□ İSLÂM FELSEFESİ. İslâm filozoflarının ahlâkla ilgili görüşleri, genellikle "felsefî ahlâk" başlığı altında ele alınmakta ve incelenmektedir. Tam anlamıyla Fârâbî'nin eserlerinde sistemli bir yapıya kavuşan İslâm felsefesinin ana programı, Yunan felsefesinden alınan bazı fikirlerle İslâm inanç sistemi arasında, fikir seviyesinde bir terkibe ulaşmaya yönelmiştir. Aynı durum ahlâk ilmi için de söz konusu olmuştur. Eski Yunan filozoflarının ahlâkî terimlerle ilgili önemli tarif ve tasniflerini benimseyen İslâm filozofları, temeli Kur'an ve Sünnet'e dayalı İslâm ahlâkını söz konusu tarif ve tasniflerden faydanarak sistemli bir şekilde açıklamaya çalışmışlardır. Bu bakımdan İslâm'da felsefî ahlâk tamamen müstakil bir ilmî saha olarak görülemez. Aslında burada geçen "felsefî" tabirini biraz geniş tutar ve onu "ahlâk hakkında rasyonel, tutarlı, şümullü ve sistemli bir düşünme ameliyesi" şeklinde anlarsak, felsefî ahlâk sahasına bazı kelâmcıların, mutasavvıfların, âdâb, siyaset, nasihat ve irşad konularında yazılar kaleme almış olan bazı müelliflerin eserlerini de dahil etmemiz gerekir (yk. bk.). Ancak burada konuya daha dar bir açıdan bakılacak ve özellikleri biraz sonra ayrıntılı bir şekilde ele alınacak olan eserler tartışma konusu edilecektir.

İslâm filozofları, **hulk** veya **hulukun** çoğulu olan ahlâkı, "nefiste yerleşik olan yatkınlıklar" şeklinde tarif etmişlerdir. Bu yatkınlıklar sayesinde "fiiller, nefisten her hangi bir fikrî ve iradî güçlüğe hacet kalmaksızın sâdır olur". Eğer bu yatkınlıklar iyi olursa nefisten "faziletler", kötü olursa "reziletler" sâdır olur. İşte ahlâkın temel vazifesi nefis hakkında bilgiler vermek ve nefsi kendisinden faziletli fiiller sâdır olacak şekilde terbiye etmektir. Biraz sonra görüleceği gibi, İslâm filozofları ahlâkı "ruhanî bir tabâbet" olarak kabul etmişlerdir. Sadece nazarî ahlâkın değil, ahlâk eğitiminin de onların programlarında yer almasının sebebi budur.

Filozoflar, felsefeyi genellikle nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırırlar. Birincisi daha çok insanın bilgileriyle, ikincisi ise faaliyetleriyle ilgilidir. Birincisinde başarılı olmak bizi nazarî kemale, ikincisinde başarılı olmak ise amelî kemale götürür. Her ikisinin aynı şahısta toplanması, tam ve hakiki saadetin gerçekleşmesi anlamına gelir.

Amelî felsefe veya hikmetin üç ana konusu vardır: Ahlâk, tedbîrü'l-menâzil ve siyâsetü'l-müdün. Birincisi ferdin nasıl kemale ereceğini ele alır; ikincisi ahlâkı aile çerçevesi içinde düşünür; üçüncüsü ise şehirlerin veya ülkenin ahlâklı ve faziletli yönetimini konu edinir. Bu üçlü ayırımı hemen hemen bütün İslâm filozoflarının eserlerinde bulmak mümkündür; fakat bu ayırım, özellikle Tûsî'den sonra ahlâk hakkında yazılmış felsefî kitapların üç ana bölümünü meydana getirmiştir.

İslâm'da ahlâk felsefesinin bütün yönleriyle ele alınması ciltleri dolduracak bir konudur. Burada onun önce tarihî seyrine -daha ziyade başlıca müellifler ve eserler dikkate alınarak-, sonra da ana problemlerine bir göz atmakla yetinmek mecburiyeti vardır.

A. Tarihçe.

1. İslâm'da felsefî ahlâkın Yunan çıkışlı kaynaklarını tam olarak tesbit etmek, mevcut bilgiler ışığında mümkün değildir. Ancak şu kadarını söyleyebiliriz ki Yunan filozoflarının ahlâk konusunda yazmış oldukları eserlerin ve bunlar üzerine daha sonraki dönemlerde kaleme alınmış olan şerhlerin önemli bir kısmı çok erken bir tarihte Arapça'ya çevrilmişti. Müslüman filozoflar Eflâtun'un başta *Cumhuriyet*'i olmak üzere diyaloglarının önemli bir kısmını inceleme imkânı bulmuşlardı. Aristo'nun meşhur *Nikomakhos Ahlâkı*'nı İshak b. Huneyn on bir kısma ayrılmış olarak Arapça'ya tercüme etti. Aynı mütercimin eserle ilgili bir şerhi de tercüme ettiği bilinmektedir. Fârâbî bu eserin özellikle giriş kısmı üzerine bir şerh yazdı. Daha sonra İbn Rüşd de Aristo'nun *Ahlâk*'ı üzerine orta boy bir şerh kaleme aldı. Bu sonuncu eserin bugün sadece Latince ve İbrânîce tercümelerine sahibiz.

Tanınmış tıp âlimi ve filozof Galen'in (Câlînûs) *Fi'l-aḫlâḳ*'ı (bu eseri bugün sadece Arapça tercümesiyle tanımaktayız) ve insanın kendi faziletlerini nasıl keşfedeceğine dair bir risâlesi İslâm filozofları üzerinde oldukça etkili oldu. Onların ahlâk konusuna ruhanî bir tabâbet şeklinde bakmaları daha ziyade Galen'in tesiriyle olsa gerektir. Şüphesiz bu konuda dayandıkları bir diğer kaynak da inançsızlığı, ikiyüzlülüğü vb. bir çeşit "kalbî maraz" sayan Kur'ân-ı Kerîm'dir. Yine Aristo'ya atfedilen ve aslında ona ait olmayan iki eser de müslüman filozoflara tesir etti. Bunlardan ilki *Feżâ'ilü'n-nefs*, ikincisi ise *Teoloji*'dir (*Esolocya*). Bu sonuncu eser, aslında, Yeni Eflâtunculuğun büyük sistemcisi Plotinus'un *Enneads*'ının (*Dokuzlar*) dörtten altıya kadar olan bölümlerini ihtiva etmekteydi. Söz konusu eser ahlâkın metafiziğe bağlanmasında ve mistik bir karakter kazanmasında birinci derecede rol oynadı.

2. Hakiki mânada ilk İslâm filozofu olan Kindî ahlâkla ilgili olarak çok sayıda risâle kaleme almışsa da ne yazık ki bu eserlerin çoğu bugüne kadar bulunamamıştır. Kindî'nin ahlâka dair görüşlerini risâlelerinin muhtelif yerlerine serpiştirilmiş mâlumattan, *el-Ḥîle li-def'i'l-aḥzân* adlı risâlesinden ve Sicistânî'nin *Münteḫabü ṣıvâni'l-ḥikme*'sinde yer alan iktibaslardan öğrenmekteyiz. Onun *Fi'l-aḫlâḳ* ve *eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî* adlı iki kayıp eserinden söz edilmektedir. Öyle görünüyor ki İbn Miskeveyh ve Gazzâlî birinci eserden haberdar idiler. Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'nin de ikinci eserin başlığını taşıyan bir ahlâk eseri kaleme alması oldukça dikkat çekicidir.

Kindî'nin *el-Ḥîle li-def'i'l-aḥzân*'ı hacmi küçük bir eser olmasına rağmen çok etkili oldu. Hüznün mahiyeti, sebepleri ve giderilmesinin çareleri gibi konuları ele alan eserde İslâmî tesirlerin yanı sıra Eflâtuncu, Aristocu, Stoacı ve Yeni Eflâtuncu tesirleri de farklı nisbetlerde bulabilmekteyiz. Eser Âmirî, İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi ahlâk filozofları üzerinde etkili oldu.

3. Ebû Bekir er-Râzî, yirmi kısa bölümden meydana gelen *eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî*'yi yazdı. Eserde Aristocu unsurlara değil de Eflâtun'a ağırlık verildiği anlaşılmakta, ayrıca Galen'in tesirleri açıkça görülmektedir. Burada Râzî öfke, kızgınlık, kıskançlık, aç gözlülük vb. nefsî kötülüklere bir tabip mahareti ile yaklaşmakta ve bunlardan kurtulma yollarını öğretmektedir. Kindî'nin adı geçen eseri gibi *eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî* de psikolojik-felsefî türden bir eserdir. Ayrıca, Râzî'nin itidali tavsiye eden ve mânevî hazlara yer veren felsefî hayat tarzı ile ilgili *es-Sîretü'l-felsefiyye* adlı eseri de geniş anlamda ahlâkla ilgili olarak görülebilir. Diğer birçok İslâm filozofundan farklı olarak Râzî görüşlerini dinî metinlerle takviye cihetine gitmez. Şüphesiz bu, onun vahiy karşısında takındığı menfi tavırdan ileri gelmektedir.

4. Felsefenin öteki alanlarında olduğu gibi ahlâk sahasında da sistemleşme

Fârâbî sayesinde mümkün olmuştur. Psikolojiyi ahlâka, ahlâkı siyasete ve nihayet faal akıl vasıtasıyla siyaseti metafiziğe en tutarlı bir şekilde bağlayan Fârâbî'dir. O, öncelikle Eflâtun'un görüşleri ile Aristo'nunkileri, ikinci basamakta ise felsefenin görüşleri ile dinin görüşleri arasında bir telif ve terkibe gitmeye çalışmıştır. *et-Tenbîh ʿalâ sebîli's-saʿâde* ve *Taḥṣîlü's-saʿâde*'si doğrudan doğruya ahlâkla ilgilidir. Ayrıca *el-Medînetü'l-fâżıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* adlı eserlerinin son kısımları da siyaset çerçevesi içinde ele alınmış ahlâk konularıyla, özellikle de haz ve saadet konularıyla ilgilidir.

Kindî ve Râzî'den farklı olarak Fârâbî nefsin mânevî hastalıklarından nasıl tedavi edileceği meselesi üzerinde pek durmaz. Onu asıl ilgilendiren konu, "heyûlânî" seviyede bulunan insan aklının "bilfiil akıl" durumuna geçmesi ve "müstefâd akıl" düzeyinde hakikatleri bilme gücüne kavuştuktan sonra faal akıl ile birleşerek (**ittisâl***) en yüce mutluluğu (es-saʿâdetü'l-kusvâ) kazanması vb. çok daha şümullü felsefî bir hayat programıdır.

Fârâbî'nin fazilet ve saadetle ilgili görüşleri bütün İslâm filozofları üzerinde, ittisâl fikri ise İbn Sînâ, İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve ayrıca bazı bakımlardan mutasavvıflar üzerinde etkili olmuştur.

5. Fârâbî ile İbn Sînâ arasında geçen süre, İslâm'da felsefî kültürün münevver kesime hızla yayıldığı bir dönemdir. İşte bu dönemde yaşayan filozoflardan biri de Ebü'l-Hasan el-Âmirî'dir. Onun ahlâk ve siyaset konusunda yazmış olduğu *Kitâbü's-Saʿâde ve'l-isʿâd*, sistematik ve didaktik bir kompozisyona sahip olmamakla birlikte, ahlâk felsefesinin önemli kaynaklarından birini teşkil eder. Eser, müslüman filozofların özellikle ne gibi konularla meşgul olduklarını, hangi isim ve kaynaklara dayandıklarını göstermesi bakımından bir bilgi hazinesidir. Öyle görünüyor ki Âmirî, Kindî'den İbn Miskeveyh'e kadar uzanan bir ahlâk felsefesi anlayışı zincirinin önemli bir halkasını oluşturmaktadır.

6. İbn Sînâ, selefleri ve halefleri kadar ahlâk konusu üzerinde durmamıştır. Meselâ felsefenin her alanına yer veren *eş-Şifâ*'da ahlâk için ayrılmış özel bir bölüm yoktur. Buna rağmen onun ahlâkla ilgili söyledikleri bir araya getirildiğinde bir fikir verecek ölçüde malûmat elde edilebilir. İbn Sînâ'nın ahlâk ve saadet ile ilgili iki risâlesi vardır. Fakat o, esas konusu olan nefis ve nefsin bekâsı meselesine temas ettiği her yerde ahlâkî kemal üzerinde de durmuştur. Ayrıca, İbn Sînâ'nın *Risâle fi'l-ʿaşḳ*, *Risâletü'ṭ-ṭayr* ve *Ḥay b. Yaḳẓân* gibi tasavvufî denebilecek risâleleri de nefsin yüce mertebelere nasıl çıktığını ve sonunda melike (Allah) nasıl ulaştığının hikâyesini felsefî bir roman üslûbu içinde dile getirdiği için dolaylı olarak felsefî ahlâkla ilgili sayılır. İbn Sînâ'nın bu türden yazıları, özellikle İspanyalı müslüman filozoflar üzerinde ve tasavvuf sahasında tesirli olmuştur.

7. Felsefî ahlâkın tarihçesini anlatırken İhvân-ı Safâ'nın *Resâ'il*'ini göz ardı etmek elbette mümkün değildir. *Resâ'il*'de yer alan ahlâk anlayışı, denebilir ki İslâm âleminde nazarî seviyede gerçekleştirilen en eklektik anlayıştır. Bu anlayış, yan yana getirilmiş yüzlerce fikirden oluşmaktadır. *Resâ'il*'de İslâmî kaynakların yanı sıra Eski Yunan felsefesinin, Yeni Eflâtunculuğun, Pisagorculuğun, Hint felsefesinin, Yahudilik ve Hıristiyanlığın tesirleri açıkça görülmektedir. Onların insân-ı kâmili soy itibariyle Doğu İranlı, imanda Arap, eğitimde Bâbilli, takvâda hıristiyan, sırlara vâkıf olmada Hintli, ilim ve hikmette Yunanlı'dır (*Resâ'il*, II, 376). İhvân-ı Safâ'nın ahlâk anlayışı, daha ziyade, genel Sünnî kitlenin dışında kalan gruplar ile İşrâk felsefesinin ahlâk anlayışı üzerinde etkili olmuştur. Öyle görünüyor ki, Gazzâlî'nin, "kendi saçmalıklarını daha kolay satmak için mutasavvıflardan aldıkları görüşlerle meydana getirdiklerini" söylediği "felâsifenin ahlâkı" (*el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl*, s. 99-100), Fârâbî ve İbn Sînâ gibi seçkin filozofların yukarıda kısaca temas ettiğimiz anlayışları ile ilgili olmaktan çok İhvân-ı Safâ'nın ahlâk felsefesi ile ilgili olsa gerektir.

8. Şüphesiz, ahlâk felsefesi deyince akla gelen ilk eser, İbn Miskeveyh'in *Tehẕîbü'l-aḫlâḳ*'ıdır. İslâm dünyasında kaleme alınan birçok ahlâk kitabı için bu eser âdeta bir "örnek eser" teşkil etmiştir. Gazzâlî'den ünlü Osmanlı Türk ahlâkçısı Kınalızâde Ali'ye varıncaya kadar birçok müellif, ahlâk sahasına elinde Miskeveyh'in lambası olduğu halde girmiştir. Nasıl ki Gazzâlî mantığı İslâm ilim dünyasının ayrılmaz bir parçası haline getirmişse, İbn Miskeveyh de aynı şeyi felsefî ahlâk konusunda yapmıştır. Eserin en dikkate değer yanı, Fârâbî'den itibaren kuvvetli bir şekilde kendisini hissettiren ittisâle dayalı bir ahlâk anlayışından ziyade daha tecrübî ve Aristocu denilebilecek bir anlayışa sadık kalmış olmasıdır. Eserde Kindî'nin tesirleri, özellikle de son bölümünde açıkça görülmektedir. Ayrıca eski filozofların görüşlerinin İslâm'la uyuşacak şekilde iktibas edilmesi ve yorumlanması, onun geniş bir kabul görmesine sebep olmuştur. İbn Miskeveyh'in ahlâkı, bazı tarif ve tasniflerini Yunan filozoflarından alan bir İslâm ahlâkıdır. Bugüne kadar müsteşriklerin bu hususu dikkate almamaları eksik bir tablonun ortaya çıkmasına sebep olmuştur (bk. *EI²* (İng.), I, 325-329. Bu maddede İslâmî unsurların aleyhine olacak şekilde Yunan felsefesinden gelen unsurlara ağırlık verilmiştir).

9. Gazzâlî'nin felsefî ahlâka dair görüşlerini, özellikle İbn Miskeveyh'in *Tehẕîbü'l-aḫlâḳ*'ının bir devamı gibi görmek yanlış sayılmaz. Ahlâk konusuna fıkıh, kelâm ve tasavvuf açısından bakan Gazzâlî'nin bizi burada en çok ilgilendiren iki eseridir: *İḥyâ'ü ʿulûmi'd-dîn*'in "Mühlikât" kısmının ikinci kitabı olan "Kitâbü riyâżeti'n-nefs ve tehẕîbü'l-aḫlâḳ ve muʿâleceti emrâżi'l-ḳalb" ile *Mîzânü'l-ʿamel*. Onun *er-Risâletü'l-ledüniyye*, *Mişkâtü'l-envâr* ve *el-Maḳṣadü'l-esnâ* gibi eserlerini kelâmî, özellikle de tasavvufî açıdan değerlendirmek icap eder.

10. Gazzâlî'den sonra İslâm'da felsefî ahlâkın, birbiriyle ilgili olmakla beraber, farklı özellikler taşıyan iki ana çizgiyi takip ettiğini görmekteyiz. Bunlardan ilki Farsça ve daha sonra Türkçe yazılan ahlâka dair eserlerdir ki bunlar büyük ölçüde İbn Miskeveyh'in sistemleştirdiği düşünce tarzını takip etmektedir. Bu eserlerin başında Tûsî'nin *Aḫlâḳ-ı Nâṣırî*'si gelir. Amelî felsefenin üç ana konusu (ahlâk, tedbîrü'l-menzil ve siyaset) bu eserin üç temel bölümünü teşkil etmiştir. Özellikle siyaset konusu İbn Miskeveyh'in eserinde çok az yer işgal etmekteydi. Tûsî bu eksikliği gidermenin gerekli olduğuna inanmış ve dolayısıyla *Tehẕîbü'l-aḫlâḳ*'ın Farsça'ya aktarılışını yeterli bulmamıştı. Tûsî'nin *Aḫlâḳ*'ı daha sonra kaleme alınan birçok esere kaynak teşkil etti. Bunların en önemlileri, Devvânî'nin *Aḫlâḳ-ı Celâlî*'si, Kâşifî'nin nisbeten daha basit olan *Aḫlâḳ-ı Muḥsinî*'si ve nihayet Türk ahlâkçısı Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sidir.

İkinci çizgi ise, Fârâbî'nin daha metafizik mahiyetteki ittisâl kavramına dayalı olan ve İbn Sînâ'nın İşrâkî düşünce-

yi konu alan eserlerinde belirgin hale gelen çizgidir ki bunun en önemli temsilcileri, İspanyalı müslüman filozoflardan İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'dir. Bu filozoflardan ilki, kalabalık dünyanın uzağında yaşayan bir ârifin ruhanî tekâmülünü anlatan *Tedbîrü'l-mütevaḥḥid*'in, ikincisi ise yine benzer bir konuyu daha romanımsı bir üslûp içinde anlatan *Ḥay b. Yaḳẓân*'ın müellifidir. Aralarındaki farklara rağmen her iki eserde de tasavvufî unsurlar ağır basmaktadır. Konu, aklını son noktaya kadar kullanmasını bilen bir insanın hakikate ulaşmak için yaptığı fikrî ve ruhanî yolculuktur.

İbn Rüşd ise nazarî felsefeyle ilgilendiği ölçüde amelî felsefeyle ilgilenmedi. O, Aristo'nun *Ahlâk*'ı ve Eflâtun'un *Cumhuriyet*'i üzerine şerhler yazdı. Ahlâk ile ilgili görüşlerinde fazla bir orijinallik yoktur.

B. Meseleler.

İslâm filozoflarının ahlâk anlayışında psikolojiyi ahlâktan, ahlâkı din ve siyasetten tecrit ederek incelemek mümkün değildir. Onlar, "ahlâk nedir?" sorusundan önce "insan nedir?" sorusuna cevap vermenin gerekli olduğuna inanırlar. İnsanın ne olduğu, nereden gelip nereye gideceği ve âkıbetinin ne olacağı sorularına cevap verilebildiği takdirde, onun neleri değerli sayması ve neleri yapması gerektiği hususuna da bir açıklık getirilebilir. Nelerin değerli olduğu sorusu, eninde sonunda bizi bir "ahlâkî değer nazariyesi"ne, nelerin yapılması gerektiği sorusu ise "ahlâkî mükellefiyet nazariyesi"ne götürür. Değer nazariyesinde İslâm filozofları saadetçi anlayışı savunurlar. Onlara göre, kendi başına yahut bizâtihi iyi (hayır) olan yegâne şey saadettir. Daha doğrusu saadet mutlak hayırdır. Ahlâkî mükellefiyet nazariyesinde ise onlar gayecidirler (teleolojist). Şöyle ki, insan neyin iyi olduğuna karar verince, fiillerini hangi gayeye yöneltmesi gerektiği de ortaya çıkmış olur. Bu ana çerçeve içinde İslâmî ahlâk felsefesinin başlıca meselelerini aşağıdaki şekilde incelemek mümkündür :

1. Nefis ve nefsin güçleri. İnsan bir beden, bir de nefisten oluşan varlıktır. Asıl olan nefistir. Nefsin "nebâtî" seviyede beslenme, büyüme ve üreme güçleri (kuvveleri); "hayvanî" seviyede hareket etme ve idrak güçleri; "insanî" seviyede ise bilme ve yapma güçleri vardır. Bu güçler arasında bir sıra düzeni mevcuttur. Bir alttaki bir üsttekine hizmet eder.

Başlangıçta bir yatkınlıktan ibaret olan düşünme ve bilme gücü, birtakım basamaklardan geçerek kendisi için mümkün olan en yüksek dereceye ulaşır. Şöyle ki, o "heyûlânî" seviyede iken ilk akledilirleri, sonra ikinci akledilirleri idrak eder ve daha sonra meleke halindeki akıl seviyesine ulaşır. Bu seviyeye ulaşan akıl, daha sonra mutlak anlamda fiil halindeki suretleri kavrayan "müktesep" seviyeyi kazanır. İşte insan aklının faal akıl ile birleşmesi ancak bu mertebelerden geçtikten sonra mümkün olur. Böyle bir birleşme hem bilginin hem de nazarî kemalin vazgeçilmez şartıdır (geniş bilgi için **bk. AKIL**).

İnsan nefsi bir başka açıdan da üç kuvvete sahiptir. Düşünme gücü, öfke (gazap) gücü ve arzu (şehvet) gücü. Bu üçlü tasnif hem psikolojinin hem de ahlâkın temeli sayılır. İslâm filozoflarının ahlâk psikolojisi, Yunan filozoflarına kadar geri giden bu tasnife çok şey borçludur. Her gücün dengede bulunmasından çeşitli faziletler doğar.

2. Faziletler. Dört ana fazilet vardır: Hikmet, şecaat, iffet, adalet. Şeyleri nasıl iseler öylece bilme anlamına gelen hikmet, düşünme gücünün bir faziletidir. Zekâ, hatırlama, süratli kavrayış vb. hep hikmetin şümulüne giren tâli faziletlerdir. Şecaat, gazap kuvvetinin ıslahı neticesinde doğan bir fazilettir. İffet, arzu (şehvet) kuvvetinin kontrol edilmesiyle hâsıl olur. Adalet ise her üç gücün dengeli bir şekilde insanda bulunmasıyla elde edilir. Bir halin fazilet olması için onun nefiste iyice yerleşmiş bulunması icap eder. Bu anlamda faziletli olmak ile ahlâklı olmak aynı şeydir. Bu da fiillerin nefisten, uzun uzun düşünmeye ve herhangi bir zorlanmaya ihtiyaç olmaksızın hâsıl olmasıdır. Söz gelimi, ara sıra ve kendisini zorlayarak başkasına yardım eden birisi cömert sayılmaz. Bütün faziletler yerleşik yatkınlıklardır. Zorla nefsini kötülükten alıkoyan kişiye **fâzıl** denmez, **zâbıt** denir.

Yine faziletli fiil, iki aşırı ucun (ifrat ve tefrit) ortasında yer alan bir fiildir. Meselâ şecaat, atılganlık ile korkaklık arasında ortayı (vasat yahut tavassut) teşkil eder; cömertlik, savurganlık ile cimrilik arasında yer alır.

Ana faziletlerin altında bulunan öteki faziletlerin sayısı filozoftan filozofa değişiklik arzeder. Burada önemli bir hususa dikkat etmemiz gerekir: İslâm filozofları faziletleri tarif ve tasnif ederken Yunan filozoflarının görüşlerinden âzami ölçüde istifade etmekle birlikte onları aynen tekrar etmezler. Fazilet konusunda İslâm filozoflarının orijinal sayılacak katkıları vardır. Bu sebeple ele aldıkları problemler kendi damgalarını taşımaktadır. Meselâ hikmeti anlatırken ma'rifetullahtan, adaleti anlatırken dindarlıktan, şecaatı anlatırken cihad, sabır, şükür, tevekkül vb.den, iffeti anlatırken utanma, kanaat vb.den söz etmektedirler ki bunlar Kur'anî faziletlerdir. Yunan filozofları bu ve benzeri faziletlerden -bu mâna ve şümul içinde- habersizdirler.

Faziletlerin kazanılması, ahlâkî (amelî) kemalin gerçekleşmesi anlamına gelir. İnsan aklının "bilfiil akıl" olmasıyla da nazarî kemale ulaşılır. Her iki kemalin bir araya gelmesi saadetin temin edilmesini sağlar.

3. Saadet, yukarıda da işaret edildiği gibi bizâtihi iyidir. Aslında İslâm filozofları iyiyi (hayır) üç gruba ayırırlar. Kendiliğinden iyi (saadet gibi), vasıta olarak yahut başka bir şey için iyi (servet gibi), hem vasıta olarak hem de gaye olarak iyi (bilgi gibi). Saadet kendi başına iyi olarak kabul edilince bütün insanî fiilleri değerlendirmek kolaylaşır. Buna göre saadeti temin eden her fiil iyi, şekaveti getiren her fiil ise kötüdür.

Başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere İslâm filozofları saadeti günlük dilde kullandığımızdan çok farklı bir anlamda kullanırlar. Müktesep akıl seviyesine ulaşan insandaki düşünme ve bilme gücü, faal akıl ile (Fârâbî bu aklı "er-Rûhü'l-emîn" yani Cebrâil ile aynı sayar; bk. *es-Siyâsâtü'l-medeniyye*, s. 83; *el-Medînetü'l-fâżıla*, s. 118-119) birleşir ve bu yolla hakikatin bilgisine sahip olur. İnsan bu bilgiye göre hareket edince ahlâkî kemale ulaşır ve saadet ancak bu şekilde gerçekleşir. Bu hayatta nefsimiz maddeye (beden) sıkı sıkıya bağlı olduğu için söz konusu saadeti tam olarak idrak edemez. Böyle bir idrak için nefsin bedenden ayrılması ve ruhanî olan âleme (âhiret) intikal etmesi gerekir. Başka bir deyişle, ebedî saadet ancak ölümden sonra gerçekleşir.

Kemal açısından bakıldığında nefisler dört grupta toplanır: a) Kâmil ve münezzeh nefisler. Bunlar hem nazarî hem de amelî kemale sahiptirler. Asıl saadet bunlar için söz konusudur. b) Kâmil olup münezzeh olmayan nefisler. Fârâbî bunları "fâsık" olarak vasıflandırır. En bü-

yük şekavet bu nefisler içindedir; çünkü onlar bilgiden yana kâmil oldukları halde ahlâkî rezilet içindedirler. c) Münezzeh olup (nazarî yönden) kâmil olmayan nefisler. Bunlar için de bir çeşit rahatlık vardır; ama bu "es-saâdetü'l-kusvâ" olmaktan çok uzaktır. d) Her iki yönden de eksik olan nefisler. Fârâbî bu nefisler için ebedî bir hayat düşünmez (*el-Medînetü'l-fâżıla*, s. 98, 99, 102). İbn Sînâ ise onların azaba düçar olacaklarını söyler (*en-Necât*, s. 295; *Risâle aḍḥaviyye fî emri'l-meʿâd*, s. 120-121).

4. Hazlara (lezzetler) gelince, İslâm felsefesinde bunlar genellikle iki gruba ayrılır: Bedenî ("âcil" عاجل), aklî ("âcil" آجل) hazlar. Bedenî hazlar arasında da şiddet açısından farklılıklar vardır. Bazıları zayıf, bazıları ise çok güçlüdür. İnsanların çoğu bu hazlara bağlanır ve saadeti onlara sahip olmaktan ibaret sayar. Uzun vadede elde edilen hazlar ise kalıcı hazlardır. Öğrenmenin, ibadetin ve faziletli davranışlar ortaya koymanın getirdiği hazlar bu türdendir. Şüphesiz en yüce haz saadetin getirdiği hazdır.

İslâm filozofları bedenî hazların kötü olduklarına inanmazlar. Önemli olan, hayatta bu hazlara gereğinden fazla yer vermemek, aklı gazap ve şehvet güçlerinin emrine tâbi kılmamaktır. Aksi olduğu takdirde adalet bozulur ve insan ilâhî planda kendisi için takdir edilmiş yoldan ayrılmış olur. Dünyadaki kötülüklerin pek çoğu çeşitli hazları gaye edinmekten doğar.

5. Ahlâk ve faziletten bahsedebilmek için insanda irade hürriyetinin bulunduğunu kabul etmek gerekir. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre iradenin temelinde bir çeşit arzu olan "el-kuvvetü'n-nüzûiyye" vardır. İnsan kendisinde arzu uyandıran bir şeyle karşılaşınca içinde bir şevk belirir. Bunu hayal gücünün faaliyeti takip eder ve insan arzu edilen obje hakkında bilgi sahibi olur. Bu bilgiyi de tercih (ihtiyar) takip eder. Bilginin insana sunduğu şeyi seçme mecburiyeti yoktur; insan bilginin icap ettirdiği şeyi yapıp yapmamakta hürdür. Yine insan irade hürriyetine sahip olduğu için ahlâkî eksiklikleri giderebilir, yani ruhanî tabâbet müsbet netice veren bir sanattır. İslâm filozofları insanın iyiyi kötüyü bilme gücüne sahip olduğu ve faziletin öğretilebileceği kanaatindedirler. Bu mümkün olmasaydı pişmanlık duygusu, nefsi kınama, tövbe etme, başkalarını ayıplama, cihad, ilâhî emir ve yasaklar, mükâfat ve cezanın hiçbir mânası kalmazdı.

İslâm ahlâkçıları irade hürriyetini kabul ettikleri için ahlâkı bir çeşit "ikinci tabiat" (tabîat-ı sâniye) olarak görürler. Ancak onlar bu tabiatın kazanılmasında insanın fıtrî yatkınlıklarını da inkâr etmezler. Bu yatkınlıklar açısından insanlar arasında farklılıklar vardır. Bazı insanlar ahlâkî faziletleri son derece kolay edinirler. Onlar âdeta yanmaya hazır mum gibidirler. Meselâ peygamberler böyledir. Bazılarında ise bu yatkınlıklar çok zayıf olur. Fârâbî'nin "faziletli şehri"nin en alt tabakasını oluşturan insanlar böyledir. Onların belli bir ahlâkî seviyeye ulaşabilmesi için "birinci başkan"ın (er-reîsü'l-evvel) ve ona yardımcı olan grupların (havâs) çok sıkı bir ahlâk eğitimi (te'dib sanatı) ortaya koymaları ve uygulamaları gerekir. Bu ise siyaset sanatının işidir.

6. Başta Fârâbî olmak üzere İslâm filozoflarının çoğu ahlâkı siyasetin içinde ele alır. İnsan, tabiatı icabı içtimaî bir varlık olduğu için siyaset olmadan ahlâkî faziletler toplum hayatında gerçekleşemez. Vahyin ana gayelerinden biri, birtakım "sünnetler" (sünen) ortaya koymak ve toplumların bunlara uymasını sağlamaktır.

Devlet şekilleri veya yönetim tarzları, kendi başına iyinin ne olduğu sorusuna verilen cevaba göre sınıflandırılır. Şöyle ki: a) Fâsık şehir. Fâsık, doğrunun ne olduğunu bildiği halde ona göre amel etmeyendir. Fâsık, bilgi (veya iman) yönünden faziletli (fâzıl) insana, davranışları bakımından da cahil insana benzer. O, hakiki saadet yerine dünya zevklerini gaye haline getirir ve toplumdaki her şeyi bu gayeye göre düzenler. İşte böyle bir düzenleme fâsık şehri meydana getirir. b) Dalâlette olan şehir. Bu şehrin insanları hakiki saadet yerine başka şeyleri saadet diye kabul etmeye zorlanmış ve ikna edilmişlerdir. c) el-Medînetü'l-kerrâme. Bu şehrin halkı iyilik ve saadeti şeref ve itibardan ibaret sanırlar. "el-Medînetü'n-nezzâle"de para ve servet, "el-medînetü'z-zarûrî"de zaruri ihtiyaçların giderilmesi, "el-medînetü'l-hıssa"da zevk ve oyun, "el-medînetü't-tagallüb"de hâkimiyet ihtirası, "el-medînetü'l-cemâiyye"de herkesin istediğini yapması, iyilik ve saadet olarak görülür. Bunların hepsi cahil şehirlerdir; hiçbiri hakiki mânada bir ahlâk toplumu değildir. Hakiki saadete ermenin mümkün olduğu tek yer, doğru fikirlerin ve doğru davranışların mevcut olduğu "el-medînetü'l-fâzıla"dır.

Yukarıdaki görüşler Fârâbî'ye aittir; fakat aynı görüşleri ufak tefek farklılıklarla birçok İslâm filozofunun eserlerinde görmek mümkündür. Burada da Yunan filozoflarının, özellikle de Eflatun'un tesiri açıktır; ama bu İslâmî unsurların ihmal edildiği anlamına gelmez. Şöyle ki, Fârâbî'nin ve öteki filozofların fâzıl, fâsık vb. terimlere verdikleri mânalar geniş ölçüde dinîdir. Fârâbî'nin ideal başkanı hem "taakkul" hem de "tahayyül" gücüne sahip bir peygamberdir. Bu başkan ilâhî misyonu sayesinde filozoftan üstün olmaktadır. Ahlâk toplumunun vücut bulmasında filozof peygamberin yaptığını yapamaz, "sünen" vazedip kitleleri ıslah edemez. Kısaca söylenecek olursa, belki de hiçbir kültürün düşünürleri İslâm filozofları kadar ahlâkı bütün içtimaî ve siyasî boyutları içinde ele almamışlardır. Bütün bu görüşlerin gerisindeki ana tesir kaynağı, hiç şüphe yok ki, Hz. Muhammed'in vahye dayalı mesajı ve yaşayışı ile bunların ilk İslâm toplumunda her yönüyle içtimaî hayata yansımış olmasıdır.

7. Buraya kadar söylenenler İslâm ahlâk felsefesinin belli başlı konularını teşkil eder. Fakat bu felsefenin meşgul olduğu daha başka konular da vardır. Bunların başında aşk, dostluk, ölüm korkusunu yenme vb. gelir. Bu konularda da İslâm filozofları Yunan felsefesinden öğrendikleri ile İslâmî unsurları mezcetmeye çalışmışlardır. Özellikle "tedbîrü'l-menâzil" ile ilgili görüşlerinde İslâmî unsurlar daima ağır basmaktadır. Onların ideal aile modeli kesinlikle İslâmîdir. Aynı derin İslâmî tesir iman kardeşliği, beşerî sevginin ilâhî sevgiye bağlanması, ölüm korkusunun âhiret inancına dayanılarak giderilmesi, ahlâkî erdemlerin ve ruhî yetkinliğin maddî ve dünyevî değerlere tercih edilmesi görüşlerinde de bulunur.

Kısacası İslâm filozoflarının, a) nefsin bekâsı, b) ibadetin reziletlerin tedavisindeki fonksiyonu, c) Allah'a imanın nazarî kemalin gerçekleşmesindeki rolü, d) bütünlük arzeden bir kişilik yapısı, e) adalete dayalı içtimaî nizam fikri, f) evrensellik, g) şükür, sabır, hamd, tevekkül, havf, recâ vb. faziletlerle ilgili görüşleri daha geniş bir perspektif içinde değerlendirildiği takdirde İslâm'da ahlâk felsefesinin dinî vechesi, dolayısıyla İslâm düşünürlerinin bu sahaya yapmış oldukları orijinal katkılar çok daha açık bir şekilde görülebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kindî, *Kitâbü Def ʿi'l-aḥzân* (nşr. H. Ritter—R. Walzer), Roma 1938-39; a.mlf., *Resâ'il*, I, 177-179, 274-278; Ebû Bekir er-Râzî, *et-Ṭıbbü'r-rûḥânî* (*Resâ'il felsefiyye* içinde, nşr. P. Kraus), Kahire 1939 — Beyrut 1402/1982, s. 1-96; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâżıla* (nşr. A. Nâder), Beyrut, ts. (Dârü'l-Meşrık), s. 118-119 vd.; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye* (nşr. Fevzi Neccâr), Beyrut 1964, s. 83 vd.; a.mlf., *Taḥṣîlü's-sa ʿâde*, Haydarâbâd 1345; a.mlf., *et-Tenbîh ʿalâ sebîli's-sa ʿâde*, Haydarâbâd 1346; Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *es-Sa ʿâde ve'l-is ʿâd* (nşr. M. Minovi), Wiesbaden 1957; İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957; İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* (nşr. Fazlurrahman), Oxford 1973, s. 49-50, 223-228, 240-250; a.mlf., *Risâle Aḍḥaviyye fî emri'l-me ʿâd*, Kahire 1949, s. 120-122; a.mlf., *Risâle fi's-sa ʿâde* (*Mecmû ʿu resâ'il* içinde), Haydarâbâd 1354; a.mlf., *Risâle fî ʿilmi'l-aḫlâḳ* (*Mecmû ʿu resâ'il* içinde), Haydarâbâd 1354, s. 98-101; İbn Miskeveyh, *Tehẕîbü'l-aḫlâḳ*, Beyrut 1398; Gazzâlî, *İḥyâ'*, III, 48-74; a.mlf., *Mîzânü'l-ʿamel* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1964; a.mlf., *el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl*, Dımaşk 1939, s. 99-100; İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevaḥḥid* (nşr. Muîn Ziyâde), Madrid 1946; a.e. (Mâcid Fahrî, *Opera Metaphysica* içinde), Beyrut 1968; İbn Tufeyl, *Ḥay b. Yaḳẓân* (nşr. Ahmed Emîn), Kahire 1959; Tûsî, *Aḫlâḳ-ı Nâṣırî*, Lucknow 1891; Devvânî, *Aḫlâḳ-ı Celâlî*, Kalküta 1911; Hüseyin Vâiz, *Aḫlâḳ-ı Muḥsinî*, Kalküta 1850; Kınalızâde Ali, *Aḫlâḳ-ı Alâî*, Bulak 1248; A. Nâder, *en-Nefsü'l-insâniyye ʿinde İbn Sînâ*, Beyrut 1968, s. 24-25, 34, 108, 111-112; R. Walzer, "Akhlāḳ", *EI²* (İng.), I, 325-329.

MEHMET AYDIN

AHLÂK-ı ADUDİYYE

(أخلاق عضدية)

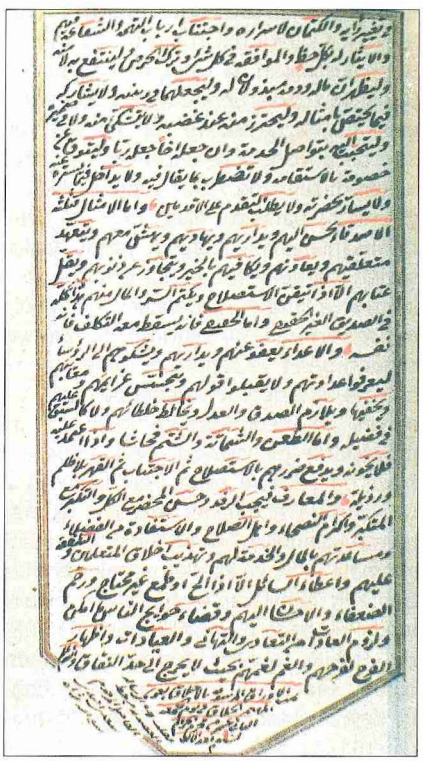
Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) ahlâkla ilgili Arapça risâlesi.

Asıl adı *Risâletü'l-aḫlâḳ* olan eser, müellifi Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar el-Îcî'nin Adudüddin şeklindeki unvanından dolayı *Aḫlâḳ-ı ʿAḍudiyye* ve *el-Aḫlâḳu'l-ʿAḍudiyye* olarak şöhret bulmuştur. Bazı müellifler (bk. *GAL*, II, 270; *Elr.*, I, 722), eseri *er-Risâletü'ş-şâhiyye fî ʿilmi'l-aḫlâḳ* ve *Risâletü'l-aḫlâḳ* adıyla da zikretmektedir.

Dört bölümden meydana gelen eserin birinci bölümünde nazarî ahlâk konuları yer alır. Nutk (düşünme), gazap ve şehvet gibi nefsin temel fonksiyonlarıyla bunların ifrat ve tefrit şeklindeki aşırılıklarından doğan reziletler ve itidal noktasında tutulmalarıyla kazanılan faziletler üzerinde durulur; ahlâkın insan karakteriyle olan münasebeti ve değişip değişmeyeceği meselesine de kısaca temas edilir. Eflatun ile Aristo arasındaki görüş ayrılıklarından birini teşkil eden ve birçok İslâm ahlâkçısı tarafından da sık sık gündeme getirilen ahlâkın değişip değişemeyeceği meselesinde Îcî de Fârâbî ve daha birçokları gibi, ahlâkın değişebileceği yönündeki görüşü tercih eder. Ahlâkî faziletlerin kazanılması ve korunmasına ayrılan ikinci bölümde pratik ahlâk konuları işlenmektedir. Daha çok faziletleri elde etmenin ve reziletlerden korunmanın yolları üzerinde duran müellif, her reziletin, mukabili olan bir faziletle giderilebileceğini belirtir. Bilgisizliğin bütün ahlâkî hastalıkların kaynağı olduğunu söyleyen Îcî, büyük bir eksiklik olarak nitelendirdiği kara cahilliğin (cehl-i mürekkeb) tedavisi için, insan zihninin müşahhastan mücerret düşünceye yükselmesinde önemli bir yeri olan ve kesin sonuçlar veren matematik disiplininin öğretilmesini teklif eder. Aile ahlâkının, ev yönetiminin konu edildiği "Siyâsetü'l-menzil" başlıklı üçüncü bölümde ise ana baba, çocuklar, hizmetçiler gibi aile fertlerinin maddî ve mânevî hayatlarının düzenlenmesi, aralarında uyum sağlanması, birbirlerine karşı olan hak ve sorumlulukları incelenir. Eserin "Tedbîrü'l-müdün" başlıklı dördüncü bölümünde müellif devlet yönetimi konusunu işlemekte ve insanın yaratılıştan içtimaî bir varlık olduğu şeklindeki klasik görüşü tekrar etmektedir. Bu bölümde, Fârâbî'den beri devam eden "fâzıl" ve "câhil devlet" tarzındaki klasik medîne (ülke) taksimini Îcî'nin de tekrar ettiği görülür. Ona göre, faziletli ülkenin en bâriz vasfı, ahalisi arasında sevgi ve dostluğun hâkim olmasıdır. Sosyal hayatın düzenlenmesi ve ülkenin fazilete ulaşmasında Fârâbî gibi o da yöneticilere çok önemli görevler düştüğü görüşünü benimser; eserini de toplumu yönetenlere düşen vazife ve sorumlulukları sayarak bitirir.

Aḫlâḳ-ı ʿAḍudiyye, genel olarak Fârâbî ve İbn Miskeveyh gibi İslâm Meşşâî filozoflarının ahlâk ve siyaset alanındaki görüşlerinin tekrarı mahiyetinde olup önemli bir orijinallik taşımamakla birlikte, bilhassa Osmanlı ve İran ilim ve medrese çevrelerinde hayli ilgi görmüştür. Nitekim çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan risâle, müellifinin diğer eserleri gibi pek çok kişi tarafından şerhedilmiştir. Bu şerhler arasında, müellifin talebesi ve Buhârî şârihi Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî'nin şerhi birinci sırayı alır. Taşköprizâde'nin 1540'ta tamamladığı bilinen şerhi ile Müneccimbaşı Ahmed Dede'ye (ö. 1701) ait şerh de değerlidir. *Aḫlâḳ-ı ʿAḍudiyye*, Sultan Abdülaziz dönemi Meclis-i Maârif âzasından Mehmed Emin İstanbulî tarafından *Melzemetü'l-ahlâk* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Ayrıca risâlenin birinci bölümünü, eski Kayseri müftülerinden Ahmed Remzi Efendi 100 beyit halinde ve Arapça olarak nazmetmiştir. Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'ye ithaf edilen bu manzume, *el-Cevheretü'r-Remziyyetü'l-ferdiyye* adıyla basılmıştır (Kayseri 1334).

Aḫlâḳ-ı ʿAḍudiyye'nin son sayfası
(Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 625/19, vr. 247ᵃ)



BİBLİYOGRAFYA :

Taşköprizâde, *Miftâḥu's-sa ʿâde*, I, 408; *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, I, 37; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 167, 527; II, 172; *Sicill-i Osmânî*, I, 232; *Osmanlı Müellifleri*, I, 243, 347; III, 143; Bursalı Mehmed Tâhir, *Aḫlâḳ Kitaplarımız*, İstanbul 1325, s. 16, 37; Brockelmann, *GAL*, II, 270; *Suppl.*, II, 291; G. Sarton, *Introduction*, New York 1975, III/1, s. 628; Agâh Sırrı Levend, "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız", *TDAY Belleten 1963*, Ankara 1964, s. 93; Fârâbî, "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması" (trc. Mahmut Kaya), *Felsefe Arkivi*, sy. 24, İstanbul 1984, s. 237-240; Ahmed Ateş, "Îcî", *İA*, V/2, s. 923; M. Münir Aktepe, "Taşköpri-zâde", *İA*, XII/1, s. 44; F. Rahman, "Aḫlāḳ", *Elr.*, I, 722-723.

HÜSAMETTİN ERDEM