kadar çok çabalasa da bazı engelleyemeyeceği hadiseler de vardır. Tıpkı ölüm gibi. Bununla alakalı Hz. Süleyman, onun veziri ve Azrail (a.s.) ile ilgili kısa bir anekdot anlatılmaktadır:

*Azrail (a.s.), Süleyman (a.s.)’ın yanına gelince, vezirlerden birine dikkatlice baktı. Vezir, meleğin böyle sert bakışından korktu. Vezir, Azrail meleği gidince Hz. Süleyman’a yalvarıp, rüzgara emretmesini, rüzgarın kendisini garp (batı) memleketlerinden birine götürüp, Azrail (a.s.) dan kurtarmasını istedi. Vezirin isteği yerine getirildi. Azrail meleği tekrar gelince, Hz. Süleyman o vezirin yüzüne niçin sert baktığını sordu. Azrail meleği: “bir saat sonra garptaki (batıdaki) şehirlerden birinde, o kimsenin canını almak için emir olunmuştum. Onu senin yanında görünce, hayretimden dikkatle baktım. Emre uyup garba gidince, onu orada görüp canını aldım” dedi. Hz. Süleyman: “Görüyorum ki Allah’ın takdirinden kurtuluş yok.*

---

<sup>280</sup> Tusî, *Seçilmişlerin Vasıfları*, Çev. Uygur Hakkı, Litera Yay. 2014 İstanbul, s. 103.

<sup>281</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 167, Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 188.

*İnsanlar Allah'ın takdir ettiği ömür kadar yaşıyor ve ecele kendi isteğiyle koşarak gidiyorlar.*” İnsanın sürekli, kötü bir şeyle karşılaşacağı korkusu endişesi hem fani hem de ahiret dünyasındaki mutluluktan mahrum kalmasına sebep olur ve hayattan hiç bir tat alamaz, çünkü bu düşünceler ve endişeler insana her zaman diken üzerindeymiş hissi verir. Bu hastalığın tedavisi ise kişinin kendisini teselli ve teskin etmesidir. İnsan dikkatini ve zamanını erdemli olmaya ayırırsa hem bu dünyasına hem de ahiret hayatına daha iyi yatırım yapmış olur. Yaşadığımız kötü durumun bizden mi kaynaklandığını, yoksa dışarıdan biri tarafından mı geldiğini iyi tespit edilmelidir. Eğer ki, durum bizden kaynaklanıyorsa o zaman o tutum ve davranışı terk edilmeli. Gerçekleşmesi zorunlu olmayan şeylere zihnini yorup senaryolar üretmekten vazgeçmeli. Kendisini de bu konuda ciddi bir şekilde ikna etmelidir, çünkü olması gereken şeyler zaten gerçekleşecektir. Ama olması ihtimal dışı olan hadiseler için insanlar kafasını yormamalı. Bu konuda en fazla yapılabilecek düşünce ancak onun için tedbir almaktır.

#### **4.2.4. Ölüm Korkusunun Tedavisi**

Bir diğer korku türü ise İslam Ahlâk Felsefesinde çokça zikredilen ölüm korkusudur. Ölüm korkusunun da sebepleri vardır. Bu sebepler bir çok ruh hastalığında olduğu gibi ölüm korkusunda da dünyalık kaygılardır. Genelde cahillikten veya bilgisizlikten dolayı korkulur. İnsan yabancı olduğu şeye karşı soğuk ve uzak olur, çünkü her yeni bilgi yetimdir. Ölümün, bizim Türk İslam toplumunda



korku türlerinin içinde yer alması aslında üzücü bir durumdur, zira İslâm dininde ölüm bir bitiş değil aksine bir başlangıcın durağıdır.<sup>282</sup>

Ölüm korkusunun diğer sebepleri şunlardır: insanın ölümden sonra ruhunun nereye gideceği hakkında bir bilgisinin olmaması; beden yok olmasıyla ruhunda yok olacağı düşüncesi; kendisinin ölümden sonra dünyadaki bazı gelişmelerden mahrum kalacağı endişesi; ölümün en zor hastalıklardan daha zor olacağı; ölümden sonra cezalandırılacağı düşüncesi ve ölümden sonra arkasında bırakacağı ailesi ve malı için üzüntü duyması.<sup>283</sup>

Nefsdan bahsettiğimiz bölümlerde geçtiği üzere nefis (ruh veya akıl) bir cevherdir. Beden yok olup çürüyüp gittiğinde ruh hala canlı ve diridir.<sup>284</sup> Cahilliğe, cahilliğin zıddı olan ilim ile karşılık verilmelidir. Bunun için alimler ve filozoflar cismani lezzeti ve bedeni rahatlığı terk edip, uykusuzluğu ve sıkıntıyı tercih ederler. Dünya ve onda bulunan şeyler alimlerin gözünde hakir ve bayağı görünür.<sup>285</sup> Böylece bilgisizlikten ve korkunun belasından esenlikte olmuş olunur. İlimden edindikleri bilgilerle ebedi, kalıcı ve devamlı bir rahatlık elde edilir. Bunun sonunda insan anlayacaktır ki, gerçek rahatlık beden sıkıntısından kurtulmak, gerçek sıkıntı da cahilliktir.<sup>286</sup> Böylece gerçek huzurun ve rahatlığın ilimde olduğunu, ilimden uzak duranın ise dünyevi sıkıntılarla cebelleştiği ve bir türlü içinden çıkamadığı görülmektedir, çünkü bir dert bittiğinde diğeri, diğeri bittiğinde ise öbürü baş gösterir. Ayrıca uzun yıllar yaşamının sonu yoktur. İnsanoğlu eline bir şey geçmeye

---

<sup>282</sup> Hacc 22/5; Fâtır 35/9

<sup>283</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 169, Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s.189, Demirkol, Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi, s. 208-210; ayrıca bkz. Saruhan M. Selim, "İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi", *AÜİF Dergisi no. 47, 2006, sayı I, s. 96.*

<sup>284</sup> Demirkol, *Tusî'nin İbn Sina Savunması*, s. 112-115.

<sup>285</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 167, Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 189.

<sup>286</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 169-170; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 189-190.

görsün daha iyisini ve fazlasını ister. Aslında insanların ölümden korkmalarının en başlıca sebebi Tusî'ye göre, onların bu dünyaya tutkulu olmalarından kaynaklanmaktadır. Korktukları dünya değil dünyaya karşı tutkulu ve onda daha uzun yaşama ümididir. Bu sebeple filozoflarımız ölümün iki çeşit olduğunu söylerler: Birincisi İradî, ikincisi tabiîdir. Aynı zamanda hayatı aynı isimlerle de (iradî ve tabiî hayatı) iki türe ayırmıştır <sup>287</sup>

İradî ölüm, kişinin cismanî isteklere ve şehevi duygularına karşı koyarak onları terk etmesidir. Tabiî ölüm, nefsin bedeni terk etmesidir. İradî hayat ise dünyalık veya gündelik hazzları içermektedir. Bunlar yeme ve içme gibi şeylerdir. Tabiî hayat ise sürekli mutluluk (gubt) ve sevinç (sürûr) içinde olmaktır. Tusî bu konu hakkında iki farklı çağlardan aynı görüşü ifade eden alıntıyı nakleder: Eflatun: “*İradî olarak öl ve tabiî olarak yaşa*” ! Mutasavvıf hakimler: “*Ölmeden önce ölüünüz*”! <sup>288</sup> Dolayısıyla insan bu dünyada kendini ahirete hazırlamalıdır

Ölümün elem vereceği düşüncesi ise yine bilgisizlikten veya yanlış edinilen bilgidен doğar. Bedende hissedilen bir acı var ise bunun sebebi nefstir. Ölümden sonra da bedeni terk edecek olan nefis ebedi aleme göç etmektedir. Dolayısıyla ölümden sonra beden hiç bir acı ve elem hissetmeyecektir. Elemi veya huzuru hissedecek olan nefstir.

## 5. Özgürlük ve Ruh Sağlığı

Özgürlük, sözlüklerde hürriyet, serbestlik, kudret, ihtiyarîlik, freedom, liberity gibi benzer kavramlarla karşımıza çıkmaktadır. Bir şeye bağlı olmamak, dışarıdan

---

<sup>287</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 170; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 190.

<sup>288</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 170; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 190.

etkilenmemek, insanın kendi istenci ile bir fiilde bulunup hiç kimsenin etkisi altında kalmaması. İnsanın kendisini belirleyip denetleyip, yönlendirmesi ve düzenlemesi durumudur. Özgürlük, hiç kimsenin etkisi altında kalmayarak kendi iradesiyle ve kendi arzu ettiği isteklerine göre düşünüp yapıp etmesidir. Bununla birlikte insanın hiç bir baskı altında kalmayarak yapmış olduğu tercih ve kararına geri dönüp baktığında ve yaptığı tercihinin yanında aslında başka bir tercih daha olduğunu fakat onu tercih etmeyip ahlâki olanı seçtiğini farketmesi, insanda özgürlük hissini verir.<sup>289</sup> Ayrıca Rağıb el-İsfehânî'ye göre, özgürlük veya hürriyetin bir diğer anlamı da, insanın dünyada gözünü hırs ve aşırı istek sahibi olmak gibi sıfatlardan beri tutması ve onlara hiç yaklaşmaması anlamına gelir.

Özgürlük, Allah'ın kullarına bahsettiği değerli nimetlerinden bir tanesidir. Özgürlük veya hürriyet denilince akla ilk insanın yapıp etmelerindeki özgürlük gelir. Halbuki felsefe ve ahlâk alanında "özgürlük" denilince zihinsel özgürlük kastedilir. Bunun için insanoğlu isterse saraylarda yaşasın, özgürce dilediği herşey ayağına getirilsin; zihinsel özgürlük yoksa bedeni özgürlüğün de hiç bir faydası yoktur. İstersek çok iyi bir koşucu olalım dar bir zihne sahip isek hiç bir şekilde ileriye varamayız. Aynı şekilde zihni özgürlüğü tercih etmeyen bir insan karşısındakinin özgürlüğünü de kısıtlamış olur. Buna en iyi örnek cahiliye devrinde kız çocuklarını diri diri toprağa veren babalardır. Kendi akli yetilerinin kendi hayatlarını mahvetmeleri yetmiyormuş gibi kendi evlatlarının hayatlarına da daha çocuk yaşta son vermişlerdir. Görüldüğü üzere özgürlük sadece bireysel değil aynı zaman da karşılıklı yaşamın önemli bir faktörüdür, çünkü bizim zihni özgürlüğümüz

---

<sup>289</sup> İsfehânî, "h-r-r", a.g.e., s. 250; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 667, Akarsu, a.g.e., s.146.

karşımızdakinin özgürlüğüdür. Bizler zihnen ne kadar özgürsek karşımızdaki insanlarda o derece özgürdür. Hased veya cahil bir insanın ruhunda hastalıklar musallat olmuş bir ruh halidir. Bu durumdaki haset eden ve cahil olan kişi etrafındaki insana zarar verebilir. Dolayısıyla insanın zihnen özgür olması başka insanların da huzurlu ve özgür yaşamasına sebeptir.

İnsanların bir arada ülfet içerisinde özgürce yaşamaları karşılıklı sorumluluğu da beraberinde getirir. Karşımızdaki insanın özgür olması aynı zamanda bizim sorumluluğumuzla alakalıdır. Nasıl ki kendimiz için istemediğimiz bir şeyi karşımızdaki insan için de istemedikçe iman etmiş olmayız; tıpkı bunun gibi, bu sorumluluk duygusundaki “özgürlüğü” karşımızdaki insan için de istemediğimiz müddetçe, bizler de gerçek mana da iman etmiş olmayız. İslam’ın en önemli kurallarından birisi karşılıklı hoşgörüdür. Karşımızdaki insanın hangi dine, ırka veya millete ait olduğunu önemsemeden, ona karşı saygılı, güler yüzlü ve yardımsever olmamız gerekir.

Özgürlük, olmadan insan kendisini ne değiştirebilirdi ne geliştirebilirdi, çünkü özgürlük veya bir diğer ismiyle “hürriyet” te, insanın bilgi imkanını içinde barındırmaktadır. Bir şeyi bilmek insanın kudreti ve hürriyetiyle ilişkilidir. İnsan ne kadar bilirse o kadar kendini geliştirir ve değiştirir. Dolayısıyla insanın bilgili olması onun hürriyetinin bir güvencesidir.<sup>290</sup> Bu üç kavram, özgürlük/hürriyet, bilgi ve kudret birbirleriyle etkileşimde bulunarak insanı yetkinlik bakımından zenginleştirir ve geliştirir. İnsanı insan yapan şey bilgisi, dolayısıyla hürriyettir. Kimi zaman bazı insanlar bizim özgürlüğümüzü kısıtlar. Bu durumda buna müsaade etmemeli ve karşı

---

<sup>290</sup> Saruhan M. Selim, “İslam Ahlâkında İsrâf ve Cimriliğin Tedavisi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c.16, sayı 4, 2003 İstanbul, s. 641.

çıkmalıyız, çünkü özgürlük sayesinde insanlar erdemler olur. Erdemler bilгимizle birlikte -ve bilğimizin de özgürlükle- gerçekteştiğini düşünerek olursak, erdem ve özgürlük kavramlarının hiç de görüldüğü gibi birbirlerine uzak kavramlar olmadığını fark edeceğiz. Hafî lakabıyla bilinen velî *Bişr-i Hafî* (ö. 841) *Hürriyet* hakkında şöyle der, “*Allah seni hür yarattı; öyleyse bu yaratılışını muhafaza et*”.<sup>291</sup> İnsanın özgürlüğünü muhafaza etmesi aynı zamanda erdemlerin muhafazası ile eş değerdedir, çünkü erdemlerin şartı, insanın özgür olmasıdır. Daha önceki bölümlerde geçtiği gibi erdemlerin muhafazası ruh sağlığı açısından çok önemlidir. Tusî’de ruh sağlığının erdemlerin muhafazasıyla gerçekleşeceğini ifade eder.<sup>292</sup>

Görüldüğü üzere “hürriyet” kavramı baz alınarak insanın bilgisi, kudreti, erdemleri, ruh sağlığı ve ruh hastalıklarına kadar nüfuz eden bir kavram yumağıyla karşılaşmaktayız. Felsefe, bir şeyi farklı yönleriyle ele alıp inceleme sanatıdır. Bu sebeple bir çok şeyin aslında ortak noktasının olduğunu bu ilim dalında görmekteyiz.

## 6. Ülfet ve Ruh Sağlığı

Ülfet, ahlâk alanında kullanılan bir kavramdır ve insanların bir arada uzlaşa, kaynaşma ve barış halinde yaşamalarını ifade eder. Ayrıca varlık ve siyaset felsefesi alanında da sevginin önemli bir yeri vardır. Sözlüklerde alışmak, birleşip, sevmek, dostluk, yatkınlık, ve toplum gibi anlamlarına gelmektedir.<sup>293</sup> Yunan Felsefesinde

---

<sup>291</sup> Cebecioğlu Edhem, “Hürriyet” md., *Tasavvuf Terimleri ve Deyimler Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi Yay. 2009, s. 289.

<sup>292</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 136-148; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 163-173.

“*Neş iyi ve erdemli olup, erdeme nail olmaya ve mutluluğu kazanmaya gayreti olduğunda, gerçekte ilimleri ve yakînî bilgileri elde etmeye tutkulu olduğunda, onun sahibinin bu durumların muhafazasına ve bu âdetlerin sürüdümesine götüren işlere önem göstermesi zorunlu olur.*”

<sup>293</sup> Rağib el-İsfahanî, “elf” md., *Müfredât Kur’an Kavramları Sözlüğü*, Cira Yay. İstanbul 2012, s. 88; Çağrııcı Mustafa, “Ülfet”, *TDV İ.A.*, c. 42, s. 286.

buna benzer bir terim olan sevgi terimi Empedokles tarafından felsefe diline eklenmiştir.

Tusî, ülfet konusuna veya insanların bir arada yaşamalarının gerekliliği konusuna değinmeden evvel konunun anlaşılır olması açısından var olanların yetkinliğinden ve sonra da unsurların, bitkilerin ve hayvanların birbirlerine olan ihtiyacından başlar.<sup>294</sup> Yetkinlik, her varolanın fitratında birlikte bulunur veya varlıktan sonra ortaya çıkar. Bunlardan sonra insanların cansız varlıklara (unsurlara), bitkilere ve hayvanlara olan ihtiyacının ve hizmetinden bahseder. Unsurlar, bitkiler ve hayvanlar birbirlerine muhtaç oldukları gibi insan da bu üç unsura muhtaçtır. İnsan varoluşsal olarak öncelikle yaratanına muhtaçtır, bunda hiç şüphe yoktur; ardından insanlara ise dolaylı olarak muhtaçtır. İhtiyaç veya yardım insanın yetkinlikleriyle alakalıdır. İnsanlar kendi yetkinliklerini ortaya çıkarabilmek veya yetkinliklerine ulaşabilmek için birbirlerine muhtaçtırlar. Nasıl ki, sadece bir organın insan anatomisinde çok işlevi olmaz, insan da kendi başına çok ilerleyip gelişme gösteremez. İnsanlar ilerlemek, yol kat etmek ve hatta kendi yetilerini dahi ortaya çıkarmak için kendi türlerine ihtiyaçları vardır. Yetkinlikleri vasıtasıyla değişik sanatlara ve mesleklere yönelirler. Kimi demirci, kimisi marangoz, bir başkası da fırıncı olur. Bunun gibi ve daha bir çok sanat ve meslek insanlardan ortaya çıkabilir. Tusî konuyla alakalı şöyle bir Hadisi nakleder: “*Adem (a.s.) dünyaya geldikten sonra yemek istediğinde, ekmeği pişirinceye kadar bin işi yapmaya mecbur oldu, bin birinci işi de ekmeği soğutmak oldu. Sonunda bu işi de yerine getirince yemek*

---

<sup>294</sup> Gafarov, a.g.e., s. 235-237

yiyebilmişti”<sup>295</sup> İnsanların bir yaşam sürdürebilmeleri için birbirlerine muhtaç olmaları kaçınılmazdır. Bir insanın yemek yiyebilmesinin sebebini bir kişinin çalışması ile gerçekleştiğini söyleyen Tusî, bu karşılıklı yardımlaşmanın düzenli ve münasip bir şekilde yapılmasının da üzerinde durur. Ona göre, farklı amaçları elde edebilmeleri için insanların değişik meslek ve sanatları ortaya çıkarması insanların düzenli bir şekilde yaşam sürdürebilmesi içindir, çünkü her insanın aynı işi yaptığını düşünecek olursak bu insanlar arasında bir kargaşa ve kaosa yol açar. Bütün insanların aynı konu üzerinde odaklanmaları toplum açısından zarar ve ziyandan başka bir şey getirmez, çünkü herkes fırıncı olsa marangoz eksik kalır, herkes marangoz olsa insanlar hasta olduklarında hangi doktora gidecektir? Kimi insan alevlenmeye hazır odun gibi, kimisi de tutuşturulması oldukça zor bir oduna benzer. İnsanlarda böyledir, hepsi farklı mizaçlarda yaratılmışlardır. Bunun için dünyanın bir denge içinde ve insanların farklı yetkinliklerde yaratılmış olmaları birer nimettir.

Ülfet konusu ile ilgili olarak arkadaşlık bahsine de değinilebilir. Tusî’ye göre *“Madem insan doğası itibarıyla sosyal (medenîdir), onun mutluluğunun tamamlığı, arkadaşlarının ve türdeki diğer ortaklarının yanındadır ve (mademki) tamamlığı başkasıyla olan kişi, tek başına yetkin olamaz; o halde, yetkin ve mutlu kişi, arkadaşlar kazanmada büyük bir gayret sarf eden ve kendisine ait olan iyilikleri onlara da şamil kılan bir kimsedir; öyle ki onların yardımıyla tek başına sağlayamadığı şeyi sağlar ve ömrü boyunca onların varlığında zevk ve lezzet bulur; bu da dediğimiz gibi hayvânî lezzet değil, gerçek bir zevk ve ilahi bir lezzettir.”*<sup>296</sup>

İnsanlar, birbirlerine yardım ederek bir araya toplanırlar ve sosyal bir ağ

---

<sup>295</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 238; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 244 (Bu hadis Rahim Sultanov’a göre Hadis kaynaklarında bulunamamıştır).

<sup>296</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 314, Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 312.

oluştururlar. Bu sosyal ağ sonunda bir şehir halini alır. İnsanlar bu birlikteliği kimi zaman ülfetle kimi zamanda adaletle sürdürürler. Zira bir toplum içinde beraber yaşamak karşılıklı anlayış gerektirir ve bu her zaman gerçekleşmeyebilir. Bunun için adalet, toplumu bir arada tutabilmek ve kimsenin hakkını bir yerde bırakmamak için geliştirilmiştir önemli bir vasıttır. Tusî'ye göre, toplum içerisinde adalet yapay bir geçinme vasıtasıdır ve sevgi yoksunluğu yüzünden insanların hakkını verme ve hakkını alma ihtiyacını karşılamaktadır. Eğer hakkı verme ve hakkı alma bireyler arasında egemen olsa adalet erdemine ihtiyacımız olmazdı. Buna karşılık sevgi ise doğal bir birleşim ile gerçekleşir. Bu sebepten adalet sevgiye tâbidir veya yapay olan doğal olana tâbidir. Bu sebeple sevgi adaletten daha üstündür.<sup>297</sup>

İnsanlarda sevgi, dostluk ve ülfet bağı kurulmadığı takdirde insanlar arasında düşmanlık ve kıskançlık duyguları baş gösterir. Sevginin ise farklı türleri vardır. Bunlar doğal ve iradidir. Tusî doğal sevgiyi annenin evladına olan sevgisi gibi görür. Zira annenin çocuğuna olan sevgisi fitrî ve doğaldır, yoksa anne çocuğunu ne besleyebilir ne de büyütebilirdi. İradî sevgiyi ise dört çeşittir. Birincisi, çabuk bağlanıp (çabuk) çözülendir. İkincisi, geç bağlanıp (geç) çözülendir. Üçüncüsü, geç bağlanıp çabuk çözülendir. Dördüncüsü, çabuk bağlanıp geç çözülendir.<sup>298</sup>

İrادی sevginin üç nedeni vardır. Bunlar haz/lezzet, yarar ve iyiliktir. Lezzet tez gelip tez giden muhabbetin sebebidir, çünkü haz bedeninin durumuna bağlı olarak değişir. Beden de tez değiştiği için lezzet de tez değişir. Bu durumda sebebin değişmesi sonucun değişmesine de sebep olmaktadır. Yarar, geç ortaya çıkan ve çabuk kaybolan sevginin sebebidir, çünkü yarar az bulunur bu yüzden geç ortaya

---

<sup>297</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 246; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 252-253.

<sup>298</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 249; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 254.



çıkarmaya buna rağmen de çabuk geçer. İyilik çabuk bağlanan ve geç çözülen bir sevginin nedenidir, çünkü iyi insanlar bir araya geldiklerinde çabuk bulup kaynaşır dostluk kurmaları gibidir. Geç gitmesinin sebebi ise, iyiliğin mahiyetinde hakiki birlik özelliklerinin varlığıdır, ki bu sebeple iyiliği kolayca terk etmek mümkün değildir. Hepsinin ortak sebebi olan sevgi ise geç bağlanır ve geç çözülür. Bunun iki sebebi vardır. Yarar ve iyiliğin bir araya gelmesi sevginin geç meydana çıkıp geç kaybolmasını sağlar .<sup>299</sup>

Bir şeyin dozunu kaçırmak veya ifrat ve tefrit boyutuna kaymak Tusî'nin ahlâk felsefesinde çok kez karşılandık bir durumdur. Her davranışın aşırısı veya neredeyse hiç faal olunmayanı erdem eksiliğine ve ruh sağlığının kaybına götürdüğünü önceki başlıklarda ele almıştık. Sevginin ifratı aşktır. Ama bu aşkın iki türü vardır. Birisi yerilen aşk diğeri övülen aşktır. Yerilen aşk, hevâ peşinde koşmak; övülen aşk ise iyilik aramaktır. Övülen aşk, ruhsal bir doyum sağladığından ruhsal tıp açısından olumlu bir etki yaptığını söyleyebiliriz. Aynı zamanda ruhun da sağlıklı olması kişinin beden sağlığına fayda sağlamaktadır. -Nitekim ruh beden ilişkisinde her ikisinin sağlıklı olduğu durumda ruh ve beden iyidir. Ama ikisinden biri sağlığını yitirse diğeri de olumsuz şekilde etkilenmektedir.- Ruhun yönetiminde olan beden kolaylıkla kendinde taşıdığı ruh dan etkilenmektedir. Bu durumda bedendeki hormonlarında hareketinden söz edilebilir. İnsan mutlu olduğunda insan vücudunda mutluluk hormonları salgıladığı söylenmektedir. Bir çok nefis hastalıklarının tedavisi o hastalığa sebebiyet veren erdemsizliklerdir. Ama bazen de sevgi ve ilginin kişiye az gösterilmesinden ileri gelir. İlgi azlığından oluşan bir rahatsızlıklar cereyan

---

<sup>299</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 249-250; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 254-255; Demirkol, *Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 256; ayrıca bkz. Akyol Aygün, "Ahlâk-ı Nâsır-î'de Ahlâk ve Siyaset İlişkisi: Sevgi Erdemi Merkezli bir Okuma", *Değerler Eğitimi Dergisi*, c. 10, no. 24, s. 11.

edebilir. Hatta kanser tedavilerinin bir çoğunda doktorların bile umudunu kestiği vakalarda sevgi ve ilgi terapileri yardımıyla hastaların ömürlerinin uzadığına veya kanser hücrelerinin kaybolduğuna dair çalışmalar kayda geçmektedir.<sup>300</sup>

*İnsanlar birlikte güçlüdür*, deyimini Tusî'nin fikirleri ile uyuşmaktadır. Ona göre, bir topluluk gerekse ibadetlerde gerekse de ziyafetlerde bir araya toplanmaya teşvik edilmelidir. Eğer bir topluluk günde beş defa buluşup toplanırsa, birbirleriyle ünsiyet kurmuş olurlar. Bu buluşmaların sonunda Tusî'ye göre, sevgi-muhabbeti ortaya çıkar. Birlik beraberlik insanların sorunlarını paylaşmasına ve böylelikle ruh sağlığının düzelmesine de neden olabilir. Tıpkı kültürümüzde, hasta ziyaretleri veya birinin vefatından sonra yapılan mevlitler insanların yalnız olmadıklarını, etrafındakilerin dertlerine ortak olduklarının bir göstergesidir. Sorunlarıyla baş başa kalmadığının farkında olan kişi dertlerini içine atmak yerine paylaşmayı tercih edebilir ve paylaşım sonunda kendisini daha huzurlu hissedebilir. İnsanların karşılıklı bir ortamda bulunup karşılıklı selamlaşmaları da önemlidir, çünkü “*selam*” karşımızdaki kişiye “benim için varsın, birsin ve değerlisin” mesajı vermektedir. Selam vermek insanların aralarında muhabbeti arttırır. Irk, din, yaş ve millet ayırmaz. Bir toplulukta insanların bir olmaları, o topluluğun ayakta durması için gereklidir. Bunun içinde insanlar arasındaki husumeti ve problemleri çözmeyen ilk adımı selamdır. Selam vermek hem Allah'ın emri olduğu gibi Peygamber Efendimizin öğütlerindedir. *Şayet size selam verilirse, siz de ondan daha güzel bir tarzda selamı alın, en azından verilen selâmın misli ile karşılık verin! Şüphesiz ki Allah, her şeyin hesabını hakkıyla arar.*<sup>301</sup> *Siz, iman etmedikçe cennete giremezsiniz;*

---

<sup>300</sup>James Creighton, Stephanie Matthews Simonton, O. Carl Simonton, *Wieder Gesund Werden*.

<sup>301</sup>Nisa 4/86.

*birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olamazsınız. Yaptığınız zaman birbirinizi seveceğiniz bir şey söyleyeyim mi? Aranızda selamı yayınız.*<sup>302</sup> Selam vererek karşımızdaki kişinin değerli olduğunu hissettirmek ona güven ve esenlik vererek<sup>303</sup> belki de kendisini mutlu hissetmesine ve hatta vücudunda mutluluk hormonu denilen *serotonin* üremesine neden olabilir.

## 7. Allah'ın İsimleri ve Ruh Sağlığı

Allah'ın isimleri (Esmâ'u'l-Hüsna) kâinatın dört bir yanına tecelli etmiştir. O'nun isimlerini her yerde müşahade etmek mümkündür. Bunlar dağlarda, taşlarda, toprak ve bitki türlerinde, ormanlarda, fizik aleminde, anatomide, gezegenlerde, uzayda, samanyolunda ve tabiki insanda görülmektedir.<sup>304</sup> İnsan gözlerinin alabildiğince gördüğü her şey de müessirin eşyalara nasıl suret verdiğini, bitki örtüsüne giydirdiği renklerin cümbüşü ile Allah'ın kudretine bir kez daha şahit olur ve O'na özenir. Böylece insan Allah'ı daha yakından tanıma yoluna çıkar, bu da onun isimlerinden geçer.

Tıbbu'r-Ruhânî bölümümüzle ilgili olarak Allah'ın güzel isimlerinin insanın ruh sağlığına olumlu etkilerini, Kur'an'daki uyumluluk gösteren ayetler ve Tusî'nin Evsafu'l-Eşraf eserinin bölümlerinden faydalanarak açıklamaya çalışacağız.

*El-Fettah*: Umudunu yitirmiş kullarına yeni kapıları açıp yardım etmesi, biz insanlara zafer ve fetih lütfetmesi anlamlarına gelmektedir. İnsanların *Fettah* isminin

---

<sup>302</sup> Müslim, İmân 93.

<sup>303</sup> Râğıb el-İsfâhanî, "s-l-m", a.g.e., 476 "Allah, onunla rızasına uyanları esenlik yollarına iletir (Mâide 5/16) selamet/güven güven anlamlarını taşımaktadır.

<sup>304</sup> İbrahim 14/2; Nahl 16/15; Enbiya 8/31; Neml 81/88; Lokman 59/10; Fâtır 24/27; Fussilet 30/10; Kâf 49/7; Mürselât 73/27; Nebe' 79/6,7; Nâzi'ât 78/32.

bilincinde olması ümitsizliğe düşen insanlara yeni bir umut kapısı aralamaktadır. İnsan yaşadığı ve vücudunda ruh taşıdığı müddetçe umudunu yitirmemelidir, çünkü *Allah, insanlar umutlarını kestikten sonra yağmuru indiren, rahmetini her tarafa yayandır. O, dost olandır, övülmeye layık olandır.*<sup>305</sup> Tusî'ye göre, eğer insanın geleceğe dair bir takım beklentisi var ise ve bu beklentisini gerçekleştirecek olan sebeplerin hazır olmaması durumunda o kişiyi bir korku hali alır. Ama beklenti ve korku hali insanı yetkinliğe götürür ve istenilen şeyin vuslat yolunun hızlanmasını sağlar. *Tükenmeyecek bir kazanç umabilirler. Çünkü Allah bu kimselerin ecirlerini tam verir ve lütfu ile artırır* (Fatır 35/29-30)<sup>306</sup> Tusî'ye göre umutsuzluk insanın üzülmesine ve ümitsizliğine sebep olur. O, bu konu da şu ayeti hatırlatmaktadır: *Doğrusu kafirlerden başkası Allah'ın rahmetinden ümidini kesmez.*” (Yûsuf 12/87). *“İblis (şeytan) işte bu ümitsizlik sebebiyle ebedi lanetin hedefi olmuştur. Dolayısıyla “Allah'ın rahmetinden umudunuzu kesmeyin”* (Zümer 39/53)<sup>307</sup> . Beklenti içinde olan insanın hedefine ulaşmaya dek korku ve umut içerisinde olduğunu ifade eden Tusî bu fikrini şu ayetle destekler : *(Onlar) korku ve umut içinde rablerine dua ederler*”.<sup>308</sup> Bu sebeple insan hiç bir zaman ümidini yitirmemeli. Ümitsizlik durumunda insanın en önemli sergilemesi gereken davranış sabırdır.

Ahiret, birçok haksızlığa uğrayan insanların beklediği anlardan biridir. Her ne kadar ondan önceki ölüm anından korkulsa da, zulme ve haksızlığa uğrayanların mazlumların bekledikleri bir sahnedir ahiret. Bu kimseler haklarını yiyen insanlarla

---

<sup>305</sup> Şûrâ 42/28.

<sup>306</sup> Tusî, *Seçkinlerin Ahlâkı* (Evsafu'l-Eşraf), s. 81; Deniz G. “İlahî Mana ve isimlerin Müslüman Ahlâkına Etkileri“, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, edit. Saruhan M. Selim, Grafiker Yay. 2013, s. 92.

<sup>307</sup> Tusî, *Seçkinlerin Ahlâkı* (Evsafu'l-Eşraf), s. 82.

<sup>308</sup> Tusî, *Seçkinlerin Ahlâkı* (Evsafu'l-Eşraf), s. 82.

buluşup hesaplarının derhal görülmesini isterler. Üst üste zorluklarla karşılaşan ve ellerinden kendilerine bir fayda gelmeyen insanlar dünya hayatında sabredip tevekkül sergilemeleri onlar için daha hayırlıdır. Tevekkül, insanın bir işi başkasına bırakmasıdır. Yani *kulun kendisinden sadır olan iş veya karşılaştığı bir iş hususunda yüze Allah'ın ondan daha çok şey bildiğini ve daha muktedir olduğunu kesin olarak bildiğinden bu işi Allah'ın takdiri olduğuna olumlu olacağı zamana kadar O'na (Allah'a) bırakıp böylece Allah'ın, kendisine takdir ettiği şeye kâni ve ikna olmasıdır*. Bu açıklamayı yaptıktan sonra Tusî şu ayeti de ekler: *Kim Allah'a güvenirse O, ona yeter. Allah, emrini yerine getirendir.*<sup>309</sup> İnsan bazen her şeyi kendi kontrolü altına almak, her şeyden haberdar olmak ister; ama bazen bu meraklı durumlarda sükunet ve tevekkül devreye girmeli ve insan kendisini ahlâki yönden geliştirmelidir. Tevekkül süreci insanın kendisini geliştirdiği zamanlardan bir tanesidir. Tusî'ye göre, bu evre Sâlik'in sülûktan sonra kendisinde ortaya çıkan hallerden bir tanesidir.<sup>310</sup>

Haksızlığa uğrayan insanların ise hakları mutlaka ahirette verilecektir, çünkü ahiret gününe iman eden insanlar, Allah'ın *el-Adil* ismine dayanarak o gün (ahiret günü) kimsenin hakkının yenilmeyeceğine ve her şeyin adalet içerisinde gerçekleşeceğine inanırlar. *“Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız. Artık kimseye, hiçbir şekilde haksızlık edilmez. (Yapılan iş,) bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu (adalet terazisine) getiririz. Hesap gören olarak biz (herkese) yeteriz”*<sup>311</sup>. *Yeryüzü, Rabbinin nûru ile aydınlanır, kitap konulur, peygamberler ve şahitler getirilir ve aralarında hakkaniyetle hüküm verilir. Onlara asla zulmedilmez.*

---

<sup>309</sup> Tusî, *Seçkinlerin Ahlâkı*, s. 101.

<sup>310</sup> Tusî, *Seçkinlerin Ahlâkı*, s. 99 vd.

<sup>311</sup> Enbiya 21/47.

<sup>312</sup>. Allah, adaletle hükmeder. O'nu bırakıp taptıkları ise, hiçbir şeye hükmedemezler. Şüphesiz Allah, hakkıyla işiten ve görendir.<sup>313</sup> Allah'ın *el-Adil* ismiyle bu ayetleri göz önünde bulunduran insanlar bu dünyada kendilerine yapılan kötülüğün ve haksızlığın neticesinde ortaya çıkacak öfke duygularını bir nebze olsa bastırmış olacaklar ve kendilerini ferah hissedeceklerdir. Ayrıca ahirette hiç kimse başka birisinin günahını üstlenmeyecektir.<sup>314</sup> Allah'ın *el-Hasib* ismi, O'nun insanların hayatlarında bütün eylemleri tafsilatı ve teferruatı bir şekilde biliyor demektir. <sup>315</sup> Bu da Allah'ın ahirette adil bir şekilde herkesi hesaba çekeceğinin bir delilidir. İnsanın dünyada yaşadığı elem ve kederin mükafatını ahirette alacağı düşüncesi insanlara ruhsal bir huzur ve ferahlık verir. *El-Habır* ismidde sadece gerçek doğruları bilen Allah olduğunu ve insanların yaptıkları işlerinin iç yüzünü bildiği anlamını taşımaktadır<sup>316</sup>. Zulüm ve haksızlığa uğrayan insanlar sadece bu üç isimlerin özelliklerini ve ayetleri de göz önünde bulundurarak düşünmeleri, ahiretten ve ölümden korkmamalarına ve öfke duygusunu da bastırmalarına yardımcı olacaktır. Nitekim Tusî'ye göre öfke duygusunun on nedeni vardı ve bunlardan biri de haksızlık (*daym*) dır. <sup>317</sup> Allah'ın bizleri sürekli takip etmesi biz kullarına bir nevi çeki düzen vermesine sebep olur. Böylelikle Allah'ın eğitici terbiye edici yönüyle de karşılaşmaktayız, çünkü o *er-Rab* 'dır.<sup>318</sup> Rab kelimesi, bir şeyi yetkinlik noktasında varıncaya kadar kademe kademe inşa edip geliştirmek demektir.<sup>319</sup> Tıpkı Mürebbiye

---

<sup>312</sup> Zümer 39/69.

<sup>313</sup> Mü'min 40/20.

<sup>314</sup> "Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez" İsrâ 17/15, Fatır 35/18.

<sup>315</sup> Rağıb el-İsfahânî, "h-s-b", a.g.e., s. 260-261.

<sup>316</sup> Rağıb el-İsfahânî, "h-b-r", a.g.e., s. 304.

<sup>317</sup> Tusî, a.g.e., çev. Gafarov-Şükürov, s. 161; Tusî, a.g.e., çev. Sultanov, s. 183; ayrıca bkz.: Demirkol, Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi, s. 205.

<sup>318</sup> Rağıb el-İsfahânî, "r-b-b", a.g.e., s. 379.

<sup>319</sup> Topaloğlu B., "Rab", *TDV İ.A., İstanbul 2007*, c. 34, s. 372.

kelimesindeki gizli olan rab kelimesi gibi mürebbiye de bir çocuğun eğitimiyle veya terbiyesiyle ve bakımıyla görevlendirilen bir kadındır.<sup>320</sup> Bu açıklamalarda ve sözlük bilgilerinde olduğu gibi Allah'ın biz insanları hayatımızda eğittiği veya terbiye ettiği kaçınılmazdır. İnsan karşılaştığı olumsuz olaylarda üzülme aksine kendine bir ders çıkartıp düşüncelerine ve eylemlerine çeki düzen verip, değişip ve geliştirmelidir.

*Er-Rahîm*: Acıyan, merhamet eden anlamını taşımaktadır. Günah işlemesine rağmen kulun pişman olup tevbe etmesi ve Rabbinin huzuruna gelmesi kulun Yaratanına karşı umut içinde olmasındandır. Bu meseleye ilgili Tusî şu ayeti ekler: “Allah'ın rahmetini umarlar” (Bakara 2/218).<sup>321</sup> Allah *er-Rahim* ismiyle Allah kullarını affeder.<sup>322</sup> Eğer Allah bizlere acımasaydı ve merhamet etmeseydi kulların durumu ne olurdu? Günahkar kul bir çıkmaza düşmüş olup kendisine ve etrafına fenalıklar yapabilirdi, çünkü acımayan ve merhamet etmeyen tanrı anlayışı, insanı ümitsizlik ve huzursuzluğa sürüklediği gibi bu durumdaki kişi her şeyi kaybetmeye göze alabilir. Halbuki insan hata yapma özelliğinde yaratılmıştır. Bunun içindir ki Kur'an-ı Kerim'de tevbe etmemiz emredilmiştir. Ayrıca tevbe emri içerikli ayetlerin bir çoğunda Allah kendisini merhametli olarak tarif eder.<sup>323</sup> Allah'ın doksan dokuz isimlerinden biri *et-Tevvâb*<sup>324</sup> diğeri el-Afûv'dür<sup>325</sup>. Yani tevbelere kucak açan ve affeden.

---

<sup>320</sup> TDK, “mürebbiye”, *Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu TDK*, 1998 Ankara, c. K-Z, s. 1610.

<sup>321</sup> Tusî, *Seçkinlerin Ahlâkı*, s. 81.

<sup>322</sup> Rağîb el-İsfahânî, “r-h-m”, *a.g.e.*, s. 392.

<sup>323</sup> Bakara 2/ 37, 54, 160; Nisâ 4/ 16; Mâide 5/ 34, 39, 74; A'râf 7/153; Tevbe 9/5, 102, 117, 118, Furkan 25/70; Ahzâb 33/24,73; Hucurat 49/12.

<sup>324</sup> Rağîb el-İsfahânî, “t-v-b”, *a.g.e.*, s. 185.

<sup>325</sup> Rağîb el-İsfahânî, “a-f-v”, *a.g.e.*, s. 667.

İnsan dünyada günah işlememeye özen göstermelidir, çünkü günah işlemek veya bir sevap kazandıracak fiilde bulunmak insanın erdemli olmak için yapacağı tutumlardandır. Kendisini günahkâr hisseden insan ise karamsarlığa kapılmamalı ve tevbe edip o hatayı bir daha işlememeye çalışmalıdır. İnsan günahlarının affolunmayacağı fikrine kapılmamalıdır, çünkü Allah el-Vehhab'dır, karşılıksız bolca verendir.<sup>326</sup> Ümitsizlik İslâm dininde yeri olmayan bir duygudur.<sup>327</sup> Nitekim Allah'ın *el-Ğaffâr*<sup>328</sup> ve *el-Ğafûr*<sup>329</sup> isimleri O'nun affedici ve bağışlayıcı olduğunu gösterir. İnsanlar bu isme layık Yaratan'a (Allah'a) bir kul olmak için günahlarından vazgeçip tövbe ederler ve kendilerini günah ekseninden uzak tutup erdemli bir yola koyulurlar.

## 8. İlâhî Adalet (Teodise) ve Ruh Sağlığı

Tezimizin bu başlığı altında, Allah'ın adaletinden ve O'na yöneltilmiş olan eleştirileri değerlendirip daha sonra O'nu eleştirenlere karşı geliştirilmiş İlâhî adaleti savunan görüşleri (kötülük problemini veya teodiseyi) ele alacağız. Konumuzun sınırlı olması hasebiyle kötülük problemine çok ayrıntılı bir şekilde girmeyeceğiz, çünkü Teodise halen tartışılan ve bir sonuca varılamayan bir konudur. Bunun için bu başlığımızda Teodise kavramının epistemolojisine ve kötülük problemine karşı geliştirilen geleneksel çözümlerden yararlanarak insanın ruh sağlığına yararını tartışacağız.

---

<sup>326</sup> Rağıb el-İsfahânî, “v-h-b”, *a.g.e.*, s. 1103-1104.

<sup>327</sup> Yusûf 12/87; Hicr 15/55-56; Mümtehine 60/13; Nisa 4/106.

<sup>328</sup> Rağıb el-İsfahânî, “ğ-f-r”, *a.g.e.*, s. 710.

<sup>329</sup> Rağıb el-İsfahânî, “ğ-f-r”, *a.g.e.*, s. 710.



Teodise kavramının yapısını inceleyecek olursak öncelikle sözlüklerde karşımıza Osmanlıca da İlmi ilahî, Felsefei ilâhîye, İlahiyat; *Fr.* Thêodicê, *Al.* Theodicee; *İng.* Theodicee, Theodicy; *İt.* Teodicea ve eski Yunanca'da “tanrı” anlamlarına geldiğini görmekteyiz. *Theos* ile “adalet”, “doğruluk”, “haktanrılık”, demeye gelen *dike*'den türetilmiş felsefe terimi: “tanrısavunubilgisi” manasına gelmektedir. Tanrı'nın yeryüzünde kötülüğün varolmasına niçin izin verdiğini, başka bir deyişle tanrıbilimin o ünlü “kötülük sorununu”, Tanrı'yı olurlayarak çözümlene girişimlerine verilen ortak addır. Tanrı'nın adaletini, iyiliğini ve yüceliğini bu dünyadaki kötülüğün ve acının yarattığı kuşkulara karşı savunmaya adanmış öğretiler bütünüdür.<sup>330</sup> Anlaşılacağı üzere Teodise, Tanrı'nın dünyayı yaratırken adil davranmadığını iddia edenlere karşı bir tepki olarak ortaya çıkan bir düşünce teorisidir. Bu teoriye göre Tanrı adil ve haklı bir şekilde savunulur.

Bu kavram (Teodise) Leibniz'in (1646-1716) *Kötülüğün Kaynağı, İnsanın Özgürlüğü ve Tanrının İyiliğini Savunma Üstüne Denemeler* adlı eseriyle daha çok ün kazanmıştır. Leibniz'e göre, yaşadığımız dünya “olası dünyaların en iyisidir”.<sup>331</sup>

St. Augustine (ö.430) kötülüğün tanrıdan geldiğini savunmayan bir görüşe sahiptir. Ona göre kötülüğün bir kökeni vardır ama bu Yaratıcı değildir. Kötülüğün kökeni irademizdir.<sup>332</sup>

İslam filozoflarına göre kötülük (şerr) asla mevcut değildir; yani bu evrende kötülük yoktur. Dolayısıyla varlığından söz etmek bile imkansız olduğu için varlığını

---

<sup>330</sup> Güçlü Abdülbaki & Uzun Erkan, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları 2002 Ankara, S. 1414; s. 292; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 840.

<sup>331</sup> Yasa Metin, “Kötülük Sorunu”, *Din Felsefesi*, edit. Kılıç Recep-Reçber M. Sait, Grafiker 2014 Ankara, s. 204.

<sup>332</sup> St. Augustine, “A Good Creation's Capacity for Evil”, *The Problem of Evil Selected Readings*, edit. Peterson Michael L., University of Notre Dame Indiana 2003, s. 191-192.

da kabul etmezler. Kötülük, insanın iradî fiillerinin bir eseridir. Her ne kadar İslâm filozofları kötülüğün kaynağını farklı gruplarda ele alsalar da aslında kötülüğün kaynağının insan olduğuna mutabıktırlar.<sup>333</sup>

Dünyadaki felaketler bir çok inanan insanlar için düşündürücüdür, çünkü inanan iman eden insanlar, kendilerini; evreni; doğadaki güzellikleri yaratan, İyi bir Tanrı'nın dünyadaki kötülöklere ve felaketslere niye mani olmadığını düşünür. İman edip amellerini düzgünce yerine getirmek isteyen insan bir çok kötü hadiseleri peşpeşe yaşadığında iman ettiğı tanrıdan şüphe duymaya veya sorgulamaya başlayabilir. Madem Tanrı iyi ve güzeldir, neden insan onca felaketlerle ve kötü hadiselerle karşılaşır? Ancak Müslüman bir insan, Allah'ın kullarını farklı şekillerde imtihan ettiğini bilir. Bunun için Müslüman karşılaştığı olumsuz durumlarda hemen gaflete kapılıp pesimist düşünmektense yaşadığı durumun sadece bir imtihan olduğunu veya geçmişinde kınamış olduğu bir olaydan ötürü yaşıyor olabileceğini düşünür. *Çünkü Kim başkasında gördüğü bir ayıbı kınarsa o ayıp onun da başına gelmeden ölmez.*<sup>334</sup> Bu düşünceden hareketle Müslüman bir insan öncelikle başına gelen musibetin imtihan olduğunu düşünür daha sonra da kendisini yoklar. “O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için, Arş'ı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır. Yemin ederim ki, (Resülüm!): <<Ölümden sonra muhakkak diriltileceksiniz>> desen, kâfir olanlar derhal <<Bu, açık bir büyüden başka bir şey değildir>> derler”.<sup>335</sup>

---

<sup>333</sup> Daha fazla bilgi için bkz.: M. Bayraktar, “İslâm Ahlâk Felsefesinde Kötülük Sorunu”, *İslâm Ahlâk Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yay. 2011 Ankara, s.113-127.

<sup>334</sup> Tirmizi, Kıyame, 53.

<sup>335</sup> Hud 11/7.

Kötülük, tıpkı beyazın yokluğunda siyahın varlığından haberdar olmadığımız gibi; kötülük olmadan da iyiliği fark edemeyiz. İnsan hasta olmadıkça sağlığının sıhhatinin kıymetini bilemediği gibi, kötülük olmadan da dünyada ve yeryüzündeki iyiliklerin farkında olamazdı veya kıymetini bilemezdi. Bu sebepten evrende görünen bu kötülükleri Tanrı'nın yaptığı bir kötülük olarak görmemeli. Evrendeki coğrafik felaketlerin dışında insanların başına gelen musibetleri görerek şükretmelidir insan. Zira insanoğlunun yalnız "iman ettim!" demesi yeterli değildir. *İnsanlar, imtihandan geçirilmeden, sadece "İman ettik" demeleriyle bırakılacaklarını mı sandılar? (Ankebut 29/2).* İnsan diliyle iman edebilir ama kalbi olarak da iman ettiğini ispatlayabilmesi için bir takım imtahanlar karşısında da imanlı olduğunu göstermek zorundadır. *Andolsun ki, biz onlardan öncekileri de imtihandan geçirmiştir. Elbette Allah, doğruları ortaya çıkaracak, yalancıları da mutlaka ortaya koyacaktır. (Ankebut 29/3).* Eğer kendi başına gelmeyen bir musibet yakının başına geldiyse kendisini onun yerine koyup o derdi yaşamış gibi bir konumda düşünüp haline şükretmelidir. İman hususunda Tusi'ye göre "iman mertebeleri" vardır. O en zayıf imandan kâmil imana yani yükseliş derecesine göre sıralama yapmıştır. En zayıf olan iman dil ile yapılan imandır sonra tasdik edilmesi gereken taklit, gayb ve kâmil iman gelmektedir. Her bir mertebeye de uygun ayetlerle delillendirmiştir. Dil ile yapılan imana işaret eden ayet şudur: "Ey iman edenler Allah'a, elçisine ve elçisine indirdiği kitaba iman edin".<sup>336</sup> *Bedeviler dediler ki iman ettik, de ki iman etmediniz, deyin ki teslim olduk, iman kalbinize girmemiştir.*<sup>337</sup> Tasdik edilmesi gereken taklidi iman: "Şüphesiz iman edenler Allah'a ve elçisine iman eden sonra şüpheye kapılmadan

---

<sup>336</sup> Nisâ 4/136.

<sup>337</sup> Hucurat 49/14.

*cihat edenlerdir*”<sup>338</sup>. Bu imandan daha iyisi gaybe imandır: “*Gaybe iman ederler*”<sup>339</sup>. Gaybe imandan daha da iyisi imanın kemale ermesidir: “*Müminler ancak o kimselerdir ki Allah zikredildiğinde kalpleri ürperir, ayetleri okunduğu zaman imanları artar ve yalnızca Rablerine iman ederler*”. Bu kimseler kamil imana sahip kimselerdir.<sup>340</sup>

Ayrıca musibetlere karşı göğüs germek ve sabırlı bir tavır sergilemek insanı olgunlaştırır. Sabır kavramına daha ayrıntılı bakacak olursak Tusî’ye göre; sabır, *çirkin ve hoşâ gitmeyen bir şeyin meydana gelmesi esnasında nefsi şikayetçi olmaktan alıkoymak demektir.*<sup>341</sup> Bu da nefsteki batınî ıstırapı yok etmek, dili şikayetten ve uzuvlarımızı yanlış hareketlerden uzak tutar. Tusî sabrı üç farklı gruplara ayırır ve her birine uygun ayet ekler. Bunlar avamın, zahitlerin ve ariflerin sabrıdır. Birincisi: avamın sabrı nefsinin ağır başlı tutarak karşılaştığı olumsuz şeylere karşı sebat göstermesi ve bu halinin akıl sahibi kimseler ve halk tarafından memnun veriri olmasıdır. “*Dünya hayatından dış görünüşü bilirler ve onlar ahiretten gafildirler.*” (Rum 30/7). İkincisi zahitlerin, abidlerin, takva ehlinin ve hilim erbabının sabrı, ahirette sevap beklentisi sebebiyle şikayetçi olmamaktır. “*Sabredenlere ecirleri hesapsız olarak ödenecektir.*” (Zümer 39/10). Üçüncüsü ariflerin sabrıdır; *onlardan bazıları mabud olan Allah Celle’nin hoşâ gitmeyen işlerle onların zikrini diğer kullarından ayırdığını tasavvur eder; bundan zevk alırlar ve onun nazarına mazhar olduklarını düşünürler.*” *O sabredenleri müjdele ki onlara bir*

---

<sup>338</sup> Hucurat 49/15.

<sup>339</sup> Bakara 2/3.

<sup>340</sup> Tusî, *Seçilmişlerin Vasıfları*, s. 60-61.

<sup>341</sup> Tusî, *Seçilmişlerin Vasıfları*, s. 111.

*musibet isabet ettiği zaman Allah içiniz ve ona döneceğiz derler. Onlara Rablerinden salâvat ve bir rahmet vardır” (Bakara 2/155-157) <sup>342</sup>.*

Teodise görüşünü savunan düşünürlerinden St. İreneaus’a göre, Tanrı’nın musibetlere ve felaketlere müsaade etmesi insanların ruhsal açıdan daha yetkin hale gelmeleri ve insanların özgür oldukları bilincini yaratmak içindir.<sup>343</sup> İnsanların düşüncelerini fiile özgür bir şekilde aktarabilmeleri kendilerinin etrafındaki kötülükleri kabullenmeleri anlamına gelmediğini ve karşılaştıkları kötülükleri özgürce engel olabileceklerinin bir göstergesidir, çünkü bizler Müslüman olarak şunun bilincindeyiz ki: *“Sizden biri bir kötülük gördüğünde gücü yetiyorsa eliyle düzeltsin, yetmezse diliyle düzletsin, onu da yapamazsa, hiç olmazsa kalbiyle buğz etsin. Fakat bu, imanın en zayıf mertebesidir.”<sup>344</sup>* Dolayısıyla özgür irademizle bir çok şeyi def edebilme kabiliyetine ve yetkisine sahibiz. Bu sebeple diyebiliriz ki, İslâm dini bireysel sorumluluğu insanın bilincine yerleştiren bir dindir. Aynı zamanda dünyanın bizler için bir cennet olmadığını da bilmeliyiz. Nitekim bu alem geçici ve bir çok zorluklarla dolu bir yerdir. Önemli olan erdemli ve salih tutumlar (ameller) sergileyerek Allah’ın rızasına nail olmaktır. Kötülükler her daim insanın başına gelmektedir. Ama başımıza gelen her kötülükte karamsar davranıp hayatın sonuymuş gibi bir tavır sergilememek gerek, aksine güçlülere karşı göğüs germeli ve hep bir iniş arından bir çıkışın da olduğunu bilmeliyiz. *Elbette zorluğun yanında bir kolaylık vardır. Gerçekten, zorlukla beraber bir kolaylık daha vardır.*<sup>345</sup> Bu sebeple insan dünya hayatında yaşadığı üzüntülere felaketlere ve musibetlere çok

---

<sup>342</sup> Tusî, *Seçilmişlerin Vasıfları*, s. 111-112.

<sup>343</sup> Yasa Metin, “Kötülük Sorunu”, *Din Felsefesi*, edit. Kılıç Recep-Reçber M. Sait, Grafiker 2014 Ankara, s. 206.

<sup>344</sup> Müslim , İmân 93.

<sup>345</sup> Tin 94/5-6.

kafa yorarak biz insanlara verilmiş olan değerli zamanı boşa harcamamalı aksine daha çok bunları olumlu bir hale çevirip ders almalı, yetkinleşmeli ve olgunlaşmalıdır.

Farklı bir açıdan kötülük problemine bakacak olursak, bize göre kötü görünen bir şey başkası için faydalı olabilir. Mesela: Doğal uyuşturuculardan sayılan kenevir (cannabis) bitkisi bir çok genç için tehlike saçar. Vücuda gereksiz mutluluk, neşe ve keyf verdiği gibi beyindeki hücreleri de öldürmekte ve kısa vadede acıları unutturmaktadır. Böylece mutsuz olan gençler bu tür uyuşturuculara bağımlı kalarak madde bağımlısı olurlar. Bu tür uyuşturucular hakkında bir sürü kötü şeyler sayılabilir. Ancak bu zararlı görünen uyuşturucu, psikolojik rahatsızlığı<sup>346</sup> olan hastalarda veya kanser tedavisinde kemoterapi de acı çeken kanser hastalarının acıyı hissetmemeleri için çok faydalıdır. Burada da görmekteyiz ki, bir çok kişi için kötü görülen şey bazı insanlar için devadır. Bu sebeple her karşımıza çıkan kötü olayı evrensel kötü olarak algılamamalı; karşımıza çıkan kötülüğü insanlığın bir kısmı için sadece kötü olduğunu düşünmeliyiz.

İnsanları anlama bakımından teodise iyi bir tekniktir, çünkü tecrübelerimiz ve üzüntülerimiz bizi yetkinleştirerek aynı zamanda bizim gibi aynı sorunlarla karşılaşan insanlara karşı empati kurmamızı sağlar. Empati sebebiyle de kişi kendisine çeki düzen verip karşısındaki kişiye daha anlayışlı bir tavır sergiler. Böylelikle eylemlerimizde daha yumuşak ve daha düşünceli davranmış oluruz. Dolayısıyla ahlâkımızda da değişim söz konusudur.

---

<sup>346</sup>Tellioğlu T. Tellioğlu Z., *Klinik Psikofarmakoloji Bülteni, Bulletin of Clinical Psychopharmacology Cilt: 22, Sayı: 1, 2012.*



## SONUÇ

Çalışmamızdaki temel iddiamız ahlâkın değişip geliştiğidir. Ahlâkımızın değişip ve gelişimebilmesi için bir çok evrelerden geçmek zorundayız. Bu evrelerin veya aşamaların daha anlaşılır olabilmesi için tezimizi üç ana bölümde ele aldık. Ahlâktaki bozukluk doğrudan ruhumuzla ve erdemlerimizle bağlantılı olduğu için, bilgi, ruh (akıl veya nefis) ve erdem konularını ele aldık. Bu durumda tezimizin çıkış noktası: “nefsini bilen kendini bilir” oldu. Dolayısıyla nefsini bilmek “bilgi” den geçtiği için, birinci bölümü tezin anlaşılır olması açısından, epistemolojik ağırlıklı ele almayı uygun gördük. İlk bölümümüzü, bilgi felsefesi ve İslâm filozoflarının “nefs” hakkındaki görüşlerini ele alarak başladık. Bilginin ve nefsin düşünürlerde ne anlamlar içerdiğini ve Tusî’den önceki anlamların ne olduğunu yoklamış olduk. Daha sonra ikinci bölümde Tusî’nin nefis ve ahlâk anlayışlarının ne olduğunu araştırdık. Tusî’ye göre nefis, bir cümleyle anlatılamaz. O, nefsi şu konuları herbirini ispatlayarak açıklar: 1) Nefsin varlığının ispatı; 2) Nefsin cevherliğinin ispatı; 3) Nefsin yalınlığının (basitliğinin) ispatı; 4) Nefsin cisim ve cismani olmadığını açıklanması; 5) Nefsin zatıyla algılayan, organlarıyla ise tasarrufta bulunan olduğunun açıklanması ve 6) Nefsin duyuların hiçbirisiyle duyumsanamadığının açıklanması. Kendisi meşşâî felsefeye takip ettiği için, nefsi bir çok boyutuyla ele aldığı görülmektedir. Nefsin salt olarak ne olduğunu öğrendiğimizde, sonradan nefse veya ruha ilişecek olan reziletleri veya rahatsızlıkları daha iyi fark edebileceğiz. Bu rahatsızlıklar erdemlerin yoksunluğundan ve elde etmiş olduğumuz erdemleri muhafaza edemediğimizden kaynaklanmaktadır. Bu durumda insan ruhundaki bu rahatsızlıkları bertaraf edebilmek için, bir takım girişimlere ve çözüm yollarına



başvurur ve Ruhsal Tıp ilmi ortaya çıkar. Ruhsal Tıpla aynı zamanda erdemlere sahip olup ahlâkımızda da değişimlere imkan sağlamış oluruz.

Bu değişim ve gelişim, hem zihni hem de bedeni gayret ve çabalar sonucu gerçekleşir. Zihnî veya fikri çabayı nazari akılla geliştirirken, bedeni gayreti de ameli akılla geliştiririz. Zihni veya fikri çaba daha çok insanın kendisini nazari ilimlere adanması, bedeni gayret ise insanın kendisini hevâ ve zevk türü şeylerden uzak tutumasıdır. Heva veya zevk türü şeylerden uzak duran insan erdemli olma yolunda ilerlemektedir. Erdem konusu tezin önemli bir kısmını kapsamaktadır. Zira erdemlere sahip olmadan ahlâklı bir birey olamayız. Ahlâklı bir birey olmak kişinin dünya ve ahiret saadeti için gereklidir. Bunun için de dört erdemi itidalli bir şekilde hayatımıza geçirmek zorundayız, çünkü ahlâk bu dört erdemle bağlantılıdır. Davranışlarımızda aşırıya gitmememiz yani orta yolu seçmemiz erdemlerimize sahip çıkmamızı ve onları korumamızı sağlar. Ama ne zamanki ifrat veya tefrit boyutuna kayarsak o vakit rezilete düşeriz. Bu sebeple erdemleri korumamız altına almak aynı zamanda ahlâkımızı koruma altına aldığımızın göstergesidir. Tusî'nin ahlâk sisteminde, insanlar erdemlerini eyleme dökme noktasında orta yolu takip etmeleri gerekir, çünkü orta yol da ilerlemek (ifrat ve tefrit çizgisine kaymamak) erdemleri düzene koyduğu gibi ahlâkın da değişimini ve gelişimini sağlar.

Ahlâk'ın değişip değişmeyeceği veya kısmen değişeceği hakkındaki tartışmada Tusî, ahlâkın değişebildiğini ve fitri olmadığını savunur. Tusî, ahlâkın değişkenliğine ve nesebe bağlı olmadığını savunur. Özellikle çocukların küçük yaşta büyüdükleri ortamın onların ahlâkına derin izler bıraktığını ifade eder. Dolayısıyla eğitim ve öğrenimin insanların ahlâkında değişime neden olmaktadır. Ahlâkta gerçekleşen olumlu değişim ruha da etki eder, çünkü ruh ve beden birbirlerini etkilemektedirler.

Şayet ruh da zuhur eden rahatsızlıklar var ise, bunlar değişik tedavi yolları ile ortadan kaldırılmalıdır. Ruhun tedavisi için farklı yöntemler uygulanmaktadır. Bunlar beslenme şekli (perhiz), ilaç, zehir, dağlama, cerrahlıktır (kesmek), ruha sıkıntı veren şeyi tespit edip öncelikle onu ortadan kaldırmayı denemektir ve zıtlarla tedavi yöntemidir.

Çalışmamızın birinci ve ikinci bölümü Tusî'nin teorik yönünü temsil ederken üçüncü bölümümüz onun pratik yönünü temsil eder. Buraya kadarki işlemiş olduğumuz konulardan esinlenerek Ruhsal Tıp bölümümüzü yeni konularla alakalandırarak yenilik kazandırmak istedik. Bunlar: Özgürlük ve Ruh Sağlığı, Ülfet ve Ruh Sağlığı , Allah'ın isimleri ve Ruh Sağlığı, İlâhî Adalet (Teodise) ve Ruh Sağlığı.

Tusî'nin uyguladığı tedavi yöntemi ise genelde ruhdaki hastalığın sebebini öğrenmek ve onun üstüne gitmektir. Öncelikle rahatsızlık veren rezileti ortadan kaldırmak gerekir, çünkü ancak böylelikle o dertten kurtulabilinir. Örneğin: öfke konusu Tusî'nin üzerinde durduğu rahatsızlıklardan biridir. Ona göre, öfkenin on sebebi vardır. Bunlar: Kendini Beğenmişlik (*Ucb*), Kibir (*İftihar*), Çekişme (*Mirâ*) ve İnatçılık (*Lecâc*), Şaka (*Mizâh*), Büyüklenme (*Tekebbür*), Alaycılık (*İstihzâ*), Vefasızlık (*Ğadr*), Haksızlık (*Daym*) ve son olarak Rekabet ve Kıskançlık Doğuran Değerli Şeylere Yönelik İstektir. Bu on rezilet ortadan kalktığında kişideki öfke duygusunda giderilmiş olur.

İnsan da en çok ortaya çıkan nefis hastalıkları başlıca şunlardır: cimrilik, kıskançlık, öfke, korkaklık başlığı altında ödlelik ve ölüm korkusu, cehalet vb. Bunların yanında ülfet, özgürlük, Allah'ın isimleri ve teodise gibi konuları da insanın ruh sağlığını olumlu yönde etkilemektedir. Ülfet insanların birarada sağlıklı ilişki

kurup muhabbet içerisinde yaşamalarıdır. Bununda mutlaka insanın ruh sağlığına etkisi olmaktadır. Zira toplum insanın ahvâli bireylerin de ruh halini bir parçasıdır. Nitekim toplum bireyleri, bireyler de toplumu etkilemektedir.

Özgürlük ise doğrudan kişinin ruh sağlığıyla alakadardır, çünkü ruh sağlığının iyi durumda olması aynı zamanda insanın zihninin de sağlıklı olduğunun işaretidir. Burada da görmekteyiz ki, ruh ve beden birbirlerini olumlu veya olumsuz etkilemektedirler. Zihnen özgür olan bir insanın takıntısı veya rahatsızlığı olmamakla karşısındaki insanında özgürlüğüne mani olmaz.

Allah'ın isimlerinin insanın hayatına olumlu etkileri olmakla, korku ve ümitsizlik gibi insanı huzursuz eden ruh bunalımlarına da iyi geldiği şüphesizdir. Allah'ın esmalarının insanın ruhuna ferahlık vermesi onu sadece okunması ve zikretmesinin yanında kutsal isimlerinin bilincinde olmak insana asıl rahatlığı verendir aslında. Bir ismini düşünmek, anlamak ve tam anlamıyla idrak etmek zihni bir gayret gerektirir. Ancak böylelikle Allah'ın isimlerini anlayıp ruhumuza tesir etmesini sağlamış oluruz. Mesela *el-Fettah* ismi Allah'ın kullarına fetihler ve zaferler lütfetmesidir, böylelikle insan ümitsizliğe düştüğünde mutlaka bir inişin ardından bir yokuşun olduğu bilir. Esmaların hepsine baktığımızda insana ümit verici mesajlar içermektedirler. Zira Allah hiç bir zaman ümitsizliğe kapılmamızı istemez. Eğer inanıyorsak, Allah'ın rahmetinden ümidimizi kesmemeliyiz.

İlâhî Adalet (Teodise) meselesi insanların uzun zamandan beri tartıştığı ve halen devam etmekte olan bir tartışma konusudur. Teodise, Tanrı'nın yeryüzünde kötülükleri yarattığı tezine karşıt olarak, Tanrı'yı savunan bir görüştür. Teodise savunucuları özellikle islâm filozoflarına göre, kötülük (şerr) asla mevcut değildir. Dolayısıyla evrendeki kötülüklerin Tanrı'dan zuhur ettiğini düşünmek yersizdir.

Onlara göre, kötülük insanın iradî fiillerinden ortaya çıkar. Aynı fikri Hıristiyan cemaatine mensup St. Augustine (ö. 430)'de ifade etmektedir. Ona göre de kötülüğün kökeni Tanrı değil insanın iradesidir. Ayrıca insanın başına gelen musibetler ve felaketler insanın ruhi açıdan daha olgun ve yetkin hale gelmesini sağlar. İnsan mükafatlanması için bir takım gayretler göstermek zorundadır. Gayretler sonucu insanın eylemlerinde değişiklikler görünür. Bu değişiklikler alışkanlık haline gelip bir meleke halini aldıktan sonra insanın ahlâkında değişiklikler meydana gelir.

## KAYNAKÇA

### Klasik Kaynaklar:

Aristoteles, *De Anima - II. (Ruh Üzerine)* , çev. Celal Gürbüz, İstanbul, Ara Yayınları, 1992.

-----, *Ruh Üzerine (Peri Psukhês)*, çev. Zeki Özcan, Ankara Sentez Yayınları, 2014.

-----, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, Bilgesu Yayınları, 2014.

Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, Ankara M.E.B. Yayınları, 1947.

Eflatun, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, İstanbul, 2013.

Fârâbî, *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2012.

-----, *Fusulu'l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan, İFAV Yayınları, İstanbul 2005.

-----, *İdeal Devlet "El-Medinetu'l-Fâzıla"*, İstanbul, Divan Yayınları, 2013.

Gazâli, *Mişkâtü'l-Envâr*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul, Bedir Yayınları, 1994.

-----, *İhyâu'ulûmi'd-Dîn*, terc. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yayınları, 1975

İbn Bahtişû, *Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri*, terc. Abdulkadir Coşkun, İstanbul, Litera Yayınları, 2014.

İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, Beyrut, Dâr Sadr Yayın evi, 2006.

-----, *Tehzibu'l-Ahlâk* (Ahlâk Eğitimi), çev. Şener Abdulkadir, Kayaoğlu İsmet, Tunç Cihat, İstanbul, Büyüyen Ay Yayınları, 2013.

- İbn Sinâ, *En-Necât*, çev. Kübra Şenel, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzân*, çev. Özburun Y.Ö., Özburun S., Yalçın Ş., Örs D., İstanbul, İnsan Yayınları, 2012.
- Karaman, Hüseyin, *Ebu Bekir Razi'nin Ahlâk Felsefesi*, İstanbul, İz Yayınları, 2004.
- Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2014.
- , *Kindî Felsefî Risâleler*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1994.
- Kınalızâde, Ali Efendi, *Kınalızâde ve Ahlâk-ı Alâî*, terc. Oktay A. Sıdika, İstanbul, İz Yayınları, 2011.
- Rağib el-İsfehanî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, İstanbul, Cira Yayınları, 2012.
- Tusî, Nasîreddin, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, İstanbul, Litera Yayınları, 2007.
- , *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Rahim Sultanov, Ankara, Fecr Yayınları, 2005.
- , *Seçkinlerin Ahlâkı (Evsafu'l-Eşraf)*, çev. Anar Gafarov, İstanbul, İz Yayınları, 2009.
- , *Seçilmişlerin Vasıfları, (Evsafu'l-Eşraf)*, çev. Hakkı Uygur, İstanbul, Litera Yayınları, 2014.
- Wickens, G. M., *The Nasirean Ethics by Nasir ad-Din Tusi*, George Allen & Unwin Ltd. London, Printed in Great Britain by c. Tinling and Co. Ltd Liverpool, 1964.

## Genel Kaynaklar:

- Adasal, Rasim, *Ruh Hastalıkları II Psikoza*, Ankara, Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayınları, 1949.
- Akarsu, Bedi, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, İstanbul, İnkılap Yayınları, 1998.
- Akyol Aygün, “Ahlâk-ı Nâsır-î’de Ahlâk ve Siyaset İlişkisi: Sevgi Erdemi Merkezli bir Okuma”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, c. 10, no. 24
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara, Vadi Yayınları, 1994.
- , *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. 2011
- Arslan, Fazlı, *Dini Araştırmalar Dergisi* “Nasîreddin er-Tûsî ve Musikî Risalesi”, Eylül-Aralık C.9, 2006.
- Aydın, İ. Hakkı, *Fârâbî’de Bilgi Teorisi*, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2003.
- Bayraktar, Mehmet, “İslâm Ahlâk Felsefesinde Kötülük Sorunu”, *İslâm Ahlâk Felsefesi*, Ankara, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2011.
- , *TDV İslâm Ansiklopedisi* “İbn Miskeveyh” c. 20, Ankara TDV. Yayınları, 1999.
- Bayram, Mikail, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, “Hace Nasireddin Muhammet et-Tusi’nin İntihalciliği”, Sakarya, sayı 20, 2005.
- Bozkurt, Nebi, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 28, İstanbul, TDV. Yayınları, 2003.
- Cebecioğlu Edhem, “Hürriyet” md., *Tasavvuf Terimleri ve Deyimler Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi Thales’tenBaudrillard’ a*, İstanbul, 2010.

- , *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 1999.
- Creighton, James & Simonton, Stephanie Matthews & Simonton, O. Carl, *Wieder Gesund Werden*, Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2013.
- Çağrııcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul, TDV. Yayınları, 2012.
- , *TDV İslâm Ansiklopedisi*, “Fazilet”, c. 12, İstanbul TDV. Yayınları, 1995
- , *TDV İslâm Ansiklopedisi*, “Şecaat”, c. 38, İstanbul 2010
- , *TDV İslâm Ansiklopedisi*, “İffet”, c. 21, İstanbul 2000
- , *TDV İslâm Ansiklopedisi*, “Ahlâk”, c. 2, İstanbul 1989
- , *TDV İslâm Ansiklopedisi*, “Ülfet”, c. 42, İstanbul 2012
- Çelebi, İlyas, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, “Remil”, c. 34, İstanbul, TDV. Yayınları, 2007.
- Demirkol, Murat, *Nasreddin Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, Ankara, Fecr Yayınları, 2011.
- , *Tusî'nin İbn Sina Savunması*, Ankara, Fecr Yayınları, 2015.
- Deniz, Gürbüz, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, “İlahî Mana ve isimlerin Müslüman Ahlâkına Etkileri“, edit. Saruhan M. Selim, Ankara, Grafiker Yayınları, 2013.
- Durusoy, Ali, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, “İbn Sinâ”, c. 21, İstanbul TDV. Yayınları, 1999.
- Fahri, Macit, *Islamic Philosophy Theology and Science Texts and Studies*, “Ethical Theoriesin İslam, Nasîr Al-Dîn Al-Tûsî”, edit. Daiber and Pingree, E.J. Brill, Leiden, New York, KØbenhavn, KØln, 1991.



Frischeisen Max-Köhler und Willy Moog, *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII: Jahrhunderts*, Basel/Stuttgart, Benno Schwabe & Co. Verlag 1957.

Frissel, Edward, *İslamic Philosophy*, “Account of the Aklaug-e-Nasiree, or Morals of Nasir, a celebrated Persiansystem of ethics” collected and reprinted by Fuat Sezgin, *Volume 89*, Frankfurt am Main, İnstitute for History of Arabic-İslamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2000.

Gafaroy, Anar, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, “Nasîruddîn Tusî Felsefesinde Nefsin Soyut Bir Cevher Oluşunun Temellendirilmesi”, sayı. 19, 2008.

Güçlü, Abdülbaki & Uzun, Erkan, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.

Hessen D Dr. Johannes, *Lehrbuch der Philosophie Erster Band: Wissenschaftslehre*, München-Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1950.

Hökelekli, Hayati, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, “Hads” Ankara, TDV. Yayınları, 1997

İlhan, Kutluer, *TDV İslâm Ansiklopedisi* “hikmet”, İstanbul, TDV. Yayınları, 1998

İlyas, Farnini, *A Bibliography of Scholars in Medieval İslam 750-1600*, “Tûsi” (Nasir al-Dînal-Tûsî), Abu Dhabi, Faculty of Sciences United Arab Emireates University, 1998.

Jamil, F. Ragep, *Encyclopaedia of the History Science, Tchnology, and Medicine in Non-Western Cultures*, “Nasîr al-Dîn al-Tusî”, edit. Helalaine Selin, The Netherlands, Kluwer Academic Publishers Dondrecht, 1997.

- Kâmıran, Birand, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, Ankara, Ankara Üniversitesi Yayınları, 2001.
- Kara, Ahmet, *Ege Eğitim Dergisi* “İlköğretim Birinci Kademedeki Eğitim Motivasyon Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması”, Ege Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, no. 9, sayı. 2, 2008.
- Kınalızâde, *Ruhun Üç Kuvveti – Ahlâk-ı Alâî’den Seçmeler*, Haz. Ali Faruk, İstanbul, Hayat Yayınları, 2011.
- Kutluer, İlhan, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, “İlmü’n-Nefs”, İstanbul, c. 22, 2000.
- Macit, Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri (Ethical Theories İn İslam)*, terc. İskenderoğlu M.–Arkan A., İstanbul, Litera Yayınları, 2014.
- Nasır, Seyyid Hüseyin – Leaman Oliver, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Açılım Kitap Yayınları, 2001.
- Ömer, Türker, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, “Nefis”, İstanbul, 2006.
- Özcan, Muttalip, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, Ankara, 2011.
- Peker, Hidayet, *İbn Sinâ’nın Epistemolojisi*, Bursa, Arasta Yayınları, 2000.
- Reis, Bedriye, *Gazâlî’ de Ahlâk-Marifet İlişkisi*, Bursa, Emin Yayınları, 2011.
- Saruhan, M. Selim, *İslam Ahlâk Felsefesi*, “İslâm Ahlâk Felsefesi: Tanım, Kaynaklar ve İçerik”, Ankara, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2012.
- , *İslam Felsefe Tarihi*, “İslam Felsefesinde Epistemoloji”, Ankara, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, edit. Maraş İbrahim, Ankara 2015.

- , *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Ankara, Doktora Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
- , *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan*, Ankara, İlahiyat Yayınları, 2005
- , "İslam Ahlâkında İsrâf ve Cimriliğin Tedavisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, İstanbul, c. 16, sayı 4, 2003.
- , "İslam Ahlâk Felsefesinde Ruhsal Tıp", *İslam Ahlâk Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yay. 2012.
- , "İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi", Ankara, *AÜİF Dergisi*, no. 47 sayı I., 2006.
- St. Augustine, *The Problem of Evil Selected Readings*, "A Good Creation's Capacity for Evil", Indiana, edit. Peterson Michael L., University of Notre Dame, 2003.
- Şahinoğlu, M. Nazif, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, "Ahlâk-ı Nâsırî", İstanbul, TDV. Yayınları, 1989.
- Şerif, M. Muhammed, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000.
- , *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İstanbul, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.
- Şirinov, Agil, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, İstanbul, İsam Yayınları, 2011.
- Taylan, Necip, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, "Bilgi", İstanbul, TDV. Yayınları, c. 6, 1992.

Tellioğlu T. Tellioğlu Z., *Bulletin of Clinical Psychopharmacology Klinik Psikofarmakoloji Bülteni*, Cilt: 22, Sayı: 1, 2012

Turgut İhsan, *Eğitim Üzerine Felsefi bir Deneme*, İzmir, Bilgehan Matbaası, 1991.

Tüten, Özkaya, *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, “Sovyetler Birliğinde Nasîriddin-i Tûsî’nin Ahlâk-ı Nâsırî Adlı Eseri Üzerine Çalışmalar”, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

Uludağ, Süleyman, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, “Keşf”, Ankara TV. Yayınları, 2002.

Uysal, Enver, *Hudut Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Bursa, Emin Yayınları, 2008.

Uludağ, Süleyman, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, “Keşf”, Ankara TDV. Yayınları, 2002.

Vural Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Ankara, Elis Yayınları, 2011.

Wiedemann, Eilhard, *Natural Sciences in İslam*, Vol. 34 Optics, “Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. XXXIII, Über optische Täuschungen nach *Fahr al Dîn Râzî* und *Nasîr al Dîn al Tûsî*“, edit. Sezgin F. Johann Wolfgang Goethe University Frankfurt am Main, 2001.

-----, *Arabic Science and Medicine*, “Inhalt eines Gefäßes in verschiedenen Abständen vom Erdmittelpunkt“, Natural Sciences in İslam, Vol. 47 Mizan al Hikma, Bernard Quaritch Ltd., London.

Yasa Metin, *Din Felsefesi*, “Kötülük Sorunu”, edit. Kılıç Recep-Reçber M. Sait, Ankara, Grafiker Yayınları, 2014.

Yavuz Yusuf Şevki, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, “İlham” İstanbul, TDV. Yayınları,  
2000.

## **Tez Özeti**

**Tezimizin ismi, Ahlâkta Değişim ve Gelişim Nasiruddin Tusî Örneğiyle. Tezimizin temel iddiası, insan ahlâkının değişeceği ve gelişeceğidir. Tezimizin açıklayabilmemiz için üç ana bölümde ele almayı uygun gördük. Birinci bölümde bilginin epistemolojik temellerin, ikinci bölümde Nasiruddin Tusî'nin göre Nefs ve ahlâk görüşlerini değerlendirdik, sonuncu ve üçüncü bölümümüzde ise Ruhsal Tıbbı farklı yönleriyle ele aldık.**

**Anahtar sözcükler: bilgi, ahlâk, ruh, akıl, ruhsal tıp, erdemler.**

## **Abstract**

**This theses is called “The Changes and Developments in Ethics, With examples of Nasîruddin Tusî”. The main claim of this research is that the ethic will change and develop. To explain our work we decided to part it in three chapters. İn the first chapter we researched the epistemological foundations of knowledge, in the second chapter the soul and the ethic by Nasiruddin Tusî, in the last and third chapter about the healing method of the soul with different perspectives.**

**Key words: knowledge, ethic, soul, mind, healing method of the soul, virtues.**