

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İBN SİNA' NIN AHLAK RİSALELERİ VE AHLAK FELSEFESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MUTLU DOĞAN

ANKARA - 2009

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İBN SİNA' NIN AHLAK RİSALELERİ VE AHLAK FELSEFESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MUTLU DOĞAN

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. HAYRANİ ALTINTAŞ

ÖNSÖZ

“İbn Sina ‘nın ahlak risaleleri ve ahlak felsefesi” isimli çalışmamızda akademik olarak ortaya koymuş olduğumuz amaç ilk olarak İslam Felsefesi ‘nin ana kaynaklarına inmek ve İbn Sina’nın Arapça ahlak metinlerinin tercümesiyle birlikte felsefenin kendisine has diline aşinalık kazanmaktır. Böylelikle bir akademik çalışmanın nasıl yapılacağı konusunda bundan sonraki çalışmalarımıza yol gösterecek tecrübeler kazanmaktır.

Tezimizi yukarıda saydığımız nedenlerden ötürü üç ana bölüme ayırdık. Tezimizin giriş kısmında ahlak ilminin çeşitli düşünürler tarafından yapılmış tarifleri, ahlak ilminin içerdiği konuların araştırılması, ahlak ilminin felsefe, kelam, tasavvuf, psikoloji, pedagoji ve sosyoloji ile olan münasebetleri ve düşünce tarihinde ortaya çıkmış ahlak anlayışları üzerinde durulmuştur. Böylelikle ahlak ilmiyle ilgili olarak okumalara kapı açılacak ve ahlak ilmi ile ilgili zihnimize genel bir çerçeve meydana gelecektir.

Tezimizin birinci bölümünde İbn Sina’nın ahlak felsefesinin genel çerçevesinin daha iyi anlaşılabilmesi için İbn Sina’nın ahlak felsefesi ile Platon, Aristoteles ve Farabi’nin ahlak felsefeleri ile karşılaştırılmalı olarak sunulacaktır. Böylelikle Platon ve Aristoteles’in açmış olduğu ve İslam ahlakçılarına da etki eden çığırdan faydalanılarak İbn Sina’nın ahlak felsefesinde kapalı olan hususlar açıklığa kavuşturulacaktır.

Tezimizin ikinci bölümünde ise İbn Sina’nın ahlak felsefesini doğrudan ilgilendiren ahlak risaleleri tercüme edilmiştir. Tercümesini sunduğumuz bu ahlak risaleleri arasında İlmü’l- Ahlak, Risale fi’l - ahlak ve Fi’l - Ahlak ve’l İnfi’l - Nefsânîye yer almaktadır. Bu risalelerin tercümelerinin yanında Arapça metinleri de konularak Arapça risaleleler ile tercümelerinin daha kolay karşılaştırılmaları sağlanmıştır. Tezimizin bu bölümünde İslam Felsefesi’ nin Ahlak Felsefesi ile ilgili olan kavramları hususunda bilgi edinmek ve İslam Felsefesi’ nin kendisine has olan Arapça diline aşinalık kazanmak amaçlanmaktaydı.

Tezimizin üçüncü bölümünde ise İbn Sina'nın Ahlak Felsefesi üzerinde durulmaktadır. İkinci bölümde tercümelerini sunduğumuz risalelerle birlikte İbn Sina'nın diğer eserlerinde yer alan ve Ahlak Felsefesi'ni ilgilendiren metinler birleştirilerek İbn Sina'nın ahlak felsefesine bu bölümde bütüncül bir bakış açısıyla bakılmıştır.

İbn Sina'nın Ahlak Felsefesi'nin daha iyi anlaşılması amacıyla, İbn Sina'nın Ahlak Felsefesi ile Platon, Aristo ve Farabi'nin ahlak felsefeleri arasında karşılaştırmalar yapılmıştır. Yine bu karşılaştırmalar arasında İbn Sina'nın Ahlak Felsefesi ve İslam Ahlakının karşılaştırılması yer almaktadır. Tezimizin bu bölümünde İbn Sina'nın Ahlak Felsefesi nazari ve ameli olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. İbn Sina'nın nazari Ahlak Felsefesi, Sudur Teorisi ile ilişkilendirilerek İbn Sina'nın felsefi sistemi çalışmamızın ana noktası olmuştur. İbn Sina'nın Ahlak Felsefesi'nin ameli boyutu içerisinde ise, İbn Sina'nın çeşitli kitaplarında ve risalelerinde yer alan ahlak felsefesinin kavramlarını nasıl tanımladığı hususu yer almaktadır.

Yukarıda ana noktalarını ifade ettiğim tez çalışmamda danışmanlığımı yapan ayrıca Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde İslam Felsefesi alanında yüksek lisans programına başladığım ilk günden itibaren en zor günlerimde yanımda olan Prof. Dr. Hayrani Altıntaş hocama şükranlarımı sunarım.

Ayrıca ders dönemimde kendisinden çok şeyler öğrendiğim, tez çalışmamda da bana fikirleriyle ışık tutan Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar hocama çok teşekkür ederim.

Tezimin şekillenmesinde katkısı bulunan ve bir akademik çalışmanın nasıl yapılması ile ilgili olarak görüşlerini benden esirgemeyen Doç. Dr. Müfit Selim Saruhan hocama teşekkürlerimi bir borç bilirim.

El- Birr ve'l- İsm adlı risalenin tercümesini bana vererek tezimizin tamamlanması aşamasında en büyük paya sahip olan hocalarımdan biri olan Yard. Doç. Dr. Gürbüz Deniz hocama teşekkür ederim

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesinde yüksek lisans öğrenimime başlamamda en büyük katkısı olan ve tavsiye ettiği kitaplarla yolumu aydınlatan saygıdeğer hocam Yard. Doc. Dr. İbrahim Maraş'a minnettarlarımı sunarım.

Tezimin olgunlaşması safhasında eleştirileriyle bana yol gösteren ve ayrıca tez jürimde de yer alan Doç. Dr. Sabri Erdem hocama saygılarımı sunar ve teşekkür ederim

İÇİNDEKİLER

İBN SİNA'NIN AHLAK FELSEFESİ VE AHLAK RİSALELERİ

ÖNSÖZ:.....	1
İÇİNDEKİLER:.....	4
GİRİŞ: AHLAK İLMİ ÜZERİNE GENEL BİR DEĞERLENDİRME:.....	8
1- Ahlak`ın Tarifleri.....	8
2- Ahlak İlminin Konuları:.....	11
3- Ahlak İlminin İlişkili Olduğu İlimler:.....	13
a- Felsefe.....	13
b- Kelam	15
c- Tasavvuf	17
d- Psikoloji	23
e- Pedagoji	27
f- Hukuk	31
g- Sosyoloji.....	34
4- Ahlak Anlayışları.....	36
I. BÖLÜM:İBN SİNA'NIN AHLAK FELSEFESİNİN KAYNAKLARI:....	38
A. Platon Etkisi	38
B. Aristoteles Etkisi.....	50
C. Farabi Etkisi.....	58

II. BÖLÜM: İBN SİNA`NIN AHLAK RİSALELERİ.....	69
A. Fi`l - Ahlak ve`l- İnfialati`n - Nefsaniyye:.....	69
B. İlmu`l - Ahlak:.....	76
C. Risale Fi`l - Ahd:.....	82
III. BÖLÜM: İBN SİNA`NIN AHLAK FELSEFESİ:.....	102
A. TEORİK BOYUT.....	102
a- İbn Sina`nın Ahlak Felsefesinin Genel Karakteri.....	102
b- Sudur Teorisi ve Ahlak.....	103
c- Nefs Anlayışı ve Ahlak İlişkisi.....	109
d- Ahlakın Değişip Değişemeyeceği Hususu.....	114
e- İbn Sina`nın Ahlak Felsefesi ve İslam Ahlakı.....	117
B. PRATİK BOYUT.....	120
a- Erdemler:.....	120
aa- İffet.....	121
ab- Kanaat.....	122
ac- Cömertlik.....	123
ad- Yiğitlik.....	124
ae- Sabır.....	125
af- Hilm.....	127
ag- Beceriklilik.....	127
ah- Doğru söylemek.....	122
aI- Vefa.....	127
ai- Rahmet.....	128

aj- Haya.....	128
ak- Hırs.....	129
al- Güzel Akitleri korumak.....	129
am- Mütevazilik.....	129
an- Adalet.....	130
b- İnsani Karakterler (Nutkiyye):.....	133
ba-İlim.....	133
bb- Beyan.....	133
bc- Çabuk anlamak.....	134
bd- Görüş Asaleti.....	134
be- Doğru karar almak.....	134
bf- Akletme.....	134
bg- Kayyis.....	135
bh- Güzel görüşlü olmak.....	135
bı- Zeka.....	135
bi- Hitabet.....	136
c- Reziletler:.....	137
ca- Endişe.....	137
cb- İntikam.....	137
cc- Haset.....	137
cd- Utanma ve rezil olma.....	138
ce- Hayasızlık.....	138
cf- Korkmak.....	139
cg- Öfkelenmek.....	139

SONUÇ:.....	142
BİBLİOGRAFYA:.....	144

GİRİŞ

AHLAK İLMİ HUSUSUNDA GENEL BİR DEĞERLENDİRME

1- Ahlak'ın Tarifleri:

Ahlak, hulk kelimesinin çoğuludur. Ahlak ve moral kelimelerinin sözlük anlamları karakter, seciye, tabiat, huy ve mizaç gibi aynı anlamlara gelmektedir. Aralarındaki temel farklar felsefenin kendilerine kattıkları anlamlardan gelmektedir.¹

Aralarında temel bir ayırım da ahlak ile etik arasında yer almaktadır. Etik, pratik bir etkinlik alanı olan ahlaki teorik bir inceleme konusu kılan felsefe disiplindir. Etiğin görevi yeni bir ahlak geliştirmek, ahlaklar çokluğuna bir yenisini eklemek ve insanlara bu ahlaka uyulmasını öğütlemek değildir. Aksine etik, “ahlak” denilen fenomeni inceleme alanıdır.² Böylelikle “Etik felsefenin bir dalıdır; ahlak felsefesidir ya da ahlak, ahlaki sorunlar ve ahlaki yargılar hakkında felsefi düşünmedir.”³

Yukarıda ahlak ile etik kavramları arasındaki temel ayrımları ifade ettikten ve hemen akabinde etiği bir ahlak felsefesi olarak değerlendirdikten sonra ahlak felsefesini daha bir geniş tanımlamayla “ahlaki kavramların, iyi ve kötünün, erdemin, mutluluğun, mesuliyetin, vicdanın, karar, niyet, ve görevin felsefi metot ve bakış açısıyla incelenmesi”⁴ olarak tanımlayabiliriz.

¹ İbn Manzur, *Lisanu'l- Arab*, XI, 374, Altıntaş, Hayrani, *İslam Ahlakı*, Akçağ Yayınları, Birinci basım, Ankara, 1999, s:11, Çağrıçı, Mustafa, *İslam Ahlakı*, Ensar Neşriyat, Dördüncü Basım, İstanbul, 2006, s:15, Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s:1, Pieper, Annemarie, *Etiğe Giriş*, Ayrıntı Yayınları, s:29, Özlem, Doğan, *Etik*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2004, s:23, Akseki, Ahmet Hamdi, *Ahlak İlmî ve İslam Ahlakı*, Nur Dağıtım, 3. Basım, s:28, Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul, 2002, s: 3, Pazarlı, Osman, *İslam'da Ahlak*, Remzi Kitapevi, İkinci Basım, 1980, s:11-12

² Özlem, Doğan, *A.g.e.*, s:23, Cevizci, Ahmet, *A.g.e.*, s: 1-2, Pieper, Annemarie, *A.g.e.*, s: 29-33,

³ Frankena, William, *Etik*, Çev: Azmi Aydın, İmge Kitapevi, I. Basım, Ankara, 2007, s:20, Ülken, Hilmi Ziya, *Ahlak*, Ülken Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 2001, s:11

⁴ Saruhan, Müfit Selim, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Ankara, 2000, s: 13

Felsefe tarihi boyunca ahlak konusunda düşünürler tarafından birçok tanım yapılmıştır. Biz tezimizde ahlak ile ilgili İslam ahlakçılarının yapmış oldukları tanımları vermekle yetineceğiz.

İmam Gazali (450/1050-505/1111) ahlaki “fiillerin hiçbir zorlama olmaksızın kolaylıkla ve rahatlıkla kendisinden çıktığı insan nefsinde yerleşmiş bulunan bir meleke” olarak tanımlamıştır.⁵

Ahlak ilmi Ömer Nasuhi Bilmen'e (1882-1971) göre insanların sahip oldukları bir kısım alışkanlıklardan, yükümlülüklerden ve bir takım vazifelerden bahseden bir ilimdir.⁶

Ahlak-i Alai adlı eserinde Kınalızade Ali Efendi'ye (916/1510-979/1572) göre Ahlak ilmi ameli hikmetin birinci kısmı olarak insan nefsinin fiilleri, eylemleri ve huyları üzerine inceleme yapan bir ilimdir. Buna göre ahlak ilmi insanın yapması gereken övülen ve istenilen davranışlar ile kaçınılması gereken kötü ve beğenilmeyen davranışları inceleyen ilimdir.⁷

Nasiruddin Tusi (597/1201-672/1274) ahlak ilmini ahlak sanatı olarak nitelendirerek ahlak konusunda şu tespitleri yapar: insanın varlığı yetkinliğe ulaşmaya kadar kendisine özgü fiillerin meydana getirilmesini gerektiren özelliğinin açığa çıkarılması, yalnız bu sanat vasıtasıyla gerçekleşir. Bütün bunlar dolayısıyla meyvesi bu alemin var olanlarının en şerefliğini yetkinleştirmek olan bu sanat ancak alem ehlinin sanatlarının en şerefli olabilir.⁸

⁵ Gazzali, Ebu Hamid, *İhya- u Ulumu'd- Din*, I. Cilt, s: 53

⁶ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Yüksek İslam Ahlakı*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2007, s:11

⁷ Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak -ı Alai*, Çev: Ayşe Sıdıka Oktay, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, s:104

⁸ Tusi, Nasiruddin, *Ahlak- ı Nasiri*, Çev: Anar Gafarov, Zaur Sükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007, s:87

Mustafa Zihni (1850-1929) ise Mikyasu'l Ahlak isimli eserinde ahlak, natık nefsin öyle bir halidir ki düşünme suretiyle ile fiillere sebep olur. Bu halin gereklerinden olan natık nefsin lazımı olarak ortaya çıkan fiiller güzel ise güzel ahlak; kötü ise kötü ahlak ortaya çıkar şeklinde tasvir edilmiştir.⁹

Ahlak ilmini Abdurrahman Şeref (1823-1925), meslek-i Hakikiyye- i beşeriyye tayin eden tabi-i ahirle kuvvayi nefsi natıkayı kemal- i mutad – bahaya sevk eden kavaiden bahseden ilim dalı olarak tanımlar.¹⁰

Son dönem düşünürlerimizden olan Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) Ahlakı “İnsanlığın kabul ettiği ve başka kesinlik ölçüleriyle ölçülemeyen hareketlerimize ait değerlerin toplamıdır.”¹¹ şeklinde tanımlamıştır.

Yukarıda düşünce tarihi boyunca ortaya atılan ahlak tariflerinden sonra filozofumuz İbn Sina'nın (370/980–429/1037) ahlak tarifine ahlaka bakış açısına geçebiliriz. İbn Sina ahlak ilmini insanın edinmesi gereken faziletleri ve kaçınması veya kurtulması gereken reziletleri anlatan ilim dalı olarak görür.¹² Ayrıca İbn Sina başka bir tanımında Aristo'nun izinden giderek ahlakı “insan nefsinden düşünüp taşınmaya gerek kalmaksızın bir takım fiillerin doğmasını sağlayan meleke” olarak tanımlamıştır.¹³

⁹ Zihni, Mustafa, *Mikyasu'l- Ahlak*, s:15

¹⁰ Şeref, Abdurrahman, *İlm-i Ahlak*, s: 40

¹¹ Ülken, *A.g.e.*, s: 19

¹² İbn Sina, *İlmü'l- Ahlak*, s: 197

¹³ Çağrıncı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1989, s: 98

2- Ahlak İlminin Konuları:

İslam Ahlakının konularını ifade etmeden önce konunun daha iyi anlaşılabilmesi için ahlak kitaplarında ahlak ilminin nasıl bir bölümlenmeye tabi tutulduğunu incelememiz gerekmektedir.

İslam ahlak kitaplarında ahlak ilmi nazari ve ameli olmak üzere ikiye ayrılmıştır.¹⁴ Ahlak ilminin konuları da yapılan bu ayrıma göre tanzim yapılmıştır.

Nazari (Teorik) ahlak doğru inancı ifade eder. Ahlaki kavramları açıklayarak değerlendirmelerde bulunur. “Ahlak nedir” sorusuna verilen cevapları sergiler ve değerlendirir. Ahlakçıların ana konulardaki fikirlerini temellendirmede usullerini gösterir. Ahlak felsefesi denilen kısım bu bölümdür.¹⁵ Ayrıca nazari ahlakın ilgilenmiş olduğu konular arasında İnsan, Akıl, Vicdan, Kalp, Nefs ve güçleri, ruh, İyi nedir? Kötü nedir? Mutluluk nedir? İrade ve irade hürriyeti, Ahlaki vazife, Ahlaki sorumluluk, Ahlaki müeyyide yer almaktadır.

Pratik ahlaka gelince, o da, güzel ahlak veya herkesin iyi olarak kabul ettiği davranışlar demektir. İnsanın ahlaki bir varlık olarak taşıması gereken davranış türlerini bildirir teorik ahlakın faziletleri inceleyip değerlendirmesine mukabil, pratik ahlak bu faziletlerin neler olduğunu açıklar.¹⁶ Ayrıca genel olarak İslam

¹⁴Pazarlı, Osman, *İslam`da Ahlak*, Remzi Kitapevi, II. Basım, İstanbul, 1980, s: 34-35, Altıntaş, A.g.e., s: 22 – 23, Çağrıçı, Mustafa, A.g.e., s: 29, Saruhan, Müfit Selim, A.g.e., s: 17, Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak-ı Alai*, A.g.e., s: 104, Bilmen, Ömer Nasuhi, A.g.e., s: 12, Kandemir, M. Yasar, *Örnekleriyle İslam Ahlakı*, Nesil Yayınları, VI. Basım, İstanbul, 1993, s:31

Alexis Bertrand ise ahlak ilmi hususunda şöyle bir bölümlenmeye gitmiştir:

1- Teorik ahlak:

a- Fiillerimizin kanunu; sorumluluk teorisi b- Fiillerimizin sebepler; hürriyet teorisi

c- Fiillerimizin gayesi; olgunluk teorisi

2- Pratik ahlak

a- Kişi veya gayeye ait görevler b- Topluma ve hükümete ait görevler c- Vatan ve insanlığa ait görevler

¹⁵ Altıntaş, A.g.e., s: 22,

¹⁶ A.g.e., s:25

ahlak kitaplarında ameli (pratik) ahlak içerisinde beş ayrı madde yer almaktadır. Kişinin kendisine karşı görevleri, kendisini yaratan Tanrı'ya karşı görevleri, ailesine karşı görevleri, yaşadığı topluma karşı görevleri ve mensubu olduğu devlete karşı görevleri.

3- Ahlakın ilişkili olduğu ilim dalları:

Ahlak insan ile alakalı bir ilim dalı olduğu için hemen hemen insan ile alakalı olan her ilim dalından faydalanmaktadır.

a- Felsefe

Ahlakçılar ahlak ilmini beş farklı içerikle tanımlamaya çalışmışlardır.

- a. Bunlardan birinci grup ahlakı, vazifeler ilmi olarak tanımlar.
- b. Ahlak ilmini insanların bir mesleği ve huyu olarak kabul edenler ise onu insanların gerçek mesleğini (insanlığını) tayin eden, ruhun güçlerini ilah etmek ve olgunlaştırmak için insan gerçek Mutluluğa ve arzulara ulaştıran kanun ve kaideleri ortaya koyan ilimdir.
- c. Bir başka grup ise ahlak ilmini “kötü huyun iyi huya çevrilmesi sebebiyle insan ahlakından bahseden ilimdir” şeklinde tanımlamışlardır.
- d. Bir başka grup ahlak ilmi için “hayır ve şerrin ne olduğunu kabul eden ilim” demişlerdir.
- e. İsmail Fenni (1855-1946) ise ahlak ilmi hakkında “mutlak şekilde kabul edilen hareket kaidelerinin toplamı, hayır ve şerrin delili, nazariyesidir ki ahlak ilmi ahlak felsefesi de denir.” demiştir.¹⁷

Yukarıdaki tanımlardan anlaşıldığı üzere felsefenin ahlaka yaklaşımı hem kural koyucu hem de analitik bir tarzda olur. Filozof ahlak fenomenleri üzerinde düşünen, felsefe yapan kişidir. O, ahlak olaylarının bir değerlendirmesini yapar;

¹⁷Erdem, Hüsameddin, *Ahlak Felsefesi*, Huer Yayınları, II. Baskı, Konya, 2003, s:15

ahlaki diğer bilgi dalları ile mukayese eder. Bir takım ahlak ilkeleri koyar. Bunların doğruluğunu ispat hususunda akli deliller geliştirir. Ahlak filozofu, beşeri ilişkilerimizde uymamız gereken kurallar geliştirmeye, bir hayat modeli oluşturmaya gayret eder.¹⁸

Felsefe ile ahlak arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından İslam dşunrlerinin ilimler sınıflamasında ortaya koymuş oldukları tasniflere göz atmamız gerekmektedir. Ebu Hamid el-Gazzali, el- Muzkiz mine`d - Dalal isimli eserinde felsefi eserlerinde felsefi ilimleri riyaziye, mantık, tabii ilimler ve ilahiyat olmak üzere dörde ayırmıştır. İlahiyat ilmini ise siyasi ilimler, ahlak ilmi olmak üzere ikiye ayırarak felsefe ile ahlak arasındaki ilişkiyi ortaya koymuştur.¹⁹

İbn Sina ise ilimleri tasnif ederken önce hikmeti nazari hikmet ve ameli hikmet olmak üzere ikiye ayırmıştır. İbn Sina`ya göre nazari hikmetin amacı varlığa dair bilgi edinmek olduğu halde; ameli hikmetin amacı ise hayrı elde etmektir.

İbn Sina ise ahlaki hikmeti, medeni hikmet ve aile hikmeti ile birlikte amelin dallarından birisi olarak kabul ederken hem felsefe ile ahlak arasındaki ilişki hem de ilimlerin tasnifi açısından Gazali ile paralel düşünmektedir.

İbn Sina Aksam-u Ulumu`l Akliye isimli eserinde ahlaki hikmeti açıklarken ahlakın amacını dünya ve ahiret mutluluğunu bulabilmek olarak belirlemiştir.²⁰

Günümüzde dahi Ahlak felsefesi, felsefeye giriş kitaplarında varlık felsefesi, bilgi felsefesi, bilim felsefesi, siyaset felsefesi, din felsefesi ve estetik felsefesi ile birlikte felsefenin alanlarından biri olarak kabul edilmiştir.²¹

¹⁸ Kılıç, Recep, *A.g.e.*, s:14

¹⁹ Gazzali, *el- Munkiz -u mine`d - Dalal*, ev: Salih Uçan, s: 141- 148

²⁰ İbn Sina, *Aksam-u Ulumu`l- Akliyye*, Mecmuatu`r Resail icinde, s:227, İbn Sina, *İhya-u Ulumu`d Din*, I. Cilt, s:106-107

²¹ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, V. Basım, Ankara, 2001, s: 108

b- Kelam

İslam kelamının önde gelen gurupları olan Mutezile, Eş'ariyye ve Maturidiyye arasındaki farklılıkların temelinde itikadi konular kadar, ahlaki problemlere yaklaşımlarındaki metod ayrılıkları, dayandıkları bilgi kaynaklarının çeşitliliği ve ahlaki ilkeleri anlama ve yorumlamaları da vardır.²²

İslam kelam ilminde ele alınan ahlak problemlerinin temelini kulların fiilleri ve bunların kader konusuyla ilgisi teşkil eder.²³

Mutezile ekolünün dayanmış olduğu beş esastan (usul- i hamse) birisi olan adalet prensibi ahlak ilmini ilgilendiren bir husustur. Bu görüşe göre Allah adildir ve yarattıklarına asla zulmetmez. Bu nedenle kullar yaptıkları ihtiyari fiilleri Allah Teala tarafından kendilerine verilen hür ve müstakil bir irade ile yaparlar, bu fiillerin meydana gelişinde ilahi bir müdahale söz konusu değildir. Zira kulun fiili ilahi irade ile vuku bulsaydı kul o fiili cebir altında yapılmış olurdu.²⁴

Mutezile, Allah`m kötülüğü irade edebileceği iddiasının aklen iğrenç olması bir yana, Allah`a sefeh ve abes atfetmesi nedeniyle de reddedebileceğini savunur. Ayrıca bunlara ilave olarak kötülüğü irade etmek de kötülüktür. Buna göre Allah, ne başkalarının yaptığı kötülüğü irade edebilir ne de onu kendisi başlatabilir²⁵

Mutezile irade hürriyeti konusunda kula tam bir özgürlük alanı tanırken Eş'ariyye ise Mutezileden farklı bir görüş ileri sürmüştür. "Eş'arilere göre insanın

²²Saruhan, Müfit Selim, *A.g.e.*, s: 29

²³Çağrıçı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul, 1989, s:14

²⁴Eş'ari, Ebu`l Hasen, *Makalatu`l İslamiyyin ve İhtilafu`l Musallin*, Çev: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı yayınevi, I. Basım, İstanbul, 2005, s: 169, Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, Damla Yayınevi, s: 173,

²⁵ Fahri, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, Çev: Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, I. Baskı, İstanbul, 2004, s: 68

fillerinin yaratıcısı Allah'tır. İnsan ise işleyendir.(müktesib). İnsanların filleri Allah tarafından yaratılmıştır. Yaratıklarının herhangi bir fiili yaratma kudretleri yoktur.²⁶

Maturidi'ye (853-944) göre ise kulda müstakil bir irade-i cüziyye bulunmaktadır.²⁷ Yukarıda ifade ettiğimiz üzere bu kelimelerin böylesine farklı görüşler ileri sürmelerinin nedenlerinden birisi de farklı yöntemler takip etmeleridir. Mutezile görüşlerini ifade ederken akli merkeze alırken: Eş'ariyye ise vahiy eksensel bir yöntemle konuları değerlendirmiştir, Maturidiyye ise akıl ve vahiy arasında bir uzlaştırmaya giderek görüşlerini beyan etmiştir.

Mutezilenin ahlak ilmini doğrudan ilgilendiren beş esasından birisi de "Emri bi'l - Maruf nehiy ani'l - münker"dir. Bu görüşe göre, iyiliği yapmaya ve kötülüğü önlemeye çalışmak bütün Müslümanlara farzdır. Yine Mutezile'ye göre va'd ve void esaslı ahlaki bir yaptırımı ifade etmektedir. Va'd ve void esasına göre, kişi mümin olarak ahirete intikal ederse sevap ve mükafata, buna mukabil imansız olarak veya büyük günah işleyip tövbe etmeden ölürse azaba ve ebedi olarak cehennemde kalmaya layık olur. Cenab-ı Hakk büyük günahı, tövbe olmaksızın hiçbir şekilde affetmez. Büyük günah ebedi olarak cehennemde kalmayı gerektirir.²⁸

Kelam ilminde tartışma konusu hüsün ve kubuh meselesidir. Hüsün ve kubuhun akılla mı yoksa vahiyle mi bilinebileceği meselesi belki de ahlak ilmini doğrudan ilgilendiren bir husustur. Bu konuda da Mutezile ve Eş'ariyye bir kez daha farklı saflarda yer almaktadır. Mutezile'ye göre hüsün ve kubuh akılla bilinebilir; Eş'ariyye'ye göre ise hüsün ve kubuh akıl ile idrak olunamaz, şeriatla sabit olur. Yani bir şey Allah-u Teala tarafından emrolunduğu için iyidir veya yine onun

²⁶ Şerif, Main Muhammed, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, I. Cilt, s:263

²⁷ Fırlı, Ethem Ruhi, *İtikadi İslam Mezhepleri*, Şato İlahiyat, II. Basım, İstanbul, s: 85, Topaloğlu, Bekir, *A.g.e.*, s: 125

²⁸ Topaloğlu, Bekir, *A.g.e.*, s:175- 177,

tarafından nehyedildiği için kötüdür. “Eş’ariyye göre iyi, kötü, adalet gibi kavramların Allah`ın iradesinden bağımsız objektif ahlak değerleri yoktur. İyi ve kötü gibi ahlaki kavramlara muhteva kazandıran Allah`ın emir ve yasaklarıdır. Bu konuda Eş’ari şöyle der: yalan sadece Allah kötü kıldığı için kötüdür. Allah yalanı iyi kılsaydı, şüphesiz iyi olurdu; eğer yalan konuşmayı emretseydi, O`na hiçbir itiraz olmazdı.”²⁹ Davranışların ahlaki iyilik ve kötülük vasıflarını Allah`ın emir ve yasaklarının belirlediğini ileri sürenlere karşı Mutezile`nin cevabı şudur: Allah`ın bir şeyi yasaklamış olması yasaklanan şeyin kötülüğüne; emretmesi ise emredilen şeyin iyiliğine delalet eder. Yoksa birinin kötülüğünü diğerrinin iyiliğini vacip kılmaz. Bir şeyin Allah`ın emir ve yasaklarından dolayı ahlaken vacip olması imkansızdır. Çünkü vahiy fiillerin akılla bilinebilecek özelliklerini ortaya çıkarmaktadır. Bu görüşleri desteklemek üzere Nahl Süresinin 90. ayeti misal olarak verilir. Bu ayette geçen adalet, ihsan ve kötülük ile fenalık³⁰ gibi değerler Mutezile`ye göre Allah tarafından emir ve yasak edilmeden önce de fiillerde sabit olan gerçek özelliklerdir.³¹ Maturidiyye ise bu konu ile ilgili olarak Mutezile`nin yanında yer alarak hüsun ve kubuhun akıl ile idrak olduğunu ilahi emir ve nehyin de ona delalet ettiği görüşünü ileri sürmektedir.³²

c- Tasavvuf

Kelam ilminden daha ziyade Tasavvufun ahlak ilmi ile özellikle pratikte olmak üzere daha yakından ilişkili olduğunu görüyoruz. Bu husus kendisini Ebu Hamid el- Gazzali`nin el- Munkiz adlı eserinde kendisini göstermektedir. Gazzali

²⁹Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s: 105

³⁰ Nahl Suresi 16 / 90

³¹Kılıç, *A.g.e.*, s: 93

³² Fığlalı, Ethem Ruhi, *A.g.e.*, s: 85, Topaloğlu, Bekir, *A.g.e.*, s: 177, Şerif, Main Muhammed, *A.g.e.*, s:264

içerisine girmiş olduğu bunalımdan kurtulduğunda gerçeği arayanların kelamcılar, batıniler, felsefeciler, sufiler olmak üzere dört sınıfa ayrıldığı kanaatine varmıştır.³³

Gazzali hakikati arayan bu sınıfları teker teker değerlendirdikten sonra şu sonuca ulaşmıştır: “Kesinlikle anladım ki, Allah yolunu tutmuş kişiler sadece sufilerdir. Onların tutumları en güzel tutum, yolları en doğru yol ve ahlakları en temiz ahlaklardır.”³⁴

Tasavvuf ile ahlak ilmi arasındaki en önemli ortak nokta ise bu iki ilmin kaynakları arasındaki benzerliklerdir. Ahlak ilminin kaynakları arasında Kuran, sünnet, icma ve kıyası sayabiliriz.³⁵ Tasavvufun kaynakları arasında en önemli yeri Kuran ve sünnet tutmaktadır.³⁶ Ebu Hafs Şihabuddin Ömer es- Suhreverdi (1144-1234) Avarifu'l Mearif isimli eserinde tasavvuf ilminin faziletlerini anlatırken şu görüşleri dile getirmektedir: “Kitap ve sünnete uygun olmayan, bu ikisinden istifade etmeyen, görüşlerinde bu ikisinden yardım almayan ve onlara dayanmayan olduğu gibi tek başına ortaya çıkan her ilim faziletli değil rezilanedir.”³⁷

Hucviri'nin (1009-1072) Keşfu'l - Mahcub'una, Abdülkerim Kuşeyri'nin Risalesi'ne, Ebu Hafs Şihabuddin Ömer es- Sühreverdi'nin Avarifu'l - Mearif'ine ve Kelabazi'nin et- Taarruf 'una şöyle bir göz gezdirdiğimizde tövbe, zühd, riyazet, mücahede, tefekkür, haşyet, tevekkül ve zikir gibi tasavvufî kavramların öncelikli olarak ayet-i kerimeler ve hadis-i şeriflerle temellendirilmeye çalışıldığını görüyoruz.

Tasavvuf ve ahlak arasındaki ilişkiden bahsederken tasavvuf ve sufi kelimelerinin üzerinde sufilerin yapmış oldukları tanımlamalar önem arz etmektedir:

³³ Gazzali, Ebu Hamid, *el- Munkiz-u mine`d - Dalal*, s:112

³⁴ *A.g.e.*, s: 183

³⁵ Altıntaş, Hayrani, *A.g.e.*, s: 2-9, Pazarlı, Osman, *A.g.e.*, s:60-61, Kandemir, Yasar, *A.g.e.*, s:41

³⁶ Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yayınları, V. Baskı, 1999, s: 49

³⁷ Ebu Hafs Şihabuddin Ömer es- Sühreverdi, *Avarifu'l Mearif*, Çev: H. Kamil Yılmaz - İrfan Gündüz, Erkam Yayınları, İstanbul,1993, s:32

“Ebu Necip Sühreverdi`ye (545-581/583) göre tasavvufun başlangıcı ilim, ortası amel, sonu mevhibedir.”³⁸ Ebu Bekir Kettani ise tasavvufu tanımlarken : “Tasavvuf ahlaktır. Ahlaki bakımdan senden üstün olan tasavvufu yönden de üstündür” ifadelerini kullanmıştır.³⁹

Mutasavvıfların Kuran tefsirlerinde dahi ahlaki yorumlar kendisini göstermektedir. Hasan Basri (642-728) “elbiseni temizle”⁴⁰ mealindeki ayeti huyunu güzelleştir şeklinde tefsir etmiştir.⁴¹

Ahlaki meselelere en geniş yeri Sühreverdi vermektedir. Eserinde “sufiyenin ahlak anlayışı” şeklinde ayrı bir başlık bulunan Sühreverdi`nin değindiği bazı konuları şöyle sıralayabiliriz: Tevazu, insanlara yumuşak davranmak, isar; yani başkalarını kendisine tercih etmek, Af ve müsamaha, güler yüzlülük ve tatlı dillilik, şakalaşma ve yumuşak muamele, yapmacık muameleleri terk etmek, aza kanaat etmek, münakaşa ve cedelden uzak durmak, iyilik yapana teşekkür etmek ve dua⁴²

Tasavvufun “insan-ı kâmil” anlayışı da ahlak ilmi kendisi arasında bir köprü kurmuştur. İbn Arabi ile netleşen ve Abdülkerim Cili`nin (ol.1417) el- İnsanı`l Kamil adlı eseriyle kemale ulaşan bu anlayışı şöyle özetlemek mümkündür: Allah`ın halifesi olan insan Allah`ın zat, sıfat ve fiillerinin en mükemmel şekliyle tecelli ettiği varlıktır. O, Allah ile alem arasında, zahir ile batın arasında berzahdır. O, bütün ilahi kemal manaları kendinde gerçekleştiren kişidir.⁴³

İnsan- ı kâmil anlayışı ile birlikte sufilerin insan bakış açısını etkileyen bir diğer kavram da muhabbetullah kavramıdır. İnsani ilişkilerine bu aşk penceresinden

³⁸Kara, Mustafa, *A.g.e.*, s: 31,

³⁹ Sühreverdi, *A.g.e.*, s:295

⁴⁰Müddessir 74 / 4

⁴¹Kuşeyri, *A.g.e.*, 331

⁴²Sühreverdi, *A.g.e.*, s: 285 - 340

⁴³ Kara, Mustafa, *A.g.e.*, s: 141

bakmışlar insana da aşık olmuşlardır. Bu aşk sevgi ve bütünlüğü getirmiştir. Aşk menfilikleri eritmiş nefsi ihtiras ve kötülükleri devre dışı bırakarak gönüllerde yaşayan kopmaz bir bağ olmuştur. Aşk gelince eksiklikler bitmiştir.⁴⁴

Sufiler aynı zamanda insanın ahlaki gelişimi ile ilgili olarak bir yöntem de ortaya atarlar. Biz bu yöntemi riyazet ve mücahede olarak adlandırabiliriz. Terbiye etmek ve itaat ettirmek manalarına gelen riyazet nefsin ve bedenın arzularını terk ederek veya en aza indirerek ibadetle meşgul olmak demektir. Mücahede ise gayret sarf etmek, dövüşmek demektir. Şüphesiz buradaki düşman da nefsanî ve şeytani kuvvetlerdir.⁴⁵

“Mücahedenin aslını ve esasını (çocuğu süten keser gibi) nefsi alışkanlıklardan kesmek, her zaman arzusunun aksine sevk etmek teşkil eder. Nefsin hayır işlemesine engel olan iki sıfatı vardır: nefsanî arzulara dalması ve taatten kaçınması. Nefis heva ve heves atına binip serkeşlik etti mi ona takva gemi ile hâkim olmak icap eder. Emredilene yapmada ayak diredi mi onu isteğinin aksi istikamete sevk etmek gerekir. Nefis atı gazaba şahlandı mı haline uygun tedbirler almak lazım gelir.”⁴⁶

Nefsin arınması ile ilgili olarak tasavvuf literatüründen yüzlerce örnek gösterilebilir. Biz burada Necmeddin Kübra`nin (1145-1241) Fevidu`l- Cemal isimli eserinde nefsin arınması hususunun nasıl ele alındığını incelemekle yetineceğiz:

“Üç çeşit nefis vardır: Nefs-i Emmare umumiyetle herkeste bulunur. Karanlıktan ibarettir. Zikirle aydınlanır. O zaman Nefs-i levvame olur. Pislik, köpek, domuz ve vücutta bulunan bütün diğer kötü şeylerle dolu olduğunu görür. Daha sonra Nefs-i levvame yırtıcılığın her çeşitinin yaralamaları ve pisliklerin her türünün

⁴⁴ Kara, Mustafa, *A.g.e.*, s: 172

⁴⁵ *A.g.e.*, s: 52

⁴⁶ Kuşeyri, *A.g.e.*, s: 195

bıraktığı kirleri temizlemek bu evden kovmak için gayret sarf eder. Onun için durmadan Hakkı zikir ve ona inabe ile meşgul olur. Böylece zikir sultanı onlara galip gelir ve oradan dışarı çıkarır. Sonra nefs-i mutmainneye yaklaşır. Nefsi emmarenin işaretleri vardır. O senin önünden doğan zift gibi simsiyah büyük bir daire gibidir. Bir müddet sonra yok olur. O yine onun tarafından bir bulut gibi tekrar doğar. Nefs-i mutmainne için de müşahede hallerinde alamet vardır. Bazen kendisinden nurların fişkirdiği büyük su kaynaklarındaki dairelere benzer bir şekilde önünden doğuverir. Bazen de onu gaybet halinde parlak bir ayna gibi saf bir nur olarak yüzünün etrafında görürsün. Bu yüzüne doğru yükseldiği ve yüz bunda fani olduğu zaman, o zaman senin yüzün nefs-i mutmainne olur.”⁴⁷

Son olarak değinmemiz gereken konu ise sufilerin irade hürriyeti bahsine bakış açılarıdır. Kelabazi konu ile ilgili şunları söyler:” sufiler ittifakla şöyle derler: hiç şüphe yok ki insanların bedenlerini yaratan Allah olduğu gibi onların bütün fiillerini yaratan da Allah'tır. Hayır olsun şer olsun insanların yaptıkları fiillerin hepsi Allah'ın kaderi, kazası, mesiyeti ve iradesi ileler. Böyle olmasaydı insanların Allah'ın kulu, kölesi ve mahlûku olmamaları gerekirdi. Hâlbuki Allah: “De ki Allah her şeyin Halikıdır.”⁴⁸ “Şüphe yok ki biz her şeyi bir kaderle yarattık. İnsanların yaptıkları her şey kitapta yazılıdır”⁴⁹ buyurmuştur.”⁵⁰

İbn Sina'nın nefis tezkiyesi anlayışında iki kutup karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki nefsin aşırılıklarının ve eksikliklerinin dengelenmesi ve nefse yerleşerek nefsi kirleten kötülüklerden nefsin arındırılmasıdır. İbn Sina konuyu

⁴⁷Necmeddin Kübra, *Tasavvufî Hayat*, Çev: Mustafa Kara, Dergah Yayınları, II. Basım, İstanbul, 1996, s: 110, Pazarlı, *A.g.e.*, s: 75, Saruhan, *A.g.e.*, s:75 – 80

⁴⁸ Rad Suresi 13 / 17

⁴⁹Kamer Suresi 54 / 49

⁵⁰Ebu Bekir Muhammed b. İshak Buhari Kelabazi, *et - Taarruf li Mezhebi ehli't - Tasavvuf*, Dergah Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 1992, 72

açıklığa kavuşturmak amacıyla klasik doktor – hasta örneğini verir. Doktor hastanın bedenini sıcaklığa meyilli görürse soğukluk ile harareti düşürür. eğer hastanın bedenini soğukluğa doğru gidiyorsa onu sıcaklıkla giderir. Biz de eğer nefsimiz noksana doğru meylediyorsa ziyade olan tarafa doğru çekeriz. Eğer ziyade yönüne doğru ilerliyorsa onu noksan tarafa doğru çekeriz ki belirlediğimiz orta noktaya gelinceye kadar.⁵¹ Örneğin nefsimiz cimrilik yönünde hareket ediyorsa nefsimizi israf yönüne doğru cömertlik denilen orta noktaya gelinceye kadar çekeriz. Nefsimiz israf yönüne doğru hareket ediyorsa harcamalarımızı azaltmak suretiyle nefsimizi cömertlik denilen orta noktaya gelinceye kadar çekeriz.⁵²

İbn Sina'nın nefsi tezkiye anlayışında diğer bir önemli husus ise nefisten işlenmiş ve kendisine yerleşerek karartan kötülüklerden temizlenmesi⁵³ ve nefsin bayağı arzulardan temizlenmesi suretiyle kemale ulaştırılması önemli bir yer tutar. Böylelikle de saadete ulaşır. Başka bir deyişle insanın saadeti ancak insanın pratik alanını ıslah etmekle olur. Nefis bayağı arzulara boyun eğmesi durumunda ise hayvani saadet hasıl olur.⁵⁴

Nefsin kemale ulaştırılmasında mutasavvıflardan farklı olarak kullandığı diğer bir yöntem ise entelektüel çalışmalarla nefsin olgunlaştırılmasıdır. Çünkü faal akıla ulaşmada ilmi çalışmalar çok önemli bir yer tutmaktadır.⁵⁵

İbn Sina'ya göre “riyazet üç gayeye yöneliktir. Birincisi Hakk'ın dışındaki şeyleri tercihin yolundan kazımaktır. İkincisi nefis- i emmareyi nefis- i mutmainneye boyun eğdirmektir. Böylece tahayyül ve vehim güçleri aşağı durumlarla bağıntılı vehimlerden yüz çevirmiş olarak kutsal durumla bağıntılı vehimlere çekilir.

⁵¹İbn Sina, *Fi'l - Ahd* s: 152, *el- İşarat ve't - Tembihat*, s: 194

⁵² *A.g.e.*, s: 155

⁵³ *A.g.e.*, s: 152

⁵⁴ *A.g.e.*, s: 159 - 160

⁵⁵ İbn Sina, *A.g.e.*, s: 152,

Üçüncüsü ise uyarılma için sırrın latifleştirilmesidir. Birincisine gerçek zühdü yardım eder. İkincisine fikirle eşleşen bir takım ibadetler yardım eder. Üçüncü gayeye ise latif düşünce ve tutkunun sultanının değil aşık olunanın seçkin hususiyetlerinin emrettiği iffetli bir aşk yardım eder.”⁵⁶ Görüldüğü üzere İbn Sina'nın nefis tezkiye anlayışında ibadetler önemli bir yer tutar.

“Sonra müridi irade ve riyazet öyle bir dereceye ulaştırır ki Hakk'ın nurunun üzerinde doğmasından bir takım haz verici sırlar müride görünür.”⁵⁷

d- Psikoloji

Ahlakın alakalı olduğu ilim dallarından birisi de psikolojidir. Zira bu ikisinin de konusu insandır; onun ruh halleri ve davranışlarıdır. İkisi de insanın ruh ve davranış bozukluklarını inceler. Psikoloji insanın “ne olduğunu” anlamamıza yardımcı olurken, ahlak da insanın “nasıl olması gerektiğini” araştırır. Özellikle eğitim sahasında psikolojinin verilerinden yararlanmayan ve sadece öğütler vermekle yetinen bir ahlak çalışması yeterince başarılı olamaz.⁵⁸

Çağımızda psikoloji pozitif bir bilim olarak kabul edilmektedir. Deney ve gözlem metotlarını kullanır, ruhsal olayları insanın iç ve dış tesirler karşısında çeşitli davranışlar inceler ve bundan tabii kanunlar elde etmek ister. Bütün bunlar arasında ahlakın yeri yok gibi görünse de insanda yer alan ahlaki şuur veya vicdan doğrudan doğruya ahlakın temel ilkeleri arasındadır.⁵⁹

Psikolojik ahlak görüşleri ahlaki emir ve otoritelerin daha ziyade ruhi eğilimleri, psikolojik kavramları kabul eden görüşlerdir. Burada insan esas alınıp ahlaki davranışın sebeplerini teşkil eden iyi ve hayır ise psikolojik unsurlara

⁵⁶ İbn Sina, *el- İşarat ve't Tembihat*, s: 185,

⁵⁷ *A.g.e.*, s: 186,

⁵⁸ Çağrıci, Mustafa, *İslam Ahlakı*, s: 24,

⁵⁹ Pazarlı, *A.g.e.*, s: 23

dayandırılmaya çalışılır. Ahlaka psikolojik mahiyet kazandıran Theodore Ribat olmuştur. Ona göre ahlakın temeli insandaki ruhi temayüller ve bu temayüllere yön veren şuurdur. İnsan davranışlarına iyi veya kötü değerini yüklerken şuuruna müracaat eder.⁶⁰

“Ahlak normları sosyal normların bir çeşidini teşkil eder. Bunlar sosyal normların psikolojisi bahsinde genel bir çerçeve içinde ele alınır. Normların öğrenilmesi ve benimsenmesi ise sosyalleşme dediğimiz sürecin büyük bir parçasıdır. Sosyalleşme denildiği zaman insanın biyolojik bir varlık iken aynı zamanda sosyal bir varlık olması insan toplumunun bir üyesi haline gelmesi anlaşılmalıdır. İnsanın sosyal bir varlık olması ise sadece bir öğrenme olayından ibaret değildir; bu öğrenme esas itibariyle hayatımızın başlangıç yıllarını kaplar ve uzun bir zaman alır. İşte bu yüzden ki Psikolojide ahlak problemi büyük ölçüde bir gelişme problemidir. İnsan ferdinin bebeklikten yetişkinliğe kadar geçirdiği değişimler bir taraftan da psikolojik ve sosyal anlamda gelişmeyi sağlar.”⁶¹

Psikologlar ahlak konusundaki asıl araştırmalarını temel psikolojik süreçlerin ahlakın öğrenilmesi, ahlaki bilgi ve duygu bakımından meydana gelen değişimleri, ahlaki davranışın öbür psikolojik değişkenlerle ilişkisi vs – ortaya çıkarılmasına ayırmakla beraber, büyük ölçüde ferdi mahiyette olan bu değişkenlerin yani sıra sosyal değişkenlerin rolünü de ihmal etmiş değillerdir. İnsan davranışı boşlukta meydana gelmediğine göre bu davranışların çevre faktörleriyle çok sıkı bir ilişkisi bulunduğu muhakkaktır. Özellikle mukayeseli çevre araştırmaları bize sadece uygulama için rehber olmakla kalmaz, aynı zamanda temel psikolojik süreçlerin çevreye bağlı değişkenlerden arıtılarak daha iyi teşhis edilmelerine imkan verir. Bu

⁶⁰ Erdem, *A.g.e.*, s: 51

⁶¹ Güngör, Erol, *Değerler Psikolojisi*, Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yayınları, s: 15

yüzden özellikle gelişme teorileri kendi hipotezlerini değişik kültür çevrelerinde araştırarak bunların genelliğini ispat etmeye çalışmaktadırlar.⁶²

İslam filozofları da Nefs, ruh, akıl, kalp, haz, elem, vicdan, şuur, vazife, sorumluluk gibi konularda psikolojiden yararlanır. “Ameli ahlak alanında psikolojinin hizmetleri ayrı bir önem taşır. Kibir, haset, yalan, kötü ihtiraslar gibi türlü ruhsal eğilimler ve içgüdüler hayatın her döneminde ahlaki yaşayışı sarsar, bunların doğuş ve gelişmeleri çocukluk çağlarından başlayarak yaşlara ve cinslere göre türlü şekiller alır. Bunların hangi vasıtalarla düzeltileceği ve önleneceği nasıl faydalı yollara yöneltileceği ahlak bakımından çok önemlidir. Psikoloji insanda doğuştan var olan bu iyi ve kötü eğilimleri tanıtarak ahlaka yol gösterir.”⁶³

İbn Sina Tabiiyyat ilminin kısımlarını anlatırken tabiiyyat ilmini sekiz kısma ayırır ve sekizinci kısmı ise psikolojiye tahsis eder. Bu durum modern psikoloji kitaplarında da aynı olması hasebiyle dikkat çekicidir. Ona göre bu sekizinci bölüm nefsin ilmini, hayvani ve özellikle de insani idrak güçlerini inceler ve İbn Sina burada insandaki nefsin (nefsi natika) bedenin ölmesiyle ölmeyen ilahi ruhani bir cevher olduğu kanaatini taşır.⁶⁴

İbn Sina psikolojiyi tabiiyyat ilmiyle temellendirmekle kalmamakta aynı zamanda psikoloji ile ahlak arasında dolayısıyla nefis ile ahlak ilmi arasında sıkı bir ilişki de ortaya koymaktadır. Bu husus karşımıza İbn Sina'nın Risale fi'l – Ahd isimli eserinde çıkmaktadır: “Şunu bilmen gerekir ki, her insanın fitratında bir güç vardır ki bu güçle güzel amelleri yapar ve yine aynı güçle fena amelleri yapar. Bu ahlakın ister iyisi ister kötüsü hepsi kazanılan şeylerdir. Eğer bir insanın ahlakı yok

⁶² Güngör, *A.g.e.*, s:17

⁶³ Pazarlı, *A.g.e.*, 24

⁶⁴ İbn Sina, *Aksam – u Ulumu 'l - Akliyye*, s: 75,

ise onu kazanabilir veya kendisini bir ahlakta bulduğunda kendi iradesiyle başkasına geçebilir.”⁶⁵

Psikoloji ile ahlak arasında var olan ilişkiyi İbn Sina'nın bir diğer eseri olan *Ahvalu'n - Nefs*'de de görmekteyiz. Nefsi natıkanın hayvani nefsin içinde var olan gadabiyye ve şeheviye kuvvetlerine hakim olmasıyla iki temel erdem ortaya çıkar.⁶⁶ Nefsi natıkanın hayvani nefisteki gadabiyye kuvvetine hakim olmasıyla yiğitlik erdemi oluşmaktadır.⁶⁷ Böylece hanımları veya diğer insanları müdafaa etmek gibi erdemli bir durum ortaya çıkar.⁶⁸ Hayvani nefsin beden kontrolünü alması durumunda ise gadabiyye kuvvetinin etkisiyle öfkelenme, tahammülsüzlük, çabuk kızma, kötü sözler gibi erdemsiz davranışlar ortaya çıkmaktadır.⁶⁹ Nefsi natıkanın hayvani nefste bulunan bir kuvvet olan şeheviye kuvvetine hakim olmasıyla iffet (haya) erdemi ortaya çıkar. İbn Sina'ya göre bir diğer erdem olan hikmet erdemi ise temyiziyye kuvvetiyle ilişkilidir.⁷⁰ Platon (M.Ö. 427–347) ve Aristoteles'ten (M.Ö.484–322) gelen bir geleneğin yansımalarını İbn Sina' da görmekteyiz. Gadabiyye kuvveti ile ilişkili olan yiğitlik erdemi, şeheviye kuvvetiyle ilişkili olan iffet erdemi ve temyiziyye kuvvetiyle ilişkili olan hikmet erdeminin uyumlu olarak hareket etmelerinin neticesinde adalet erdemi ortaya çıkmaktadır.⁷¹

Ahlak ilmi ile psikoloji birbiriyle çok sıkı ilişki içerisinde olmalarına rağmen bu iki ilmin birbirlerinden keskin bir şekilde ayrıldığı bir takım noktalar da yer almaktadır:

⁶⁵ İbn Sina, *Risale fi'l - Ahd*, s: 156,

⁶⁶ İbn Sina, *Ahvalu'n - Nefs*, s: 58,

⁶⁷ İbn Sina, *Risale fi'l - Ahd*, s: 160,

⁶⁸ İbn Sina, *İlmu'l - Ahlak*, 193,

⁶⁹ İbn Sina, *Risale fi'l - Ahd*,155,

⁷⁰ İbn Sina, *İlmu'l Ahlak*, 194,

⁷¹ Platon, *Devlet*, s:150,

- a- Psikoloji insanın bütün davranışları ile ilgilenebildiği halde ahlak sadece iradeli davranışlarla ilgilenir; çünkü ahlak mükellef kılar ve sorumlu tutar; irade dışı davranışlar ise sorumluluğu gerektirmez⁷²
- b- Ahlak ilmi psikoloji ile karıştırılmamalıdır. Psikoloji bize insanı olduğu gibi bildirir, ahlak ilmi ise nasıl olması gerektiğini gösterir.⁷³ Ahlak ilmi insanın fiillerine iyi veya kötü şeklinde değer atfederken, psikoloji insanın fiillerine değer atfetmez, objektif bir şekilde yaklaşır.

e- Pedagoji

Felsefe tarihi boyunca ahlakın eğitimle değiştirilebilip değiştirilemeyeceği meselesi tartışma konusu olmuştur. Özellikle ahlakın sübjektiflikten kurtarılıp objektif bir hal almasında eğitimin oynadığı rol de dikkate alınırsa ahlak ilmi ile pedagoji arasındaki ilişkiyi gözler önüne serer. Sokrates felsefe tartışmalarında kullandığı yöntemi uyarınca önce insanlara ahlak alanındaki derin bilgisizliklerini göstermeye, rölativist sofistlerin de etkisiyle insanların zihinlerinde oluşan temelsiz sanıları ayıklamaya çalışmıştır. Buna göre “bildiğim tek şey var, o da hiçbir şey bilmediğimdir” diyen filozof insanlara varsa eğer erdeme ve neyin iyi olduğuna dair bilgilerini kendilerine mal edebilmeleri için tartışmalarıyla onların ikinci elden malumatlarının bilgi olmadığını gösterme, onların zihinlerini sanı kırıntılarından temizleme uğraşı içinde olmuştur.⁷⁴

Sokrates'e (M.Ö 469-399) göre eğitim, etik üzerine kurulu bir öğrenme süreci iken sofistler siyasal iktidarı ele geçirip egemenlik kurmanın aracı olarak retorik

⁷² Çağrıncı, Mustafa, *İslam Ahlakı*, s: 26,

⁷³ Bertrand, *A.g.e.*, s: 2, Çağrıncı, Mustafa, *İslam Ahlakı*, s: 24

⁷⁴ Cevizci, *A.g.e.*, s: 35

önemini kurgulamış dolayısıyla da eğitimi öncelikli olarak retorik araştırması şeklinde görmüşlerdir.⁷⁵

Platon ise eğitim ahlak ilişkisi ile ilgili olarak Sokrates'in izinden giderek şu ifadelerde bulunur: "Eğitim birçok insanın sandığı bir şey değildir. Onlara göre eğitim bilgiden yoksun bir ruha bilgi eklemektir. Oysa bizim konuşmalarımız şunu da gösteriyor: Her ruhta bir öğrenme gücü ve bu ise yarayan bir de organ vardır. Gözün karanlıktan aydınlığa çevrilmesi için nasıl beden birinden dönmesi gerekirse bu organın da bütün ruhla birlikte geçici şeylere sırtını dönüp, varlığa, varlığın en ışıklı yönüne bakabilmesi gerekir; yani iyiye öyle değil mi?"⁷⁶

Aristoteles de ahlakın sonradan eğitimle kazanılabileceğini savunur. Ona göre biri düşünce, diğeri karakter erdemi olmak üzere iki tür erdem vardır: "Bunlardan düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşur ve gelişir, bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir; karakter erdemi ise alışkanlıkla elde edinilir, adı da bu nedenle küçük bir değişiklikle alışkanlıktan gelir. Bundan apaçıktır ki karakter erdemlerinden hiç birisi bizde doğa vergisi olarak bulunmaz; çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez. Demek ki erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz. Bunların olanaklarını daha önce taşıyoruz daha sonra da etkinlikleri gerçekleştiriyoruz. Erdemleri ise öteki sanatlarda olduğu gibi daha önce etkinlikte bulunarak ediniriz; çünkü öğrenip yapmamız gereken şeyleri biz yapa yapa öğreniriz"⁷⁷

⁷⁵ Pieper, *A.g.e.*, s: 29

⁷⁶ Platon, *Devlet*, Çev: Hüseyin Demirhan, Sosyal Yayınlar, I. Baskı, İstanbul, 2002, 518 a, b, c, s: 262 *Yasalar*, Çev: Candan Şentuna – Saffet Babür, II. Basım, İstanbul, 1998, I. 641 c, s: 23

⁷⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Kebikeç Yayınları, Çev: Saffet Babür, Ankara 2005, s: 30

İslam filozofları ahlak konusunda çeşitli sınıflandırmalar yapmışlardır. Bunlardan birisi de ahlakın eğitim göz önüne alınarak ikiye taksim edilmesidir:

1- Fitri ve Tabii Ahlak: yaratılıştta insanda bulunan iç kuvvetlerin hepsine birden fitri veya tabii ahlak denir. Bunlar ferdin tabii halleridir.⁷⁸

2- Kazanılmış Ahlak: Alışkanlıklarla meydana gelen birçok dış etkenler ve çevrenin tesiriyle sonradan kazanılan huylara denir.⁷⁹

İslam ahlakçıları arasında yukarıda sözünü ettiğimiz sınıflamayı esas alarak “ahlak değişir mi, yoksa değişmez mi?” problemi üzerinde tartışmalar kendisini göstermiştir. Konuyla ilgili ortaya çıkan tartışmalarda üç görüş ortaya çıkmıştır.

1- Eski ahlakçıların görüşü ki bunlar ahlak kavramının tekili olan “hulk” u bütün insan fiillerinin kaynağı saymışlar ve “hulk”u Tabiiyyenin değişmesine imkan olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu görüşü savunanlar arasında İslam dünyasından Yusuf Has Hacib(1017-1077), Sa`di Şirazi(1193-1292), Nasreddin Tusi ve Katip Çelebi`yi (1608-1656) sayabiliriz.⁸⁰

2- Tabii huyun değişmeyeceğini ancak kazanılmış huyun değişeceğini savunur. Bunlara göre bu huy arızidir. Ülfet ve alışanlıkla meydana gelmiştir.

⁷⁸ Altıntaş, *İslam Ahlakı*, s:12, Erdem, *A.g.e.*, s: 66

⁷⁹ Bertrand, *A.g.e.*, s: 66, Erdem, Hüsameddin, *A.g.e.*, s: 66

⁸⁰ Erdem, *A.g.e.*, s: 66, Nasiruddin Tusi, *A.g.e.*, s:81, Yusuf Has Hacip, *Kutadgu Bilig*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Çev: Yaşar Çağbayır, Ankara, 2004, s: 36 - 37

Binaenaleyh bu huyların eğitim ve çevresel faktörlerle değişmesi mümkündür.⁸¹

- 3- Hiçbir huyun tabii olmayıp dış tesirler sonucu olduğunu bundan dolayı da bütün huyların mutlak şekilde değişebileceğini ileri sürerler. Aristoteles, Farabi (850/950), İbn Sina, Gazzali, Kant (1724-1804) bu kanaati savunmaktadırlar.⁸²

İbn Sina da ifade edildiği üzere Aristoteles ve Farabi gibi ahlakın sonradan eğitim ile değiştirilebileceği kanaatini savunmaktadır. İbn Sina'nın ahlak – psikoloji, ahlak – tasavvuf ilişkilerinde olduğu gibi pedagoji ile ahlak ilişkisinde karşımıza nefis anlayışı çıkmaktadır.⁸³ İbn Sina'ya göre “insan fitratında bulunan bir güçle iyi veya kötü fiilleri yapar. Bu ahlakın ister iyisi ister kötüsü hepsi kazanılan şeylerdir. Eğer insanın ahlakı yok ise onu kendisine kazandırabilir veya kendini bir ahlakta bulduğunda kendi iradesiyle başkasına geçebilir.”⁸⁴

İbn Sina'nın ahlak anlayışında eğitimin önemi “adet” anlayışında karşımıza çıkmaktadır. Bir insanın iyi veya kötü ahlakı kazanabilmesi için iyi veya kötü davranışları uzun zamanda kısa aralıklarla sıkça tekrarlaması gerekmektedir. Ona göre güzel ahlak adetle kazanılabilir, keza kötü ahlak da. Bundan dolayı edindiğimiz iyi veya kötü ahlak diğer insanlardan adetlerimizdir. Bu sebeple ilk baştan iyi ahlaklı insanların davranışlarını alıp adet haline getirirsek iyi ahlakı kazanmış oluruz. Eğer ilk baştan kötü ahlaklı olanların davranışlarını alıp adet haline getirirsek kötü ahlakı

⁸¹ Erdem, *A.g.e.*, s: 66

⁸² *A.g.e.*, s: 66, Pazarlı, *A.g.e.*, s: 70, İbn Sina, *İlmu'l - Ahlak*, s: 197, Aristoteles, *Nikomakos'a Etik*, s: 30, Kınalızade Ali Efendi, *A.g.e.*, s: 108, Sunar, Cavit, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1980, s: 52

⁸³ İbn Sina, *İlmu'l - Ahlak*, s: 197

⁸⁴ İbn Sina, *Risale fi'l Ahd*, s: 156

edinmiş oluruz.⁸⁵ Burada İbn Sina hem eğitime vurgu yapmakta hem de eğitim psikolojisinde yeri olan model olarak öğrenmeye dikkatimizi çekmektedir.

Ahlakın başkasının davranışlarından etkilenecek adet haline getirilmesiyle oluştuğunun delili olarak İbn Sina siyasetçilerin davranışlarını örnek gösterir. İyi ahlaklı siyasetçiler toplumu iyi davranışları ve hayırlı amellere alıştırmak için iyi yapabilirler; keza karakteri bozuk siyaset adamları toplumu şer işlere alıştırdıkları için şer bir toplum meydana getirebilirler.⁸⁶

f- Hukuk (Fıkıh)

Ahlakın en yakın olduğu disiplinlerden birisi de hukuktur. Zira her ikisi de normatif (kural koyucu) dir: ikisinin sahası da değerlerdir, yani ahlak gibi hukuk da iyi fiilleri emreder; kötü filleri yasaklar. Sahalarının bu yakınlığı sebebiyledir ki bu iki disiplin birbirinin tamamlayıcısıdır. Denilebilir ki –teorik olarak- hukuk, müeyyideleri maddeleştirilmiş bir ahlak düzenidir.⁸⁷

Hukuk cemiyette nizam tesis eden ve müeyyidesini amme vicdanının reaksiyonunda ve bu reaksiyona tercüman olan devletin maddi icbar kuvvetinde bulan kaideler manzumesi olarak tanımlanabilir⁸⁸

Bu tanımda karşımıza bazı çıkarımlar yer almaktadır. Bunlardan ilki ahlakın çift yönü bulunmasıdır. Ahlak yalnız kendisine karşı görevleri ve yükümlülüklerini belirlemekle yetinmemekte, ayrıca insan çeşitli bakımlardan davranışlarının ilkelerini önermekte ve buna uygun davranmasını buyurmaktadır. Böylece ahlak ilkeleri ve kuralları bizzat insanın kendi görev ve yükümlülüklerini düzenleme yanında, öteki

⁸⁵İbn Sina, *A.g.e.*, s:156

⁸⁶*A.g.e.*, s: 157

⁸⁷Çağrıci, Mustafa, *İslam Ahlakı*, s: 24 - 25

⁸⁸Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, s: 23

insanlarla ilişkilerinde ölçü olmaktadır.⁸⁹ Hukuk da sağlıklı bir toplum düzeni oluşturabilmek amacıyla insanların birbirleriyle olan ilişkilerini yasalar yoluyla düzenlemek yoluna gitmektedir.

“Ahlaki kaideler kişiye bir emirde bulunuyorsa bu emrin yapılması veya yapılmaması hali yaptırımını gerekli kılar. Eğer ahlaki kaide veya kanun empoze edildiği kişinin kendisine uyması veya uymaması halinde lehte veya aleyhte bir sonuç ihtiva etmiyorsa o zaman tesirsiz bir kaidedir.”⁹⁰ Hukuk her nerede olursa olsun yaptırım olarak devlet gücüne dayanırken İslam ahlakı ise hem bireyin vicdani üzerinde baskı oluşturarak tesir eder hem bireyin çevresinde bulunan toplumun oluşturacağı sosyal baskısıyla birey üzerinde tesir eder. İslam bununla da kalmaz ayrıca hem kötülük yapanlara hem de diğer ahlak sistemlerinden farklı olarak iyilik yapanlara yaptırım gücünü kullanır.”⁹¹

Hukuk ile ahlak ilminin kesiştikleri bir başka nokta da tanımdan anlaşılacağı üzere vicdan hususudur. Hukuku bir kâğıt üzerine yazılmış kanunlar manzumesinden ibaret kabul etmek bizi yanlışlığa götürecektir. Hukukun bu noktadan sonra vicdana ihtiyaç duyacaktır. Çünkü Rousseau'nun (1712-1778) ifade ettiği gibi hayır ve şer hakkında söz sahibi bir hâkimdir. Bu hâkim her insanda bulunmaktadır.⁹² Bu nedenle kâğıtlar üzerinde yazılı kanunlardan bir çıkış yolu bulan ve içerisinde yaşadığı toplumun sosyal yaptırımının da gözünden kaçan insani yapacağı kötülüklerden alıkoyacak geriye tek bir şey kalıyor, o da vicdandır.

Ahlak kuralları kişilerin ve gurupların ortak yaşayışlarında benimsenmiş ve örf, adet, teamül, gelenek, görenek yoluyla olduğu kadar, bunlara göre sınırlı kalsa da

⁸⁹ Kılıoğlu, İsmail, *Ahlak Hukuk İlişkisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, s: 137

⁹⁰ Altıntaş, Hayrani, *İslam Ahlakı*, s: 145

⁹¹ Maide Suresi 5 / 145

⁹² Pazarlı, A.g.e., s: 86

bireysel irade, seçim ve tercih yoluyla da kurumsallaşmış olan kurallardır. Bu kurallara aykırı davranışlar, ancak ayıplama ve kınama, guruptan dışlama gibi tepkilere yol açabilir. Buna karşılık hukuk kuralları kişilerin birbirleriyle ve devletle olan ilişkilerini genel olarak düzenlerler ve bu kurallara aykırı davranışlar, devletin yaptırımına ve zor kullanmalarına yol açar.⁹³

İslam dininde hukuk deyince karşımıza fıkıh ilmi çıkmaktadır. Sözlükte anlamak, kavramak manalarına gelen fıkıh kelimesi terim olarak “kişinin leh ve aleyhindeki şeyleri bilmesidir” şeklinde tarif edilmiştir.⁹⁴ Hazreti Peygamber ve sahabe devrinde fıkıh tedvin edilmiş ayrı bir ilmin adı değildir itikada, amel ve ahlak konularında kitap ve sünnetten anlaşılan elde edilen bilgiler fıkıhtır.⁹⁵

Fıkıh toplumun ahlak düzenini iyileştirmek için gerekli tedbirleri almış gerekli düzenlemeleri yapmıştır. Fıkıh sosyal adaleti temin etmek için zekat, kefare, fitre, kurban şeklinde zenginlerin mallarında fakirler için hak tesis etmiştir. Aile hayatını düzenlemiş evlilik sayılan ve sayılmayan akitleri detaylarına kadar açıklamış, maksada uygun aileyi koruyucu tedbirler geliştirmiş, uygunsuz aile bağlarını sona erdirmeyi caiz kılmış, aile fertlerinin hak ve yükümlülüklerini düzenlemiştir. Toplum düzenini sağlamak üzere gerekli kurum, kuruluş ve bunların sorumluluklarını ele almış bu cümleden olarak devlet başkanının nasıl seçileceğini, toplumu nasıl yöneteceğini, haklarını ve sorumluluklarını, savaş ve barışta tutulacak yolu, düzeni bozanlara karşı uygulanacak tedbirleri ve cezaları açıklamıştır.⁹⁶

İbn Sina'nın ahlak felsefesi ile İslam ahlakı arasında bir paralellik kendisini göstermektedir. İbn Sina ahlak felsefesinde ahlaki kaideler koymakla kalmaz aynı

⁹³ Özlem, *A.g.e.*, s: 206

⁹⁴ Şaban, Zekiyyuddin, *Usulu'l- Fıkıh*, Çev: İbrahim Kafi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000, s: 27

⁹⁵ Karaman, *A.g.e.*, s: 33

⁹⁶ *A.g.e.*, s:24

zamanda koymuş olduğu bu ahlaki kaideleri hukuki yaptırımlarla yasallaştırılması gerektiğini savunur. Örneğin İslam ahlakında da kötü davranışlar olarak nitelendirilen kumar, hırsızlık, yan kesicilik ve faizcilik İbn Sina'nın da ahlak felsefesinde de hem kötü davranışlardır ve hem de yöneticilerin yasalar yoluyla bunları yasaklaması gerekmektedir.⁹⁷

g- Sosyoloji

Ahlakın önemsemiş olduğu hususlardan birisi de toplumun düzenini sağlamak ve o toplumu mutluluğa ulaştırmaktır. Ahlak ilminin burada bu yönüyle sosyolojiyle irtibatı ortaya çıkmaktadır.⁹⁸

İslam filozoflarında ahlak ilminin sosyolojik boyutu kendisini göstermektedir. Çünkü başta Farabi ve İbn Sina'da insan gerçek mutluluğa bir toplum içerisinde ulaşabilir.⁹⁹

Bir insanın ahlakının oluşmasında eğitimin rolünden daha önce bahsetmiştik. Birey ilk önce eğitimini aile kurumundan daha sonra içerisinde yaşamış olduğu sosyal çevreden almaktadır.

Toplumun insan üzerindeki etkilerinden birisi de örf ve adetler vasıtasıyla. İşte bu örf adetleri inceleyen bilim dalı olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁰⁰

Ahlak ilmi ile Sosyoloji arasındaki bu kadar benzerliklere rağmen en önemli farklılık bu ilmin metotlarında görülen farklılıklardır. Sosyoloji pozitif bir ilim dalı olması hasebiyle tasviri bir yöntem kullanır ve insan davranışların "iyi" veya "kötü" şeklinde değer atfetmez.¹⁰¹

⁹⁷ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa*, s:196 – 197,

⁹⁸ Pazarlı, *A.g.e.*, s: 31

⁹⁹ Farabi, *Tahsilu's - Saade*, s: 17, İbn Sina, *İlmu'l - Ahlak*, s: ,192

¹⁰⁰ Çağrıci, Mustafa, *İslam Ahlakı*, s: 26

¹⁰¹ Pazarlı, *A.g.e.*, s: 33

Sosyolojik ahlak, Auguste Comte'un (1798-1857) temellendirdiği, Emile Durkheim (1858-1917) ve L. Levy Bruhl'un (1857-1939) geliştirdiği bir ahlaktır. Comte'a göre ahlakın temel prensibi "başkaları için yaşamaktır, unk ahlaki hayatın temeli fedakrlıktır. İçinde benlik duygusu bulunan hiçbir harekette fazilet yoktur. Ahlaki görev ise insanlığın ilerlemesine yardımcı olmaktır. İnsanın ahlaklı olması her Şeyden önce onun sosyal olmasıdır.¹⁰²

İbn Sina'nın da bir ahlakın oluşmasında veya değiştirilmesinde üzerinde durduğu diğer bir husus ise sosyolojik olarak evre faktörüdür. Bir davranışın kısa aralıklarla sık sık tekrarlanılarak adet haline getirilmesinde ve onun bir süre sonra nefse meleke halinde yerleşmesiyle ahlak haline getirilmesinde evre faktörü önemli bir yer tutar. Buna rnek olarak İbn Sina siyasetçileri örnek verir. İyi ahlaklı siyasetçiler toplumu iyi davranışları ve hayırlı amellere alıştırarak iyi yapabilirler; keza karakteri bozuk siyaset adamları toplumu Şer işlere alıştırdıkları için Şer bir toplum meydana getirebilirler.¹⁰³

¹⁰²Erdem, *A.g.e.*, s: 50

¹⁰³İbn Sina, *Risale fi'l- Ahd*, s: 157

4- Ahlak Anlayışları:

İnsan davranışlarının gayesi olarak mutlu olmayı amaçlayan ahlak anlayışları “eudaemonist”tir. Hemen hemen bütün ilk çağda ahlak felsefesi “eudaemonist”tir.¹⁰⁴ Hatta bunun için Yunan ahlakının bir nevi “hipotetik emir” ahlakı olduğu da söylenebilir. Kant`ın deyimiyle bu ahlak faydalıyı, kutsalı, hukukiyi, ahlakiden ayıracak mihengin üzerinde durmamıştır; ve bunun sonucu olarak Yunan ahlakı temelde gayeci (finaliste) bir ahlaktır. Saadet gayesine ulaşmak için türlü vasıtalara başvurmayı tavsiye eder.¹⁰⁵

Ahlak felsefesinde karşımıza çıkan bir başka anlayış ise faydacılıktır. Faydacılık, öncelikle normatif ya da kural koyucu bir etik anlayışını tanımlar. Çünkü yararcılığın her ne kadar insan psikolojisine dayanan bir yönü, betimleyici bir temeli olsa da, o ahlak alanında olup bitenleri tasvir etmekle yetinmez. O, deskriptif boyutuna da ek olarak, insan varlıklarına neyin iyi ve neyin kötü olduğuyla, ne yapıp neden sakınmaları gerektiğiyle hayatta hangi amacın peşinden gitmek durumunda oldukları ve hayatlarını nasıl sürdürecekleriyle ilgili bilgi verir, onların ahlaki eylemleri için kurallar koyup, düzenleyici ilkeler getirir.¹⁰⁶

Ahlaki vazife üzerine kuran vazife ahlakı ise sırf akıldan çıkarılan görev ve vicdani sorumluluğu kendine hareket düsturu kabul etmiştir. Kant ahlakı bunun en güzel misalidir. Buna göre vazife ahlaki kanuna saygıdan dolayı yapılır. Ahlaki görev vicdanın kesin emrine boyun eğmedir.¹⁰⁷

Kant, Etiğin temelini üzerinde hiçbir uzlaşım olmayan “mutluluk” gibi bir ereğe bağlamanın yanlış olacağından hareket eder. Başka bir deyişle adı mutluluk

¹⁰⁴Erdem, *A.g.e.*, s: 42, Altıntaş, *İslam Ahlakı*, s: 14

¹⁰⁵Ülken, *A.g.e.*, s: 34

¹⁰⁶ Cevizci, *A.g.e.*, s: 190, Frankena, William, *Etik*, Çev: Azmi Aydın, İmge Yayınevi, I. Baskı, Ankara, 1997, s: 79 - 80

¹⁰⁷ Altıntaş, Hayrani, *İslam Ahlakı*, s: 17

olarak konulmuş olsa da, herkesin üzerinde uzlaşacağı bir en yüksek iyi yoktur. O halde etik için bir temel aranacaksa, bu temel başka bir yerde aranmalıdır. Kant daha önce Salt Aklin Eleştirisi adlı kitabında gerçekleştirdiği teorik akıl analizi ile bilginin oluşumunu sağlayan a priori temeller olarak zihin kategorileri ve duyarlık formlarını ele almıştı. Şimdi Kant etik alanında gördüğü ve hiçbirinin sağlam ve genel geçerli temellere dayanmadığını saptadığı öğretiler çokluğu karşısında, etiğin de a priori temelleri olabileceği kanısıyla yola çıkmaktadır¹⁰⁸

Yukarıdaki ahlak anlayışlarından farklı olarak karşımıza çıkan bir diğer anlayış ise duyguya dayanan ahlak anlayışıdır.

Adam Smith(1723-1790) bu hususta duygudaşlık, yani bizde değerlerinin lezzet ve elemine hissettiren diğer tabirle gülenlerle güldüren, ağlayanlarla ağlatan, özetle bizi hemcinslerimizle beraber duygulandıran ilahi eğilimi seçmiştir. Adam Smith tabiatımızın sır dolu bu hallerini kamil bir psikoloji mütehassisi olarak bize tanımlar: Duygudaşlık, bizi, ıstırap çeken bir kimsenin durumuna koyar. Biz kendimizin aynı ıstırapı çektiğimizi hissederiz ve kendimizi onun yerine koyar ve adeta onunla tek vücut oluruz.¹⁰⁹

¹⁰⁸Özlem, *A.g.e.*, s: 69

¹⁰⁹Bertrand, *A.g.e.*, s: 88

I. BÖLÜM

İBN SİNA'NIN AHLAK FELSEFESİNİN KAYNAKLARI

A- Platon Etkisi

Ahlak felsefesi ile ilgili araştırmalarıyla bilinen Bedia Akarsu'ya göre, Platon'un ahlak felsefesi mutluluğu esas alan bir felsefedir. En yüksek iyi mutluluktur. Platon'un ahlak felsefesinde üç nokta önemlidir:

- 1- Ahlaki eylemlerimizin son gayesi ve en yüksek iyi¹¹⁰
- 2- İyinin tek kişide gerçekleşmesi ve erdem¹¹¹
- 3- İyinin topluluk yaşamında gerçekleşmesi ve devlet¹¹²

Platon her şeyden önce erdem ve iyi kavramlarını tanımlamakla ve insanlara mutlu olmanın yolunu öğretmekle uğraşmıştır. Bu bakımdan gerçekten Sokrates'in felsefesini sürdüren bir filozoftur. Sokrates de bütün insan çabalarının en yüksek ve son konusu, gayesi olarak iyiyi göstermişti.¹¹³

Platon bu tezini öne sürerken bir yandan da Yunan düşüncesinde çok sık yapıldığı üzere tıp ve ahlak arasında benzerlik ilişkisi kurmuştur. Benzerliğe göre beden iyi veya sağlıklı olduğu zaman onun bütün parçaları ve organları arasında tam bir ahenk vardır Platon'un kurduğu bu benzetmeye göre, beden için organların doğru etkinliği ve birlikli işleyişinin yarattığı sağlık neyse ruhun yeti ve parçalarının kendi işlevlerini yerine getirmelerinin sonucu olan mutluluk ya da adalet veya mutluluk da ruh için odur. Başka bir deyişle beden iyiliği, sağlık, bütünsel insan varlığının iyiliği de mutluluktur.

¹¹⁰Platon, *Devlet*, Çev: Hüseyin Demirhan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1992, s: 145, 427d

¹¹¹Platon, *Diyaloglar I*, Menon, Remzi Yayınevi, Çev: Adnan Cemgil, V. Basım, İstanbul, 1998, s: 149, 70a, Platon, *Devlet*, s: 165, 441c-d-e, s: 150, 130, e

¹¹²Platon, *Yasalar*, Çev: Candan Şentuna – Saffet Babür, Kabcacı Yayınevi, II. Basım, İstanbul, 1998, s: 95, 698 b-c,

¹¹³ Akarsu, Bedia, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Yayınları, 2001, İstanbul, s:170

İnsanın böylesi bir mutluluğa ulaşabilmesinin yolunun “devlet” ten geçmesi nedeniyle Platon’un ahlak felsefesi ile siyaset felsefesi arasında çok sıkı bir bağ kendisini göstermektedir.

Platon’a göre devletin doğal kökü de hiçbir insanın kendi kendine yetmemesi, bu yüzden de bir sürü gereksinimlerini gidermek için başkalarının yardımına gereksinme duyan bir varlık olmasıdır. Devlet insanın tek başına, kendine yetmediği birçok şeylere gereksinme duyduğu anda doğar.¹¹⁴ Devletin doğuşu insanın tek başına yaşamasının imkânsızlığındandır. İnsanlar yaşamak için gıda, giyim ve mesken gibi ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır.¹¹⁵ Bunun için de insanların karşılıklı olarak birbirlerine güvenmeleri gerekir. Karşılıklı güven ise herkesin karşısındakinin adaletli olduğuna güvenmesidir. Çünkü Platon’a göre mutluluğa giden yol adaletten geçmektedir.¹¹⁶ Böylece toplum yaşamının iyi yürüyebilmesi için tek tek kişilerin adaletli olması zorunludur. Platon’un siyaset felsefesinde adalet, sitedeki tabakaların birbirleriyle aynı zamanda nefsin kendi kuvvetleri arasında bir ahengin kurulmasıdır. Yani aşağıdakinin yukarıdakine boyun eğmesi, yukarıdakinin ise onu doğrulukla sevk ve idare etmesidir.¹¹⁷ Devlet, birlikte yaşayan insanların bir toplamı değildir, bir organizmadır. Platon’a göre nasıl ki tek insan da bir organizmadır, yani bir organizma olarak tek insanla devlet aynı özdedirler. Platon’a göre insan “toplumsal canlı bir varlıktır” yani kendi cinsinden olanlarla birlikte yaşamak ve toplum kurmak zorunda olan bir yaratık. Hatta Platon daha da ileri giderek, insanın ancak içinde bulunduğu devlet bakımından anlaşılabileceğini de ileri sürer.

¹¹⁴Platon, *Devlet*, s: 165, 369b

¹¹⁵Birand, Kamurand, *A.g.e.*, s: 61

¹¹⁶Platon, *Yasalar*, s: 46, 660b

¹¹⁷Olguner, Fahreddin, *A.g.e.*, s: 115, Weber, *A.g.e.*, s: 64

Platon insanın mutluluğunu sağlayacak olan yaşama biçimini ararken de tek kişiyi değil de toplumu göz önünde bulundurur. Öteki Sokratesçilerin bireyci olduğunu söylemiştik. Platon'un ahlakı ise, bu bireyci ahlak anlayışı ile tam bir karşıtlık içinde toplumsal ahlaktır. Onun için Platon, tek kişinin değil toplumun mutluluğunu göz önünde bulundurup araştırır. Bu mutluluğa da en yetkin biçimi ile devlette erişilir. Bireyle devlet belirli bir bağlantı içindedirler. Bireyler sadece devleti kurmaz devlet de bireylere biçim verir.¹¹⁸

İbn Sina da Aristoteles ve Farabi gibi ahlakın sonradan eğitim ile değiştirilebileceği kanaatini savunmaktadır. İbn Sina'nın ahlak – psikoloji, ahlak – tasavvuf ilişkilerinde olduğu gibi pedagoji ile ahlak ilişkisinde karşımıza nefis anlayışı çıkmaktadır.¹¹⁹ İbn Sina'ya göre “insan fitratında bulunan bir güçle iyi veya kötü fiilleri yapar. Bu ahlakın ister iyisi ister kötüsü hepsi kazanılan şeylerdir. Eğer insanın ahlakı yok ise onu kendisine kazandırabilir veya kendini bir ahlakta bulduğunda kendi iradesiyle başkasına geçebilir.”¹²⁰

Platon'a göre mutluluğa ulaşabilmek için eğitimin önemi de büyüktür. Her ruhta bir öğrenme gücü ve bu işe yarayan bir de organ vardır. Gözün karanlıktan aydınlığa çevrilmesi için nasıl beden bir den dönmesi gerekirse bu organın da bütün ruhla birlikte geçici şeylere sırtını dönüp, varlığa, varlığın en ışıklı yönüne bakabilmesi gerekir, yani iyiye.¹²¹

İbn Sina'nın ahlak anlayışında eğitimin önemi “adet” anlayışında karşımıza çıkmaktadır. Bir insanın iyi veya kötü ahlakı kazanabilmesi için iyi veya kötü davranışları uzun zamanda kısa aralıklarla sıkça tekrarlaması gerekmektedir. Ona

¹¹⁸ Akarsu, *A.g.e.*, s: 92-93

¹¹⁹ İbn Sina, *İlmu'l - Ahlak*, 197

¹²⁰ İbn Sina, *Risale fi'l Ahd*, 156

¹²¹ Platon, *Devlet*, 518a,b,c, 549c, *Yasalar* 641c,

göre güzel ahlak adetle kazanılabilir, keza kötü ahlak da. Bundan dolayı edindiğimiz iyi veya kötü ahlak diğer insanlardan adetlerimizdir. Bu sebeple ilk baştan iyi ahlaklı insanların davranışlarını alıp adet haline getirirsek iyi ahlakı kazanmış oluruz. Eğer ilk baştan kötü ahlaklı olanların davranışlarını alıp adet haline getirirsek kötü ahlakı edinmiş oluruz.¹²² Burada İbn Sina hem eğitime vurgu yapmakta hem de eğitim psikolojisinde yeri olan model olarak öğrenmeye dikkatimizi çekmektedir.

Ahlakın başkasının davranışlarından etkilenerek adet haline getirilmesiyle oluştuğunun delili olarak İbn Sina siyasetçilerin davranışlarını örnek gösterir. İyi ahlaklı siyasetçiler toplumu iyi davranışları ve hayırlı amellere alıştırmak için iyi yapabilirler; keza karakteri bozuk siyaset adamları toplumu şer işlere alıştırdıkları için şer bir toplum meydana getirebilirler.¹²³

Platon'un siyaset felsefesi ile ahlak felsefesi arasındaki ilişki kendisini devlet başkanının niteliklerinde kendisini göstermektedir. Öncelikli olarak devlet başkanının bir filozof olması gerekir.¹²⁴ Çünkü önemli olan devlette görev alacak insanın bilgeliği ve akla göre yaşamasıdır. Ruhunda ahenk olmayan insandan doğru bir düşünce beklemek boşunadır. Akli rehber edinmemiş biri devlet yönetse veya ev yönetse de fark etmez, çünkü başarısızdır.¹²⁵

Filozof ölçülülük, mal düşkünlüğü olmamak, çok para kazanıp çok harcamaya götüren şeylere değer vermemek, küçük hesaplarla uğraşmamak, çıkarıcılıktan uzak durmak, korkak ve aşağılık bir yaratılışa sahip olmamak gibi sahip olduğu sıfatlarla devlet başkanı olmaya en layık kimsedir.¹²⁶

¹²² İbn Sina, *Risale fi'l Ahd*, s:156

¹²³ *A.g.e.*, s: 157

¹²⁴ Platon, *Devlet*, s: 207, 473d-e

¹²⁵ *A.g.e.*, s: 192, 463b-c,

¹²⁶ *A.g.e.*, s: 221-222, 485e, 486a - b

Platon'un devletinde kurmayı düşündüğü dört ana değeri görüyoruz:¹²⁷

a- Yiğitlik: Devletin gerçek tehlikeleri sezmesi ve kendini savunabilmesidir.

b- Bilgelik: Bilgelikle birlikte kararlar aklın ışığında doğru olarak verilir¹²⁸

c- Ölçülülük: Devlet işlerinin zevk ve tutkularından uzak bir şekilde yöneten ve yönetilenlerin anlaşış seçtikleri kişiyi benimsemeleridir.¹²⁹

d- Adalet: Adalet ruhun kuvvetlerinin en uyumlu ve ölçülü bir şekilde yüceltilerek hepsinden doğacak erdemlerin birleştirilmesidir. Akıl için adalet düşüncenin doğruluğudur, öfke için adalet gerçek cesareti bulmak, isteklerimiz için adalet ise ölçülü olabilmektir. Bilgelik aklın adaleti, cesaret kalbin adaleti, ölçülülük isteklerin adaletidir ki diğerleri ile bir bütündür.¹³⁰

Platon'un ahlak felsefesinde değinilmesi gereken bir diğer husus ise kötülük problemdir. Platon'a göre "Beden içinde karanlık bir cehennemde tutsak gibi yaşıyoruz. Beden ruh için bir köstektir, bir zindandır, daha yüksek yaşamasının mezarıdır.¹³¹ Ruh zincire vuran bir kötülüktür. Onun için ruh ondan elden geldiği kadar çabuk kurtulmak ister. Beden her türlü kötülüğün nedenidir. Gerçi kötünün asıl yeri ruhtur, kötülük ruhun işidir,¹³² öbür dünyada kötülükten temizlenecek, arınacak olan ve yine kötülükten dolayı cezalandırılacak olan da ruhtur, ama ruh bedende olmasaydı kötülüğe de düşmezdi. Bundan dolayı felsefe özü gereği bir arınmadır. Bütün kötülüklerden kurtulmanın yolu ruhu bedenden ayırmada olduğundan, bu kurtuluşa ancak felsefi çaba ile erişebilir; bu çaba ile ruh ölümden sonra da bedensiz bir yaşama elverişli olur.

¹²⁷Platon, *Devlet*, s: 146, 428a,

¹²⁸Platon, *Diyaloglar I, Kharmides*, Çev: Tanju Gökçöl, s: 41 – 51, Cevizci, *A.g.e.*, s: 45

¹²⁹Platon, *Devlet*, s: 150, 430e,

¹³⁰Weber, *A.g.e.*, s: 64

¹³¹Platon, *Devlet*, s:350 – 351, 586a – b,

¹³²Platon, *Diyaloglar II, Kharmides*, Çev: Tanju Gökçöl, s: 33,

Platon'un kötülük problemi ile ilgili en önemli görüşlerinden birisi de Theaitetos diyalogunda yer almaktadır: “ kötülük ortadan kalkamaz Theodoros, zira daima iyiye karşılık bir şey bulunmalıdır; fakat aynı zamanda kötülüğün tanrılar arasında bir yer bulmasına da olanak yoktur. Kötülük ölümlü tabiatlar ve şu topraklar üstünde hükmünü yapar. Bu da gösteriyor ki; buradan mümkün olduğu kadar çabuk yukarılara kaçmaya uğraşmalıdır. Fakat bu kaçış Tanrı'ya elden geldiği kadar benzemekle olabilir. Tanrı'ya benzemek ise gerçek zeka keskinliği ile birlikte adalet ve dinliliğe sahip olmak demektir. Bununla beraber erdem ve kötülük hakkında doğru bir fikir edinmek hiç de kolay değildir değerli dostum. Büyük kitle erdeme koşmak, kötülükten kaçınmak gerektiğini ifade ediyor. Bu da sırf dışarıya karşı kötü değil de iyi görünmek içindir.”¹³³

İbn Sina'ya göre ise kötülük ve iyilik anlayışı Platon ile paralellik arz etmektedir. İyilik, her şeyin tanımında arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı şeydir. Kötülüğün ise bir zatı yoktur. Bilakis kötülük ya cevherin yokluğudur veya cevherin bir haline ait iyiliğin yokluğudur, o halde Varlık iyiliktir; varlığının yetkinliği ise, varlığın iyiliğidir. Ne bir cevherin yokluğu ne de cevhere ait bir şeyin yokluğuyla birlikte olmayan, bilakis daima bilfiil olan varlık, sırf iyiliktir. Özü gereği varlığı mümkün ise sırf iyilik değildir. Çünkü onun zatı bizatihi varlığı kendisi için zorunlu yapmaz. Dolayısıyla onun zatı yokluğu muhtemel olandır. Herhangi bir şekilde yokluğa muhtemel olan ise bütün kötülük ve eksiklik yönlerinden uzak değildir. Öyleyse sırf iyilik özü gereği Zorunlu Varlık'tan ibarettir.¹³⁴

¹³³ Platon, *Diyaloglar II, Theaitetos*, s: 224, 176b, Devlet, s:394

¹³⁴ İbn Sina, *Kitabu'ş - Şifa*, s: 100-101

İbn Sina da daha sonra kötülük meselesi sudur teorisi merkezinden görülür. Ona göre “âlemin, göklerin parçalarının ve canlı ve bitkilerin parçalarının oluşumundaki şaşırtıcı eserlerin, tesadüfen meydana çıkmadığını aksine belirli bir yönetimi gerektirdiğini inkar etmek mümkün değildir. O halde bilmek gerekir ki inayet, İlk’in varlığın bulunduğu iyilik düzenini zatı gereği bilmesi, mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zatı gereği illeti olması, belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin O’ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda bir taşma ile taşmasıdır.”¹³⁵

İbn Sina’ya göre “Kötülüğün bütün sebebi, Ay feleğinin altında bulunur. Ay feleğinin altında bulunan her şey diğer varlıklara göre noksanıdır.”¹³⁶

Bu şekilde kötülüğün sebebini ay altı aleme bağlayan İbn Sina, kötülüğün sebebini mantığını ise “İyilik düzenindeki tertibin zorunluluğunun keyfiyetini kavrayan aklın gereği, bu tarz şeylerin, beraberinde zorunda olarak bir kötülüğün gerçekleşmesine imkan veren bir varlığı hak ettiklerini ve varlığının taşması gerektiğini bilmesidir” şeklinde ifade eder.¹³⁷

İbn Sina’nın kötülük anlayışı bizim bugün anladığımız anlamda kötülük anlayışından oldukça farklı ve kapsamı geniştir:

“Bilmelisin ki, kötülük çeşitli şeylere söylenir: Bilgisizlik, zayıflık, yaratılıştaki kötürümlük vb. eksikliğe kötülük denilir. Bazen sadece sebeb yoksunluğu değil bir sebeb idrakinden ibaret olan elem ve keder gibi şeylere de kötülük denilir; çünkü iyilikle çelişen, iyiliği engelleyen ve onun yokluğunu gerektiren sebep, bazen zarar görenin idrak edemediği ayrı bir şey olabilir. Mesela bulut gölge yaptığında güneşin

¹³⁵ İbn Sina, *Kitabu’ş - Şifa*, s:165

¹³⁶ *A.g.e.*, s: 162

¹³⁷ *A.g.e.*, s:164

ışınlarını, güneş vasıtasıyla yetkinleşmeye gerek duyan şeyden engeller. O halde bizzat kötülük, yokluktur; fakat her türlü yokluk değildir. Bilakis bir şeyin doğasının gereği olup, onun türü ve doğasına ait yetkinliklerin yokluğudur. Bil’araz kötülük ise yok olan veya hak edenden yetkinliği engelleyendir. Lafzının dışında mutlak yokluktan bir iyilik olamaz. Şu halde mutlak yokluk, gerçekleşmiş bir kötülük değildir. Herhangi bir şekilde gerçekleşmesi söz konusu olsaydı o zaman genel kötülük olurdu.¹³⁸

Kötülük çeşitli şeylere denilir: yerilen fiillere kötülük denildiği gibi, bu fiillerin ilkeleri olan huylara da kötülük denir. Elem, üzüntü vb. gibi şeylere de kötülük denilir. Fiillerdeki kötülük ise zulüm örneğinde olduğu gibi, fiilin kendisine ulaşmasıyla yetkinliğini yitirene kıyasla veya zina örneğinde olduğu gibi dini düzende bulunması gereken bir etkinlikten yoksun kalan şeye kıyasla kötülüktür.¹³⁹

Platon kötülükle ilgili olarak Gorgias diyalogunda kötülük etmenin kötülük görmekten daha çok sakınılacak bir şey olduğunu söyler. Ayrıca erdem yolundan ayrılmış ve kötülüğe düşmüş bir kişinin cezalandırılması gerektiğini savunur. Çünkü doğruluktan sonra gelen ikinci iyilik O’na göre ceza çekmektir.¹⁴⁰

Platon’un ahlak felsefesinde değinilmesi gereken hususlardan birisi de erdem ve erdemlerin sayısı problemidir. Menon diyalogunda erdemi “iyiyi elde etme gücü”¹⁴¹ ve “ruha ait ve faydalı bir şey olarak akıldır ve faydalı olduğuna göre aklın bir cinsinden başka bir şey değildir”¹⁴² olarak tanımlamıştır.

Eduard Zeller’e (1814-1908) göre, Platon’un hayatının “Sokratik dönem” olarak bilinen döneminde, iyinin araştırılması onu çeşitli tezahürlerine rağmen iyinin

¹³⁸ İbn Sina, *Kitabu’s - Şifa*, s: 161-162

¹³⁹ *A.g.e.*, s:165

¹⁴⁰ Platon, *Diyaloglar I, Gorgias*, Çev: Melih Cevdet Anday, s: 72 – 73, 470 a-d,

¹⁴¹ Platon, *Diyaloglar I, Menon*, Çev: Adnan Cemgil, s: 159

¹⁴² *A.g.e.*, s: 174

birliğini tanımaya götürdü, öyle ki; farklı erdemlerin isimleri, ona bir ve aynı ahlaki tavır için, birçok terimden ibaret göründü. Aynı zamanda insanın durumunu ahlaki değerler hakkındaki bilgisine bağlı kılan bilgiye ait bir belirtmeciliğe yöneltti. Bu bakış açısından kötülük eğitimi ortadan kaldırılabilecek bir hata olarak görüldü.¹⁴³

Platon, Protagoras diyalogunda cesaret korkaklığın karşıtı değil midir, korkulacak ve korkulmayacak şeyleri bilmek de, aynı şeyler hakkındaki bilgisizliğin karşıtı değil midir? şeklinde sorular sorarak erdemle ilgili meseleleri incelemek ve erdem ne olduğunu anlamak maksadını güder. Çünkü bu nokta aydınlanırsa Protagoras ile arasındaki erdem öğretilebilir öğretilemeyeceği konusu da aydınlığa kavuşacaktır. Sokrates önceleri erdem öğretilemeyeceğini savunurken bu diyalogun son kısımlarında doğruluğun, ölçülülüğün, cesaretin, her şeyin bilim olduğunu ispatlamaya çalışır. Bu durumda ortaya çıkan sonuç ise bütün bunlar bir bilimse, o zaman erdem de öğretilebilir.¹⁴⁴

Protagoras'ın kaleme alındığı dönemde benimsemiş olduğu bu teori Gorgias'ta sessizce terk edilmiştir. Burada artık kötülük bir hata olarak değil, bir ruh hastalığı olarak ele alınır ve hekimliğe karşılık gelen bir bilimle sağaltılması gerekir. Bu felsefeden başka bir şey değildir. Ruhun hastalıklarını iyileştirmekte kullanacağı araç bundan böyle eğitim değil fakat cezalandırmadır. Bir insan için bir yanlış yapıp da cezalandırılmış olmaktan daha büyük talihsizlik olamaz; çünkü o zaman yegâne gelişme imkânından mahrum kalmış demektir.¹⁴⁵

Platon, Sokrates ile Kallikles arasındaki diyalogunda sofistleri erdemli olmayı öğretmeyi kendi sanatları saymaları nedeniyle eleştirir.

¹⁴³Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev: Aydoğan, Ahmet, İz Yayıncılık, 2001, İstanbul, s:183

¹⁴⁴Platon, *Protagoras*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1999, s:174-175

¹⁴⁵Zeller, A.g.e., s: 184

Burada dikkatimizi çeken asıl konu, Platon'un insanın erdemi gösteriş olarak değil, gerçekten her şeyin üstünde tutması, hem özel yaşamında hem de devlet içinde onun yolundan gitmesi gerektiğine inanmasıdır.¹⁴⁶

Menon diyalogunda aynı tartışma aynı biçimde ele alınır. Ama artık Platon erdemin öğretilibilip öğretilmeyeceği sorusunda kararsız değildir. Platon burada şöyle bir seçenekten kalkıyor:”erdem ya öğretilibilir bir şeydir – böylece çalışma ile kazanılan bir şeydir- ya da insana “doğadan- doğuştan” verilmiş bir şeydir. Erdem öğretilibilirse, onun içeriği ahlak bilincinin ruhun kendi malı olamaz, onun içinde bulunamaz. Dışarıdan alınmış, öğrenilmiş olmalıdır, ama o zaman da konulmuş olanın konusudur. İnsan tarafından düşünülmüş bir şeydir ve mutlaklığı yoktur. Sofistlerin bilgi relativliği böylece ahlak bilgisi için de geçer. Erdem bir “doğa vergisi” ise, o zaman bir değer ölçüsü olabilir, her koyumu ve düşünce keyfiliğini aşar, onun üstündedir, ruhun kendisine öz malı ve ahlak bilgisinin temelidir bu da öğretililemez.¹⁴⁷

Sokrates ile Menon arasında geçen diyaloglarda Platon, erdemin ne tabiat vergisi olduğuna ne de öğretilibilir olduğuna inanır. Erdem ona sahip olanlara bir tanrı vergisidir, akılla ilgisi yoktur. Platon burada tezini ispatlamak için bir devlet adamının kendisindeki erdemi başkalarına veremeyeceği örneğini verir.¹⁴⁸

Erdemin tek olamayıp birçok erdemler bulunuşunun nedenini Platon ahlaksal eylemin ilgili olduğu konuların bir çeşitliliğinde değil, bu ahlaksal eyleme etki yapan tinsel güçlerin; ya da kendi anlayışı ile ruhun bölümlerinin çeşitliliğinde araştırır. Ve bu yolda dört temel erdem koyar:¹⁴⁹

¹⁴⁶ Platon, *Diyaloglar I, Gorgias*, s: 127 - 128

¹⁴⁷Platon, *Diyaloglar I, Menon*, Remzi Kitapevi, s: 187, Akarsu, a.g.e., s: 187

¹⁴⁸ Akarsu, *A.g.e.*, s:153

¹⁴⁹ Cevizci, *A.g.e.*, s: 63,

- 1- Bilgelik: Aklın erdemidir, ruhun sağlığı üzerindeki açık görüşü ile ruh yaşamına egemen olur.¹⁵⁰
- 2- Yiğitlik: Korkulacak ve korkulmayacak Şeyler üzerinde aklın yargısıdır, haz ve acıya karşı da insanı korur, insanın hem kendi kendine karşı bir davranıŐıdır, hem de dış tehlikelere karşı bir davranışı.¹⁵¹
- 3- lçölölük: Kendine egemen olma, ruhun daha aşağı blölmleri, yürek ve istekler akla bağlı olmalıdır, kime itaat edilmesi, kime buyrulması gerektiğinde akılla uyuŐmalıdır.¹⁵²
- 4- Genel erdem olarak adalet: Bununla bütünün uyumu kurulur. Adalet ruhun her blölmlerinin bu bütün içinde kendine uyan görevi yerine getirmesi ve kendini bu ödevle sınırlandırılmasıdır. Bundan dolayı adalette ruhun için durumu, i eylemlerindeki düzen ve devi yerine getirilmesi söz konusudur. Böylece ruhun bütün blölmleri kendine düŐen işi iyi yaparsa ve hepsi bir de uyum içinde bulunursa, ruhun erdemi de doğru bir nitelik kazanır ve blölmleri arasında doğru bir bağlantı kurar.¹⁵³

Platon'un ahlak felsefesinde bilgelik, lçölölük, yiğitlik ve adalet dört temel erdem olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bütün erdemler ise bu dört temel erdemden türemektedir. Platon bu anlayışıyla başta Farabi ve İbn Sina olmak üzere İslam filozoflarını etkilemiŐtir.

Platon 'un erdem anlayışı ile İbn Sina'nın erdem anlayışı arasında çok büyük benzerlikler dikkatimizi çekmektedir.

¹⁵⁰ Platon, *Devlet*, s: 267, 580a, s: 167, 442d-e, *Diyaloglar I, Kharmides*, s: 41 – 51, *Theaitetos*, s: 245, 192 b – c, *Sofist*, s: 293, 228a – b –c, Cevizci, *A.g.e.*, s: 45

¹⁵¹ Platon, *Devlet*, s:149, 429a – b, *Lakhes*, s: 76, 192b,

¹⁵² Platon, *Devlet*, s: 150, 430e

¹⁵³ Akarsu, *A.g.e.*, s:91-92, Weber, *A.g.e.*, s: 64

İbn Sina'nın *Ahvalu'n – Nefs* isimli eserinde ortaya koymuş olduğu nefis anlayışı Platon ile İbn Sina arasındaki erdem anlayışındaki benzerliklerin kaynağıdır. Nefsi natıkanın hayvani nefsin içinde var olan gadabiyye ve şehevîye kuvvetlerine hakim olmasıyla iki temel erdem ortaya çıkar.¹⁵⁴ Nefsi natıkanın hayvani nefisteki gadabiyye kuvvetine hakim olmasıyla yiğitlik erdemi oluşmaktadır.¹⁵⁵ Böylece hanımları veya diğer insanları müdafaa etmek gibi erdemli bir durum ortaya çıkar.¹⁵⁶ Hayvani nefsin beden kontrolünü alması durumunda ise gadabiyye kuvvetinin etkisiyle öfkelenme, tahammülsüzlük, çabuk kızma, kötü sözler gibi erdemsiz davranışlar ortaya çıkmaktadır.¹⁵⁷ Nefsi natıkanın hayvani nefste bulunan bir kuvvet olan şehevîye kuvvetine hakim olmasıyla iffet (haya) erdemi ortaya çıkar. İbn Sina'ya göre bir diğer erdem olan hikmet erdemi ise temyiziyye kuvvetiyle ilişkilidir.¹⁵⁸ Platon ve Aristoteles'ten gelen bir geleneğin yansımalarını İbn Sina' da görmekteyiz. Gadabiyye kuvveti ile ilişkili olan yiğitlik erdemi, şehevîye kuvvetiyle ilişkili olan iffet erdemi ve temyiziyye kuvvetiyle ilişkili olan hikmet erdeminin uyumlu olarak hareket etmelerinin neticesinde adalet erdemi ortaya çıkmaktadır.¹⁵⁹

Platon ile İbn Sina diğer bütün erdemlerin bu dört temel erdemden doğduğu konusunda hem fikirdirler.

¹⁵⁴İbn Sina, *Ahvalu'n – Nefs*, s: 58,

¹⁵⁵İbn Sina, *Risale fi'l - Ahd*, s: 160,

¹⁵⁶İbn Sina, *İlmu'l - Ahlak*, s: 193,

¹⁵⁷İbn Sina, *Risale fi'l - Ahd*, s: 155,

¹⁵⁸İbn Sina, *İlmu'l - Ahlak*, 194,

¹⁵⁹Platon, *Devlet*, s:150,

B- Aristoteles Etkisi

Aristoteles'in ahlak üzerine üç kitabı vardır: Ethika Nikomakhesa (Nikomakhos Ahlakı), Ethika Eudemia (Eudemos Ahlakı), Ethika Melaga (Büyük Ahlak)¹⁶⁰

İslam ahlakını etkileyen en önemli Yunanca ahlak metni Aristo'nun İshak b. Huneyn (öl. 911) tarafından tercüme edilip Farabi (öl.950), İbn Rüşd (öl. 1198) ve diğerlerince şerh edilen Nikomakhos Etiği'dir¹⁶¹

Aristoteles de yirmi yıl süreyle öğrencisi olduğu Platon'un yaratmış olduğu gelenek içerisinde kendini gerçekleştirme ahlakının savunuculuğunu yapmıştır. Onun bu ahlak anlayışına göre, kendini gerçekleştiren, gayesini hayata geçiren insan, kendisi için iyi olanı hayata geçirmiş mutlu insandır. Buna göre Aristoteles'in ahlakı da gayeci bir ahlak, akli bir ahlaklılık anlayışıdır. Onun bu bağlamda Platon'dan tek farkı, beş duyu yoluyla algılanan maddi dünyadan ayrı bir idealar dünyasının varlığını kabul etmediği için etiğini soyut bir insan ideasına değil de, dünya ve insan ile ilgili olgulara, bilimsel, daha doğrusu metafiziksel bir analize dayandırmasıdır. Buna göre Aristoteles'te her varlık, her birey, madde ve formdan meydana gelen bileşik bir varlıktır ve o, doğasına uygun davrandığı, kendisine özgü fonksiyonu gerçekleştirdiği, gayesini hayata geçirdiği ölçüde amacına ulaşır. Bu, Aristoteles'in gayecilik felsefesinde, canlı ve cansız tüm varlıklar için geçerlidir.

Bu anlamda insanın yetkinliği, insan bedeninin belli şekillerde fiil ortaya koyabilme kapasitesi olarak ruhtur.¹⁶²

Bu gayecilik anlayışı İbn Sina'da da kendisini göstermektedir. Aristo'nun insanın kendisini gerçekleştirme anlamına gelen gayecilik anlayışı İbn Sina'da özellikle aklın nazari akla kadar olan süreci ile yakından alakalıdır.¹⁶³

¹⁶⁰ Akarsu, *A.g.e.*, s: 98

¹⁶¹ Fahri, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, s:98

¹⁶² Cevzici, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, s:66-67

Aristoteles'e göre bilim başlıca üç çeşittir: kendi kendisi için araştırıldığında fikri; davranışlarımız için kurallar koymak üzere araştırıldığında ameli; yararlı ya da güzel, iyi şeyleri yaratmak için araştırıldığında poetiktir. En yüce pratik bilim bütün ötekilerin kendisine bağlı olduğu politikadır, daha doğrusu toplumsal bilimdir.¹⁶⁴

“Politika bilimi bütünü içinde iki bölüme ayrılmıştır: Etik ve Politika.

Aristoteles'in etiği toplumla ilgilidir, toplumsaldır; politikası da etikle, ahlakla ilgilidir, töreldir.

Etik bu bilimin ancak bir parçasıdır, bundan dolayı Aristoteles bağımsız bir bilim olarak etikten hiç söz etmez, yalnızca “karakter incelemesinin” ya da “karakter üzerinde tartışmamızın” sözünü eder. Böylece Aristoteles'te ahlak sözcüğü de karakter bilimini dile getirecektir.”¹⁶⁵

Aristoteles'e göre;“Her sanat ve her araştırmanın aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi “her şeyin arzuladığı şey” diye yerinde dile getirdiler. Gene de amaçlarda kimi farklar var gibi görünüyor; çünkü kimi amaçlar etkinliklerin kendileridir, kimi amaçlar da bunlardan ayrı bazı eserlerdir. Amaçları eylemlerden ayrı eserler olanlarda, eserler doğal olarak etkinliklerden daha iyidirler. Eylemler, sanatlar ve bilimler pek çok olduğu için amaçlar da pek çoktur; tıbbın amacı sağlık, gemiciliğin gemi, askerliğin utku, ekonominin zenginliktir. Bu tür alanların ise; belirli bir olanak altında yer alır, nasıl gem sanatı ile binicilik araçlarına ilişkin sanatlar, biniciliğin altında; binicilik ile askerliğe ilişkin tüm eylemler de askerliğin altında yer alırsa, anı şekilde diğerleri altında başkaları yer alır. hepsinde ise baş sanat olanların amaçları, onların altında

¹⁶³ İbn Sina, *Ahvalu'n - Neşs*, s: 30

¹⁶⁴ Akarsu, *A.g.e.*, s: 98

¹⁶⁵ Aristoteles, *Nikomakhos`a Etik*, Cev: Saffet Babür, Kebikeç Yayınları, Ankara, 2005, s: 10

olanlarınkine tercih edilecek amaçlardır; çünkü o amaçların uğruna bunların peşine gidilir.

Siyaset böyle bir bilim olarak görünüyor; çünkü kentler için hangi bilimlerin gerekli olduğunu, hangilerini, kimlerin, ne kadar öğrenmesi gerektiğini belirleyen odur. Askerlik, ekonomi, retorik gibi en değer verilen olanaklarında onun altında yer aldığını görüyoruz. Diğer (pratik) bilimleri kullandığına, ayrıca da neler yapmak ve nelerden kaçınmak gerektiği konusuna yasalar koyduğuna bakılırsa onun amacı ötekilerin amacını da kapsamalı. Öyle ki bu amaç “insan için iyi” olan olsa gerek.¹⁶⁶

İbn Sina ise ilimleri tasnif ederken önce hikmeti nazari hikmet ve ameli hikmet olmak üzere ikiye ayırmıştır. İbn Sina'ya göre nazari hikmetin amacı varlığa dair bilgi edinmek olduğu halde; ameli hikmetin amacı ise hayrı elde etmektir.

İbn Sina ise ahlaki hikmeti, medeni hikmet ve aile hikmeti ile birlikte amelin dallarından birisi olarak kabul ederken hem felsefe ile ahlak arasındaki ilişki hem de ilimlerin tasnifi açısından Aristo ile paralel düşünmektedir.

İbn Sina Aksam-u Ulumu'l- Akliye isimli eserinde ahlaki hikmeti açıklarken ahlakın amacını dünya ve ahiret mutluluğunu bulabilmek olarak belirlemiştir.¹⁶⁷

Aristoteles'in ahlak felsefesinin temel karakteri mutlulukçu bir yapı arz etmektedir. Bu sebeple gayeci bir ahlak anlayışı olarak nitelendirilebilir. Bu mutluluğa giden yolun teorik erdemlerden ve akıldan geçmesi nedeniyle rasyonalist bir ahlak felsefesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aristoteles'in gayeci, mutlulukçu ve rasyonalist üç boyutlu ahlak felsefesinin açmış olduğu çığırdan İbn Sina da gitmektedir. Ve İbn Sina'nın ahlak felsefesinin genel karakterini yansıtmaktadır.

¹⁶⁶ Aristoteles, *Nikomakos'a Etik*, Çev: Saffet Babür, s:9-10

¹⁶⁷ İbn Sina, *Aksam-u Ulumu'l - Akliyye*, Mecmuatu'r Resail içinde, s:227, İbn Sina, *İhya-u Ulumu'd Din*, I. Cilt, s:106-107

Aristoteles'e göre insan için iyinin iki özelliği vardır: İnsan için iyi gaye olmalıdır, yani herhangi bir şeye erişmek için bir araç olarak değil de, kendisi için seçilmiş olmalıdır. Bunun için ayrıca iyi, kendi kendine yetmelidir, yani seçilmiş olmaya değer bir yaşamayı kendi kendine vermelidir. Bu iki özellik mutlulukla ilgilidir. Bazılarına göre mutluluk erdemdir diyor Aristoteles, ama bize göre erdemın yönettiği bir çeşit erdemdir.¹⁶⁸

Aklın insan ruhunda bulunması, onu hayvanla Tanrı arasında orta bir varlık yapar. Duyarlılığıyla, algısıyla, belleğiyle insan hayvanın aynıdır; akılla Tanrı'ya benzemektedir. Ahlaki varlık olarak onun orijinalliğini oluşturan bu çift vasıftır.¹⁶⁹ Hayvansal prensiple zihinsel prensibin beraber bulunmadıkları yerde ahlaklılıktan söz edilemez. Hayvan ahlaki bir varlık değildir; çünkü zihinden yoksundur; saf düşünce olan Tanrı'nın ahlsızlığından da gene söz edilemez.

Şu halde ahlaklılık karakteri, insan tabiatının ayırt edici niteliğidir ve eğer her varlığın gayesi tabiatının tam ve baştanbaşa gerçekleşmesi ise insan hayatının gayesi ne sadece hayvansal unsurun gelişmesinde, ne uydurma ve imkansız bir şey olan insanın Tanrı haline gelmesinde olmayıp çift özümüzün tam ve ahenkli olarak açılıp genişlemesindedir.

Ahlak teorisinde Aristoteles insanın iyiliği (bütün insan gayelerinin gayesi olan iyilik) meselesini ortaya atar. Ona göre bütün canlı varlıklarda öz, hareket prensibi ve gaye aynı olduğu için bir organizmanın nihai gayesinin yahut iyiliğinin onun özünün en yüksek gerçekleşmesinde bulunması gerekir. İnsanın özünde onun en yüksek derecede gerçekleşmesi onun ayırt edici melekesi olan aklın etkin kullanımında yatar. Bu nedenle insanın üstün bir varlık oluşu yahut onun iyiliği, bir akıllı varlık

¹⁶⁸ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999 s: 19

¹⁶⁹ Weber, *A.g.e.*, s: 86

olarak bütün hayatı boyunca kendine özgü fonksiyonlarını yerine getirmesinde bulunur.¹⁷⁰

Böyle tanımlanan insanın nihai gayesine Aristoteles mutluluk adını verir. Bu mutluluk tanımından onun hazla aynı şey olmadığı ortaya çıkar. Haz güzelliğin, gençliğin tam tabii gelişmesiyle birlikte bulunması gibi ancak mutluluğa eşlik eder. En yüksek haz en büyük mutluluğa eşlik eder. Aristoteles'e göre mutluluk "tam erdeme uygun tam bir yasama etkinliğidir"¹⁷¹

Ahlaki mutluluk hedefine zihin ve bedenin fonksiyonlarının tam olarak yerine getirilmesi ve ekonomik ihtiyaçların doyurulması gibi bazı ahlaki olmayan önceden gerekli şeyler olmaksızın ulaşılamaz. Çocuk yahut köle ya da çok fakir kişi bu hedefe ulaşamaz.¹⁷²

İnsanın mutluluğu yahut üstünlüğü kendisini iki yolla gösterir: Birincisi; insanın hayvani tabiatının, şehvetlerinin, arzularının aklın hükmüne boyun eğmesinde kullanımında. Birinci halde mutluluk kendini ahlaki erdemlerde (cesaret, şeref, doğruluk) gösterir. İkinci halde o kendini akli erdemlerde gösterir. İki çeşit akli erdem vardır:

- 1- Zorunlu olanın tabiatıyla ve hakikatin doğrudan idrakiyle ilgili araştırmalarımızda kullandığımız teorik aklın erdemleri (bilim ve akıl)
- 2- Kendisiyle bizim için değiştirilmesi mümkün olan meselelerde düşüncüyü harekete geçirdiğimiz pratik aklın erdemleri (sanat ve pratik hikmet).¹⁷³ En yüksek erdem teorik aklın geliştirilmesidir.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Ross, David, *Aristoteles*, s:125, Weber, *A.g.e.*, s: 86

¹⁷¹ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, s: 45, 1219a

¹⁷² Aristoteles, *Nikomakos'a Etik*, s: 21, 1099b,

¹⁷³ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, s:53, 1220a-b,

¹⁷⁴ Ross, David, *Aristoteles*, s: 126

Aristoteles'e göre "Biri düşünce erdemi, diğeri de karakter erdemi olmak üzere iki tür erdem vardır. Bunlardan düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşur ve gelişir. Bu nedenle deneyim ve zaman gerektirir; karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir, adı da bu nedenle küçük bir değişiklikle alışkanlıktan gelir. Bundan apaçıktır ki karakter erdemlerinden hiçbiri bizde doğa vergisi bulunmaz. Çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez¹⁷⁵ o halde erdem, tercihlere ilişkin bir huy, akıl tarafından ve akılı başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. Bu, biri aşırılık öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır. Kötülük etkilenimlerde ve eylemlerde gerekenden aşırısı ya da eksigidir, erdem ise ortayı bulma ve tercih etmedir.¹⁷⁶

Aristoteles Eudeuomus Etika isimli eserinde orta olanla ilgili olarak şöyle bir tablo ortaya koymaktadır:

AŞIRI	ORTA	AŞIRI
Öfkelilik	Sakinlik	Vurdumduymazlık ¹⁷⁷
Cüretlilik	Yiğitlik	Korkaklık ¹⁷⁸
Yüzsüzlük	Utanmayı bilmek	Çekingenlik ¹⁷⁹
Haz düşkünlüğü	Ölçülülük	Duyarsızlık ¹⁸⁰
Kazanç	Adalet	Zarar ¹⁸¹
Savurganlık	Cömertlik	Cimrilik ¹⁸²
Şarlatanlık	Ciddiyet	İstihza ¹⁸³

¹⁷⁵ Aristoteles, *Nikomakos'a Etika*, s: 29- 30

¹⁷⁶ *A.g.e.*, s:37, *Eudemos'a Etik*, s: 53 – 54,

¹⁷⁷ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, s: 125, 1231b,

¹⁷⁸ *A.g.e.*, s:56 – 59, *Eudemos'a Etik*, s:109, 1229a

¹⁷⁹ *Eudemos'a Etik*, s: 139, 1233b,

¹⁸⁰ *A.g.e.*, s: 142, 1150a,

¹⁸¹ *A.g.e.*, s: 90, 1128b - 1129b

¹⁸² *A.g.e.*, s: 68 – 69, 1120a,

¹⁸³ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, s: 141, 1234a,

Dalkavukluk

Dostluk

Soğukluk¹⁸⁴

Bunlar Aristoteles'e göre etkilenimlerdir, duygulanımlardır ve bu tür şeyler ruhlarda söz konusudur. Hepsinde adlar aşırı olmak ve eksik kalmak bakımından verilir: öfkeli, gerekenden çok, çabuk ve gerekenden çok kişiye öfkelenen kişidir; vurdumduymaz, zaman ve tarz bakımından öfkelenmede eksik kalan kişidir. Cüretli, gereken şeylerden, gereken zamanda ve gerektiği gibi korkmayan kişidir; korkak gerekemeyen şeylerden, gerekmediği zaman, gerekemeyen tarzda korkar. Haz düşkün, arzulayan biridir ve nerede olasıysa orada aşırıya kaçır; duyarsız, daha iyi olan, doğaya uygun olan şeylerde bile arzu göstermeyip eksik kalır ve bir taş gibi etkilenimsizdir. Kurnaz, fırsatçı, kazancını her yerden çoğaltmaya çalışır, avanak hiçbir yerde kazanç aramaz ya da pek az şeyde arar. Şarlatan olan biteni büyütür, müstehzi olan biteni önemsizleştirir. Dalkavuk, güzel olandan fazlaya kaçır övgüler yağdırır, soğuk bu konuda eksiklik gösterir.

İltifatla ilgili fazlalık koltukçuluk, bu konuda çok azlık ya da körlük ise incelikten habersizlik. İyi olsa bile hiçbir acıyı kaldırmayan dayanıksız. Her acıya katlananın aslında adı yok ama bir benzetmeyle kuru, kütük, dumura uğramış denir. Kendini beğenmiş kendini layık olduğundan daha önemli görür, kendini küçümseyen ise daha önemsiz görür. Savurgan her harcamayla ilgili olarak aşırıya kaçır, cimri her harcamada eksiklik gösterir¹⁸⁵

Gerçekte insanların seçtiği dört ana hayat biçimi olduğu görülmektedir. İnsanların çoğu hazzı amaçlar, ama bu, köleler ya da hayvanların ereğidir. Ama daha iyi bir hayat tarzı onuru amaçlar, bu politik hayatın hedefidir. Ama onur onurlandırılardan çok onurlandıranlara bağlı görünür, oysa hayatın ereği tamamen

¹⁸⁴ Aristoteles. *Nikomakos'a Etik*, s: 155, 1155a,

¹⁸⁵ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, s:57-59

kendimizin olan bir şey olmalıdır. Onur bize erdemimize veren şey olarak isteniyor gibidir ve daha doğru bir anlamda politik hayatın ereği olan şey belki de erdemdir, fakat erdem etkinlikte bulunmama ve yoksullukla birlikte bulunabilir ve iki durum onun hakiki erek olmasını engeller.¹⁸⁶

Aristoteles'in ortaya atmış olduğu erdem teorisinin izinden giden İbn Sina çeşitli eserlerinde konuya değinmiş ve Aristo'nun görüşlerini şerh etmiştir. Örneğin İbn Sina'ya göre iffet, şehvetin aşırılığı ile soğuması arasındaki durumdur. Kanaat, hırsı ile sevip istemek ile kifayeti kazanmayı düşünmeyip önemsememenin ortasıdır. Cömertlik, israf ile bencilliğin arası durumdur. Yiğitlik, korkaklık ile ahmaklığın arasındaki durumdur.¹⁸⁷

Aristoteles şimdi bir insanın hangi koşullar altında eyleminden sorumlu olduğunu irdelemeye geçer. İnsan yalnızca iradi eylemlerinden dolayı övülür ve kınanır. Eylemler zorlama veya bilgisizlikten ileri geliyorsa irade dışıdır. Zorlama altında yapılan eylemler kaynağı dışta eylemlerdir. Bunlar da failin (veya daha doğrusu faile maruz kalanın) ona herhangi bir katkısı söz konusu değildir, yani bu eylemlerde beden karşı konulamaz bir dış güce maruz kalır.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Aristoteles, *Nikomakos'a Etik*, s: 12 – 13, 1095b- 1096a,

¹⁸⁷ İbn Sina, *Risale fi'l- Ahd*, s: 155

¹⁸⁸ Aristoteles, *Nikomakos'a Etik*, s: 43 – 44, 1109b – 1110a, Ross, *A.g.e.*, s: 232

C- Farabi Etkisi

Farabi İhsau'l- Ulum isimli eserinde, ahlak ilmini siyaset ile birlikte İlmü'l - Medeni'nin bir kolu olarak tasnif etmiştir.¹⁸⁹ Farabi'nin bu anlayışı Platon, Aristo¹⁹⁰ İbn Sina ile ortak bir özellik arz etmektedir.

Farabi'nin genel felsefesindeki rasyonalizm, ahlak anlayışına da hâkimdir. Zira ona göre nefsin arınmasına yahut ahlaki gelişmeye, yalnızca bedensel davranışlarla değil, buna ek olarak ve daha da önemlisi, akıl yoluyla ve fikri çalışmalarla ulaşılır. Bu suretle bütün olumlu iç ve dış şartlar içinde bilgi ve ahlak erdemlerini kazanan insan “faal akıl” vasıtasıyla aşkın âlemle bağlantı kurar ki, işte insan, ulaştığı bu en tam yetkinlik noktasında en yüksek amacı olan gerçek mutluluğu kazanmış olur.¹⁹¹

Medinetu'l -Fadıla isimli eserinde mutluluğu “İnsan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır”¹⁹² şeklinde tanımlamıştır. Çünkü insan bu noktada cisim dışı ve maddeden bağımsız varlıklar gurubuna dâhil olur ve ebediyken bu durumda kalır.¹⁹³

Farabi'ye göre mutluluk, her insanın arzuladığı amaçtır; mutluluğa kendi çabasıyla yönelen herkes ancak bir yetkinlik olmasından dolayı yönelir. Zira insanın arzuladığı her yetkinlik ve her amaç, bir iyi olduğu için arzulanır. Bu bakımdan her “iyi” şüphesiz tercih edilir.¹⁹⁴ İyi ve tercih edilir olmaları sebebiyle arzu edilir amaçlar çok olduğuna göre mutluluk, tercih edilen iyi şeylerden biridir.¹⁹⁵

¹⁸⁹ Farabi, *İhsau'l - Ulum*, Çev: Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Bayrakdar, A.g.e., s: 122

¹⁹⁰ Aristoteles, *Nikomakos`a Etik*, s: 12,

¹⁹¹ Çağrıçı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s: 73

¹⁹² Farabi, *Medinetu'l Fadıla*, Çev: Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, II. Baskı, Ankara, 2004, s: 80

¹⁹³ A.g.e., s: 80

¹⁹⁴ A.g.e., s: 80

¹⁹⁵ Özgen, Mehmet Kasım, *Farabi'de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi*, İnsan Yayınları, 1997, İstanbul s:75

Farabi için mutluluk, iyi şeyler arasında böyle bir derece bulunduğuna ve en son “insani yetkinlik” olduğuna göre, geriye mutluluğu kendisi için elde etmeyi tercih eden kimsenin ona ulaşmasını sağlayacak yollara ve nesnelere sahip olması gerekir.¹⁹⁶

Farabi`ya göre mutluluğa ulaşmanın ilk şartı bilgi ve ahlak erdemlerini elde etmesidir. Buradaki en önemli şart ise fikri erdemle ahlaki erdemle bir arada bulunmasıdır. Fikri erdem ahlaki erdemden bağımsız olması durumunda ahlaki erdemi keşfetmek mümkün değildir.¹⁹⁷ Fikri erdemlerin otoritesi ne kadar tam, gücü ne kadar büyükse kendileriyle birlikte bulunan ahlaki erdemlerin de otoritesi o kadar tam ve gücü o kadar büyüktür.¹⁹⁸

Farabi erdemleri, nazari erdemler, fikri erdemler, ahlaki erdemler ve pratik sanatlar olmak üzere dörde ayırmıştır.

Nazari erdemler: İnsanın varlık ilkeleri, gök cisimlerinin yapıları, metafizik varlıkları, hayvanların varlıklarının ilkeleri, ruhun ilkeleri, insanın yapısı ve amaçları konusunda araştırmalar yaparak elde ettiği zihni gelişme ve bilgi zenginliğidir.¹⁹⁹

Fikri erdemler: İnsanın düşünme gücünün fert, topluluğa, tek bir millete veya birçok millet için hayırlı olan şeyin araştırılması ve ortaya çıkarılması için çaba sarf edilmesiyle elde edilen erdemlerdir.²⁰⁰

Ahlaki erdemler: Farabi`ye göre “iyi olan erdemli bir amacın gerçekleştirilmesinde en yararlı ve en güzel olan şeyin keşfedilmesini sağlayan bir erdeme sahip olan kişinin ahlaki bir erdeme sahip olmaksızın bu kuvvete (fikri

¹⁹⁶ Farabi, *Medinetu l Fadıla*, s: 80

¹⁹⁷ Farabi, *Tahsilu` s Saade*, Çev: Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s: 77

¹⁹⁸ *A.g.e.*, s: 72,

¹⁹⁹ *A.g.e.*, s: 61 – 65, Çağrıcı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s: 86

²⁰⁰ *A.g.e.*, s: 69,

kuvvet) sahip olamayacağı açıktır.”²⁰¹ Erdem nefsin, biri fazlalık, öteki de eksiklik olmak üzere ikisi de rezilet olan iki eğilimi arasında bulunan mutavassıt yatkınlık ve melekeleridir.²⁰²

Son olarak bir imam ve filozofun, imam ve filozof olabilmesi için ihtiyaç duyduğu savaş sanatı ve yönetme sanatı gibi pratik sanatlar yer almaktadır.²⁰³

Farabi` ye göre mutluluğa tesadüfen değil çalışıp çabalayarak, iradi ve güzel fiiller gerçekleştirerek ulaşılabilir. Bu fiillerin kendiliklerinden doğdukları melekeleri ise erdem olarak tanımlamıştır. Bunlar bizzat özlerinden ötürü iyi değil, mutluluğa ulaştırmada ise aracı oldukları için iyidirler.²⁰⁴

Bu iradi ve güzel fiiller ne kadar artar ve tekrar edilirse insan onları ne kadar sürekli ve devamlı olarak uygularsa amacı mutluluğa ulaşmak olan ruh o kadar üstün ve mükemmel olur. Bu onun mükemmellik bakımından maddeden müstağni olabileceği bir noktaya varıncaya kadar devam eder.²⁰⁵

Farabi`ye göre insanların yaratılışça farklı olduğu için, her insan mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini kendi başına bilmez, onun bu amaç için bir öğretmen ve kılavuza ihtiyacı olur.²⁰⁶

“En üstün iyilik ve en büyük mükemmelliğe ilkin ancak şehirde ulaşılabilir. Şehirde daha eksik olan bir toplulukta ulaşamaz. Ancak gerçek anlamda iyi, seçme ve irade ile elde edilebilir bir özelliğe sahip olduğundan, kötülükler de ancak seçme ve iradenin ürünleri olduklarından bir şehrin kötü olan bir takım amaçlarının elde edilmesi için insanların birbirlerine yardım ettikleri bir varlık olarak kurulması

²⁰¹ A.g.e., s: 72

²⁰² Çağrı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s: 87 - 88

²⁰³ Farabi, *Tahsilü's Saade*, s: 80

²⁰⁴ Farabi, *Medinetü'l Fadıla*, s: 80, *Siyasetü'l Medeniyye*, Çev: Mehmet Aydın, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980, s: 38

²⁰⁵ A.g.e., s: 101

²⁰⁶ Farabi, *Siyasetü'l Medeniyye*, s: 38

mümkündür. O halde insanları kendilerine hakiki anlamda mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım etmeyi amaçlayan bir şehir erdemli, mükemmel bir şehirdir.”²⁰⁷

İnsan eylemleri gönüllü olarak ve isteyerek yaptığında onlarla mutluluk elde edebilir. Farabi’ye göre iş bununla bitmiyor. Çünkü insan iyi eylemleri isteyerek ancak bazı şeylerde bazen yapar. Fakat “insan mutluluğu yine bununla değil; bilakis bütün yaptıklarında ve baştan sona bütün hayatında iyiyi tercih etmesiyle elde edebilir.” Farabi’ye göre bütün bunlara rağmen insan, bazen bütün yaptıklarında iyiyi, iyi olduğu için değil bilakis zenginlik veya başka bir şey elde etmek için tercih eder. Fakat iyiyi, iyi olduğu amaçlamadığında da onunla mutluluğa ulaşamaz. İnsan iyiyi sadece iyi olduğu için tercih ettiğinde; kısaca onunla zenginliğe veya başkanlığa ya da benzeri bir şeye ulaşmayı amaçlamayıp “bizzat kendisi için” tercih ettiğinde ancak mutluluğa erişebilir. Mutluluğa “ayırt ettiği şeyi” nasıl ayırt ettiğinin farkında olabileceği şekilde insanda niyet ve eyleme dayalı bir ayırt etme olmadıkça erişemez.²⁰⁸

Farabi’nin ahlak felsefesindeki diğer bir husus ahlakın eğitim ile değiştirilebilip değiştirilemeyeceği meselesidir. Farabi ahlakın doğuştan olmadığını vurgularken insanların ve toplumların yapılarının ve karakterlerinin farklı olduğunun üzerinde önemle durur.²⁰⁹

Ayrıca Farabi *Siyasetu’l-Medeniyye* isimli eserinde insanın bedeni ve psikolojik yapısından bahsedilerek insanın istek, arzu ve irade gibi güçlerinin bulunduğunu ifade eder. İşte bu irade gücü sayesinde insanın övüleni, kınananı güzel ve çirkini

²⁰⁷ Farabi, *Medinetu’l-Fadıla*, s: 90

²⁰⁸ Özgen, Mehmet Kasım, *Farabi’de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi*, İnsan Yayınları, 1997, İstanbul, s: 76 -78

²⁰⁹ Farabi, *Siyasetu’l-Medeniyye*, s: 36

yapmaya gücü yeter. Yani insan iyi fiiller yapabileceği gibi kötü fiiller yapabilme iradesine sahiptir. Bu nedenle ödül ve ceza bundan ileri gelir. Farabi`ye göre iradi iyilik ve iradi kötülük yani güzellik ve çirkinlik özellikle inandan kaynaklanır.²¹⁰

İyi ve kötü fiiller sürekli ve devamlı olarak tekrar edilirse²¹¹ alışkanlık haline gelir ve iyi ve kötü fiillerin bu şekilde alışkanlık haline getirilmesiyle iyi ve kötü ahlak meydana gelir.²¹²

Farabi alışkanlıkların ahlakın meydana gelmesinde alışkanlıkların rolüne dikkat çekerken aynı zamanda eğitimin insanın ahlakını değiştirebileceğini savunur. Kötü fiiller ne kadar tekrar edilir ve alışkanlık kazanırsa o fiilleri eğitimle düzeltmek o kadar zor hale gelir.²¹³

İbn Sina da ifade edildiği üzere Aristoteles ve Farabi gibi ahlakın sonradan eğitim ile değiştirilebileceği kanaatini savunmaktadır. İbn Sina`ya göre “insan fitratında bulunan bir güçle iyi veya kötü fiilleri yapar. Bu ahlakın ister iyisi ister kötüsü hepsi kazanılan şeylerdir. Eğer insanın ahlakı yok ise onu kendisine kazandırabilir veya kendini bir ahlakta bulduğunda kendi iradesiyle başkasına geçebilir.”²¹⁴

İbn Sina`nın ahlak anlayışında da Farabi`de olduğu gibi, eğitimin önemi “adet” anlayışında karşımıza çıkmaktadır. Bir insanın iyi veya kötü ahlakı kazanabilmesi için iyi veya kötü davranışları uzun zamanda kısa aralıklarla sıkça tekrarlaması gerekmektedir. Ona göre güzel ahlak adetle kazanılabilir, keza kötü ahlak da. Bundan dolayı edindiğimiz iyi veya kötü ahlak diğer insanlardan adetlerimizdir. Bu sebeple ilk baştan iyi ahlaklı insanların davranışlarını alıp adet

²¹⁰ Farabi, Siyasetu`l -Medeniyye, s: 38

²¹¹ Farabi, Medinetu`l -Fadıla, s: 101

²¹² Farabi, Siyasetu`l -Medeniyye, s: 47

²¹³ Farabi, Medinetu`l - Fadıla, s: 101, Siyasetu`l- Medeniyye, s: 42,

²¹⁴ İbn Sina, Risale fi`l -Ahd, 156

haline getirirsek iyi ahlakı kazanmış oluruz. Eğer ilk baştan kötü ahlaklı olanların davranışlarını alıp adet haline getirirsek kötü ahlakı edinmiş oluruz.²¹⁵ Burada İbn Sina hem eğitime vurgu yapmakta hem de eğitim psikolojisinde yeri olan model olarak öğrenmeye dikkatimizi çekmektedir.

Ahlakın başkasının davranışlarından etkilenerek adet haline getirilmesiyle oluştuğunun delili olarak İbn Sina siyasetçilerin davranışlarını örnek gösterir. İyi ahlaklı siyasetçiler toplumu iyi davranışları ve hayırlı amellere alıştırmakla iyi yapabilirler; keza karakteri bozuk siyaset adamları toplumu şer işlere alıştırdıkları için şer bir toplum meydana getirebilirler.²¹⁶

Farabi ayrıca ahlak eğitiminde iki yöntem ortaya koymaktadır. Bunlardan birincisi insanların ahlaki konularda bilgilendirmeleri ve ikna edilmesi, daha sonra şayet bilgilendirmeden, ikna etmeden, yumuşaklıktan sonuç alınmazsa zorlama yoluna gidilmesidir. Ahlaki hükümlere boyun eğmekte inatçılık yapan insanlara baskı yapılması Farabi`ye göre kaçınılmazdır.²¹⁷

Farabi`nin ahlak felsefesi ile siyaset felsefesi arasında tıpkı Platon ve Aristoteles`te olduğu gibi çok sıkı bir ilişki vardır. Ahlak, siyaset ile birlikte İlmü`l Medeni`nin iki kolu olmaktadır. İlmü`l - Medeni insanın elde etmesi gereken mükemmelliğin, yani iyilikler erdemler ve güzel davranışların ne olduğu, insanın o mükemmelliğe ulaşmasını engelleyen kötülükler, erdemsizlikler ve çirkin davranışların ne olduğu, hangi durumlarda ortaya çıktığı gibi konuları ele alır.²¹⁸

Farabi`nin siyaset felsefesinde filozof aynı zamanda imam, devlet başkanı ve yönetmiş olduğu topluma bir ahlaki modeldir.

²¹⁵ İbn Sina, *Risale fi`l Ahd*, s:156

²¹⁶ *A.g.e.*, s: 157

²¹⁷ Farabi, *Tahsilu`s - Saade*, s: 80

²¹⁸ *A.g.e.*, s: 65, Çağrıcı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s: 76

Öncelikle filozof nazari erdemler, fikri erdemler, ahlaki erdemler ve ameli sanatlar gibi dört erdemini kendisinde bulduğu kişidir.²¹⁹ Nazari erdemlerin önemi ise filozof ve devlet başkanı faal akla eriştiği için aşkın alemlerle irtibat halindedir. İşte bu yüzden bir toplumu en iyi yönetebilecek kişi elbette ki filozoftur. “Yönetim kabiliyeti bu kişide tabiatı gereği bulunmalıdır. Aynı zamanda bu insan başka bir insanın hükmü altına girmesi mümkün olmayan bir insandır.”²²⁰

Ameli sanatlar her insanda yapmış olduğu sanatın mükemmel bir şekilde ortaya çıkmasıdır. Devlet başkanında ise yönetim ve savaş sanatının mükemmel olarak ortaya çıkması şeklinde tezahür eder. Devlet başkanı, insanın kendisini elde etmek üzere meydana getirilmiş olduğu mutluluğu sağlayan şeyleri yapmak istemeyen şehirleri ve milletleri yenmek için ordular hazırlamak durumundadır.²²¹

Devlet başkanı ve filozof aynı zamanda bir eğitimci ve ahlaki bir modeldir. İnsanların farklı farklı yaratılışlarda olması Farabi`ye göre onların eğitilmeleri gerektiği sonucunu doğurmaktadır.²²² Bunu da en güzel şekilde nefisini arındıran ve maddeye ihtiyacı kalmayan ve bu nedenle de zaafalarını ortadan kaldırmak suretiyle ahlaki erdemlere sahip olan filozof ve devlet başkanı yapabilir.

Filozof ve devlet başkanı aynı zamanda kanun yapan bir kişidir. Bu kişi üstün düşüncesi ile en üstün saadete götüren ve o saadeti elde etmek için gerekli şartları bulma kabiliyetine sahiptir.²²³

Bu insan, insanlığın en üst mertebesinde ve mutluluğun en yüksek derecesindedir. O, kendisiyle mutluluğun elde edilebileceği her fiile vakıf olan bir insandır.²²⁴

²¹⁹ Farabi, *Tahsilu's Saade*, s: 69 - 72

²²⁰ Farabi, *Medinetu'l Fadila*, 93

²²¹ Farabi, *Tahsilu's Saade*, s: 81

²²² Farabi, *Siyasetu'l Medeniyye*, s: 37

²²³ Bayraklı, Bayraktar, *Farabi'de Devlet Felsefesi, Doğuş Yayın ve Dağıtım*, İstanbul, 1993, s: 114

Aynı zamanda bu kişinin organları tam olmalı, bir fiili yapmak istediğinde ona engel olabilecek bir durum bulunmamalı, hafızası kuvvetli olmalı, gördüğü, anladığı, duyduğu hiçbir şeyi unutmamalı, iyi bir hatip olmalı, zihninde bulunan bir şeyi eksiksiz bir şekilde ifade edebilmeli, bilgi edinmeyi ve öğrenmeyi sevmeli, tabiatı gereği doğruluğu ve doğru insanları sevmeli, yalandan ve yalancılardan nefret etmeli, yüksek ruhlu olmalı, şerefi ve ululuğu sevmeli, tabiatı gereği yemek, içmek ve cinsel zevklerin peşinde koşmayan biri olmalı, kumardan kaçınmalı, tabiatı gereği adaleti ve adil kimseleri sevmeli, baskı ve zulümle, bunları yapanlardan nefret etmeli, kendisi ve başkaları ile ilgili olarak insaf sahibi olmalı, adaleti uygulamaya davet edildiğinde onu yapmada, gerçekleştirmede isteksiz ve inatçı olmamalı, tersine haksızlık ve kötülük yapması istendiğinde bunu yapmamaya dirençli, kararlı ve istekli olmalıdır.²²⁵

Farabi'nin ahlak felsefesinde konu edindiği bir başka problem ise kötülük problemidir. Farabi kötülüğün kaynağı hususunda İbn Sina ile paralel bir düşünce sergilemektedir. Farabi şöyle demektedir: “Olan her şey, Allah'ın kaza ve kaderiyledir. Kötülükler de O'nun kaza ve kaderiyledir. Eşyada bulunan kötülükler değişen süfli âlemle ilgilidir. Bunun arızı olarak faydaları vardır. Çünkü kötülükler olmasaydı, iyilikler çok sürekli olmazlardı. Şayet gerekli olan azıcık kötülükten sakınılarak büyük bir iyilikten vazgeçiliyorsa, bu durum kötülüğün çoğalmasına sebep olur. Yani kötülük de aslında iyiliğe vesile olduğu için o da iyiliktir dememizde bir sakınca yok gibidir. Kötü bilinmeden iyinin iyi olduğu, en azından iyi olarak isimlendirilmesi mümkün değildir. Çünkü iyi genel bir kavramdır ve ancak kötülüğün zıddı olarak bilinir.

²²⁴Farabi, *Medinetu'l - Fadıla*, s: 95

²²⁵İbn Sina, *Kitabu's- Şifa*, s: 95 - 97

Farabi'nin kötülük problemiyle ilgili görüşlerini farklı cümlelerle İbn Sina'nın metinlerinde görmekteyiz. İyilik, İbn Sina'ya göre Platon, Aristoteles ve Farabi'de olduğu gibi her şeyin arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı şeydir. Kötülüğün ise bir zatı yoktur. Bilakis kötülük ya cevherin yokluğudur veya cevherin bir haline ait iyiliğin yokluğudur, o halde Varlık iyiliktir; varlığının yetkinliği ise, varlığın iyiliğidir. Ne bir cevherin yokluğu ne de cevhere ait bir şeyin yokluğuyla birlikte olmayan, bilakis daima bilfiil olan varlık, sırf iyiliktir. Özü gereği varlığı mümkün ise sırf iyilik değildir. Çünkü onun zatı bizatihi varlığı kendisi için zorunlu yapmaz. Dolayısıyla onun zatı yokluğu muhtemel olandır. Herhangi bir şekilde yokluğa muhtemel olan ise bütün kötülük ve eksiklik yönlerinden uzak değildir. Öyleyse sırf iyilik özü gereği Zorunlu Varlık'tan ibarettir.²²⁶

İbn Sina'nın ahlak felsefesinde de kötülük meselesi Farabi'de olduğu gibi sudur teorisi merkezinden görülür. Ona göre “âlemin, göklerin parçalarının ve canlı ve bitkilerin parçalarının oluşumundaki şaşırtıcı eserlerin, tesadüfen meydana çıkmadığını aksine belirli bir yönetimi gerektirdiğini inkar etmek mümkün değildir. O halde bilmek gerekir ki inayet, İlk'in varlığın bulunduğu iyilik düzenini zatı gereği bilmesi, mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zatı gereği illeti olması, belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda bir taşma ile taşmasıdır.”²²⁷

İbn Sina'ya göre “Kötülüğün bütün sebebi, Ay feleğinin altında bulunur. Ay feleğinin altında bulunan her şey diğer varlıklara göre noksandır.”²²⁸ Bu şekilde kötülüğün sebebini ay altı aleme bağlayan İbn Sina, kötülüğün sebebini mantığını

²²⁶ İbn Sina, *Kitabu's- Şifa*, s: 100-101

²²⁷ *A.g.e.*, s:165

²²⁸ *A.g.e.*, s: 162

ise “İyilik düzenindeki tertibin zorunluluğunun keyfiyetini kavrayan aklın gereği, bu tarz şeylerin, beraberinde zorunda olarak bir kötülüğün gerçekleşmesine imkan veren bir varlığı hak ettiklerini ve varlığının taşması gerektiğini bilmesidir” şeklinde ifade eder.²²⁹

İbn Sina’nın kötülük anlayışı bizim bugün anladığımız anlamda kötülük anlayışından oldukça farklı ve kapsamı geniştir. Bilgisizlik, zayıflık, yaratılıştaki kötürümlük vb. eksiklik İbn Sina’ya kötülük denir. Bil’araz kötülük ise yok olan veya hak edenden yetkinliği engelleyendir. Lafzının dışında mutlak yokluktan bir iyilik olamaz. Şu halde mutlak yokluk, gerçekleşmiş bir kötülük değildir. Herhangi bir şekilde gerçekleşmesi söz konusu olsaydı o zaman genel kötülük olurdu.²³⁰ Yine kınanan fiillere, üzüntüye de kötülük denilir.

Farabi’ye göre insan kendi isteğiyle olmayan ve dış sebeplere dayanmaksın hiçbir fiile başlayamaz. Bu sebepler bir tertibe, tertip takdire, takdir de kazaya dayanır. Kaza emirden doğar. Her şey takdir edilmiştir. Sonuç olarak iyilik ve kötülük olarak her ne varsa hepsi ezeli iradeden doğan sebeplere dayanır.²³¹

²²⁹ İbn Sina, *Kitabu’s Şifa*, s:164

²³⁰ *A.g.e.*, s: 161-162

²³¹ Farabi, *Fusulu’l Medeni*, s: 59- 60, *Uluslararası Farabi Sempozyumu*, s:150-151

في الأخلاق والانفعالات النفسانية

إن أقوى الأسباب في اجتلاب التصديق ، وألقها بالخطابة ، القول القياسي ،
ثم إيقاع هذه الانفعالات .

الغضب ، هو أذى نفسي مع شوق (الإنسان) إلى العقوبة من أجل احتقار
أو استهانة ترى به " أو بمن يتصل به " ، وهو على شخص أو أمة معينة ، ليس على
النوع غضب . وأنواع الاحتقار التهاون ، لا سيما بالأمر الواقع لهم " في الحال ،
وهو أن يرى الإنسان أنه ممن لا يُعبأ به ، والعبثُ والشتيمة . وتصورُ الأمل
والاحسان مغضب . والحزين سريع الغضب ، وكذلك ، الذي اعتراه أحد أسباب
الانغضاب ، فإنه يغضب من أدنى شيء يتصل به . ويعتري الغضب من الاصدقاء ،
إذا لم يغضبوا للأصدقاء ، ولم يقولوا الجميل فيهم ، ولم يأملوا بمن يخالفهم ،
أو لا يوازروهم على الجميل ، أو (ان) " يهزلوا إذا جدوا ، وان لا يكافئوهم .

II. BÖLÜM

İBN SİNA'NIN AHLAK RİSALELERİ

A- Fİ'L - AHLAK VE'L - İNFİALATI'N NEFSANİYYE

Hitabete en yakışan ve en inandırıcı sebeplerden biri ölçülü sözler²³² ve buna paralel olarak (aşağıdaki) etkilenimlerden korunmasıdır:

Öfkelenme, nefse gelen bir eziyetten dolayı intikamı doğuran duygudur. Kendisine veya yakınına hor görme veya aşağılamadan dolayı oluşur. Bu kızmanın bir kişiye veya belirli bir topluluğa olur. Cinse kızmaya oluşamaz. Acı durumlarında ilgi gösterilmemek, değer verilmemek, görmezlikten gelinmek, küfür edilmek, hedefe ulaşamamak, ihanet etme ve öfkeyi artıran üzüntü hor görülmenin çeşitlerindedir. Aynı şekilde herhangi bir sebepten dolayı kızdırılmış biri, ufacık bir nedenden dolayı yeniden öfkelenmesine sebep olur. Öfkelenmek, arkadaşların biri diğerine öfkelenirse, iyi taraflarını söylemezlerse, aralarında tartıştıklarında üzülmelerse, iyiliği için desteklemezlerse, ciddi halinde şaka yaparlarsa veya mükâfatlandırmazlarsa arkadaşlar arasında da olabilir.

²³² İbn Sina “ölçülü sözler”le risalede söz konusu edilen konuların veciz bir ifadeyle anlatılacağını kastetmektedir.

ويعرض الغضبُ من النسيانِ ، وضدَّ الغضبِ سكون النفس ، وأسبابه أضرار أسباب الغضب ، ويُفترُّ الغضبُ الاقرارُ والتوبةُ والسكون ، ويُفترُّ عن المفراحين والفقراء والصلحاء والمهينين ، والانتقام يسكن الغضب ، وطول المدة وطول البليَّة البالغة بالمغضوب عليه .

الصدقة ، هي حالة بين اثنين ، يكون كل واحد منهما يحبُّ الخير للآخر من أجل الآخر ، لا لنفسه ، ويكون كل واحد منهما يُحبُّ ويُحبُّ . وأسبابها الاحسان بهشاشة ، أو في وقت الحاجة . وصدقة الأصدقاء وعداوة الأعداء وسلامة الصدور والفضائل والطيبة وحسن المعاشرة وسهولة الأخلاق واجمال القول وقلة العذل ، والعتاب والمشاركة في الشهوة والاهتمام بأمور الأصدقاء والأقارب وأقارب ، الاصدقاء فان هذه الاسباب اذا كانت في الانسان عرضته لان يُحبُّ . وأنواع الصداقة الالفة والانس والصحة والوصلة . والعداوة من أضرار هذه .

الخوف حزن أو اختلاط من تخيل شرٍ يتوقع أن يُفسد أو يؤذي . والخوفون هم القادرون على إحلال هذه الشر ، المعروفون بالاقدام على مثله وأصدقاء المظلومين والأعداء وحديدو الغضب والدهاء المكرة ذوو الاناة . والخوفات الاخفاق وحلول المخزيات ولا سيما فيما لا بد منه ولا ناصر عليه . والأمن ضده وأسبابه أضرار أسبابه .

Öfkelenmek geçici bir şeydir. Öfkenin zıddı nefsin sakinleşmesidir. Bunun sebebi de öfkelenmenin sebeplerinin tersidir. Sakin olma, tövbe etme, hatayı kabul etme gibi şeyler öfkeyi yumuşatır. Çok sevinen, fakirler, Salih adamlar ve alçalmaya alışan insanların öfkelenmeleri nadir olur. İntikam almak, zaman aşımı, öfkelenen kişinin uzun zaman büyük sıkıntı çekmesi gibi şeyler öfkeyi yatıştırır.

Arkadaşlık,²³³ iki kişi arasında kendisi için değil diğeri için hayrı istemektir. Böylece her biri aynı anda seven ve sevilen olur. İhtiyacı olan arkadaşına iyilik yaparken tebessümle yapması, arkadaşlarına arkadaşlık düşmanlarına düşmanlık yapması, içinin saflığı, faziletleri, iyilikleri sevmesi, sohbetinin hoş olması, ahlakının yumuşak olması, az, öz ve güzel konuşması, şikayet ve siteme yer vermemesi, arkadaşlarının sevinçlerine ortak olması, arkadaşlarının ve akrabalarının arkadaşlarıyla ilgilenmesi onun sevilen bir kişi olmasını sağlar. Samimiyet, cana yakınlık, sohbet ve buluşmak arkadaşlığın göstergelerindedir. Bunların zıddı ise düşmanlığın göstergeleridir.

Korku, bir hüznün veya acı çektirecek ya da işleri bozacak bir şerrin olması düşüncesinden kaynaklanan zihni bir karışıklıktır. Bu şerri korkutanlar, atılğan olarak bilinenler ve onun benzeri olan mazlumların ve düşmanların arkadaşları, kızanlar, öfkelenenler, kurnazlar ve hilekârlar gerçekleştirebilir. Korkutulan şeyler ise, başarısızlık, rezil olmak, özellikle gerçekleşmesi kaçınılmaz ve yardım eden olmayan durumlardır. Güven ise korkunun zıddıdır ve sebepleri de onun sebeplerinin zıddıdır.

²³³İbn Sina'nın burada arkadaşlığın niteliklerini sıralarken risalenin bütünlüğü göz önüne alınırsa bu niteliklerin tersinden kaçınılması gerektiğini kastetmektedir.

الشجاعة . أسباب الشجاعة . إمّا العادة وإمّا الجرأة الطبيعية وإمّا اشتداد
الغضب وإمّا رجاء الخلاص قريباً وإمّا وجود الأنصار وإمّا الزيادة في الفضيلة
واستحقاق اليد أو الثروة في المال والعدة .

الحبيل والحزبي اختلاط أو حزن من وقوع شرّ يجعل الانسان مذموماً إمّا
في الحال وإمّا في الماضي وإمّا في المستقبل . الوقاحة تهاون نفس عند وقوع
مثل هذه الشرور وأسبابه ظهور خفر امانة أو ركوب ظلم أو ضرر ، أو رداءة المعاشرة
أو الشره في الأمور الحسيسة وظلم الضعفاء والزهو والكذب والضعف والفواحش
وإذا ظهرت هذه الشرور عند الأصدقاء والذين يريد ان يعجبوا منه والمحتمسين
كان أبلغ في الفصح .

الهمّ حزنٌ لشرٍ وقع أو يقع مفسدٍ ضارٍ بلا استيجاب بالمهمّ أو بمن يتصل به ،
ويكون المرء غير مهمّ إذا كان قد لاقى الامور كثيراً أو كان شجاعاً أو حسن الظن
أو وقحاً مستهيناً والخائف جداً . وأمّا الخزيات ، فالأوجاع والمصائب وفقد
الاخوان وقتلهم وفوت العمد والمنافع والاختفاق . والمهمّ لهم ، هم الأقارب والمعارف
والنافعون والفضلاء والضعفاء . والفرج بأسباب أخر تبطل الهمّ فلا يقع أو تغير
العقل فلا يفهم .

الناقم ، هو الذي يحزن لحسن الحال يكون بلا استحقاق ، والحاسد ، هو

Şecaat²³⁴: yiğitliğin sebepleri alışkanlık, doğal atılğanlık, öfkelenmenin son aşaması, yakında kurtulma beklentisi, yardım edenlerin bulunması, erdemlerin bolluğu, kişinin hakkını almak maksadıyla caba sarfetmesi veya malın ve araç gerecin çokluğudur.

Utanma ve rezil olma: gelecekte, geçmişte veya şimdi insanların kınayacağı bir şerrin gerçekleşmesi beklentisinden kaynaklanan üzüntü veya zihinsel karışıklıktır.

Hayâsızlık: kişinin, emanete hıyanete, zulme ve zarar vermeye, kötü huylu kişilerle dost olmaya, zayıflara zulüm etmeye, kibirliliğe, yalan söylemeye, zayıf olmaya ve fuhuş yapmaya aldırış etmemesiyle gerçekleşir. Şayet bu şerler arkadaşlar arasında, birinin diğerlerinin kendisine şaşkınlıklarını isteyenlerde ya da haşmetli insanlar arasında ortaya çıkarsa daha da etkili veya belirli olur.

Endişe: kişinin kendisine veya yakınlarına haksız yere zararlı bir durumun gerçekleşmiş veya gerçekleşecek bir şerrin vuku bulmasından kaynaklanan bir üzüntüdür. Ancak kişi bu duruma geçmişte çok acı çekmişse, yiğitse, iyi niyetliyse, arsızsa, kaygısızsa, çok korkmuşsa, ayıp olan şeylerse, acılar ve musibetler nedeniyle, kardeşleri kaybetmek korkusu ya da onların az olması nedeniyle, her şeyi kaybetmek, başarısızsa aldırış etmeyebilir. Yine önem verilenler, akrabalar, tanıdıklar, menfaat sağlayanlar, erdemli kişiler ve zayıflar aldırış etmeyebilir. Diğer bazı sebeplerle üzüntünün giderilmesi, endişeyi yok eder, tutmaz veya akli değiştirir ve anlayamaz.

İntikamcı: bir kişiye hak etmediği iyi bir hali nedeniyle üzülen kişidir.

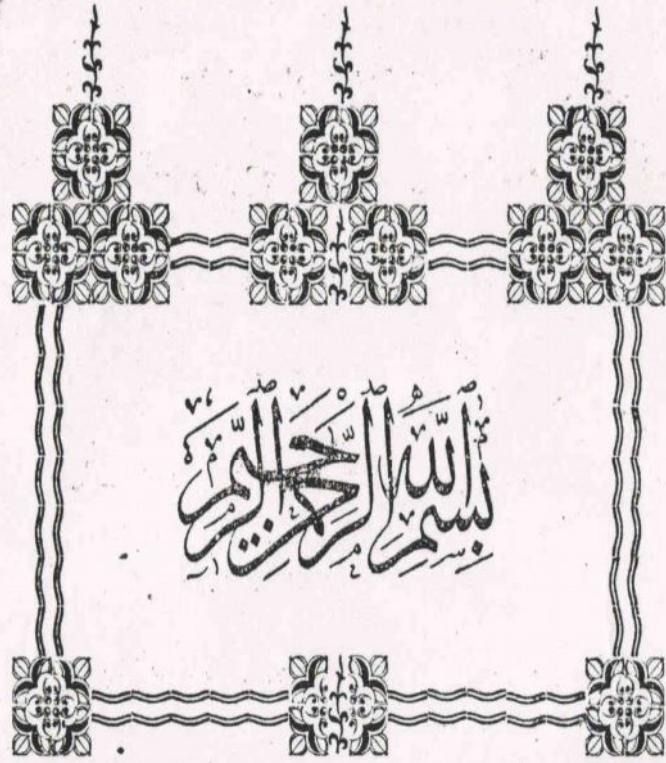
²³⁴ İbn Sina burada objektif bir şekilde şecaatin niteliklerini sıralamakta ve bu niteliklerin olumsuz durumlardan kullanılmasından kaçınılması gerektiğini kastetmektedir.

الذي يحزن لحسن الحال تكون للمستحق وغير المستحق ، من أجل حسن الحال .
 وإنما ينقم لحسن حال كالحسب والجمال والقوة والغنى ، وينقم الكبير إذا غلبه الصغير ،
 والبصير إذا أخطأه الجاهل . وأمّا الذين من شأنهم أن يحسدوا ، فمحبّو الكرامة
 وأصحاب الاموال والاقربان في السن والزمان والمكان والحمد والمجد . فقد قلنا في
 الأخلاق والانفعالات ما فيه كفاية .

الطبيعي . ومنه نوع أوسع وهو نوع يلقي به صناعة الموسيقى لانفع له
 غيره . وليكن هذا لغايه في غير ضمنا من اختصار المنطق وقد علمنا لها للشع
 الحرير الى الحسن احمد بن عبد الله العروضي ايدة الله لما التمس وعلى الوجه
 الذي التمس والله المحمود وهو حسبنا
 في الاخلاق والانفعالات الفسائيه
 ان اقوى الاسباب في اجتلاب الصدق والقبها بالخضابه القول القياس ثم
 انقاع هذه الانفعالات العقب هو ادى نفسا مع شوق الى العقوبه من
 اجل اجتناب او استهانته برى به او ممن يتصل به وهو على سخي و امة معبته

Haset edici: bir kişiye hak etsin veya etmesin sırf iyi bir halde olduğu için üzülen kişidir. Mesela soyu, güzelliği, güçlü olması, zenginliği için kıskanır. Küçük büyüğü yenersen (büyük) kıskanır, aydın âlimin hatasını meydana çıkarırsa (aydın) kıskanır. Haset edilenlere gelince onlar: keramet sahibi insanlar, mal sahipleri, yaşta zamanda ve mekânda akranlar, övülen ve methedilenler...

Böylece ahlak ve duyguları yeterince anlattık.



قال الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سيدنا رحمه الله
وبعد حمد الله تعالى فان المعنى بامر نفسه المحب لمعرفة فضائله
وكيفية اقتنائها لتزكو بها نفسه ومعرفة الرذائل وكيفية توقيها
لتتطهر منها نفسه المؤثر لها ان تسير باقصد السير فيكون قد
وفي انسانيته حقها من الكمال المستعد للسعادة الدنيوية
والاخروية يجب عليه تكميل قوته النظرية بالعلوم المحصاة المشار
الى غاية كل واحد منها في كتب احصاء العلوم وتكميل قوته

B-İLM'UL - AHLAK TERCÜMESİ

RAHMAN VE RAHİM OLAN ALLAH'IN ADIYLA

Rahmetli Şeyh'ur Reis Ebu Ali Hüseyin ibn-i Abdillâh ibn-i Sina Allah'a hamd ettikten sonra şöyle dedi:

Kendini sevip yetiştirmeye çalışan insana, Allah'ın faziletlerini tanımak ve nefsinin tezkiye etmek için onları elde eden ve erdemsizlikleri tanımak, davranışlarının doğruluğunu yönlendirmek suretiyle etkileyen nefsinin onlardan temizlemek suretiyle korumak, insanlığında dünya ve ahiret saadetini alma potansiyeli bulunan insana ilimlerin sayıldığı kitaplarda kendilerinin her birinin işaret edildiği ilmi nazari kuvveti ve karşısında bulunan erdemsizliklerden uzak olan her bir kuvvetle ilişkili olan ve aslı adalet, hikmet, cesaret ve iffet olan ameli kuvveti geliştirmek gerekir.

العملية بالفضائل التي أصولها العفة والشجاعة والحكمة والعدالة
المنسوبة الى كل قوة من قواه وتجنب الرذائل التي بازائها
﴿أما العفة﴾ فالى الشهوانية والشجاعة الى الغضب والحكمة الى
التميزية والعدالة اليها مجموعة عند استكمال كل واحدة بفضيلتها
وفروعها التي هي اما كالانواع لها أو كالركب منها وهي السخاء
والقناعة والصبر والكرم والعفة والحلم والصفح والتجاوز
ورحب الباع وكتمان السر والحكمة والبيان والفتنة واصابة
الرأي والحزم والصدق والوفاء والود والرحمة والحياء وعظم
الهمة وحسن العهد والتواضع * فالسخاء والقناعة راجعان
ومنسوبان الى القوة الشهوانية * والصبر والحلم والكرم والعفو
والصفح والتجاوز ورحب الباع وكتمان السر راجعة ومنسوبة
الى القوة الغضبية * والحكمة والبيان والفتنة واصابة الرأي
والحزم والصدق والوفاء والود والرحمة والحياء وعظم الهمة
وحسن العهد والتواضع راجع الى القوة التميزية ﴿أما العفة﴾
فهي ان تمسك عن الشره الى فنون الشهوات المحسوسات من
المأكل والمشرب والمنكح والانتقياد الى شيء منها بل تقهرها

İFFET: Her biri faziletiyle veyahutta ya onlardan mürekkep olan ya da çeşitleri onlar olan tevazu, güzel söz, himmet azmi, kanat, haya, rahmet, dostluk, vefa, doğruluk, basiret, doğru görüş, zeka, beyan, hikmet, sır saklama, eli açıklık, kendini tutmak, bağışlama, hilm, iffet, kerem, sabır, kanaat ve cömertlikten mürekkep olan dallarıyla her biri tekamül ettiğinde adalet ve temyizden oluşan hikmet ve gazap gücüne sahip cesaret ve şehvetten ibarettir. Cömertlik ve kanaat şehvet gücü ile ilişkilidir. Sabır, hilm, kerem, bağışlama, kendini tutma, eli açıklık, sır saklama gadabiyye kuvvetiyle ilişkilidir. Hikmet, beyan, kıvrak zeka, doğru görüş, basiret, doğruluk, vefa, dostluk, rahmet, hayâ, himmet azmi, sözünde durma ve tevazu temyiziyye kuvvetiyle ilişkilidir. İffet ise hissi şehvetlerden olan yemek, içmek, cinsel ilişkide bulunmak gibi şeylerde aşırı gitmemek ve doğru olan görüşe göre onlara galebe çalmak ve onları bastırmaktır.

KANAAT: Bedene lazım olan ve yaşamaya ihtiyacı olan gıdaların kifayetinden fazlaya gitmemek, düşünmemek, başkasının elindekine göz dikmemektir.

CÖMERTLİK: Gücünü ve elindeki mallarını kendi milletindeki ihtiyacı olanlara verip onların sıkıntılarını gidermektir.

YİĞİTLİK: İnsana tehlike getirebilecek şeylere atılgan olmak, ondan gelecek olan acıları önemsememektir. Misal olarak hanımlar ve diğerlerini müdafaa etmektir.

SABİR: İnsana, herhangi bir elem veya kötülük geldiğinde gücünü zapt etme aklımı kullanıp herhangi bir düşünceyi gerektiğinden başka teşebbüs etmemektir.

HİLM: Başkasına haksızlık yapıldığında ve kötülüğü kişiye de geldiğinde öfkelenmemeye meydan vermemek ki buna da af etmek, bakmadan geçmek ve öfkeyi tutmak da denir.

وتصرّفها بحسب الرأي الصحيح ﴿ وأما القناعة ﴾ فهي ان يضبط
قوته عن الاشتغال بما يخرج عن مقدار الكفاية وقدر الحاجة
من المعاش والاقوات المقيمة للابدان وان لا يحرص على
ما يشاهد من ذلك عند غيره ﴿ وأما السخاء ﴾ فان يسلس قوته
لبذل ما يحوزه من الاموال التي لاهل جنسه اليها حاجة
وحسن المواساة بما يجوز ان يواسي به منها ومن الفضائل
الفضبية ﴿ فاما الشجاعة ﴾ هي الاقدام على ما يجب من الامور
التي يحتاج ان يعرض الانسان نفسه بها لاحتمال المكروه
والاستهانة بالآلام الواصلة اليه منها كالذب عن الحرم وغير
ذلك ﴿ وأما الصبر ﴾ فهو ان يضبط قوتها عن ان يقهرها ألم
ومكروه ينزل بالانسان ويلزمه في حكم العقل احتماله أو يغلبها حب
مشتهى يتوقف الانسان اليه ويلزمه في حكم العقل اجتنابه حتى
لا يتناوله على غير وجهه ﴿ وأما الحلم ﴾ فهو الامسك عن المبادرة
الى قضاء الغضب فيمن يجنى عليه جناية يصل مكروها اليه
وقد يسمى هذا كراما وصفحا وعفوا وتجاوزا واحتمالا وتثبيتا
وكظم غيظ ﴿ ورحب الباع ﴾ ان لا يدع قوة التجلد عند ورود

BECERİKLİLİK: İnsanın başına gelen olaylarda gücünü bırakmayıp, şok olmayıp, gerekeni yapmaktır. Bunun adına göğüs genişliği de denilebilir²³⁵

²³⁵Risalenin bundan sonraki kısmı İbn Sina'nın Risale fi'l – Ahd adlı eserinde harfî harfine geçmektedir.

﴿ الرسالة الثامنة ﴾

﴿ في العهد ﴾

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا رحمه الله في عهد عاهد الله فيه انه عاهده بتزكية نفسه بمقدار ما وهب لها من قوتها ليخرجها من القوة الى الفعل عالما من عوالم العقل فيه الهيئة المجردة عن المادة وتحصيل كمالها من جهة العلم والحكمة ثم يقبل على هذه النفس المترية بكمالها الذاتي فتحرسها عن التلطيخ بما يشينها من الهئيات الانقيادية للنفوس المادية التي اذا ثبتت في النفس كان حالها عند الانفصال كالحال عند الاتصال اذ جوهرها غير مخالط ولا مشاوب وانما يدنسها الهيئة الانقيادية لتلك الصواحب بل تفيدها هيأت الاستيلاء والسياسة والاستعلاء والرئاسة حتى لا تقبل البتة من صواحبها حركة وانفعالا ولا تتغير لموجبات تغير

C-RİSALE Fİ'L AHD TERCÜMESİ

RAHMAN VE RAHİM OLAN ALLAH'IN ADIYLA

Ahd etmekte rahmetli Şeyh'ur Reis Ebu Ali Hüseyin ibn- i Abdillâh ibn- i Sina, hikmet ve ilim yönüyle kemali elde etmeyi ve kendisinde maddeden soyut suret çıkarma yetisi olan akıl âleminden bir âleme kuvveden fiile çıkarma kuvvetini Allah'ın verdiği güçle nefsini temizlemeyi daha sonra zati kemali ile terbiye edilmiş nefse yaklaşmayı ve nefse konakladığında maddi nefsin boyun eğme durumlarından kaynaklanan kusurlar getiren lekelerden korumayı (ki onun cevheri lekesiz ve katışıksız olduğunda infisal hali ittisal hali gibidir) ahd etti. Bu arkadaşlarının boyun eğme durumu onu sadece kirletmekle kalmaz, aynı zamanda başkanlığın, hâkimiyetin, siyasetin ve sahiplenmenin, onun arkadaşlarından gelen teşebbüs ve etkilenmelere boyun eğmedikçe

حالاتها حالا بريضة يدوم عليها وان عسرت وامانات النفس يتولاها
وان شقت ولا يترك الخطرة تلوح بمقتضى ان يحار او يدهش فيها بل
يدعها الى ان يستعمل الواجب في معناها وقد يسمى هذا سعة الصدر
ايضا ﴿ وكتمان السر ﴾ ان يضبط الكلام من الانسان عن اظهار
ما في ضميره مما يضربه اظهاره وابدائه قبل وقته ﴿ والعلم ﴾ هو ان
يدرك الاشياء التي من شان العقل الانساني ان يدركها ادراكا
لا يلحقه فيها خطأ ولا ذل فان كان ذلك بالحجج اليقينية والبراهين
الحقيقية سمي حكمة ﴿ والبيان ﴾ هو ان يحسن العبارة عن المعاني
التي تهجس في ضميره فيحتاج الى نقل صورها المتخيلة او المعقولة الى
ضمير من يخاطبه ﴿ والفطنة وجودة الحس ﴾ هو ان يسرع هجومه
على حقائق معاني ما تورده الحواس عليه ﴿ واصالة الرأي ﴾ ان تجود
ملاحظته لعواقب الامور التي يحير فيها رأيه وفكره حتى تبان جهة
الصواب فيما يحتاج ان يستعمله فيها ﴿ والحزم ﴾ ان يقدم العمل في
الحوادث الواقعة في باب الامكان بما هو اقرب الى السلامة وأبعد
من الضرر ﴿ والصدق ﴾ هو ان يواطىء باللسان الذي هو الآلة
المعبرة عما في الضمير مما يخبر به وعنه حتى لا يصير امر ما في ضميره
مسلوبا بلسانه ولا مسلوبا في ضميره واجبا بلسانه فيزيل بذلك الامور

ve üzerinde azim gösterdiği eğitim hali ile halini değiştiren ihtiyaçlarını değiştirmedikçe ve zorladıkça, nefsin emanetlerine hâkim olmadıkça ve sıktıka, şaşırmaya ve hayret etmeye uymayı işaret eden fikri terk etmemeyi aksine onu bu manadaki görevini yapmaya ağırmadıka faydası olur.

SIR SAKLAMAK: İnsanı zamanından önce göstermesi veya söylemesi vicdana zarar veren sözü tutmasıdır.

İLİM: İnsan aklının anlayabildiği şeyleri, ona ne hata ne alçalma getirmeyecek şekilde iyice anlatmaktır. Bu gibi anlatmaların delillerle ve kanıtlarla desteklenirse ona hikmet adı verilir.

BEYAN (AÇIKLAMAK) : Kişinin vicdanında oluşan ister hayal isterse gerçeğin resimlerini, hitap ettiği kişinin aklına vurgulu bir kelimelerle aktarmasıdır.

ÇABUK ANLAMAK VE İYİ HİS SAHİBİ: Kişinin hislerinin üzerine getirdiği gerçeklerin anlamlarını çabucak davranıp algılamasıdır.

GÖRÜŞ ASALETİ: Kişinin akli ve görüşü şaşırıp karar veremediği olayların sonuçlarını iyi düşünüp doğru yolu seendir.

DOğRU KARAR ALMAK: Gerçekleşmesi mümkün olan işlerde, zarardan en uzak ve selamete en yakın yolu seçmektir.

DOğRU SÖYLEMEK: Lisan, insanın vicdanında bulunanlarının haber vericisidir. Ya da açıklayıcıdır. Bu nedenle lisanı dizginlemek zorundadır. Aksi takdirde, vicdandaki düşüncelerinin lisan vasıtasıyla ya tersini dışarıya açıklamakla ya da dilinde vacip olanların vicdanının tersi olması nedeniyle olanları hakikatten uzaklaştırması ve inandığı şeylerin hükümlerini yok etmesine sebep olur.

عن حقائقها ويبتل به احكاما يكون تعلقها به واجبا * والوفاء *
 هو ان يعقب ما يضمنه ويعده بالثبات عليه * والرحمة * هي التي
 تلتحقها الرقة على من يحل به مكروه او ينزل اليه الم * والحياء * هو
 ان يحسن ارتداع النفس عن الامور التي يقبح تعاطيها والاقدام عليها
 لملاحظتها من ذلك قبح الاحدوث * وعظم الهمة * ان لا تقتصر
 على بلوغ غاية من الامور التي تزداد بها فضيلة وشرفا حتى تسمو
 الى ما وراءها مما هو اعظم قدرا واجل خطرا * وحسن العهد والمحافظة *
 هو ان تكون احوال القربان والصدقات التي جرت المعرفة بينهم
 وبينه محفوظة عنده واقعة تحت الذكر متمكنة من العناية * والتواضع *
 هو ان يمنع معرفته بالفطرة التي فطر الانسان عليها من طباع الضعف
 والنقص والخور عن قصد الترفع على ذوي جنسه والاستطالة على
 احد منهم بفضيلة باعجاب نفسية جسمانية او نفسانية وذكر هذه
 الفضائل ونسبتها الى القوى المذكورة تورد ههنا على القول المجمل *
 واما تحديد القوى النفسانية والاخلاق التي تعد منها فضائل او
 رذائل فله موضع آخر وكذلك تقدير هذه الفضائل وتحديد كل
 واحد منها مستفاد من ارباب الملل فالذي يجب على الانسان في
 ذلك هو تحصيل هذه الفضائل المذكورة وتجنب الرذائل التي بازاء

VEFA: Saydığı şeyleri takip edip üzerine sebat etmelidir.

RAHMET: Bir kötülüğe ya da acı çeken kişiye merhamet etmek demektir.

HAYÂ: Kötü olan şeyleri yapmak veya meyletmekten nefsi bir şekilde alıkoymaktır.

HIRSLI: İnsana fazilet ve şeref getiren işleri ulaştığı anda yetinmeyip hemen ondan daha da üstün dereceye ve daha da yetki getiren işlere koşup gaye eden kişidir.

GÜZEL AHİTLERİ KORUMAK: Başkasıyla aralarında olan akrabalık ve arkadaşlık ilişkileri kendisinde hep hatırlanıp özenle korunmuştur.

MÜTEVAZILIK: İnsanın fitratında olan zayıflık, eksiklik ve noksanlık gibi sıfatlarını bilmesi, diğer bazı insanlara kibir maksadıyla ister bedenle ister nefsanî faziletler nedeniyle kendini beğenme ve üstünlük göstermeyip kendini frenleyen kişidir. Bu gibi faziletler burada özet olarak zikredilmiştir. Ancak nefiste ve ahlakta sayılan faziletlerin ve erdemsizliklerin yerini belirlemek ayrıdır. (yani yeri bu kitap değildir) Aynı şekilde bu faziletleri seçmesi ve her birini belirlemesi ancak din âlimlerinden yararlanılır. Bu konuda insanın erdemsiz olan şeylerden kaçınması için faziletleri kazanması gerekir.

كل واحدة منها وذلك ان اكثر هذه الفضائل هو الوسائط بين الرذائل والفضيلة منها وسط بين الرذيلتين اللتين هما كالا فراط والتفريط * فالعفة * وسط بين الشره وما اشبهه وبين خمود الشهوة * والسخاء * وسط بين البخل والتبذير * والعدالة * وسط بين الظلم والانظلام * والقناعة * وسط بين الحرص والاستهانة بتحصيل الكفاية وهي التي تسمى بالانحلال * والشجاعة * وسط بين الجبن والتهور * ومن الرذائل التي ينبغي ان تجتنب مما هي مضادة للفضائل المذكورة الحسد والحقد سرعة الانتقام الموضوع بازاء الحلم والبذاة والخناء والرفث والشتيمة والغيبة والنميمة والسماية والكذب والجزع الموضوع بازاء الصبر وضيق الصدر وضيق الذرع واذاغة السر الموضوع بازاء ربح الباع والجهل الذي هو من اعظم الرذائل والنقائص المضاد للعلم الذي هو الفضيلة العظمى من فضائل القوة التمييزية والمعنى الموضوع بازاء البيان والعباوة بازاء الفطنة وجودة الحس والعجز الموضوع بازاء الحزم والقدرة والخيانة والقساوة التي بازاء الرحمة والوقاحة وصغر الهمة وسوء العهد وسوء الرعاية والصلف والجور والكبر التي بازاء العدالة * فاما وجه التدبير في تحصيل الفضائل وتجنب الرذائل فقد شرح في موضعه وطول الكلام فيه والعمدة

İyilikler genellikle fenalıkların ortası olan yoldur. Böylece fazilet iki fena şeyin ortasıdır. Mesela aşırılığın ve önemsememenin ortasıdır.

İFFET: Şehvetin aşırılığı ile soğuması arasında olan bir durudur.

CÖMERTLİK: İsrafın ve bencilliğin ortasında bir durumdur.

ADALET: Zulmetme ve mazlum olma ortasındaki bir durumdur.

KANAAT: Hırsla sevip istemek ile kifayeti kazanmayı bile düşünmeyip önemsememenin ortasıdır, bunun adı da her şeyden vazgeçmek, başıboş bırakmaktır.

YİĞİTLİK: Korkaklık ve ahmaklığın (neticeyi aldirmamak) ortasıdır.

Faziletlerin zıddı olan erdemsizliklerden uzak durmalıdır. Haset, kin tutma, hilmin zıddı olan çabuk intikam alma, kötü sözler, fuhuş sözleri, kadınlara gitmek, sövüşmek, gıybet, başkasının sırlarını açığa çıkarmak, muhbirlik, yalan söylemek, sabrın zıddı olan öfkelenme, tahammülsüzlük, çabuk kızma. Faziletlerin en büyüğü ilimdir. İlmin zıddı ve erdemsizliklerin en büyüğü cehalettir. Kekemeliğin zıddı fesahat, uyanıklığın ve hissi olanın zıddı saflık, becerikliliğin zıddı acizlik, gaddarlık, hıyanet ve acımasızlığın zıddı merhamet, hayâsızlığın, azimsizliğin, vefasızlığın, idaresizliğin, yersiz yere kendini övmenin ve zalimliğin zıddı ise adalettir.

فيه هو ان تعلم ان كل انسان مفتور على قوة بها يفعل الافعال الجميلة وتلك القوة بعينها تفعل الأفعال القبيحة والأخلاق كلها الجميل منها والقبيح هي مكتسبة ويمكن للانسان متى لم يكن له خلق حاصل ان يحصله لنفسه ومتى صادفها أيضاً على خلق حاصل ان ينتقل بارادة عن ذلك الخلق والذي يحصل به الانسان لنفسه الخلق ويكسبه متى لم يكن له أو ينقل نفسه عن خلق صادفها عليه هو العادة وأعني بالعادة تكرير فعل الشيء الواحد مراراً كثيرة زماناً طويلاً في اوقات متقاربة فان الخلق الجميل انما يحصل عن العادة وكذلك الخلق القبيح فينبغي ان نقول في التي اذا اعتدناها حصل لنا باعتيادها الخلق الجميل والتي اذا اعتدناها حصل لنا الخلق القبيح هي الأفعال التي تكون من أصحاب أخلاق الجميل والقبيح ولذلك اذا اعتدنا من أول أمرنا أفعال أصحاب الأخلاق الجميلة حصل لنا باعتيادها الخلق الجميل واذا اعتدنا من أول أمرنا أفعال أصحاب الأخلاق القبيحة حصل لنا باعتيادها الخلق القبيح والحال في ذلك كالحال في الصناعات فان الخدق في التجارة مثلاً انما يحصل للانسان متى اعتاد فعل من هو تاجر حاذق وتحصل له رداءة التجارة متى اعتاد فعل من هو تاجر ردي والدليل على ان الأخلاق انما تحصل من اعتياد الأفعال

Şunu bilmen gerekir ki; her insan fitratında bir güç vardır ki bu güçle güzel amelleri yapar ve yine aynı güçle fena amelleri yapar. Bu ahlakın ister iyisi ister kötüsü hepsi kazanılan şeylerdir. Eğer bir insanın ahlakı yok ise onu kendine kazandırabilir. Veya kendini bir ahlakta bulduğunda kendi iradesiyle başkasına geçebilir. Yoksa alıp kazanabilir, varsa adet ile diğerine geçebilir. Adet ile demek istediğim şey; bir şeyi uzun zamanda kısa aralıklarla sıkça ve defalarca tekrarlamaktır. Güzel ahlak adetle kazanılabilir, keza kötü ahlak da. Bundan dolayı şöyle diyebiliriz: edindiğimiz iyi veya kötü ahlakı diğer insanlardan adetlerimizdir. Bu sebeple ilk baştan güzel (iyi) ahlaklı insanların davranışlarını alıp adet haline getirirsek iyi ahlakı kazanmış oluruz. Eğer ilk baştan kötü ahlaklı olanların davranışlarını alıp adet haline getirirsek kötü ahlakı edinmiş oluruz. Bu hal sanatlarda da aynıdır. Mesela hünerli bir tüccar olmak için hünerli bir tüccarın almakla olunur, başarısız bir tüccarın yolu tutulursa başarısız bir tüccar olunur.

التي تصدر عن الأخلاق مثل ما نراه من أصحاب السياسات الجيدة
وأفاضل الناس فانهم يعملون أهل المدن أخياراً بما يعودونهم من
أفعال الخير وكذلك أصحاب السياسات الرديئة والمتغلبون على المدن
يجعلون أهلها أشراراً بما يعودونهم من أفعال الشر فأما أثر الأفعال
ما هي تلك فهي متوسطات الأفعال فان الأفعال متى كانت متوسطة
فإنها ان كانت فاعلة قبل حصول الخلق المحمود كسبت الخلق المحمود
ومتى كانت فاعلة بعد حصول الخلق المحمود حفظته على حاله ومتى
كانت زائدة على ما ينبغي أو ناقصة فإنها ان كانت قبل حصول
الأخلاق الجميلة كسبت الخلق الرذيل وان كان بعد حصولها فإنها
تزيلها والحال في ذلك كالحال في الأمور البدنية كالصحة فإنها متى
كانت حاصلة فينبغي ان تحفظ ومتى لم تكن حاصلة فينبغي ان
تكتسب والذي يكتسب هو الاعتدال في الطعام والتعب وسائر
الاشياء التي تعرفها صناعة الطب فان تلك متى كانت متوسطة
اكتسبت الصحة اذا لم تكن الصحة حاصلة وتحفظ الصحة متى حصلت
وكما ان المتوسط فيما يكتسب به الانسان الصحة او يحفظ الصحة انما
يقدر باحوال الابدان التي تعالج ويقدر ذلك ايضا بحسب الازمان
فان الذي هو حار بالاعتدال عند بدن زيد قد يمكن ان يكون ازيد

Ahlakın başkasının davranışlarının adet haline getirilmesiyle oluştuğunun kanıtını siyasetçilerin davranışlarında görebiliriz. İyi ahlaklı siyasetçiler toplumu iyi davranışları ve hayırlı emellere alıştıran iyi bir toplum yaratabilirler; keza karakteri bozuk siyaset adamları topluma şer işleri alıştırdıkları için şer bir toplum meydana getirirler. Davranışları etkileyen orta davranışlardır. Eğer bu orta davranışlar iyi ahlakı kazanmadan önce aldıysa kişiye iyi ahlak kazandırır. Eğer iyi ahlakı aldıktan sonra aldıysa bu iyi ahlakı korur. Eğer haddinden fazla veya noksan ise, o zaman eğer iyi ahlak almadan önce olduysa ona kötü ahlak kazandırır, şayet iyi ahlak aldıktan sonra olursa bu kişinin iyi ahlakını siler. Bu durum kişinin beden sağlığına benzer. Eğer kişinin sıhhati varsa o zaman sağlığını korumalıdır. Eğer sağlığı yoksa o zaman sağlığı kazanmalıdır. Kazanmanın yolu da yemekte, yorulmakta ve diğer sağlık işlerinde orta yolu seçmektir. Eğer orta yolu takip ederse sağlık yoksa kazanılabilir, varsa korunabilir. Tabii bu tedavi görenin bedenlerinin hallerine ve zamana göredir. Çünkü Zeyd'in bedenine göre orta sıcak olan bir şey,

مما ينبغي عند بدن عمرو وكذلك ما هو حار بالاعتدال في الشتاء
لبدن ما عسى ان لا يكون معتدلا لذلك البدن بعينه في زمن الصيف
كذلك المتوسط في الافعال انما يقدر بحسب الحين وبحسب المكان
وبحسب من منه يكون الفعل وبحسب ما من اجله يكون الفعل وكما
ان الطبيب متى صادف البدن اميل الى الحرارة ازال ذلك عنه
بالبرودة واذا وجده اميل الى البرودة ازال ذلك عنه بالحرارة كذلك
متى صادفنا انفسنا قد مالت الى الذي من جهة النقصان جذبناها
الى الذي من جهة الزيادة ومتى صادفناها قد مالت الى التي من جهة
الزيادة جذبناها الى التي من جهة النقصان الى ان نوقفها على المتوسط
بحسب تجديدنا الوسيط والوجه في ذلك ان نعودها الافعال الكائنة
عن ضد الذي صادفناها عليه وذلك مثل ان ننظر فان كان ما صادفناها
عليه من جهة النقصان فعلنا الافعال الكائنة من جهة الزيادة ونكرر
فعل ذلك زمانا ولا نزال كل ما صادفنا انفسنا مالت الى جانب املناها
الى الجانب الآخر اعني كلما رأينا انفسنا مالت الى الزيادة جذبناها
الى النقصان وان مالت الى النقصان جذبناها الى الزيادة الى ان تبلغ
الوسط او تقاربه وينبغي ان تعلم ان الانفس الانسانية ليس فعلها
الذي يختص بها ادراك المعقولات فقط بل لها بمشاركة البدن احوال

Amr'ın bedenine daha da sıcak gelebilir. Keza kış mevsiminde bir bedene orta sıcaklıktaki bir şey yaz mevsiminde orta sıcaklıkta gelmeyebilir. Keza davranışlardaki orta durum zaman, mekân, davranış sahibinin durumu ve davranılan şeylerin durumuna göre ölçülür. Doktor hastanın bedenini sıcaklığa meyilli görürse soğukluk ile harareti düşürür. Eğer hastanın bedeni soğukluğa doğru gidiyorsa onu sıcaklıkla giderir. Biz de eğer nefsimiz noksana doğru meylediyorsa onu ziyade olan tarafa doğru çekeriz. Eğer ziyade yönüne doğru ilerliyorsa onu noksan tarafa doğru çekeriz ki belirlediğimiz orta noktaya gelene kadar. Önemli olan nefsimizi bulunduğumuz davranışların zıddına alıştırmaktır. Mesela bakarız şayet nefsimizi noksan cihetinde bulduysak ziyade yönündeki davranışları belirli bir zamana kadar tekrarlamalıyız. Böylece nefsimiz hangi tarafa meylettiyse diğerine meylettiririz. Demek istiyorum ki her defasında nefsimizi ziyadeye gidiyorsa noksana, noksana gidiyorsa ziyadeye çekmeliyiz ta ki orta duruma gelinceye veya yaklaşımaya kadar. Şunu bilmen lazım ki, bir şeyi anlamak sadece insanların nefesine bağlı değildir, aynı zamanda bedeninin durumlarıyla da ilgilidir.

اخرى يحصل بسببها لها سعادات وذلك اذا كانت تلك الافعال سابقة الى العدالة ومعنى العدالة ان تتوسط النفس بين الاخلاق المتضادة فيما تشتهي ولا تشتهي وفيما تعضب ولا تعضب وفيما تدبر به الحياة ولا تدبر والخلق هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن وغير انقيادها له فان العلاقة التي بين النفس والبدن توجب بينهما فعلا وانفعالا فالبدن بالقوى البدنية يقتضي امورا والنفس بالقوة العقلية تقتضي امورا مضادة لكثير منها فتارة تحمل النفس على البدن فتقهره وتارة يسلم البدن فيمضي في فعله فاذا تكرر تسلمها له حدث من ذلك هيئة اذعانية للبدن حتى يعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل من ممانعته وكفه عن حركته واذا تكرر قمعها له حدث منه في النفس هيئة استعلائية عالية يسهل عليها بذلك من مفارقة البدن فيما يميل ما كان لا يسهل وانما يقوم هيئة الاذعان وقوع الافعال من طرف واحد في النقص او الافراط ويقوم هيئة الاستعلاء بان تجري الافعال على التوسط فسعادة النفس في كمال ذاتها من الجهة التي تخصها هو صيرورتها عالما عقليا وسعادتها من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن ان تكون لها الهيئة الاستعلائية فالواجب ان نطلب الاستكمال بان نتصور نسبة الامور الى الموجودات المفارقة فتستعد

Eğer bu davranışlar adaletten yana ise mutluluğa ulaşır. Burada adalet demek nefsin iki zıt davranışının ortasında bulunmaktır. Yani sevdiği veya sevmediği ya da kızdırdığı veya kızdırmadığı hayatın onunla yürüdüğü ve onsuz yürüyemediği şeyler gibidir. Ahlak bir yandan nefsin vesvesesiyle öbür yandan bedeninin ona boyun eğip eğmediğinden meydana gelmektedir. Nefsin ve bedeninin aralarındaki ilişkiden mütevellit tepkiler doğar. Beden kendi gücüyle belirli davranışlar ister, nefis de aklın gücüyle zıt davranışlar ister. Bazen nefis bedeni bastırıp yener. Bazen de beden ondan kurtulup alışageldiği davranışlarına devam eder. Eğer bedende bu teslimiyet olayı tekrarlanırsa bedende emre boyun eğme alışkanlığı meydana gelir ki önceden kolaylıkla engelleyebildiği davranışları engelleyebilmek, durdurabilmek ve onlardan vazgeçebilmek artık zor gelir. Eğer beden sürekli olarak nefsi bastırmayı başarırsa nefiste bir ululuk meydana gelir ki artık nefsin bedeninin alıştığı kolay olmayan davranışları bile ayrı düşmektedir. Boyun eğmenin sebepleri tek tarafı noksan veya ziyade vuku bulan davranışlardır. Ululuk durumu orta fiilleri gerçekleştirmekle olur. Nefsin saadeti kendi yönünde dayalı zatıyla kemale ulaşmasıdır. Bedenle olan ilişkisi yönündeki saadeti ise ona ululuğun hâkim olmasıdır.

بذلك للاستكمال الاكمل عند المفارقة وان نحتال في ان لا تتعلق
بالنفس هيئة بدنية وذلك بان نستعمل هذه القوى على التوسط اما
الشهوة فعلى سيرة العلة واما الغضب فعلى سيرة الشجاعة فمن فارق
وهو على هذه الجملة اندرج في اللذة الابدية وانطبعت فيه هيئة
الجمال الذي لا يتغير مشاهدا فيه الحق الاول وما يترتب بعلة وكل
ذلك متصور في ذاته وهو كمال ذاته من حيث هو النفس الناطقة
فهو الملتذ الحقيقي وان لم يشعر بالبدن وبعبارة اخرى ان السعادة
الانسانية لا تتم الا باصلاح الجزء العملي من النفس وذلك بان
تتحصل ملكة التوسط بين الخلقين الضدين اما القوى الحيوانية فبان
تتحصل فيها هيئة الاذعان واما القوى الناطقة فبان تحصل فيها هيئة
الاستعلاء والانفعال واذا قويت القوى الحيوانية وحصلت لها
ملكة استعلائية حدث في الناطقة هيئة واثرا انفعالي ورسخ في النفس
الناطقية ومن شأنها ان تجعلها قوية العلاقة مع البدن شديدة
الانصراف اليه واما ملكة التوسط فالمراد منه التنزيه عن الهيئات
الاتقيادية وتبقيمة النفس الناطقة على جبلتها مع افادة هيئة الاستعلاء
والتنزيه وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها الى جهة البدن بل
عن جهته فاذا فارقت وفيها الملكة الحاصلة بسبب الاتصال بالبدن

Kamil olmayı istediğimizde genel davranışlarla ayrımlı olanlarla olan oranlarına bakmamız gerekir, o sıralarda kâmilliğin en mükemmelliğine hazır olmuş oluruz. Ancak nefiste bedeni izler takılmamasına dikkat etmemiz gerekir, bu da orta yolu bulmakla olur. Şehvete ise illetine göredir. Kızmak ise yiğitliğe bağlıdır. Bu durumda davranan ebedi lezzete bağlanır ve değişmeyen güzelliğe alışıp onu her zaman kusursuz bir haklılık görür. Bunların hepsi kâmil zatında görüntülenmiştir ki, o da nefsi natıkanın kendisidir. Çünkü nefis bedeni hissetmemişse bile gerçek zevk alan kendisidir. Başka bir deyişle insanın saadeti ancak nefsin pratik olanını ıslah etmekle olur. O da iki zıt olan karakterin orta yol bulmasıyla olur. Hayvani saadetine gelince, onda boyun eğme durumu hâsıl olduğunda olur. Nefsi natıka ise ululuk durumuna erişince olur. Eğer hayvani güç güçlenip üstünlük durumu onda hâsıl olursa nefistekini (konuşandakini, vesvese verendekini) etkiler ve kaynaşmalar meydana getirir ve bunlar onda yerleşmiş olur ki bu da bedenle arasında güçlü bir alaka oluşturur ve şiddetle ona bağlanır. Orta durumun maksadıysa birisinin peşinden sürüklenmekten arındırmak ve nefsi natıkanın bedeninin cihetinden çekip ona meyletmesini engellemek ve kendi zatına zıt olmamak şartıyla üstünlük meziyetiyle kendi fitratında kalmasını sağlamaktır.

كانت قريبة النسبة من حالها وهي فيه ولهذا الكلام
تمام ذكر في موضعه والحمد لله ملهم
الصواب وصلاته وسلامه على محمد النبي
وآله واصحابه خير الاصحاب



Eğer nefis bedenle olan ilişkisinden almış olduğu etkileriyle onun cihetinden ayrılırsa durumu yine daha öncekine (bedenin cihetine) yakın olur. Bu konu ile ilgili yerinde devamı vardır.

Doğruyu ilham eden Allah'a hamd olsun. Onun salatı ve selameti
Peygamberimiz Muhammed ve onun en iyi arkadaşı olan sahabelerin üzerine olsun

III. BÖLÜM

İBN SİNA'NIN AHLAK FELSEFESİ

A- TEORİK BOYUT

1- İbn Sina'nın Ahlak Felsefesinin Genel Karakteri

İbn Sina'nın ahlak felsefesi Aristoteles'in ahlak felsefesinde gördüğümüz üzere gayeci ve mutlulukçu bir ahlak anlayışıdır. İbn Sina'nın gayeci ahlak anlayışında amaç "saadetü'l kusva"dır. Saadetü'l kusva İbn Sina'da insanın hem bu dünyadaki hem de ahiretteki mutluluğudur. İbn Sina'ya göre bu hakiki bir mutluluktur. Bir de bayağı mutluluk vardır. İnsanın hayvani nefsten kaynaklanan arzulara ameli aklın boyun eğmesiyle elde edilen hazlardan kaynaklanan mutluluktur. Saadetü'l kusva'ya giden yolda ise nefsin pratik alanının ıslah edilmesi ve bedenın hayvani nefiste yer alan kuvvetlerinin ameli akla boyun eğmesi gerekir.²³⁶

İbn Sina'nın ahlak felsefesi bütün felsefesinde olduğu gibi Rasyonalist bir ahlak felsefesidir. Özellikle de ameli akıl İbn Sina'nın ahlak felsefesinin temel taşıdır. Bu kuvvet, bedenın diğer kuvvetlerine hakim olursa güzel ahlak oluşur. Şayet bedenın diğer kuvvetleri ameli akla hakim olursa o zaman kötü ahlak meydana gelir.²³⁷

İbn Sina'nın ahlak felsefesi ile İslam ahlakı arasında çok büyük bir paralellikler mevcuttur. İbn Sina'nın erdem teorisi ile İslam'ın her fırsatta aşırılıklardan uzak durmayı öğütleyen ahlak anlayışı²³⁸ arasında paralellik vardır. Yalnız İbn Sina bu teori ile ilgilenirken hiçbir şekilde İslami kaynaklara müracaat

²³⁶ İbn Sina, *Kitabu's- Şifa*, s: 176

²³⁷ İbn Sina, *Ahvalu'n- Nefs*, s: 65

²³⁸ Bakara Suresi 2/143

etmez yalnızca akli olarak ispatlama yoluna gider. Ama mutluluğun ve bedbahtlığın şeriat tarafından açıklarken Peygambere göndermelerde bulunur.²³⁹

2- Sudur Teorisi Ve Ahlak İlişkisi

İbn Sina da, Platon, Aristo ve Farabi gibi bir sistem filozofudur. Bir filozofun sistem filozofu olmasının anlamı onun felsefenin bütün alanlarını belli bir merkezden, belli bir bakış açısıyla yorumlamasıdır. İbn Sina'nın felsefenin diğer alanlarını yorumladığı merkez nokta Sudur Teorisidir. Yani İbn Sina'nın Fizik, Metafizik, Ahlak ve Estetik gibi felsefenin bütün bilimlerinde yaptığı açıklamalar, bu Sudur Teorisi ile hüviyet kazanır.

Bu teori İslam Felsefesi'nin önemli bir parçasını oluşturur. Fizik ve Metafizik âlemler bu teoriye göre açıklanır. Fizik âlemindeki hareket ve değişme olgusu bu teorinin bir parçası olarak sunulur. Bu teori sadece metafizik bir oluşum temelinin tetkik etmez, aynı zamanda fizik ve astronominin esasıdır. Esas konusu Bir ve çokluk meselesini çözmek ve değişebilenle değişmeyen karşılaştırmaktır.²⁴⁰

Şeyhu'r-Reis'e göre, yaratılış, Vacip Varlık'ın mutlak lütfunun sonuçlarından birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğer yaratılış bir lazımsa lütufla zaruri olarak beraber olur. Sonuç özden çıkıp taşan bir karakterdir; çünkü lütuf, yalnız, varlıkla gerçekleşmektedir. Eğer İlk Prensip varlıksa aynı zamanda lütfu da ortaya çıkarır bu oluşum bir lütuf, inayet olarak gerçekleşmesi İlk Varlık hakkında bir bilgiyi gerekli kılar.²⁴¹

Hayrani Altıntaş'a göre bu bilgi, ilk var olandan başlar, en son varlığa kadar iner. O, her varlıkta olgunlaşmayı temin eder. Olgunlaşma, yükselişin, Vacibu'l

²³⁹ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa*, s: 170

²⁴⁰ Şerif, Main Muhammed, *İslam Düşünce Tarihi*, II. Cilt, s:75

²⁴¹ Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, s:102

Vücut'a ulaşmanın bir basamağıdır. Olgunlaşarak yükselme, insanda ahlaki bir nitelik olarak görünür.

Bu sebeple, sudurda müşahede edilen Vacibu'l Vücut hakkındaki ilk bilgi, varlığı O'na bağlayan bir ilişki ağı şekillendirir.

Vacibu'l Vücut'un fiili olarak tecellisi tarzında ifadelendirilebilecek oluşta, varlığın bilgisi, ilk kaynağa benzeme şeklinde ilk akıldan başlayarak insana kadar gelen bir hareketin kaynağını teşkil eder.

Göklerin hareketi, bu nitelikle ortaya çıkar. İnsan da bu tür bir bilgi ile hareket etmelidir. Bu bilginin gün ışığına çıkardığı benzeme hareketi, esasa uygun olarak gerçekleşirse olgunluk, bundan saparsa eksiklik meydana gelir.

Birinci aklın Vacibu'l Vücut hakkındaki bilgisi, ikinci aklın varlığına, ikinci aklın Vacibu'l Vücut hakkındaki bilgisi de üçüncü aklın varlığına imkân verir. Bu, böylece onuncu akla kadar iner.

İnsan bu bilgiden habersiz olamaz. İşte ahlak fikri genel olarak buradan neşet eder.

“Varlık, İlk'in katından başladığına göre, sonra gelen her şey İlk'ten daha aşağı mertebede bulunur ve dereceler aşağı doğru sıralanır: Bunların ilki akıllar denilen soyut ruhani meleklerin derecesi, sonra nefisler denilen ruhani mertebeleri ki bunlar iş yapan meleklerdir. Sonra göksel cisimlerin mertebeleri gelir ki sonuncuya ulaşınca kadar bunların bir kısmı diğerlerinden daha üstündür. Bunlardan sonra oluş ve bozuluşa uğrayan suretlere konu olan maddenin varlığı başlar. Buna göre ilk şey, unsurların suretlerine bürünür, ardından adım adım derecelenir. Böylelikle onlardaki ilk varlık, sonra gelenden mertebe bakımından daha bayağı ve daha düşük olur. En bayağı olan, maddenin, sonra unsurların, sonra bileşik donukların, sonra

bitkilerin bulunduğudur. En değerlisi ise insandır, ondan sonra hayvanlar, sonra bitkiler gelir. İnsanların en üstünü, nefsinin bilfiil akıl olarak yetkinleştirmiş ve ameli erdemler olan ahlakları elde etmiş kimsedir. Onların en üstünü ise peygamberlik mertebesine istidatlı kimsedir”²⁴²

Akılların on veya herhangi bir sayıda durdurulmasına açık bir sebep gösterilmediği gibi birden çok olmalarının da nedeni ve faydası açıklanmamıştır.²⁴³

“Zorunlu Varlık Bir’dir ve hiçbir şey O’nun mertebesinde ona ortak değildir. Onun dışındaki hiçbir şey zorunlu varlık olmadığına göre O, her şeyin varlığının zorunluluğunun ilkesidir ve her şeyi ya doğrudan ya da bir vasıtayla zorunlu kılar. O’nun dışındaki her şeyin varlığı, O’nun varlığından geldiğinden O, İlk’tir.”²⁴⁴

“Her türlü güç ve maddeden uzak olan Allah elbette basittir; çünkü O’nun özü çeşitli parçalardan meydana gelmiş birleşik varlık değildir. Zira bir parçanın özü ne diğer parçanın özü ve ne de parçalardan meydana gelen bütünün özüdür.”²⁴⁵

İlk’in cinsi de yoktur. Çünkü İlk’in mahiyeti yoktur. Mahiyeti olmayanın cinsi de olmaz. Çünkü cins, “o nedir” sorusunun cevabında söylenendir; cins bir yönden şeyin parçasıdır. Oysa İlk’te terkip bulunmadığı ortaya konuldu.²⁴⁶

“Varlığı zatı gereği olanın illeti yoktur. Varlığı, zatı gereği mümkün olanın ise, illeti vardır. Varlığı, zatı gereği zorunlu olanın varlığı bütün yönlerden zorunludur. Varlığı zorunlu olanın varlığının başka bir varlığa denk olması, böylece her birinin varlığın zorunluluğunda eşit olmaları ve birbirlerini gerektirmeleri mümkün değildir. Zorunlu Varlık’ın varlığının, bir çokluğun toplamı olması kesinlikle mümkün değildir. Zorunlu Varlık’ın hakikatinin herhangi bir yönden

²⁴² İbn Sina, *Kitabu’ş - Şifa (Metafizik)*, Çev: Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, s: 180-181

²⁴³ Atay, *A.g.e.*, s: 113

²⁴⁴ İbn Sina, *Kitabu’ş - Şifa*, s:88

²⁴⁵ Altıntaş, *A.g.e.*, s:61

²⁴⁶ İbn Sina, *Kitabu’ş - Şifa (Metafizik)*, II. Cilt, Çev: Ekrem Demirli, s: 92

müşterek olması mümkün değildir. Zorunlu Varlık, ne görelidir, ne değişkendir, ne çokluktan oluşmuştur ve ne de kendine özgü varlığında başka varlıkla ortaktır.²⁴⁷

Zorunlu Varlık, varlığı tam olandır. Çünkü varlığından ve varlığının yetkinliğinden hiçbir şey, noksan değildir. Varlığının cinsinden hiçbir şey varlığının dışında kalıp başkası için var olmaz. Oysa başkaların varlığının cinsinden olan şeyler, onların varlığının dışında kalır.”²⁴⁸

İbn Sina metafiziğinde “Âlim, Kadir, Hayy” olan Vacip varlık Allah, aynı zamanda “Aşk, âşık ve maşuk” tur, hem sever hem sevilir, O saf parlaklığa ve güzelliğe sahiptir. Gerçek güzellik istenilen ve sevilen olma, tabiatı iyilik olan Allah’a aittir. O’ndan taşıp yayılan varlıklar da derecelerine göre bir ölçüde olgunluk ve güzellik vardır. Öyle ise varlıklar da ilahi sevginin nesnesidirler.²⁴⁹

Zorunlu varlık, sırf akıl’dır. Çünkü O, bütün yönlerden maddeden ayırık bir zat’tır. Bir şeyi akletmemenin sebebi o şeyin varlığı değil, madde ve maddenin ilgileridir. Suri varlık ise akli varlıktır ve O, bir şeye yerleştiğinde o şeyin, akıl sahibi olmasını sağlayan varlıktır. Onun elde edebileceği şey bilkuvve akıldır. Buradan sonra elde ettiği şey ise yetkinleşme yoluyla bilfiil akıldır. Zatının ait olduğu ise bizatihi akıldır. Aynı şekilde Zorunlu Varlık sırf akledilendir. Çünkü bir şeyin akledilir olmasının engeli, madde ve ilgilerinde bulunmaktır. Bu durum bir şeyin akıl olmasını engeller. İlk (varlık), bir şeyin soyut mahiyetine sahip olması bakımından, akledendir; O’nun soyut mahiyetine bir şeyin sahip olması bakımından ise, akledilendir.²⁵⁰

²⁴⁷ İbn Sina, *Kitabu’ş-Şifa*, s:36

²⁴⁸ *A.g.e.*, s:100

²⁴⁹ Altıntaş, *A.g.e.*, s:72-73

²⁵⁰ İbn Sina, *A.g.e.*, s:102

“Özü gereği Zorunlu Varlık sırf “İyilik”tir. İyilik, kısaca her şeyin arzuladığı şeydir. Her şeyin arzuladığı şey ise varlıktır veya varlığın varlık açısından yetkinliğidir. Yokluk, yokluk olması bakımından arzulanmaz, bilakis o, kendisini bir varlığın veya varlık yetkinliğinin izlemesi bakımından arzulanır. Dolayısıyla bu durumda gerçekte arzulanan, yine “varlık”tır. Binaenaleyh, varlık, sırf iyilik ve sırf yetkinliktir.

Şu halde iyilik özetle her şeyin tanımında arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı şeydir. Kötülüğün ise bir zatı yoktur. Bilakis kötülük ya cevherin yokluğudur veya cevherin bir haline ait iyiliğin yokluğudur, o halde Varlık iyiliktir; varlığının yetkinliği ise, varlığın iyiliğidir. Ne bir cevherin yokluğu ne de cevhere ait bir şeyin yokluğuyla birlikte olmayan, bilakis daima bilfiil olan varlık, sırf iyiliktir. Özü gereği varlığı mümkün ise sırf iyilik değildir. Çünkü onun zatı bizatihi varlığı kendisi için zorunlu yapmaz. Dolayısıyla onun zatı yokluğu muhtemel olandır. Herhangi bir şekilde yokluğa muhtemel olan ise bütün kötülük ve eksiklik yönlerinden uzak değildir. Öyleyse sırf iyilik özü gereği Zorunlu Varlık’tan ibarettir.²⁵¹

İbn Sina da daha sonra kötülük meselesi sudur teorisi merkezinden görülür. Ona göre “âlemin, göklerin parçalarının ve canlı ve bitkilerin parçalarının oluşumundaki şaşırtıcı eserlerin, tesadüfen meydana çıkmadığını aksine belirli bir yönetimi gerektirdiğini inkar etmek mümkün değildir. O halde bilmek gerekir ki inayet, İlk’in varlığın bulunduğu iyilik düzenini zatı gereği bilmesi, mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zatı gereği illeti olması, belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en

²⁵¹ İbn Sina, *Kitabu’ş-Şifa*, s: 100-101

mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götürecektir tarzda bir taşma ile taşmasıdır.”²⁵²

İbn Sina'ya göre “Kötülüğün bütün sebebi, Ay feleğinin altında bulunur. Ay feleğinin altında bulunan her şey diğer varlıklara göre noksandır.”²⁵³

Bu şekilde kötülüğün sebebini ay altı aleme bağlayan İbn Sina, kötülüğün sebebini mantığını ise “İyilik düzenindeki tertibin zorunluluğunun keyfiyetini kavrayan aklın gereği, bu tarz şeylerin, beraberinde zorunda olarak bir kötülüğün gerçekleşmesine imkan veren bir varlığı hak ettiklerini ve varlığının taşması gerektiğini bilmesidir” şeklinde ifade eder.²⁵⁴

İbn Sina'nın kötülük anlayışı bizim bugün anladığımız anlamda kötülük anlayışından oldukça farklı ve kapsamı geniştir:

“Bilmelisin ki, kötülük çeşitli şeylere söylenir: Bilgisizlik, zayıflık, yaratılıştaki kötürümlük vb. eksikliğe kötülük denilir. Bazen sadece sebeb yoksunluğu değil bir sebeb idrakinden ibaret olan elem ve keder gibi şeylere de kötülük denilir; çünkü iyilikle çelişen, iyiliği engelleyen ve onun yokluğunu gerektiren sebep, bazen zarar görenin idrak edemediği ayrı bir şey olabilir. Mesela bulut gölge yaptığında güneşin ışınlarını, güneş vasıtasıyla yetkinleşmeye gerek duyan şeyden engeller. O halde bizzat kötülük, yokluktur; fakat her türlü yokluk değildir. Bilakis bir şeyin doğasının gereği olup, onun türü ve doğasına ait yetkinliklerin yokluğudur. Bil'araz kötülük ise yok olan veya hak edenden yetkinliği engelleyendir. Lafzının dışında mutlak yokluktan bir iyilik olamaz. Şu halde mutlak yokluk, gerçekleşmiş bir kötülük

²⁵² İbn Sina, *Kitabu's- Şifa*, s:165

²⁵³ *A.g.e.*, s: 162

²⁵⁴ *A.g.e.*, s:164

değildir. Herhangi bir şekilde gerçekleşmesi söz konusu olsaydı o zaman genel kötülük olurdu.²⁵⁵

Kötülük çeşitli şeylere denilir: yerilen fiillere kötülük denildiği gibi, bu fiillerin ilkeleri olan huylara da kötülük denir. Elem, üzüntü vb. gibi şeylere de kötülük denilir. Fiillerdeki kötülük ise zulüm örneğinde olduğu gibi, fiilin kendisine ulaşmasıyla yetkinliğini yitirene kıyasla veya zina örneğinde olduğu gibi dini düzende bulunması gereken bir etkinlikten yoksun kalan şeye kıyasla kötülüktür.²⁵⁶

²⁵⁵İbn Sina, *Kitabu'ş- Şifa*, s: 161-162

²⁵⁶*A.g.e.*, s:165

3- Nefs Anlayışı Ve Ahlak İlişkisi

İbn Sina'nın felsefesini dayandırdığı sudur teorisi kendisini nefis anlayışında da göstermektedir. Çünkü İbn Sina'nın nefis anlayışında nebati nefis, hayvani nefse hizmet etmektedir. Hayvani nefis de insani nefse hizmet etmektedir. İnsani nefsin iki kuvvetinden biri olan ameli akıl, diğer bir kuvveti olan nazari akla hizmet etmektedir.²⁵⁷

A- Nebati Nefs: Beslenme, büyüme ve üreme güçleri kendisinde bulunan doğal cismin ilk yetkinliğidir.²⁵⁸

1- Beslenme kuvveti: Kendisinde bulunan bir cismin benzerine başka bir cismi dönüştüren bir kuvvettir. Kendisinden ayrılan şeyin yerine dönüştürdüğünü yerleştirir.²⁵⁹

2- Büyüme kuvveti: Kendisinde bulunan cismi benzeri olan bir cisimle uzunluk, genişlik ve derinlik yönleriyle artıran ve kendisini gelişme yönüyle kemale ulaştıran kuvvettir.²⁶⁰

3- Üreme kuvveti: Kendisinde bulunan bir cisimden bi'l- kuvve benzeyen bir parça çıkaran ve o parçayı kendisine benzeyen diğer cisimler yardımıyla etkileyerek, şekillendirerek ve karıştırarak bi'l- fiil olarak kendisinin benzerini meydana getiren bir kuvvettir.²⁶¹

²⁵⁷ İbn Sina, *Ahvau'n- Nefs*, s: 68

²⁵⁸ A.g.e., s: 57

²⁵⁹ İbn Sina, *Kitabu's Şifa, en- Nefs*, 237, *el- İşarat ve't- Tembihat*, s:120

²⁶⁰ İbn Sina, *Ahvalu'n- Nefs*, s: 58, *el- İşarat ve't- Tembihat*, s:120

²⁶¹ İbn Sina, *Kitabu's Şifa*, s: 47, *el- İşarat ve't Tembihat*, s:120

B- Hayvani Nefs: Hayvani nefsin iki kuvveti bulunmaktadır.

1- Hareket

a- Harekete teşvik eden Kuvvet (arzu yetisi): Kendisinden kaçınılan veya istenilen şeyler tahayyül gücünde belirlediğinde bu kuvvet sözünü ettiğimiz etkin harekete gücünü harekete geçirir ve ikiye ayrılmaktadır:

aa- Kuvvetü'l- Gadabiyye: Galip gelme isteği yok edici veya zararlı olduğu tahayyül edilen şeylerden kendisini uzaklaştıran harekete geçiren kuvvettir.

ab- Kuvvetü'l- Şehviye (istek gücü): haz talebi, faydalı veya zararlı olduğu tahayyül edilen şeylerden kendisine yakın olan harekete teşvik eden kuvvettir.

b-Etkin hareket kuvveti: Kaslarda ve sinirlerde yayılan kuvvettir. İşlevi kasları kasmak, başlangıç yönüne doğru uzuvlara bağlı bulunan bağları ve lifleri çekmek ya da başlangıç yönünün hilafına doğru bağlar ve liflere ulaşıncaya kadar uzunlamasına uzatmak veya gevşetmektir.²⁶²

2- İdrak:

a- Dış idrak kuvveti: Görme, koklama, işitme, tatma ve dokunma gibi beş duyu kuvvetidir.²⁶³

b- İç idrak kuvveti: Ortak duyu (fantazya), hayal ve musavvire, mütehayyile, vehmiyye, bellek ve anımsama yetisi şeklinde beşe ayrılır.²⁶⁴

C- İnsani nefis: İnsani nefis amile ve alime olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ayrıca bu iki kuvvet sırasıyla ameli akıl ve nazari akıl olarak da adlandırılmaktadır.

²⁶²İbn Sina, *Ahvalu'n Nefs*, s: 58

²⁶³ İbn Sina, *Kitabu's- Şifa, en- Nefs*, s: 58 - 108

²⁶⁴ İbn Sina, *Ahvalu'n- Nefs*, s: 60

1- Ameli akıl (amile kuvveti): Gözden geçirmek suretiyle cüz'i fiillere yönelik olarak insan bedeninin hareket ilkesi olan bir kuvvettir. Ameli aklın hayvani istek kuvvetini kontrol altına almasıyla ağlamak, gülmek, haya ve utanma gibi etki ve tepkilerin çabucak ortaya çıkacak şekilde hazır bulunan ve insana mahsus karakterler ortaya çıkar. Ameli aklın, hayvani mütehayyile ve mütevehhime kuvvetini kontrol altına almasıyla, onları oluş ve bozulmuş durumlarındaki zıtlıkları çıkarmada ve insanlara ait sanatların çıkarılmasında kullanır. Ameli akıl nazari akılla işbirliği yaparak “zulüm kötüdür” ve “yalan kötüdür” gibi yaygın olarak kabul edilen görüşler ve mantık kitaplarındaki saf akıldan ayrı olarak ilk öncüller doğar.²⁶⁵

Bu aklın bedeninin kendisinin aşağısında bulunan sair kuvvetlerine hâkim olması gereken bir kuvvettir. Şayet bu akıl bedeninin kendisinin aşağısında bulunan sair kuvvetlerine hâkim olmasıyla iyi ahlak meydana gelir. Bu akıl kendisinin aşağısında bulunan bedeninin diğer kuvvetlerine boyun eğerse o zaman kötü ahlak oluşur.²⁶⁶

2- Nazari akıl: Alime, yani nazari akıla gelince bu kuvvet maddeden soyut külli suretlerin çıktığı kuvvettir. İbn Sina'ya göre nazari akıl, heyulani akıl, kuvve halinde akıl, meleke halinde akıl ve faal akıl olmak üzere dörde ayrılmaktadır.²⁶⁷

İbn Sina'nın nefis anlayışı ile ahlak felsefesi arasındaki bağı nefsin kuvvetlerinin birbirleriyle olan ilişkilerinden temel erdemlerin ortaya çıkmasında daha iyi görüyoruz. Ameli aklın hayvani nefsin içinde var olan gadabiyye ve şehviyye kuvvetlerine hakim olmasıyla iki temel erdem ortaya çıkar.²⁶⁸ Nefsi natıkanın hayvani nefisteki gadabiyye kuvvetine hakim olmasıyla yiğitlik erdemi

²⁶⁵ *A.g.e.*, s: 63

²⁶⁶ *A.g.e.*, s: 65

²⁶⁷ *Aynı yer*, Dağ, Mehmet, *İbn Sina'nın psikolojisi (yüzüncü yıl armağanı içinde)*, s: 378

²⁶⁸ İbn Sina, *Ahvalu'n – Nefs*, s: 58,

oluşmaktadır.²⁶⁹ Böylece hanımları veya diğer insanları müdafaa etmek gibi erdemli bir durum ortaya çıkar.²⁷⁰ Hayvani nefsin bedenini kontrolünü alması durumunda ise gadabiyye kuvvetinin etkisiyle öfkelenme, tahammülsüzlük, çabuk kızma, kötü sözler gibi erdemsiz davranışlar ortaya çıkmaktadır.²⁷¹ Nefsi natıkanın hayvani nefste bulunan bir kuvvet olan şehviye kuvvetine hakim olmasıyla iffet (haya) erdemi ortaya çıkar. İbn Sina'ya göre bir diğer erdem olan hikmet erdemi ise temyiziyye kuvvetiyle ilişkilidir.²⁷² Platon ve Aristoteles'ten gelen bir geleneğin yansımalarını İbn Sina' da görmekteyiz. Gadabiyye kuvveti ile ilişkili olan yiğitlik erdemi, şehviye kuvvetiyle ilişkili olan iffet erdemi ve temyiziyye kuvvetiyle ilişkili olan hikmet erdeminin uyumlu olarak hareket etmelerinin neticesinde adalet erdemi ortaya çıkmaktadır.²⁷³

²⁶⁹ İbn Sina, *Risale fi'l - Ahd*, s: 160,

²⁷⁰ İbn Sina, *İlmu'l - Ahlak*, 193,

²⁷¹ İbn Sina, *Risale fi'l - Ahd*, s: 155,

²⁷² İbn Sina, *İlmu'l - Ahlak*, s: 194,

²⁷³ Platon, *Devlet*, s:150,

4- İbn Sina'nın Ahlak Felsefesinde Ahlakın Değişebilmesi

Düşünce tarihi boyunca ahlakın doğuştan mı bizde bulunduğu yoksa sonradan mı kazanıldığı hususu tartışma konusu olmuştur. Yusuf Has Hacip, Sadi Şirazi, Nasıruddin Tusi ve Katip Çelebi gibi düşünürler davranışlarımızın kaynağı olarak “hulk” u görürler onun da bizde doğuştan bulunduğunu kabul ederler²⁷⁴ Platon, Aristoteles, Farabi ve İbn Miskeveyh gibi düşünürler ise ahlakın sonradan eğitim ve çevre gibi faktörlerin etkisiyle elde edildiği kanaatindedir.²⁷⁵

İbn Sina da Platon, Aristoteles ve Farabi gibi ahlakın sonradan elde edildiği kanaatini taşır. Ona göre insanın fitratında bulunan bir güç ile insan iyi veya kötü fiilleri gerçekleştirir. Şayet insan kendisine bir ahlak edinmemişse fitratında bulunan bu güç ile ahlak edinebilir. Şayet bu kişinin ahlakı kötü ise bu güçle ahlakını güzelleştirebilir. Şayet iyi ahlaklı ise bu güçle ahlakını kötüleştirir.²⁷⁶ İbn Sina *İlmu'l- Ahlak* isimli eserinde bu gücün ne olduğuna değinmez ama biz diğer eserlerinden bu gücün ameli akıl olduğu kanaatine varıyoruz. Çünkü iyi ahlakın oluşabilmesi için ameli aklın bedeninin aşağısında bulunan diğer kuvvetlerine hakim olması ve diğer yüzüyle nazari akla hizmet etmesi gerekmektedir. Aynı şekilde şayet ameli aklın kendisinin aşağısında bulunan kuvvetlerin kendisine hakim olması durumunda kötü ahlak meydana gelir.²⁷⁷

Ahlakın sonradan kazanılabildiği veya değiştirilebildiğinin bir başka delili ise İbn Sina'ya göre onun eğitimle geliştirileceğine veya değiştirilebileceğine inanmasıdır. İbn Sina'nın ahlak anlayışında eğitimin önemi “adet” anlayışında

²⁷⁴ Erdem, *A.g.e.*, s: 66, Nasıruddin Tusi, *A.g.e.*, s:81, Yusuf Has Hacip, *Kutadgu Bilig*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Çev: Yaşar Çağbayır, Ankara, 2004, s: 36 - 37

²⁷⁵ Aristoteles, *Nikomakos`a Etik*, s: 30, Kınalızade Ali Efendi, *A.g.e.*, s: 108, Sunar, Cavit, *İbn Miskeveyh ve Yunan`da ve İslam`da Ahlak Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1980, s: 52

²⁷⁶ İbn Sina, *İlmu'l- Ahlak*, s: 197

²⁷⁷ İbn Sina, *Ahvalu'n- Nefs*, s: 60

karşımıza çıkmaktadır. Bir insanın iyi veya kötü ahlakı kazanabilmesi için iyi veya kötü davranışları uzun zamanda kısa aralıklarla sıkça tekrarlaması gerekmektedir. Ona göre güzel ahlak adetle kazanılabilir, keza kötü ahlak da. Bundan dolayı edindiğimiz iyi veya kötü ahlak diğer insanlardan adetlerimizdir. Bu sebeple ilk baştan iyi ahlaklı insanların davranışlarını alıp adet haline getirirsek iyi ahlakı kazanmış oluruz. Eğer ilk baştan kötü ahlaklı olanların davranışlarını alıp adet haline getirirsek kötü ahlakı edinmiş oluruz.²⁷⁸ Burada İbn Sina hem eğitime vurgu yapmakta hem de eğitim psikolojisinde yeri olan model olarak öğrenmeye dikkatimizi çekmektedir.

İbn Sina ahlakın değişebilmesi hususunda bir de yöntem ortaya koyar. Öncelikle İbn Sina Yunan felsefesinde ve İslam felsefesinde klasikleşmiş olan doktorun hastasını tedavi etmesindeki yöntemi örnek olarak sunar. Nasıl ki bir doktor eğer hastasının ateşi yükseliyorsa onun ateşini düşürmek için hastanın vücuduna soğuk tedavisi yapar veya hastanın vücut ısısı düşükse hastanın vücuduna sıcak tedavisi uygularsa biz de ahlakımızda yer alan olumsuzlukları onun zıddı olan tarafa doğru tespit edilen noktaya gelinceye kadar çekeriz.²⁷⁹ Bir insanda cimrilik hastalığı varsa bu kişi infak etmeye başlayacak ta ki cömertlik denilen orta noktaya gelinceye kadar; şayet bu hastalık israf yönünde ise bu kişi tutumlu olmayı alışkanlık haline getirecek ta ki cömertlik denilen orta noktaya gelinceye kadar.²⁸⁰

İbn Sina'nın bir ahlakın oluşmasında veya değiştirilmesinde üzerinde durduğu diğer bir husus ise çevre faktörüdür. Bir davranışın kısa aralıklarla sık sık tekrarlanılarak adet haline getirilmesinde ve onun bir süre sonra nefse meleke halinde

²⁷⁸ İbn Sina, *Risale fi'l- Ahd*, s:156

²⁷⁹ *A.g.e*, s:157

²⁸⁰ *Aynı yer*,

yerleşmesiyle ahlak haline getirilmesinde çevre faktörü önemli bir yer tutar. Buna örnek olarak İbn Sina siyasetçileri örnek verir.

İyi ahlaklı siyasetçiler toplumu iyi davranışları ve hayırlı amellere alıştırmak iyi yapabilirler; keza karakteri bozuk siyaset adamları toplumu şer işlere alıştırdıkları için şer bir toplum meydana getirebilirler.²⁸¹

²⁸¹İbn Sina, *Risale fi'l- Ahd*, s: 157

5- İbn Sina'nın Ahlak Felsefesi Ve İslam Ahlakı

İbn Sina'nın ortaya koymuş olduğu ahlak anlayışı ile İslam ahlakı arasında çok büyük benzerlikler kendini göstermektedir. Özellikle İbn Sina'nın savunduğu erdem (tavassut) teorisini hem Platon ve Aristoteles'in metinlerinde hem de İslam'ın ana kaynaklarından Kuran ve sünnette görmesi bir uzlaştırma arayışı içerisine girmesine neden olmuştur. Teorik olarak bu erdem teorisi Bakara suresinin “ve işte böylece sizleri de ümmet- i vasat kıldık ki nass üzerine şahitler olasınız”²⁸² ifadelerini içeren ayetine dayandırılabilir. Bu ayeti kerimenin genel ifadeler içerdiği bu konuya tahsis edilemeyeceği eleştirileri ortaya atılabilir. Yalnız erdem teorisi Kur'an- ı Kerim'in çeşitli ayetlerinde pratik olarak yer aldığını da unutmamak gerekmektedir. Örneğin İbn Sina'ya göre cömertlik israf ile bencillik arasındaki bir durumdur.²⁸³ Biz bu durumu Kur'an-ı Kerim'in çeşitli yerlerinde görmekteyiz. İsraf,²⁸⁴ Araf suresinde “Yiyiniz, içiniz fakat israf etmeyiniz” ifadeleriyle yasaklanmıştır. İsrafın zıddı olan cimrilik de aynı şekilde Muhammed suresindeki “İşte sizler Allah yolunda harcamaya çağrılıyorsunuz. Ama içinizden cimrilik yapanlar var. Kim cimrilik yaparsa ancak kendi zararına cimrilik yapmış olur.”²⁸⁵ ayeti kerimesiyle yasaklanmıştır. İsraf ve cimriliğin ortası olan cömertlik ise Leyl suresinde “ Temizlenmek için malını hayra veren en mutteki kimse o ateşten uzak tutulacaktır”²⁸⁶ ifadesiyle teşvik edilmektedir.

Yalnız bizim bu şekilde birebir yapmış olduğumuz çalışmaya İbn Sina'da rastlamamaktayız. İbn Sina bu uzlaştırma çalışmasını doğrudan Kur'an-ı Kerim'e dayandırarak yapmamaktadır. Dolaylı olarak uzlaştırma yolunu seçmiştir.

İbn Sina'nın ahlak anlayışı ile İslam ahlakı arasındaki en büyük benzerlik ikisinin de ahlaki yargılarının yasa ile ilişkilendirilmesidir.

“Bilindiği gibi insan zorunlu ihtiyaçlarında kendisine yardım edecek bir ortak olmadan işini yürütmeyi üstlenen yalnız bir bireyken geçimini iyi yapmamakla diğer canlılardan ayrılır. O, başka hem cinsleriyle yeterli hale gelmesi gibi, hemcinsinin de

²⁸² Bakara suresi 2/ 143

²⁸³ İbn Sina, *Risale fi'l- Ahd*, s: 155

²⁸⁴ Araf suresi 7/31

²⁸⁵ Muhammed suresi, 47/37

²⁸⁶ Leyl suresi 92/ 17-18

onunla ve benzerleriyle yeterli hale gelmesi gerekir. Bu durum açık olduğuna göre insanın varlığında ve bekasında (hemcinsleriyle) ortaklaşması gerekir. Ortaklık da ancak bir muameleyle tamamlandığı gibi bu konuda insana ait başka sebeplerin de bulunması gerekir. İlişkide ise bir yasa ve adalet olmalıdır. Yasa ve adalet için ise bir yasa koyucu ve adil gerekir. Bu yasa koyucu ve adlin de insanlara hitap edebilecek ve onları yasaya zorlayabilecek durumda olması gerekir.²⁸⁷

İbn Sina'nın yasa ile yaptırma tabi tuttuğu ahlak anlayışında günümüzde de karşılaştığımız sorunlara çözüm önerileri sunulmaktadır. Bunlardan en önemlisi İbn Sina'nı yaşadığı dönemde gündemde olan "çalışamayacak durumda olan sakat ve hastalıklı insanların öldürülmesi" fikrine şiddetle karşı çıkması, bu insanların geçiminin İbn Sina'nın ortak mal anlayışıyla elde edilen vergi ve cezalarla veya bu insanların akrabaları tarafından sağlanmasıdır.

İbn Sina günümüzde reşit olmayan insanların işledikleri suçlara karşın velilerine hiçbir ceza verilmemesine nazire yaparcasına velilerine de ceza verilmesi gerektiğini ifade eder.

İbn Sina ayrıca karşılığında bir maslahat bulunmaksızın mülk ve menfaat intikalinin gerçekleştiği ve insanları tembelliğe iten kumar, hırsızlık, yan kesicilik, kadın ticareti ve faizcilik gibi ahlaksızlıkların yasalarca yasaklanması gerektiğini savunur.²⁸⁸

Maide Suresi'nin 90. Ayetinde "Ey iman edenler! (aklı örten) içki kumar dikili taşlar ve fal okları ancak şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz." buyrulmaktadır.²⁸⁹

Yine Maide Suresinin 38. Ayetinde " yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ve hırsız kadının ellerini kesin" buyrulmuştur.

İbn Sina evlilik kurumunu yıkarak neslin devamını engelleyeceği için zina ve eşcinselliğin yasaklanması gerektiğini savunur.²⁹⁰

²⁸⁷ İbn Sina, *Kitabu's - Şifa*, s:187-188

²⁸⁸ *A.g.e.*, s:196

²⁸⁹ Maide Suresi 5/90

Allah-u Teâlâ İsrâ Suresinin 32. Ayetinde “Zinaya yaklaşmayın çünkü o, son derece çirkin bir iştir ve çok kötü bir yoldur” buyurmuştur.²⁹¹

Yine Araf Suresi 80 ve 81. Ayetlerde “Lut’u da peygamber olarak gönderdik. Hani O kavmine şöyle demişti: Sizden önce âlemlerden hiçbir kimsenin yapmadığı çirkin işi mi yapıyorsunuz. Hakikaten siz kadınları bırakıp şehvetle erkeklere aklaşıyorsunuz. Hayır, siz haddi aşan bir topluluksunuz”²⁹² buyrulurken zina ve eşcinselliğin çok çirkin bir iş olduğu belirtilmektedir.

İbn Sina’nın kadın hakkındaki görüşleri ile İslam’ın kadına bakış açısı arasında çok büyük benzerlikler bulunmaktadır. İbn Sina’ya göre kadının ödevi iffetli olmaktır. Ona göre kadın hususunda örtünme ve ağır başlılık yasa olmalıdır.²⁹³

Nur Suresi’nin 31. Ayetinde “Mümin kadınlara da söyle gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. (yüz ve el gibi) görünen kısımlar müstesna ziynet yerlerini göstermesinler. Başörtülerini ta yakalarının üzerine kadar salsınlar”²⁹⁴ buyrulmaktadır.

İbn Sina kadına kocasını boşama hakkı tanımaktadır. Kocasından boşanan kadına nafaka verilmektedir.²⁹⁵

İbn Sina’nın ahlak anlayışında Kuran- ı Kerimi merkeze aldığına bir diğer örnek ise, Kuran’daki ayetlerden diğer felsefi alanlarda faydalandığı ahlak felsefesine de faydalanmış olmasıdır. İbadetin insanın ahlakı üzerine etkisi üzerine bir fasıl açtığı el – Birr ve’l - İsm isimli risalesinde ibadetlerin insanın bedeni hazzlardan uzak durma melekesini sağladığını ifade ederken “iyilikler kötülükleri giderir” ayetini delil gösterir.

²⁹⁰ İbn Sina, *Kitabu’ş- Şifa*, s: 197

²⁹¹ İsrâ Suresi 16/32

²⁹² Araf Suresi 7/80-81

²⁹³ İbn Sina, *Kitabu’ş- Şifa*, s: 199

²⁹⁴ Nur Suresi 24/31

²⁹⁵ İbn Sina, *Kitabu’ş- Şifa*, s:199

B- PRATİK BOYUT

Bir önceki bölümde incelediğimiz üzere İbn Sina'nın ahlak felsefesinin teorik boyutunun insanın gündelik hayatında da yansımaları olmuştur. İbn Sina'nın felsefesi bir bütün olarak incelendiğinde felsefe, sadece teorik alanda kalmaz aynı zamanda insanın pratik hayatını da düzenler. İbn Sina'ya göre insan fitratında öyle bir güç vardır ki, insan bu güçle iyi ve güzel davranışları veya kötü davranışları yapar. İşte İbn Sina bu noktada nefsin tezkiye edilmesi hususu üzerinde durur. Aynı zamanda İbn Sina bu tezkiyenin nasıl yapılacağını açıklığa kavuşturur ve bir yöntem ortaya koyar. İbn Sina aynı zamanda zihnin ilim ve hikmet ile terbiye edilmesi gerektiği üzerinde durarak sadece nefsin kuru kuruya maddiyattan uzak durarak istenilen ahlaki noktaya ulaşılamayacağı tespitinde bulunur.

a- ERDEMLER (FEZÂİL):

İbn Sina'nın ahlak felsefesinin pratik boyutunu incelerken çeşitli eserlerine serpiştirilmiş ve kesinlikle derli toplu olmayan bir yapı dikkatimizi çekti. Biz ise tezimizde yine İbn Sina'nın eserlerini merkeze alarak ve kavramsallaştırma da İbn Sina'ya ait olmak üzere bir çerçeve çizmeyi uygun gördük. İbn Sina'ya göre güzel ahlakı elde etmenin en önemli araçlarından birisi de “adet”tir. Adet bir davranış uzun bir zamanda kısa aralıklarla sıkça ve defalarca tekrarlamaktır. İbn Sina'nın güzel ahlak üzerine konuşurken vurgu yaptığı en önemli hususlardan birisi de “çevre” faktörüdür. Çünkü biz iyi ahlaklı insanlarla birlikte bulunursak ahlakımız iyi, kötü ahlaklı insanlarla birlikte bulunursa ahlakımız kötü olabilir. İbn Sina'nın risalelerinde bu bölümle ilgili olarak iffet, kanaat, cömertlik, yiğitlik, sabır, hilm, doğru söylemek, beceriklilik, vefa, rahmet, haya, hırs, güzel ahitleri korumak, mütevazılık ve adalet kavramları geçmektedir.

aa- İffet

Günahtan kaçısın (ismet) eş anlamlısıdır, kabahatlerden kaçınmak anlamındadır. İffet özelliğine sahip olmak yani her türlü isteklere, şehvi arzulara karşı sabır, yüce bir gayrettir.²⁹⁶

İslam ahlakında hayâ, yumuşak huyluluk, iyi niyet, azgınlıktan kaçınmak, sabır, kanaat, vakar, sebat, intizam, hürriyet ve cömertlik şeklinde on iki kısma ayrılmıştır.²⁹⁷

İbn Sina`ya göre iffet, hissi şehvetlerden olan yemek, içmek, cinsel ilişkide bulunmak gibi şeylerde aşırı gitmemek ve doğru olan görüşe göre onlara galebe çalmak ve onları bastırmaktır.²⁹⁸ Şehvetin aşırılığı ile soğuması arasındaki durumdur.²⁹⁹

İbn Sina`nin iffeti şehvet nefsinin bir erdemi olarak kabul etmesi ile İbn Miskeveyh ile ortak noktalarıdır. İbn Miskeveyh`e (940-1030) göre iffet şehvet nefsinin faziletidir. İnsanın bu fazilete sahip olması, şehvetlerini ve arzularını orta bir tutumda ve kabul edilebilir bir surette idare edip gerçeğe uygun olmayan ve iffete aykırı olan hallerde nefsinin boyunduruğu altına girmemesidir.³⁰⁰

Erdem teorisinin etkilediği düşünürlerden birisi de Gazzali`dir. Gazzali dini bir duyarlılıkla ifrat ve tefritten kaçınarak iffet denilen orta yolun takip edilmesi düşüncesindedir. Mizanu`l - Amel isimli eserinde Gazzali iffeti, “baskı altına alınan ve dini ölçüler içinde beslenen şehvi kuvvetimizin meyvesidir” şeklinde tanımlamıştır. Ona göre şehvi istekleri alabildiğine serbest bırakmak veya onları tamamen kökünden kazıyıp atmaya çalışmak dinimizce yasak ve çirkin birer hareket şeklidir. Dinimizce en doğru hareket bu ikisinin arası olan orta yolu tutmaktır.³⁰¹

²⁹⁶ Rıfat, *A.g.e.*, s: 179

²⁹⁷ Pazarlı, *A.g.e.*, s: 181

²⁹⁸ İbn Sina, *İlmu`l - Ahlak*, s:192

²⁹⁹ İbn Sina, *Risale fi`l - Ahd*, s: 155

³⁰⁰ Sunar, Cavit, *İbn Miskeveyh ve Yunan`da ve İslam`da Ahlak Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, s: 88

³⁰¹ Gazzali, *Mizanu`l - Amel*, s: 157

Kınalızade`ye göre ise insan hareket ettirici arzu gücünü düzeltip terbiye eder ve buradan mutedil fiiller meydana gelirse o huya iffet denir.³⁰²

ab- Kanaat

İslam ahlakında kanaat, “Az şeyle yetinip çoğuna koşmamak demektir. Hırs ve aşırı istek peşinde koşmanın zıddı demek olur” şeklinde tanımlanmıştır.³⁰³

İbn Sina İlmu`l - Ahlak ve Risale fi`l- Ahd isimli eserlerinde kanatla ilgili düşüncelerini belirtir. Ona göre kanaat “Bedene lazım olan ve yaşamayla haceti olan gıdaların kifayetinden fazlaya gitmemek, başkasının elindekilere göz dikmemektir.³⁰⁴ Hırsla sevip istemek ile kifayeti kazanmayı düşünmeyip önemsememenin ortasıdır.”³⁰⁵

İbn Sina`nın en yakın takipçilerinden birisi olan Tusi`ye göre ise kanaat, “nefsin yiyecekler, içecekler, giyecekler ve benzeri şeyleri kolaylıkla kabullenmesi ve bir açığı kapatan, denk gelen her cinsten şeye razı olmasıdır.”³⁰⁶

Farabi`nin ve İbn Sina`nın açmış olduğu erdem nazariyesinin izinden giden İbn Miskeveyh`e göre ise kanaat, bedene ait tatminde hazzın fazlalığı ile noksanlığı arasında orta bir haldir. Hazzın fazlası da eksikliği de rezilet olmakla beraber bunda eksiklik yani bedeni hazlara karşı hissizlik az görünür.³⁰⁷

İbn Sina`nın kanaat ile ilgili olarak “başkasının malında gözü olmamak ifadesi ile” Gazzali hem fikirdir. Gazzali kanaat, kişinin hayat ve geçimini hileli yollara başvurmadan iyi ayarlaması, kimseye muhtaç olmamasıdır.³⁰⁸

³⁰²Kınalızade, *A.g.e.*, s: 171

³⁰³Rıfat, *A.g.e.*, s: 191

³⁰⁴İbn Sina, *İlmu`l - Ahlak*, s:193

³⁰⁵İbn Sina, *Risale fi`l - Ahd*, s: 155

³⁰⁶Tusi, *A.g.e.*, s: 95

³⁰⁷Sunar, *A.g.e.*, s: 127

³⁰⁸Gazzali, *Mizanu`l - Amel*, s: 195

İbn Sina'nın erdemler konusunda dağınık görüşlerine Kınalızade'de rastlamamaktayız. Kınalızade erdemleri daha sistemli bir düzen içerisinde incelemektedir. Kanaat, Kınalızade'ye göre iffetin on iki çeşitinden bir tanesidir.³⁰⁹

ac-Cömertlik

İbn Sina'ya göre cömertlik, Gücünü ve elindeki mallarını kendi milletindeki ihtiyacı olanlara verip onların sıkıntılarını gidermektir.³¹⁰ İsraf ile bencilliğin arasındaki durumdur.³¹¹

İslam ahlakına en çok etki eden filozoflardan birisi olan Aristoteles'e göre cömertlik, para ve mal mülk edinme ve bunları harcamayla ilgilidir. İbn Sina'da cömertlik kavramının İslam dinindeki infak kavramıyla kurmuş olduğu ilişki Aristoteles'te de yer almamaktadır. Her harcamada gereğinden çok seven her harcamada gereğinden çok üzülen kişi cimri. Savurgan her iki durumda da gereğinden az (üzülür – sevinir); cömert ise her iki açıdan da gereği gibi davranır.³¹²

İbn Miskeveyh'in yapmış olduğu tanımlama ile İbn Sina'nın tanımı arasında paralellik yer almaktadır. Ona göre cömertlik bir miktar para vermek demektir. Daha doğrusu bir miktar para vermektense ziyade para verme ahlaki halinden ibarettir.³¹³

İbn Sina'nın *Risale fi'l-Ahd* isimli eserinde yapmış olduğu tespitin aynısına Farabi'de de rastlamaktayız. Farabi de erdem teorisini göz önünde bulundurarak cömertliği, cimrilik ve israf arasında orta bir nokta olarak tanımlamıştır.³¹⁴

Cömertlik konusunda yapılan tanımlardan birisi de Tusi'ye aittir. Tusi'de infak kelimesi bizzat geçmektedir. Ona göre cömertlik “malların ve diğer elde edilen şeylerin kolaylıkla ve rahatlıkla gereken şekilde ve gereken ölçüde hak edilen yere ulaşması için infak edilmesidir.”³¹⁵

³⁰⁹Kınalızade, *A.g.e.*, s: 184

³¹⁰İbn Sina, *Risale fi'l-Ahlak*, s:193

³¹¹İbn Sina, *Risale fi'l-Ahd*, - s:155

³¹²Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 127

³¹³Sunar, *A.g.e.*, s: 120

³¹⁴Farabi, *Fusulu'l Medeni*, s: 34

³¹⁵Tusi, *A.g.e.*, s: 95

Gazzali, Platon, Aristoteles, Farabi ve İbn Sina`nin erdemler teorisi izinden giderek cömertliği, ne pntilik derecesinde ne de israf derecesinde harcama yapmak olarak tanımlamıştır. Cömertlik yoksul ve düşkünlere gönül hoşluğu içinde büyük menfaatler sağlamak ve iyilikler yapmak demektir. Mal ve para yardımı gibi.³¹⁶

ad- Yiğitlik

Yiğitlik, tevekkül sayesinde kalbin kuvvet ve metanetinden ibaret şerefli ve güzel bir haslettir. Sahibini hem insani faziletlerin en yüksek derecesine ulaştırır, hem de vatandaşlarını düşmanların kötülüklerinden korumak gibi büyük bir hizmet yapar.³¹⁷

Yiğitlik, metanet, büyüklük, gayret ve himmet, sebat, yumuşaklık, soğukkanlılık, sehamet, dayanmak, alçak gönüllülük, hâkimiyet, acıma ve merhamettir seklinde on bir kısma ayrılmıştır.³¹⁸

İbn Sina Yiğitliği, “İnsana tehlike getirebilecek şeylere atılğan olmak, ondan gelecek olan acıları önemsememektir. Misal olarak hanımlar ve diğerlerini müdafaa etmek” olarak tanımlamıştır. Ona göre yiğitlik, Korkaklık ve ahmaklığın arasındır.³¹⁹Sebepleri ya alışkanlık ya doğal atılğanlıktır ya yakında kurtulma beklentisi ya yardım edenlerin bulunması ya erdem bolluğu ya elin uzunluğu (çevrenin geniş olması) ya da malın ve gerecin çokluğudur.³²⁰

Erdemlerin dörde ayrılması ve diğer erdemlerin de bu dört erdeme dayandırılması anlayışının kaynağı Platon`dur. Yiğitlik de Platon`un ideal devletini üzerine kurduğu dört temel erdemden bir tanesidir. Ona göre yiğitliğin kaynağı öfke gücüdür. Bu gücün, korkulacak ve korkulmayacak

³¹⁶ Gazzali, *Mizanu`l - Amel*, s: 189

³¹⁷ Rıfat, *A.g.e.*, s: 295

³¹⁸ Pazarlı, *A.g.e.*, s: 182

³¹⁹ İbn Sina, *Risale fi`l - Ahd*, s:155

³²⁰ İbn Sina, *fi`l - Ahlak ve`l - İnfialati`n -Nefsanaıyye*, s: 25

şeyler üzerinde aklın koyduğu kuralları acı içinde de zevk içinde de korumasıdır.³²¹

İbn Sina'nın kaynaklarından birisi olan Aristoteles'e göre yiğitlik, korkularla ve cüretliliklerle ilgili en iyi huy ve madem ne cüretliler (korkularda eksiklik gösterirler, cüretlilikte aşırıdırlar) ne de korkaklar (cüretlilikte eksiklik gösterirler, korkularda aşırıdırlar) böyle, açık ki yiğitlik cüretlilik ile korkaklığın ortası tutumdur.³²²

İbn Sina'nın Risale fi'l Ahd isimli eserinde yiğitliği korkaklık ile ahmaklık arasındaki orta bir erdem olarak görmesi bize Farabi'yi hatırlatmaktadır. Farabi de yiğitliği atılganlık ile korkaklık arasında bir durum olarak görür.³²³

Platon yiğitliğin kaynağını öfke gücünde görmekteydi. İbn Miskeveyh de bu fikre katılmaktadır. Yiğitlik İbn Miskeveyh'e göre gazab nefsinin faziletidir ki daima korkunç hallerde ve işlerde natık kuvvetin yerinde ve güzel muhakemesi üzerine insanda haklı savunma işinin meydana gelmesidir.³²⁴

Tusi'ye göre yırtıcı nefsin dengede olmasıyla yiğitlik erdemi ortaya çıkar ki o da “nefsin kendi sebatına güvenmesidir ki korku veren bir durumda endişeye kapılmaz ve kendisinden düzensiz hareketler sadır olmaz” şeklinde tanımlanabilir.”³²⁵

Gazzali'ye göre yiğitlik, cesaretle atılganlık arasında kalan mertliktir. Yiğit kişi gerektiğinde gözünü kırpmadan kendini ölümün soğuk kolları arasına bile atar. Savaş meydanında düşmanla çarpışmak gibi.³²⁶

Eğer insan öfke gücünü terbiye edip, düzeltir ve bu mutedil fiillere sebep ve kaynak olursa bu huya Kınalızade'ye göre yiğitlik denir.³²⁷

³²¹Platon, *Devlet*, s: 167

³²²Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, s: 105

³²³Farabi, *Fusulu'l Medeni*, s: 34

³²⁴Sunar, *A.g.e.*, s: 88 - 89

³²⁵Tusi, *A.g.e.*, s: 94

³²⁶Gazzali, *Mizanu'l - Amel*, s: 189

ae- Sabır

İslam Ahlak sözlüklerinde sabır genel bir ifadeyle “İnsanın alışageldiği tabiatına uygun hallere muhalif olan olaylar karşısında hiçbir mecburiyet hissetmeksizin mukavemet etmek” demektir.³²⁸

İbn Sina'nın sabır ile ilgili görüşlerinde aklın önemi dikkatimizi çekmektedir. Ayrıca şunu da ifade etmemiz gerekmektedir ki İbn Sina'nın kaynakları arasında yalnızca Platon, Aristoteles ve Farabi yer almamaktadır aynı zamanda Kur'an'ın da İbn Sina üzerindeki etkisi büyüktür. Bu söylediklerimizden hareketle İbn Sina sabrını, “İnsana, herhangi bir elem veya kötülük geldiğinde gücünü zapt etme aklını kullanıp herhangi bir düşüncüyü gerektiğinden başka teşebbüs etmemektir.” olarak tanımlamıştır.³²⁹

Tusi ise sabır konusunda nefsin tezkiye edilmesi ve eğitilmesi üzerinde durmuştur. Ona göre sabır, “nefsin kötü lezzetlere boyun eğme kendisinden sadır olmaması için hevaya direnç göstermesidir”³³⁰

Gazzali sabır erdemi olarak İbn Sina ve diğer düşünürlerden daha basit bir tanımlama yoluna gitmiştir. Gazzali'ye göre sabır, acılara ve sıkıntılara göğüs germektir.³³¹

Kınalızade'ye göre sabır iffetin on iki çeşitinden bir tanesidir.³³²

af- Hilm

Hilm, Ağır başlılık, sabırlılık ve yumuşak huyluluktur. Hiddetlenmenin zıddıdır, sabrın sermayesidir ve insanı tehdit eden afetlerin örtüsüdür.³³³

Yiğitlik erdemi ile hilm erdemi arasındaki sıkı bağ kendisini İbn Sina'nın hilm tanımında kendisini göstermektedir. Ona göre hilm, “Başkasına haksızlık yapıldığında ve kötülüğü kişiye de geldiğinde öfkelenmemeye

³²⁷ Kınalızade, *A.g.e.*, s: 171

³²⁸ Rıfat, *A.g.e.*, s: 285

³²⁹ İbn Sina, *İlmu'l - Ahlak*, s: 155

³³⁰ Tusi, *A.g.e.*, s: 95

³³¹ Gazzali, *Mizanul - Amel*, s: 191

³³² Kınalızade, *A.g.e.*, s: 184

³³³ Rıfat, *A.g.e.*, s: 116

meydan vermemek ki buna da af etmek, bakmadan geçmek ve öfkeyi tutmaktır.³³⁴

Fusulu'l Medeni isimli eserinde Farabi de, erdem nazariyesine uygun olarak hilm aşırı öfke ve insanın bir şeye hiç kızmama durumu arasında orta durum olarak nitelendirmektedir.³³⁵

Yiğitlik erdeminin altındaki on bir türden biri olan hilm Tusi`ye göre “öfke kendisini kolaylıkla harekete geçiremeyecek ve bir çirkinliğe maruz kaldığında isyan çıkarmayacak şekilde Nefs için iç huzurun meydana gelmesidir.”³³⁶

Hilm konusundaki görüşleri kıyas ettiğimizde İbn Sina ile Gazzali arasında bir paralellik kendisini göstermektedir. Gazzali`ye göre yaratılıştaki yumuşaklık, hiddetlendikten sonra hiddeti yenmekten daha makbul bir huydur. Çünkü hiddeti yenmek yumuşaklığa gayret göstermektir.³³⁷

Kınalızade`ye göre hilm şecaatin on bir çeşitinden bir tanesidir.³³⁸

ag- Beceriklilik

İbn Sina`ya göre, İnsanın başına gelen olaylarda gücünü bırakmayıp, şok olmayıp, gerekeni yapmaktır. Bunun adına göğüs genişliği de denilebilir.³³⁹

ah- Doğru söylemek

İbn Sina`nın nefsin tezkiye edilmesi hususunda önemle üzerinde durduğu hususlardan birisi de dilin doğru kullanılmasıdır. Lisan, insanın vicdanında bulunanlarının haber vericisidir. Ya da açıklayıcısıdır. Bu nedenle lisanı dizginlemek zorundadır.

³³⁴ İbn Sina, *İlmu'l - Ahlak*, s: 155,

³³⁵ Farabi, *Fusulu'l- Medeni*, s:35

³³⁶ Tusi, *A.g.e.*, s: 94

³³⁷ Gazzali, *İhya- u Ulumu'd - Din*, III. Cilt, Bedir Yayınları, Çev: Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, 1977, s: 394

³³⁸ Kınalızade, *A.g.e.*, s: 183

³³⁹ İbn Sina, *İlmu'l Ahlak*, 156,

Aksi takdirde, vicdandaki düşüncelerinin lisan vasıtasıyla ya tersini dışarıya açıklamakla ya da dilinde vacip olanların vicdanının tersi olması nedeniyle olanları hakikatten uzaklaştırması ve inandığı şeylerin hükümlerini yok etmesine sebep olur.³⁴⁰

Kibirlik ve nefsi alçaltma arasındaki orta halinin adı İbn Miskeveyh'e göre yoktur. Fakat bu orta durum bir çeşit doğruluktur. Doğruluktan uzaklaşıp mübalağaya kaçılırsa kibirlik ortaya çıkar, doğruluktan Nefs alçalmasına doğru inilirse istihza olur.³⁴¹

ai-Vefa

İbn Sina vefayı "Saydığı şeyleri takip edip üzerine sebat etmek" olarak tanımlamıştır.³⁴²

İbn Sina'nın eserlerini şerh eden, Tusi'ye göre vefa, kişinin yardımseverlik ve yardımlaşma yoluna bağlılıktan ayrılmayı caiz görmemesidir.

ai- Rahmet

İbn Sina'nın tanımını yaptığı erdemlerden birisi de rahmettir: Bir kötülüğe ya da acı çeken kişiye merhamet etmek demektir.³⁴³

aj- Hayâ

Utanmak manasına gelmektedir. Kötü huyları yıkmakla mahcubiyetten doğar. Bu güzel his biri fitri diğeri dini olmak üzere iki neviyi içine almaktadır. Fitri olanı halkın yanında kapanması gerekli olan yerleri kapatmak, dini hayâ ise insanlar ve yaratıcı huzurunda edep ve hürmet duygularıyla dopdolu olmaktır.³⁴⁴

³⁴⁰ İbn Sina, *Risale fi'l - Ahd*, , s:153

³⁴¹ Sunar, *A.g.e.*, s: 115

³⁴² *A.g.e.*, s:154

³⁴³ İbn Sina, *Risale fi'l - Ahd*, s: 153

³⁴⁴ Rıfat, *A.g.e.*, s: 121,

Aristoteles hayâyı bir etkilenim olarak alırken İbn Sina bir erdem olarak kabul etmektedir. Hayâ İbn Sina`ya göre, kötü olan şeyleri yapmak veya meyletmekten nefsi bir şekilde alıkoymaktır.³⁴⁵

Haya Aristoteles`e göre utangaçlık ile yüzsüzlük ortası bir durumdur. Başkalarının (kendisi hakkında kötü) düşünmesini hiç dert etmeyen yüzsüz, hep dert edeb utangaç, doğru görünenleri dikkate alan ise hayâ sahibi kişidir.³⁴⁶ Aristoteles hayâ nedeniyle insan vücudunda oluşan değişimler nedeniyle onu bir etkilenim olarak kabul etmektedir.

Yapmış olduğu tanımlarda erdem teorisini bir yöntem olarak kullanan Farabi hayâyı da, utanmazlık ile sıklıganlık ve şaşkınlık arasında orta bir durum olarak tanımlamıştır.³⁴⁷

İffet cinsinin on iki türünden biri olan hayâ Tusi tarafından “nefsin kötü bir şey işlediğinin farkına vardığı zaman azarlamayı hak etmekten sakınmak için kendisini sınırlandırmasıdır” şeklinde tanımlanmıştır.³⁴⁸

Hayâ Gazzali`ye göre densizlikle çekingenlik arasında kalan ahlaki üstünlüğün adıdır.³⁴⁹

Hayâ Kınalızade`nin sınıflamasında iffetin on iki kolundan biri olarak yerini almaktadır.³⁵⁰

ak- Hırs

İnsana fazilet ve şeref getiren işleri ulaştığı anda yetinmeyip hemen ondan daha da üstün dereceye ve daha da yetki getiren işlere koşup gaye eden kişidir.³⁵¹

Yoksulluk Gazzali`ye göre daima makbuldür. Ancak yoksulluğun haline razı olarak kanaat etmesi ve kimsenin servetinde gözü olmaması lazımdır.

³⁴⁵ İbn Sina, *Risale fi'l - Ahd*, s: 154,

³⁴⁶ Aristoteles, *Eudemos`a Etik*, s: 139

³⁴⁷ Farabi, *Fusulu`l- Medeni*, s: 35

³⁴⁸ Tusi, *A.g.e.*, s: 95

³⁴⁹ Gazzali, *Mizanul - Amel*, s: 192,

³⁵⁰ Kınalızade, *A.g.e.*, s: 184,

³⁵¹ İbn Sina, *Risale fi'l - Ahd*, s: 154,

Kimsenin malında gözü olmadığı gibi haris de olamayacaktır. Bu da ancak zaruretten en düşük derecesinde yemek, giymek, meskene razı olmakla mümkündür. Yalnız bulunduğu günü ve azami bir ayı düşünmeli başka günleri düşünmemelidir. Daha ileri giderse kanaat şerefini kaybeder tamah ve hırs zilletine düşer. Bu iki hastalık insani kötülöklere süröklör. Hırs ve tamah âdemoğlunun fitratında vardır.³⁵²

al- Güzel ahitleri korumak

İbn Sina`ya göre, Başkasıyla aralarında olan akrabalık ve arkadaşlık ilişkileri kendisinde hep hatırlanıp özenle korunmasıdır³⁵³

am- Mütevazılık

Cenabı Hakk`ın büyüklüğünü ve kendi küçüklüğünü anlamak ve idrak etmek esası üzerinde gelişen fikre ve vicdana dayalı bir histir. Büyüklenmenin zıddı olup şeref ve yükselmenin merdivenidir.³⁵⁴

İnsanın fitratında olan zayıflık, eksiklik ve noksanlık gibi sıfatlarını bilmesi, diğör bazı insanlara kibir maksadıyla ister bedenle ister nefsanî faziletler nedeniyle kendini beğenme ve üstünlük göstermeyip kendini frenleyen kişidir.³⁵⁵

Farabi de tevazuyu kibir ile adi davranış ve laubalilik arasında orta bir nitelik olarak tanımlayarak kendisinden sonra gelecek İbn Sina`ya yol göstermiştir.³⁵⁶

Tevazu Tusi`ye göre kişinin kendisinden aşağı makamda olanlara üstünlük taslamamasıdır.³⁵⁷

Mizanu`l Amel isimli eserinde erdemleri tarif ederken orta yol nazariyesi şeklinde isimlendirilebilecek erdem nazariyesini yöntem olarak kullanmıştır.

³⁵² Gazzali, *İhya- u Ulumu`d- Din*, s: 527

³⁵³ İbn Sina, *Risale fi`l Ahd*, s: 154

³⁵⁴ Rıfat, *A.g.e.*, s: 340

³⁵⁵ İbn Sina. *Risale fi`l – Ahd*, s: 154

³⁵⁶ Farabi, *Fusulu`l- Medeni*, s: 34

³⁵⁷ Tusi, *A.g.e.*, s: 94

Gazzali'ye göre tevazünün ifrat derecesi kibirlenmek, tefrit derecesi zillettir.³⁵⁸

Tevazu Kınalızade`de şecaatin on bir kolu arasında yer almaktadır.

an- Adalet

Ahmet Rıfat Tasvir- i Ahlak isimli eserinde adaleti, zulmün zıddı ve her hakkı hak edene vermek istek ve iradesi olarak tanımlamıştır. Ayrıca adalet, ilahi adalet, insani adalet, toplumsal adalet ve siyasi adalet şeklinde dörde ayrılmıştır.³⁵⁹

İslam ahlakında adalet, doğruluk, ülfet, vefa, şefkat, yakınları ziyaret, mükafaat, iyi ortaklık, husun- i kaza, dostluk, tevekkül, ibadet ve takva şeklinde on iki kısma ayrılmıştır.³⁶⁰

İbn Sina erdem nazariyesinin izinden giderek adaleti, “zulmetme ve mazlum olma ortasındaki bir durumdur.”³⁶¹

Adalet Platon`a göre, yiğitlik, bilgelik ve ölçülülük erdemlerin uyumlu olarak bir araya gelmesinden ibarettir. Adalet ruhun kuvvetlerinin uyumlu ve ölçülü bir şekilde yüceltilerek hepsinden doğacak erdemlerin birleştirilmesidir. Akıl için adalet düşüncenin doğruluğudur, öfke için adalet gerçek cesareti bulmak, isteklerimiz için adalet ise ölçülü olabilmektir. Bilgelik aklın adaleti, cesaret kalbin adaleti, ölçülülük isteklerin adaletidir ki diğerleri ile bir bütündür.³⁶²

Aristoteles adaleti daha çok siyaset felsefesi açısından değerlendirmiştir. Ona göre yasaya uygun olmak ve eşitliği gözetmek; adaletsizlik yasaya uygun olmamak, eşitliği gözetmemek ve çıkarıcı olmaktır.³⁶³

³⁵⁸ Gazzali, *İhya- u Ulumu`d - Din*, s: 788

³⁵⁹ Rıfat, *Ahmet, Tasvir- i Ahlak*, Tercüman Yayınları, s: 21

³⁶⁰ Pazarlı, *A.g.e*, s: 184 - 185

³⁶¹ İbn Sina, *Risale fi`l - Ahd*, s: 155

³⁶² Weber, *A.g.e.*, s: 64

³⁶³ Aristoteles, *Eudemos`a Etik*, s:91

İbn Miskeveyh nefsin yapısından hareket ederek hikmet, iffet ve şecaat gibi üç faziletin hep birlikte ve uygunluk içinde olmasından adalet erdemi meydana gelir³⁶⁴

Farabi siyaset felsefesine atıfta bulunarak adaleti, şehir halkının ortak olduğu şeylerin onların hepsinin arasında paylaştırılmasında ve sonra da onlara bölüştürülen bu şeylerin korunmasında olur.³⁶⁵

Düşünen nefsin hareketi kendi zatında dengede olduğu zaman ortaya çıkan hikmet erdemi ile, yırtıcı nefsin hareketlerinin dengede olmasıyla ortaya çıkan yiğitlik erdemi ile, behimi nefsin hareketinin dengede olması ile ortaya çıkan iffet erdeminin birbirleriyle karışıp uyumlu bir birliktelik meydana getirdikleri zaman Tusi`ye göre ortaya adalet erdemi çıkmaktadır.³⁶⁶

Adalet konusunda Gazzali filozoflara yaklaşır ve yorumlarını yaparken psikoloji ilminden de yararlanır. Adalet Gazzali`ye göre, aklın hakimiyeti altında bulunan düşünme kuvveti, şehvet kuvveti ve öfke kuvveti arasındaki birlik ve beraberliği, bir başka deyimle bu üç kuvvet arasında ahenkli çalışmayı sağlamak demektir.³⁶⁷

Kınalızade`ye göre eğer insan nazari gücünü düzeltir ve buradan itidal üzere işler meydana gelirse buna hikmet erdemi, eğer ameli gücünü düzeltir ve buradan itidal üzerine fiiller ortaya çıkmasına sebep olursa o huya adalet denir.³⁶⁸

³⁶⁴ Sunar, *A.g.e.*, s: 89

³⁶⁵ Farabi, *Fusulu'l Medeni*, s: 53

³⁶⁶ Tusi, *A.g.e.*, s: 89 - 90

³⁶⁷ Gazzali, *Mizanu'l - Amel*, 161

³⁶⁸ Kınalızade, *A.g.e.*, s: 171

b- İNSANİ KARAKTERLER (NUTKIYYE)

İbn Sina'nın ahlak felsefesinin pratik boyutunun ikinci kısmı ise nutkiyyedir. Nutkiyye insanın gayesi olan güzel ahlaka ulaşması için sahip olması gereken temel niteliklerdir. İbn Sina *Risale fi'l-Ahd* isimli eserinin girişinde Nefsin tezkiye edilmesi hususuna değinirken aynı zamanda ilim ve hikmetin önemi üzerinde de durur. İbn Sina bu kısımda ilim, beyan, çabuk anlamak, görüş asaleti, doğru karar almak, akletme, kayyis, güzel görüşlü olmak, zeka ve hitabet kavramları üzerinde durur.

ba- İlim

Ahmet Rıfat *Tasvir – i Ahlak* isimli eserinde ilmi, “bilgisizliğin zıddı ve bir şeyin suretinin akılda meydana gelmesi”³⁶⁹ şeklinde tanımlamıştır.

İbn Sina ise ilim kavramını sanki akıl ile hitabet arasında bir köprü yapar. Ona göre ilim, İnsan aklının anlayabildiği şeyleri, ona ne hata ne alçalma getirmeyecek şekilde iyice anlatmaktır. Bu gibi anlatmaların delillerle ve kanıtlarla desteklenirse ona hikmet adı verilir.³⁷⁰

Gazzali'nin ilim konusundaki açıklamalarında tasavvufun ağırlığı hissedilmektedir. Gazzali'ye göre insan kamil aklı ile Allah ve nefsini bilerek Allah sevgisi kendisinde galebe çalarsa o zaman üçüncü bir şeye muhtaç olur, o da ilimdir.³⁷¹

bb- Beyan

İbn Sina'ya göre beyan, kişinin vicdanında oluşan ister hayal isterse gerçeğin resimlerini, hitap ettiği kişinin aklına vurgulu bir kelimelerle aktarmasıdır.³⁷²

³⁶⁹ Rıfat, *A.g.e.*, s:179

³⁷⁰ İbn Sina, *Risale fi'l-Ahd*, s:153

³⁷¹ Gazzali, *İhya- u Ulumu'd - Din*, s: 874

³⁷² İbn Sina, *Risale fi'l - Ahd*, s: 153

bc- Çabuk anlamak

Kişinin hislerinin üzerine getirdiği gerçeklerin anlamlarını çabucak davranıp algılamasıdır.³⁷³

Nasiruddin Tusi hikmet erdemini yediye ayırmıştır. Bu yedi koldan bir tanesi de çabuk anlamaktır. Ona göre çabuk anlamak, nefsin gerektirenlerden gerekenlere doğru hareketinin bu hususta fazla duraksamaya ihtiyaç duymaksızın meleke haline gelmiş olmasıdır.³⁷⁴

bd- Görüş asaleti

Kişinin akli ve görüşü şaşırıp karar veremediği olayların sonuçlarını iyi düşünüp doğru yolu seçendir.

be- Doğru karar almak

Gerçekleşmesi mümkün olan işlerde, zarardan en uzak ve selamete en yakın yolu seçmektir.³⁷⁵

bf- Akletme

İbn Sina`ya göre akletme, güzel, yerli yerinde görüş inşa etme ve en uygun insanın kendi yararına yapacağı amellerde en elverişli şeyleri bulup çıkarma gücüdür.³⁷⁶

Tusi`nin akletme ile ilgili görüşleri bize hadd`in tanımını hatırlatmaktadır. Nasiruddin Tusi`ye göre her gerçekliğin inceleme ve keşfedilmesinde gerekli ölçünün gözetilmesidir ki dâhili olan ihmal edilmemiş harici olan da dikkate alınmış olur.³⁷⁷

³⁷³ *A.g.e*, s: 153

³⁷⁴ Nasiruddin Tusi, *Ahlak – ı Nasiri*, s: 93

³⁷⁵ *A.g.e*, s: 153

³⁷⁶ İbn Sina, *el- Birr ve'l - İsm*, Çev: Yard. Doç. Dr. Gürbüz Deniz, s:10

³⁷⁷ Tusi, *A.g.e.*, s: 93

Birçok filozofun yapmış olduğu felsefe tarifi Gazzali'de karşımıza akletme ile ilgili görüşünde çıkmaktadır. Gazzali'ye göre akıl, eşyanın hakikatini bilmekten ibarettir.³⁷⁸

bg- Kayyis

Kayyis İbn Sina'ya göre, en doğru ve en yararlı olanı güzel bir şekilde bulup çıkarmaktır.³⁷⁹

bh- Doğru görüşlü olmak

İbn Sina'ya göre, İnsanın yapıp etmelerinde fazıl ve hayırlı sözlerinde ve iradelerinde sağlam, yalpalamasız ve doğru olması anlamına gelir.³⁸⁰

Doğru görüşlü olmak konusunda İbn Sina ile Farabi benzer düşünmektedirler. İkisine göre de önemli olan nokta elde edilen görüşün sağlam olması ve o görüşten başka elde edilecek bir görüşün bulunmamasıdır. Farabi'ye göre, bir insanın bir şeyi her müşahede edişinde, görüşünün, daima, müşahede edilen o şeyin, olduğundan başka şekilde olmasının imkânsızlığının doğruluğunu bulmasıdır.³⁸¹

bı- Zekâ

Aklın işlerin inceliklerine, ilim ve bu vadideki başka kaynaklara inebilmesi ve erişebilmesidir. Çabuk anlayış ve intikal da bunun gereğidir.³⁸²

İbn Sina'ya göre zekâ “Bir şey hakkında süratle ve ihmal edilmeyecek bir zaman diliminde akıl yürütme demektir. İnsanlar bu nitelikte olanları hâkim olarak adlandırırılar. Hikmet ise varlıkların en değerlisini bilmeyi esas alan en üstün bilgi türüdür.”³⁸³

³⁷⁸ Gazzali, *İhya- u Ulumu`d – Din*, s: 12

³⁷⁹ İbn Sina, *El- Birr ve`l - İsm*, s: 11

³⁸⁰ *A.g.e*, s: 11

³⁸¹ Farabi, *Fusulu`l- Medeni*, s: 49

³⁸² Rıfat, *A.g.e.*, s: 362

³⁸³ İbn Sina, *el- Birr ve`l - İsm*, s:12,

İbn Sina gibi Farabi de zekâ konusunda srat kavramına dikkat çeker. Yalnız İbn Sina'ya göre akıl ile ilgiliyken Farabi'ye göre sezginin gücüdür. Farabi'ye göre zekâ, bir Şeyi zamanla ifade edilmeyen bir süratle veya kısa bir zaman içeriŐinde, çabukça sezme mkemmelliğidir.³⁸⁴

Zekâ Tusi'ye göre, hilekârlık ile ahmaklık arasında bir orta yoldur.³⁸⁵

Gazzali zekâ tanımını yaparken ahlaktan yola çıkmaktadır. Gazzali'ye göre, keskin zekâ, insanın iyi ile kötüyü, doğru ile eğriyi ayırt etmesine yarar. Dünyada canlı – cansız bütün varlıkların mahiyetini kesin delilleriyle öğrenmesini sağlar.³⁸⁶

Zekâ Kınalızade'ye göre hikmet erdeminin altında yer alan yedi erdemden bir tanesidir.³⁸⁷

bi- Hitabet

İbn Sina'ya göre hitabet, etkiye ve değerlendirmeye açık mümkün mevzulardan biri de güzel ve etkili bir biçimde ikna edici sözlerle iletiŐim kurma gücüdür. Fazıl kişi bu gücü hayırlı işlerde kullanır.³⁸⁸

Farabi ikna etme özelliğine sahip olan hitabet ile ilgili olarak İbn Sina ile benzer görüşler serdetmektedir. Farabi hitabeti, tercih edilmesi veya kaçınılması gereken mümkün Şeylerin her birisinde başkaların en mkemmell olarak ikna edebilecek Şekilde konuŐma gücüdür.³⁸⁹

³⁸⁴Farabi, *Fusulu'l - Medeni*, s: 47,

³⁸⁵Tusi, *A.g.e.*, s: 101,

³⁸⁶Gazzali, *Mizanu'l - Amel*, s: 143

³⁸⁷Kınalızade, *A.g.e.*, s: 183

³⁸⁸İbn Sina, *El- Birr ve'l - İsm*, s: 12

³⁸⁹Farabi, *Fusulu'l - Medeni*, s: 48,50,69

c- AHLAKSIZLIKLAR (REZAIL)

İbn Sina bu bölümde ahlaksızlığa yol açan bazı kötü huylara değinmektedir. Bu kötü huylar insanın maddeye olan düşkünlüğünden ötürü nefse yerleşir. İbn Sina'ya göre insanın nefesine yerleşen bu kötü huyları nefisten çıkarıp atabilmek için nefsin bu kötü huyların zıddına doğru çekilmesi gerekir. Örneğin cimri olan bir kişi bu cimrilik hastalığından kurtulabilmesi için müsriflik yönüne doğru kanaat denilen orta noktaya gelene kadar çekilmesi gerekir. Yine müsriflik hastalığına tutulan bir nefsin cimrilik yönüne doğru kanaat denilen orta noktaya gelinceye kadar çekilmesi gerekir.

ca- Endişe

İbn Sina'ya göre, kişi kendisine veya yakınına zararlı şerrin olmuş veya olacağından endişe duyar. Ancak kişi aşağıdaki nedenlerden dolayı aldırış etmeyebilir: Eğer geçmişte çok çekmişse, yiğitse, iyi niyetliyse, arsızsa...³⁹⁰

cb- İntikam

İbn Sina ise intikamı “bir kişiye hak etmediği iyi şeyin gelmesine duyulan kıskançlık duygusu” olarak kabul etmektedir.³⁹¹

Eserlerinde İbn Sina'ya eleştiriler yönelten Gazzali intikamı “kişinin şehvi isteklerine yenik düşmesi” şeklinde tarif etmiştir.³⁹²

cc- Haset

Başkasında olan nimetten (can, mal, sıhhat) huzursuz olup elem duyarak o kişiden o nimetin gitmesini istemek demektir. Cehalet ile tamahkârlığın birleşmesinden, kaynaşmasından doğar.³⁹³

³⁹⁰ İbn Sina, *fi'l - Ahlak ve'l - İnfialati'n - Nefsanaiyye*, s: 25

³⁹¹ Aynı yer,

³⁹² Gazzali, *Mizanul Amel*, s: 194

³⁹³ Rıfat, *A.g.e.*, s: 105

İbn Sina`ya göre haset, başka bir kimseye hak etsin veya hak etmesin sırf iyi olmasından dolayı duyulan kıskançlık duygusudur. Mesela birisinin soyu, güzelliği, güçlü olması, zenginliği için kıskançlık duyulur. Küçük büyüğü yenerse (büyük) kıskanır, cahil aydının hatasını çıkarırsa (aydın) kıskanır.³⁹⁴

Aristoteles`e göre haset başkalarının başarılarından gereğinden çok acı duymaktır.³⁹⁵

Gazali ilk defa reziletlerin kolları hususunda yorum yapar ve hasedi gazabın bir dalı olarak görür. Gazzali`ye göre kin tutmanın, kin tutmak da gazap ve hiddetin neticesidir. Yani haset gazabın dalının dalıdır.³⁹⁶

Kınalızade`ye göre arzu gücünün hastalıklarından bir tanesi de hasettir.³⁹⁷

cd- Utanma ve rezil olma

İbn Sina`ya göre olumsuz manada utanma, Bir şerrin gerçekleşmesi kaygısıyla insanı şimdilik, geçmişte veya gelecekte yerilmiş olma korkusuyla meydana gelir.³⁹⁸ Haset ona göre bir kimsede mevcut olan nimetin onda meydana gelmesinden dolayı huzursuz olup, acı duymak ve o nimetin ondan gitmesini istemektir.³⁹⁹

Utanma İbn Miskeveyh`e göre ahlaki bir hal olmaktan ziyade bir heyecan belirtisidir. Utanmak ancak farazi olarak fazilete ait bir hal olabilir; aslında utanılacak şeylerden kaçınmak ve böyle şeyleri yapmamak bununla ilgilidir.⁴⁰⁰

³⁹⁴İbn Sina, *fi`l - Ahlak ve`l - İnfialati`n - Nefsaniyye*, s:26

³⁹⁵ Aristoteles, *Eudemos`a Etik*, s:59

³⁹⁶ Gazzali, *İhya- u Ulumu`d - Din*, s: 419

³⁹⁷ Kınalızade, *A.g.e.*, s: 227

³⁹⁸ İbn Sina, *fi`l - Ahlak ve`l - İnfialati`n - Nefsaniyye*, s:25

³⁹⁹ Kınalızade, *A.g.e.*, s: 269

⁴⁰⁰ Sunar, *A.g.e.*, s: 124

ce- Hayâsızlık

İbn Sina`ya göre hayasızlık, emanete hıyanet etme, zulüm ve zarar etme, kötü huylu kişilerle dost olma, alçak işleri sık sık yapma, zayıflara zulmetme, kibirlilik, yalan söyleme, zayıf olma ve fuhuş yapma gibi şeylerin gerçekleşmesi hususunda insanın vurdumduymaz tavır içinde olmasıdır.⁴⁰¹

cf- Korkmak

Korkmak, meydana gelmesi beklenen çirkin bir işten nefsin elem duymasıdır. Kupkuru merak ve eksik mülahazadan doğar.⁴⁰²

İbn Sina korkuyu, “bir hüznün, eziyet veya işleri karıştıracak bir şerrin vuku bulacağı beklentisi” olarak tanımlamıştır. Yine ona göre, bu şerrin gerçekleşmesinde ise korkutanlar başta gelir. Korkutan şeyler ise: başarısızlık, rezil olmak, özellikle gerçekleşmesi kaçınılmaz ve bir yardım eden kişinin olmadığı işlerde⁴⁰³

İbn Sina korkmak ile ilgili geniş bir açıklamaya yer verirken İbn Sina`nın kaynaklarından birisi olan Aristoteles`e göre korku, yiğitlik ile cüretlilik arasında orta bir erdemdir. Aynı zamanda korkak, gerekmeyen şeylerden gerekmediği zaman gerekmeyen tarzda korkan kişidir.⁴⁰⁴

Gazzali de korkmak ile ilgili görüşlerinde Aristoteles ile benzer görüştedir yalnız farklı olarak dini duyarlılığı vardır. Gazzali`ye göre bu öfke kuvvetinin gerekenden çok geri kalması, gereği yerlerde sesini duyuramamasıdır. Dince kötü olan şeyleri yapana engel olmamak gibi.⁴⁰⁵

⁴⁰¹ İbn Sina, *fi`l - Ahlak ve`l - İnfi`lati`n - Nefsaniyye*, s: 26

⁴⁰² Rıfat, *A.g.e*, s: 133

⁴⁰³ İbn Sina, *fi`l - Ahlak ve`l - İnfi`lati`n - Nefsaniyye*, s: 24-25

⁴⁰⁴ Aristoteles, *Eudemos`a Etik*, s: 57

⁴⁰⁵ Gazzali, *Mizanu`l - Amel*, s: 154

Kınalızade Ali Efendi`de ise korku, kendisine bir kötülük erişmek istendiğinde kişinin o kötülüğün giderilmesine gücü yetmediği zaman nefiste gelen bir niteliktir.⁴⁰⁶

cg- Öfkelenmek

Öfkelenmek dışarıdan gelecek tehlikeleri defetmek için Cenabı Hakk tarafından kullarına ihsan buyurulmuş bir kuvvettir. Bir kişi akıl ve hikmetin tedbirine uyarak yumuşaklık gereken yerde yumuşaklık şiddet gerekli olan yerde şiddet gösterirse övülen bir tutuma sahip olmuş olur.⁴⁰⁷

İbn Sina`ya göre öfkelenmek, nefse gelen bir eziyetten dolayı intikamı doğuran duygudur. Kendisine veya yakınına hor görme veya aşağılamadan dolayı oluşur. Bu kısma bir kişiye ya da belirli bir topluluğa olur. Hor görmenin çeşitlerinden biri o anda acı durumlarında ilgisizlik, değer verilmemek ve görmezlikten gelmekten dolayı kızmış olur. Bunun yanında alçalma, küfür etme, ümitsizlik ve ihanet etme gibi şeyler kızmanın sebepleridir. Aynı şekilde herhangi bir nedenden dolayı kızdırılmış biri ufacık bir nedenden dolayı yeniden öfkelenmesine sebep olur.⁴⁰⁸

Aristoteles İbn Sina`dan farklı olarak tez canlılık üzerinde durur. Aristoteles`e göre öfke gerekenden çok çabuk ve gerekenden çok tepki göstermektir. Aynı zamanda öfkeliğin sakinliğin iki aşırı ucundan bir tanesidir.⁴⁰⁹

Filozoflardan farklı olarak Gazzali gazabın yerinin kalp olduğunu kabul eder. Gazzali`ye göre gazabın yeri kalptir. Manası da intikam hırsı ile kanın galeyana gelmesidir. Bu kuvvet galeyana geldiği zaman ilk önce gelecek tehlikeleri önlemeye kalkar. Tehlikelerin vukuundan sonra ise onların tedavisine ve intikam almasına baslar. İşte intikam gazabın arzu

⁴⁰⁶ Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak – i Alai*, s:249

⁴⁰⁷ Rıfat, A.g.e., s: 88

⁴⁰⁸ İbn Sina, *fi`l - Ahlak ve`l - İnfi`lati`n - Nefsaniyye*, s: 23

⁴⁰⁹ Aristoteles, *Eudemos`a Etik*, s: 57,

ettiği bir gıdasıdır. İntikamdan zevk alır ve ancak intikam sonunda sükûnete erer.⁴¹⁰

Kınalızade`ye göre öfke nefsanî bir niteliktir. Bununla kalbin içindeki sıcaklık olan ruhun cevheri bedenın dışına hareket eder. Kalpteki kan coşar ve galeyana gelir. Ona göre öfkenin sebebi, nefsin elem duyduğu kimseden intikam almayı istemesidir.⁴¹¹

⁴¹⁰ Gazzali, *İhya- u Ulumu`d - Din*, s: 376

⁴¹¹ Kınalızade, *A.g.e.*, s: 235

SONUÇ

“İbn Sina’nın ahlak felsefesi ve ahlak risaleleri” isimli çalışmamızda bazı hedeflerimize ulaşabildiğimiz gibi tezimizin başlangıcında koyduğumuz hedeflere ulaşamadığımız hususlar da ortaya çıkmıştır. Tez projemizde ifade ettiğimiz üzere tezimizin birinci bölümü İbn Sina’nın hayatı, eserleri ve İbn Sina’nın İslam dünyasına ve batı dünyasına etkileri gibi çalışmaları içermekteydi. Tez projesinde saptamış olduğumuz bu başlıklar, gerçekleştirilmekle birlikte hocalarımız tarafından bu çalışmaların defalarca yapıldığı bizim de tekrara düşeceğimiz gerekçesiyle tezimizden çıkartılmıştır.

Yukarıda ifade etmiş olduğumuz birinci bölümün çalışmamızdan çıkarılmasıyla birlikte yerine giriş bölümü kapsamında ahlak ilmi ile ilgili çalışmalar yerleştirilmiştir. Ahlak ilminin düşünürler tarafından ortaya atılmış tanımları, ahlak ilminin içerdiği konular, ahlak ilminin felsefe, kelam, tasavvuf, pedagoji, psikoloji ve sosyoloji ilimleriyle münasebetleri ve felsefe tarihinde öne çıkmış ahlak felsefesi anlayışları tezimize alınarak ahlak felsefesi ile ilgili entelektüel birikim elde edilmesi hedeflenmiştir.

Tezimizin birinci bölümünü ise İbn Sina’nın ahlak felsefesinin kaynakları olan Platon, Aristoteles ve Farabi’nin ahlak felsefeleriyle karşılaştırılmalı olarak incelemeyi hedeflemektedir. Böylelikle İbn Sina’nın ahlak felsefesinde kaynakları olan diğer filozoflarla benzer noktaları veya İbn Sina’nın bu filozoflardan farklı olarak ortaya atmış olduğu özgün fikirler tespit edilmiştir.

Tezimizin ikinci bölümünde ise İbn Sina’nın ahlak felsefesini incelerken atıfta bulunacağımız İbn Sina’nın ahlak risalelerinin neşri ve tercümelere yer almaktadır. Bu bölümde İbn Sina’nın İlmu’l- Ahlak, Risale fi’l –Ahlak ve fi’l- Ahlak ve’l – İnfialati’n – Nefsaniye risalelerinin neşri ve tercümesi yer almaktadır. Bu bölümün mükemmel olabilmesi için Risale fi’s –Saade, el- Birr ve’l İsm ve Ahvalu’n Nefs isimli risalelerinin de konması gerekiyordu yalnız bu sefer de tezimizin kapsamı çok genişleyecekti ve bir doktora tezi hüviyetini kazanacaktı. Bu yüzden bu üç risalenin ikinci bölüme konulmasının yanlış olacağı kanaatine varıldı. Yalnız bu

risalelere tezimizin üçüncü bölümünde İbn Sina'nın ahlak felsefesinin teorik boyutu ve pratik boyutlarında atıfta bulunulmuştur

Tezimizin ikinci bölümünden amaçlanan öğrencinin kendisine has dili ve kavramları olan İslam felsefesinin Arapça metinlerine aşinalık kazanması ve doktora çalışmasında İslam felsefesini batı dilleri gözüyle değil de kendi diliyle okuyabilmesini sağlamaktır.

Tezimizin üçüncü bölümü ise iki kısma ayrılmıştır. Bunlardan birinci kısımda İbn Sina'nın ahlak felsefesinin teorik boyutu incelenmiştir. Burada İbn Sina'nın ahlak felsefesinin genel karakteri, sudur teorisi ve ahlak felsefesi, nefis anlayışı ve ahlak felsefesi ve İbn Sina'nın ahlak felsefesi ile İslam ahlakı gibi konular üzerinde durulmuştur. Buradaki hedefimiz İbn Sina'nın sudur teorisiyle temellendirilmiş bulunan kötülük anlayışının bizim bugün anladığımız kötülük anlayışından farklı olduğunu ortaya koymak, İbn Sina'nın nefis ve akıl anlayışının ahlak felsefesinde ne kadar önemli bir yer tuttuğunu ortaya koymak ve İbn Sina'nın ahlak felsefesinin hem teorik hem de pratik boyutlarının İslam ahlakı ile ne kadar örtüştüğünü ortaya koymaktır. Biz burada aslında İslam ahlakının da İbn Sina'nın ahlak felsefesinin kaynaklarından birisi olduğunu ispatlamaya çalıştık.

Tezimizin üçüncü bölümünün ikinci kısmında ise İbn Sina'nın ahlak felsefesinin pratik boyutuna değinmekteyiz. Bu kısımda önemli olan husus İbn Sina'nın erdemlilik ve erdemsizlikle ilişkili olan kavramların üzerinde nasıl tanımlamalarda bulunduğu ve bu tanımların diğer düşünürlerin tanımlarıyla karşılaştırılmasıdır.

Tezimizin bize kazandırdığı en önemli kazanımlardan birisi de bir tezin şekli olarak nasıl olması gerektiği ile ilgili fikir edinmemizi sağlamasıdır. Ayrıca dipnot teknikleri ile ilgili olarak da kanaat kazandırması açısından da tezimiz önemli katkı sağlamıştır.

KAYNAKLAR

- Akarsu, Bedia, Ahlak Öğretileri, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1993,
- Akseki, Ahmet Hamdi, Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı, Nur Dağıtım, 3. Basım
- Altıntaş, Hayrani, İbn Sina Metafiziği, Ank. Üniv. İlah. Fak. Yayınları, Ankara, 1985
- Altıntaş, Hayrani, İslam Ahlakı, Akçağ Yayınları, Birinci basım, Ankara, 1999
- Aristoteles, Eudemos`a Etik, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999
- Aristoteles, Nikomakhos`a Etik, Kebikeç Yayınları, Çev: Saffet Babür, Ankara 2005
- Arslan, Ahmet, Felsefeye Giriş, Vadi Yayınları, V. Basım, Ankara, 2001
- Balaban, Mustafa Rahmi, Tarih Boyunca Ahlak, İstanbul, 1949,
- Bayrakdar, Mehmet, İslam`da Bilim ve Teknoloji Tarihi,
Türkiye Diyanet Vak. Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2007
- Bayraklı, Bayraktar, Farabi`de Devlet Felsefesi,
Doğuş Yayın ve Dağıtım, İstanbul, 1993
- Bilmen, Ömer Nasuhi, Yüksek İslam Ahlakı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2007
- Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Usulü, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1998
- Cevizci, Ahmet, Etiğe Giriş, Paradigma Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul, 2002
- Çağrı, Mustafa, İslam Ahlakı, Ensar Neşriyat, Dördüncü Basım, İstanbul, 2006
- Çağrı, Mustafa, İslam Düşüncesinde Ahlak, İstanbul, 1989
- Çelik, Muhammed, Kuran Kuranı Tanımlıyor, Şule Yayınları, İstanbul, 1998
- De Boer T.J., İslam`da Felsefe Tarihi, Çev: Yasar Kutluay,
Anka Yayınları, 3. basım, İstanbul, 2001
- Draz, M. A., Kur`an Ahlakı, Çev: Emrullah Yüksel – Ünver Günay,
İz Yayıncılık, İstanbul, 1993
- Draz, Abdullah, Kur`an`a Giriş, Kitabiyat Yayınevi, 2000
- Ebu Abdurrahman Muhammed ibn el- Hüseyin es- Sülemi,
Tasavvufta Fütüvvet, Çev: Süleyman Ates, Ankara
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1997

- Ebu Bekir Muhammed b. İshak Buhari Kelabazi,
et- Taarruf li Mezhebi ehli't - Tasavvuf, Dergah Yayınları, II.
Baskı, İstanbul, 1992
- Ebu Hafs Sihabuddin Ömer es- Sühreverdi, Avarifu'l - Mearif,
Çev: H. Kamil Yılmaz - İrfan Gündüz, Erkam Yayınları,
İstanbul,1993
- Erdem, Hüsameddin, Ahlak Felsefesi, Huer Yayınları,II. Baskı, Konya, 2003
- Eş'ari, Ebu'l Hasen, Makalatu'l - İslamiyyin ve İhtilafu'l - Musallin,
Çev: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalci yayınevi,
I. Basım, İstanbul, 2005
- Fahri, Macid, İslam Felsefesi Tarihi, Çev: Kasım Turhan,
Birlesik Yayıncılık, 5. Basım, İstanbul, 2000
- Fahri, Macid, İslam Ahlak Teorileri, Çev: Muammer İskenderoğlu,
Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, I. Baskı, İstanbul, 2004
- Farabi, Fusulu'l - Medeni, Çev: Hanifi Özcan,
Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir,
1987
- Farabi, Tahsilu's - Saade, Çev: Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1999
- Farabi, Medinetu'l -Fadıla, Çev: Ahmet Arslan,
Vadi Yayınları, II. Baskı, Ankara, 2004
- Farabi, Siyasetu'l - Medeniyye, Çev: Mehmet Aydın,
Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980
- Farabi, İhsau'l -Ulum, Çev: Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1999
- Fığlalı, Ethem Ruhi, İtikadi İslam Mezhepleri, Şato İlahiyat, II. Basım, İstanbul,
- Frankena, William, Etik, Çev: Azmi Aydın, İmge Kitapevi, I. Basım, Ankara, 2007
- Gazzali, İhya- u Ulumu'd - Din, III. Cilt, Bedir Yayınları,
Çev: Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, 1977
- Gazzali,Ebu Hamid, el- Munkiz -u mine'd - Dalal, Çev: Salih Uçan,
- Gazzali, Mizanu'l – Amel, Çev: Remzi Barışık, Yağmur Yayınevi, Ankara, 1970
- Gökberk, Macid, Felsefe Tarihi, Remzi Kitapevi, X. Basım, İstanbul, 1999

- Güngör, Erol, Değerler Psikolojisi,
Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yayınları
- Hamidullah, Muhammed, Kur`an-ı Kerim Tarihi,
- İbn Ebi Usaybia, Uyunü'l - Enba fi Tabakat'il - Etibba
- İbn Hallikan, Vefayatu'l - Ayan, İstanbul, 1280
- İbn Manzur, Lisanu'l- Arab,Beyrut, 1955
- İbn Sina, Risale fi'l - Ahd, Mısır, 1328
- İbn Sina, Aksam-u Ulumu'l - Akliyye, Mecmuatu`r Resail içinde, 1328
- İbn Sina, İlmü'l - Ahlak, Mısır, 1328,
- İbn Sina, Kitab u`ş - Şifa (Metafizik), Çev: Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık
- İbn Sina, El- Birr ve'l - İsm, Çev: Yard. Doç. Dr. Gürbüz Deniz
- İbn Sina, Fi'l - Ahlak ve'l - İnfialati'n - Nefsaniyye
- Kara, Mustafa, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergah Yayınları, V. Baskı, 1999
- Karaman, Hayreddin, İslam Hukuk Tarihi, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001
- Kandemir, M.Yasar, Örnekleriyle İslam Ahlakı,
Nesil Yayınları, VI. Basım, İstanbul, 1993
- Kıllıoğlu, İsmail, Ahlak Hukuk İlişkisi,
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
- Kılıç, Recep, Ahlakın Dini Temeli, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996
- Kınalızade Ali Efendi,Ahlak-ı Alai, Çev: Ayşe Sıdıka Oktay,
İz Yayıncılık, İstanbul, 2005
- Kuşeyri. Abdulkerim, Risale, Çev: Süleyman Uludağ,
Dergah Yayınları, III. Baskı, İstanbul, 1999,
- Nasr, Seyyid Hüseyin, Leaman, Oliver, İslam felsefesi Tarihi, 1. Cilt,
Açılım Kitap Yayınları, 1. Basım, 2007
- Necmeddin Kübra, Tasavvufi Hayat, Çev: Mustafa Kara,
Dergah Yayınları, II. Basım, İstanbul, 1996,
- Rıfat, Ahmet, Tasvir- i Ahlak, Tercüman Yayınları

- Okumuş, Ejder, Kur'an'da Toplumsal Çöküş, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995
- Olguner, Fahreddin, İslam Felsefesinin Kaynakları, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1976
- Özgen, Mehmet Kasım, Farabi'de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi,
İnsan Yayınları, İstanbul, 1997
- Özlem, Doğan, Etik, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2004
- Pazarlı, Osman, İslam'da Ahlak, Remzi Kitapevi, İkinci Basım, 1980
- Pieper, Annemarie, Etiğe Giriş, Ayrıntı Yayınları,
- Platon, Devlet, Çev: Hüseyin Demirhan, Sosyal Yayınlar, I. Baskı, İstanbul, 2002
- Platon, Diyaloglar, Remzi Yayınevi, Çev: Adnan Cemgil, V. Basım, İstanbul, 1998
- Platon, Diyaloglar II, Remzi Yayınevi, Çev: Tanju Gökcöl, V. Basım, İstanbul, 1998
- Platon, Yasalar, Çev: Candan Şentuna – Saffet Babür, II. Basım, İstanbul, 1998
- Raşid, Rüşdi, İslam Bilim Tarihi, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006
- Saruhan, Müfit Selim, İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet, Ankara, 2000,
- Sunar, Cavit, İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da Ahlak Görüşleri,
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1980
- Şaban, Zekiyyuddin, Usulu'l Fıkıh, Çev: İbrahim Kafi Dönmez,
Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000
- Şerif, Main Muhammed, İslam Düşüncesi Tarihi, İnsan Yayınları, I. Cilt,
- Tusi, Nasiruddin, Ahlak- ı Nasiri, Çev: Anar Gafarov, Zaur Sükürov,
Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007,
- Ülken, Hilmi Ziya, Ahlak, Ülken Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 2001
- Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, Çev: H. Vehbi Eralp,
Sosyal Yayınlar, V. Basım, İstanbul, 1998
- Yusuf Has Hacip, Kutadgu Bilig, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,
Çev: Yaşar Cağbayır, Ankara, 2004,
- Zeller, Eduard, Grek Felsefesi Tarihi, Çev: Ahmet Aydoğan,
İz Yayıncılık, 2001, İstanbul, s:183

