

ORDU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ULUSLARARASI KİŞİLİK VE
KARAKTER İNŞÂSINDA DİNİN YERİ
SEMPOZYUMU

10-12 HAZİRAN 2016, ORDU

-II-

EDİTÖRLER

Yavuz Ünal
Şevket Pekdemir
Yusuf Bahri Gündoğdu
Orhan İyibilgin
Sait Kar

KİŞİLİK VE KARAKTER İNŞASI İÇİN İSLÂM FELSEFESİ GELENEĞİNDE BİR BİLİM OLARAK AHLÂK (Taşköprüzâde'nin Şerhu'l- Ahlâki'l-Adudiyye Örneği)

Hacı KAYA(*)

Giriş

383

“Dinin kişilik ve karakter inşasında rolü” meselesi, ilk bakışta daha çok *Din Psikolojisi* ve *Din Sosyolojisi* disiplinleri çerçevesinde ele alınması gereken bir mesele olduğu düşüncesini verse de, etraflı bir bakış bu meselenin, özellikle *Ahlâk felsefesiyle* çok sıkı bir irtibat içinde olduğunu ortaya koyacaktır. Zira *kişilik* ve *karakter* kavramları aynı zamanda etik kavramlardır ve din olgusu buraya bakan yönleriyle değerlendirilmek istendiğinde kendiliğinden Ahlâk felsefesinin alanına girilmiş olacaktır. Bunun yanı sıra sadece İslâm düşüncesiyle sınırlı olarak baktığımızda ideal bir kişilik ve karakter, daha ziyade ahlâk metinleri üzerinden serimlenmiş ve bu doğrultuda ahlâk düşüncesi ile alakalı devasa bir literatür ortaya çıkmıştır.¹

Söz konusu literatürün üç paradigma içerisinde; dini ilimlerin, tasavvuf geleneğinin ve İslâm felsefesinin inşa ettiği paradigmlar içerisinde şekillendiğini görüyoruz.² Bunlardan İslâm felsefesinin inşa ettiği paradigmanın genel çerçevesini, epistemolojik ve metodolojik yönleriyle şüphesiz klasik *Mantık bilimi* çizmektedir. Bu paradigma içerisinde yazılmış ahlâk metinleri de şüphesiz bundan

(*) Yrd. Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1 İslâm düşüncesinde ahlâk literatürüne dair bk. Agah Sırrı Levend, *Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız*, TDAY Belleten, Ankara (1963); Ömer Türker-Kübra Bilgin, *İslam Ahlâk Literatürü*, İlem Kitaplığı, Nobel Yayınları, İstanbul (2015).

2 İslâm düşüncesinde ahlâk teorilerine ilişkin etraflı bir çalışma için bk. Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul (2014).

vareste değildir. İslâm düşüncesi tarihindeki bu hatlar bize şunu söylemektedir: Dinin kişilik ve karakter inşasında rolünün ne olduğu sorusu, bütün bir bilimsel ve kültürel birikim dikkate alınarak etraflı bir şekilde cevaplandırılmak istendiğinde, mantık disiplinin epistemolojik ve metodolojik imkanlarından istifade edilerek yazılmış ahlâk literatürüne de uzanmamızı gerekli kılmaktadır. Biz de bu perspektiften hareketle Adudiddin el-Îcî (v.1355)'nin *Ahlâku Adudiddin* adıyla maruf eseri üzerine, Taşköprizâde Ahmet Efendi (v.1561)'nin kaleme aldığı *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye* eserini örnek metin olarak meseleyi işlemeye çalıştık.

İki nedenden dolayı bu metni tercih ettik. Birincisi, şerhin esas aldığı *Ahlâku Adudiddin/Adudiyye* adlı eser, İslâm felsefesi paradigması içerisinde kaleme alınmış temel metinlerden biridir ve bu paradigmada yer alan ahlâk felsefelerinin etkilerini taşımaktadır. İbn Miskeveyh, Fârâbî, Tûsî gibi isimlerin ahlâk düşüncelerinden etkilenmiş olmakla birlikte kendisinden sonraki çalışmaları da etkilemiş bir eserdir. Bu küçük eser üzerine Osmanlı'da, biri bizim çalışmamızda esas aldığımız Taşköprizâde'nin şerhi olmak üzere beş adet şerh metin yazılmıştır.³ İkincisi, söz konusu şerh metin bize göre değer krizini aşma, kişilik ve karakter inşasını gerçekleştirme adına önemli bir pedagojik imkan sunmaktadır.

384

1. *Ahlâkın Bir Bilim Olarak Konumlandırılması*

Taşköprizâde ahlâk biliminin konumunu ortaya koymak için Hz. İbrahim'in dilinden “Rabbim bana hikmeti ver ve beni salihlerden eyle” (Şuarâ, 26/38) ayetinden hareket eder. Ona göre bu ayetin ilk kısmı insan nefsinin teorik (nazarî) gücünün, ikinci kısmı da pratik (amelî) gücünün yetkinleştirilmesine işaret etmektedir.⁴ Taşköprizâde'ye göre Ahlâk biliminin bütün bilimlerden üstün oluşu sadece nakil yoluyla bildirilmiş değildir, o akli bakımdan da en üstün ilimdir. Akli bakımdan üstün oluşunu da konusunun üstünlüğüne bağlamaktadır. Ahlâk ilmi mümkün varlıkların en şerefli olan insanın üstünlüğe ulaşmasını konu edindiğine göre bütün bilimlerden daha üstün olmalıdır.⁵ Buradan açıkça anlaşılacağı üzere Taşköprizâde, kendisinden önceki klasik felsefede olduğu gibi Ahlâk ilmini *hikmet* kapsamında ele almaktadır. Ancak Taşköprizâde'nin, ahlâkı hikmet kapsamında ele alırken temel referansı yukarıdaki ayetle birlikte, “Allah hikmeti dilediğine verir, kime hikmet verilmişse ona pek çok hayır verilmiş demektir” (Bakara, 2/269) ayetidir. Ona göre bu ayette kendisinden bahsedilen hikmet, *ilim*

3 Esere dair etraflı bilgi için bk. mütercimim giriş yazısı, Adudiddin el-Îcî, *Ahlâku Adudiddin*, çev. İlyas Çelebi, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, Ankara (2015), s.31, 32.

4 Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, çev. Müstakim Arıcı, TYEKB, İstanbul (2014), s.30.

5 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s.30.

ve davranışın toplamıdır. İlimden kasıt “varlıkları bizden kaynaklanmayan şeylerin insan gücü ölçüsünce araştırıldığı ilimlerdir” ve bu ilimler *teorik felsefe* diye isimlendirilir.⁶ Davranış ile kast edilen ise, der Taşköprizâde, amellerin ve fiillerin insanın muktedir olduğu ölçüde gereği gibi yapıldığının incelendiği ilimlerdir, ki bu da *pratik felsefe* diye adlandırılmıştır.⁷ Taşköprizâde’nin ayetlerde geçen hikmet kavramını bu şekilde yorumlamasının referansları şüphesiz klasik İslâm felsefesidir. İslâm felsefesinin ilk filozofu kabul edilen Kindî (v.873), hikmeti yani felsefeyi şöyle tanımlamaktadır: “Hikmet, küllî varlıkların hakikatini bilme ve bu bilgiyi hakikat doğrultusunda gerektiği gibi kullanmadan ibarettir.”⁸

O halde; hakikati bilme ve bu bilgiyi gerektiği gibi kullanma, hikmetin tanımında mündemiç olup teorik ve pratik felsefe alanlarına işaret etmektedir. Zira hikmet sadece teorik (nazarî) aklın işlevi ile sınırlandırıldığı vakit ahlâkî felsefî bir bilim olarak konumlandırma imkanı kalmamaktadır. Kınalızâde Ali Çelebi (v.1571) bu önemli noktaya şöyle işaret etmektedir:

Hikmet mevcûdât-ı hâriciyye nefsu’l-emrde ne halde iseler o hal üzere bilmektir. Bu tarif nefs-i amele şamil değildir ve amel bu tersim muktezasınca hikmete dahil değildir... Amma bazı hükemâ hikmeti tamîm ve ameli dahi derç edip bu vech üzere taksim eylediler ki; hikmet nefs-i insaniyyede *ilm u amelin* husulü ve nefs-i insaniyye bu iki cihetten kemâl-i muteddün bih olan mertebeye vusûlûdür. Nitekim Hâce-i Muhakkik *Kitâb-ı Ahlâk-ı Nasırî*’de hikmeti bu vech üzere tarif buyurdu ki hikmet eşyayı layık ne ise eyle bilmek ve ef’âlî layık nice ise eyle kılmaktır.⁹

İslâm dünyasında felsefenin pratik bilimleri de kapsayacak şekilde ele alınması ve bu doğrultuda bir felsefî paradigma inşası şüphesiz meşşâî felsefe geleceği tarafından gerçekleştirilmiştir. Nitekim İslâm felsefesinin kurucusu Fârâbî (v.951), felsefe sanatını teorik ve pratik felsefe/medine felsefesi olarak temelde ikiye ayırmaktadır. İnsanın fiiliyle ilişkisi bulunmayan varlıkların bilgisinin kendisiyle elde edildiği felsefe, teorik (nazarî) felsefe; özelliği eylemek olan (insanın fiiliyle ilişkisi olan) şeylerin bilgisinin kendisiyle tahsil edildiği felsefe de pratik (amelî) felsefedir. Teorik felsefe matematik, doğa bilimi, metafizik olmak üzere üç kısımdır. Pratik/medine felsefesi de birisi güzel fiillerin ve bu güzel fiillerin kendisinden sadır olduğu huyların (ahlâk), kendisiyle tahsil edildiği Ahlâk bili-

6 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s.32.

7 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s.32.

8 Yakub b. İshak el-Kindî, *Tarifler Üzerine (Risâle Fi Hudûdi’l-Eşyâ ve Rûsûmihâ) Kindî Felsefi Risaleler*, içinde, Mahmut Kaya, Klasik yay., İstanbul (2002), s.185.

9 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî, Kınalızâde’nin Ahlâk Kitabı*, haz. Mustafa Koç, TYEKB, İstanbul (2014), s.70.

mi, diğeri de şahir halkı için güzel olan şeylerin kendisiyle elde edildiği şeylerin bilgisini içeren ve bu güzel şeyleri onlar için tahsil ve muhafaza eden siyaset felsefesi olarak iki kısımdır.¹⁰ Meşşâî geleneğin zirve ismi İbn Sina (v.1037) da felsefeyi aynı şekilde teorik ve pratik olarak ikiye ayırmakta, ahlâkı pratik bir bilim olarak konumlandırmaktadır. İbn Sina öncelikle varlık taksiminden yola çıkmaktadır. Varlık en genel hatlarıyla dış dünyada varlık, zihinde varlık, lafızda varlık ve yazıda varlık olmak üzere dörde ayrılmaktadır.¹¹ Dış dünyada varlık ya hareketle ilişkili varlıktır ya da değildir. Hareketle ilişkili olan varlık da ya bizim irade ve eylemimizle ilişkilidir ya da değildir. İrade ve eylemimizle ilişkili olup hareketle ilişkili varlıklar pratik felsefenin konusudur. Pratik felsefe de siyaset, ev idaresi ve ahlâk bilimi olarak üçe ayrılmaktadır.¹²

Taşköprizâde pratik felsefeyi de kendi içerisinde teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre pratik felsefenin konusunun eylemler olması onun araştırma yönünün sadece eylemin niteliği ile sınırlandırılmasını gerektirmez.¹³ Mehmet Ali Ayni'nin ifadeleriyle; “Bu iki kısım müteahhittir. Nazarî ahlâk da amelî ahlâk kadar amelîdir. Zira ahlâk ilmi her şeyden evvel ilm-i a'mâldir. Bunun gibi amelî ahlâk da nazarî ahlâk derecesinde nazarîdir. Çünkü bu ilmin ihtiva ettiği kavâid dahi 'hayr' mebde-i küllîsinden mantıken istihraç edilmiş neticelerden başka bir şey değildir. Bu neticelerin delil sıhhati de mebde-i küllîdir.”¹⁴

2. Ahlâk Bilimi'nin Tarifi, Konusu ve İlkeleri

Mehmet Ali Ayni ahlâk ilminden “hem psikolojiye, hem mantık bilimine ve hem de estetiğe sıkıca merbû olan ilim”¹⁵ diye söz etmektedir. Gerçekten de İslâm felsefesinde ahlâkın, klasik psikolojinin (ilmu'n-nefs) *insan nefesine* ilişkin verilerinden yararlanarak, mantık biliminin sunduğu epistemolojik ve metodolojik çerçeve içinde bir bilim olarak ele alındığını görüyoruz. Taşköprizâde'nin *Şerhu'l- Ahlâki'l- Adudiyye*'si de şüphesiz bu perspektiften kaleme alınmış en iyi örneklerinden biridir.

10 Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh Ale- Sebili's-Saâde*, thk. Dr. Sahban Halifât, Umman (1978), s.224-25.

11 Bk. İbn Sina, *en-Necât*, nşr. Muhyiddin Sabri, 2.baskı, (1938), s.11.

12 Bk. İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifâ, Mantığa Giriş (Medhal)*, çev.Ömer Türker, Litera yay., İstanbul (2006), s.5-17.

13 Taşköprizâde, *Şerhu'l- Ahlâki'l- Adudiyye*, s.32.

14 Mehmet Ali Ayni, *Ahlâk Dersleri*, haz. İsmail Dervişoğlu- Emin Hüseyin Yiğit, Büyüyen Ay yayınları, İstanbul (2013), s.30.

15 Mehmet Ali Ayni, *Ahlâk Dersleri*, s.23.

Mantık bilimleri (mantıkiyyât) içerisinde, teorik ve pratik bilimlerin metodolojik çerçevesi burhân teorisinde işlenmektedir. Bu yönüyle burhân teorisi, İslâm felsefesi geleneğinde teorik ve ahlâk biliminin de içinde bulunduğu pratik bütün bilimlerin bilimsel yöntemini teşkil etmektedir.¹⁶ Bu metodolojik çerçeveye göre her bilimin kendine özgü konuları, ilkeleri ve meseleleri/problemleri vardır.¹⁷ Örneğin Geometri’de *ölçü*, Aritmetik’te *sayı*, Doğa biliminde hareket ve sükûn bakımından *cisim*, Metafizik’te *varlık* söz konusu bilimlerin konularını teşkil etmektedir.¹⁸ Bilimin konusu o bilimin hakkında araştırma yaptığı cinstir. Problemler bu cinsten bizzât bulunup bulunmadığı araştırılan etkilenimler ve arazlar, ilkeler ise kendilerinden hareket edilen öncüller¹⁹ olmakla birlikte aynı zamanda ilk kavramlardır. Bu anlamda ilke (mebde), öncül (mukeddeme) kavramından daha genel bir kavramdır. Çünkü sonradan elde edilmiş bir yargıdan önce gelmesi gereken bilgi-ki bu ilke demektir- hem tasdik edilmemiş tasavvurları yani kavram ve tanımları hem de ilk tasdikleri yani ilk öncülleri gerektirir.²⁰

Bu doğrultuda Taşkoprîzâde öncelikle ahlâkın tarifinden yola çıkmaktadır. Ahlâk “övülen huyları kazanmak ve yerilen huyları terk etmek için huylara dair bilgidir.”²¹ Her bilimin kendisine özgü konusu, ilkeleri ve problemleri olduğuna ve ahlâk da bir bilim olarak tanımlandığına göre ahlâk biliminin de kendine özgü konusu, ilkeleri ve problemleri olmalıdır.²² Taşkoprîzâde ahlâkın konusunu da “Yerilenlerin övülenlerle değiştirilmesi bakımından insan huyları”²³ olarak tayin etmektedir. Dolayısıyla burada “huy” (hulk) ahlâk biliminin konusunu teşkil eden cins kavram olmaktadır. Ahlâk bilimi huyları ele alırken en yakın amaç, Taşkoprîzâde’ye göre “dünya ve ahiret hayatında iftihar edilecek mutluluklar

16 İbn Sina, *Kitabu’ş-Şifâ, Mantığa Giriş (Medhal)*, s.7, 8.; burhan teorisine ilişkin yapılmış çalışmalar için bk. Hacı Kaya, *İbn Sina’da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (2013), (Basılmamış doktora tezi); Ali Tekin, *Aristoteles ve Fârâbî’de Burhan Teorisi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (2014), (Basılmamış doktora tezi).

17 İbn Sina, *Kitabu’ş-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul (2006), s.186-87.

18 İbn Sina, *en-Necât*, nşr. Muhyiddin Sabri, 2. Baskı 1938, s.76.

19 İbn Rüşd, *Tefsîru’l-Burhân, Şerhu’l-Burhân ve Telhîsu’l-Burhân* içinde, thk. Abdurrahman B - devî, Kuveyt (1984), s.278-279.

20 Bk. İbn Sina, *Kitabu’ş-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, s.8.

21 Taşkoprîzâde, *Şerhu’l-Ahlâki’l-Adudiyye*, s.28.

22 Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera yayıncılık, İstanbul (2013), s.25-26.

23 Taşkoprîzâde, *a.g.e.*, s.28.; ayrıca bk. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâi, Kınalızâde’nin Ahlâk Kitabı*, s.192.; ahlâk biliminin konusunu, huyların da kendisinden kaynaklandığı *insânî nefis* olarak gören ahlâk düşünürleri de vardır, bk. Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.26, 27.

ile insan nefsinin yetkinleşmesidir.”²⁴ Bu minvalde düşünürümüze göre dinlerin var olmasının ve bu dinleri tebliğ eden peygamberlerin gönderilmesinin birinci amacı *yakînî bilgiye ulaşmak*, ikinci asıl amacı ise *huyuları güzelleştirmektir*. Hz. Peygamber’in “Ben güzel Ahlâkı tamamlamak için gönderildim” (Muvatta, Hüsnü’l-Hulk, 8; Ahmed b. Hanbel, 2/381) hadisi de buna işaret etmektedir.²⁵

Ahlâk biliminin ilkelerine gelince, Taşkoprîzâde’ye göre bu bilimin ilkeleri, nebevî şariatlar ve ilahi yasalar. Bununla birlikte herkes tarafından kabul görmüş ve teslim alınmış makbul ve müsellemler kabilinden öncülleri de söz konusudur.²⁶ Ahlâk biliminin ilkelerinin kaynağının ne olduğu sorunu ahlâk felsefesinde başlı başına bir tartışma alanıdır.²⁷ Çalışmanın konusu ve çerçevesi bakımından bu tartışmaya etraflıca girmemiz imkansız görünmektedir. Ancak Taşkoprîzâde’de ahlâkî ilkelerin kaynağı olarak ifade edilen *ilâhî yasalar* kavramı yoruma açık durmaktadır. Bize göre Taşkoprîzâde’de ahlâkın birbiriyle örtüşen iki kaynağı söz konusudur. Bunlardan biri son derece açık ve tartışmasız duran *nebevî şariatler* (*eş-şerâiu’n-nebeviyye*) yani ilahi dinler, diğeri de yoruma açık *ilâhî yasalar* (*en-nevâmisu’l-ilâhiyye*). Kanaatimize göre burada ilâhî yasalarla, Allah’ın başta insanın doğası olmak üzere evrene koymuş olduğu yasaları kastetmektedir. Bu yönüyle Taşkoprîzâde’de ahlâk biliminin, sadece metodolojik çerçevesi itibarıyla değil aynı zamanda içerik itibarıyla yani ilkelerinin bir kısmının yakînî oluşu itibarıyla de burhânî bir bilim olduğunu söyleyebiliriz. Zira yakînî ilkeler, doğayla ilişkili kendiliğinden açık ilkelerden meydana gelir. Dinin buyruk ve tavsiyelerinde yer alan ahlâkî unsurlar ise insan doğası da dahil olmak üzere doğada ontolojik gerçekliği olan ilahi yasalardan soyutlanmış yakînî-ahlâkî ilkelerle örtüşen ve bunları uygulamaya dökme imkanını sunan buyruk ve tavsiyeler olmaktadır.²⁸ Kaynağı bilinmediği halde birer ahlâkî ilke kabul edilen makbul ve müsellemler niteliğindeki öncüller ise ahlâk biliminin aynı zamanda hatabî/retorik bir bilim olduğuna işaret etmektedir. Zira hatâbenin ilkeleri makbul ve müsellemler kabilinden öncüllerdir.²⁹ Ahlâk biliminin hatabî oluşu, ilkelerinin yakînî ol-

24 Taşkoprîzâde, *a.g.e.*, s.28.

25 Taşkoprîzâde, *a.g.e.*, s.28.

26 Taşkoprîzâde, *a.g.e.*, s.30.

27 Bu alanda yapılmış iki önemli çalışma için bk. *Ahlâkın Temeli*, ed.Ömer Türker, İlem Kitaplığı-Nobel yayınları, Ankara (2015); Aristoteles ve Fârâbî özelinde söz konusu tartışmaya dair önemli diğer çalışma için bk. Hümeysra Özturan, *Akıl ve Ahlâk, Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı*, Klasik Yayınları, İstanbul (2013).

28 İbn Sina özelinde doğal yasa ve sünnetullah kavramlarına ilişkin yapılmış dikkat çekici bir çalışma için bk.Engin Erdem, *Doğal Yasa Teorisi ve İbn Sina’nın Sünnetullah Anlayışı*, Diyanet İlmi Dergi (2014), 50 (1), ss.51-66.

29 İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera yayıncılık, İstanbul (2005), s.70, 71.

mayışından ziyade bazı muhatapların kaynağını bilmeksizin ahlâkî ilkeleri kabul yoluyla almasıyla ilişkilidir.

1.1. Teorik Ahlâk

Taşköprüzâde Mantık biliminde burhân teorisinin sunduğu metodolojik çerçeveden hareketle öncelikle Ahlâk biliminin kavramsal ilkeleri üzerinde durmaktadır. Zira her bilim, kendilerinden hareket ettiği bir takım tasavvur ve tasdik bilgilerine sahiptir ve bu ilk tasavvur ve ilk tasdiklerden yola çıkarak meselelerine ilişkin birtakım sonuçlara ulaşır. Teorik ahlâk da ahlâk biliminin, Aynî'nin ifadesiyle “mevzuu mebdâdîyi aramak”³⁰ olan kısmıdır. Bu yönüyle ahlâk bilimi tahlîlî ve burhânîdir. Zira baştan varlığı apaçık kabul edilen *hayr*, *vazîfe*, *hak*, *fazilet* gibi birtakım ilkelerden yola çıkmaktadır. Örneğin; *itidâl*, varlığı apaçık bir erdem olarak kabul edilince artık neyin erdem olup olmadığı *itidâl* ilkesiyle değerlendirilecektir. Bu ise burhânî bir yöntemdir. Zira ilkedен bir takım sonuçlar çıkarılmaktadır.³¹ Dolayısıyla Ahlâk bilimi burhân yöntemiyle ele alınmaya daha uygundur. Yine Aynî'nin ifadeleriyle söylersek “Ahlâk müşâhede ve istibsâr ilmi değildir. Bu ilim mevcut olan şeylere değil vâcib (olması gereken) şeylere dairdir. Onun hedefi insanların hisâlinin (huylar) ne olması icap edeceğini tayin etmektir.”³²

Ahlâkın bu normatif yönü, onu burhân yönteminin sunduğu teorik çerçeveye ele almayı zorunlu kılmaktadır. Bununla birlikte ahlâk bilimi bir matematiksel bilim kadar burhânî değildir. Her şeyden önce gerek teorik gerekse pratik yönleriyle pratik bilimlerden biridir. O nedenle doğrudan insan fiilleriyle ilişkili olduğu için ister istemez bu bilimde tecrübe ve tümevarıma da ihtiyaç vardır.³³ Klasik İslâm felsefesinde ahlâk bilimi için sadece burhânî yöntemin yeterli bir metodolojik çerçeve olarak görülmemesinin bir başka nedeni vardır. Zira İbn Sina özelinde söyleyecek olursak ahlâk bilimi söz konusu olduğunda ikinci bir kaynak gündeme gelmektedir ki bu da ahlâkın ayrıntılarını ve ölçülerini belirleyen *şeri tanıklık* (*eş-şehâdetu 'ş-şeriyye*) ve *ilâhî şeriattır* (*eş-şerîatu 'l-ilâhiyye*).³⁴ Osmanlı döneminde 19. yüzyılda yaşamış olan ahlâk felsefecilerinden Ferid Kam, *Mebâd-i Felsefeden İlm-i Ahlâk* adlı çeviri metninde³⁵ İbn Sina özelinde

30 Mehmet Ali Aynî, *Ahlâk Dersleri*, s.30.

31 Bk. Mehmet Ali Aynî, *Ahlâk Dersleri*, s.31.

32 Mehmet Ali Aynî, *Ahlâk Dersleri*, s.25.

33 Bk. Mehmet Ali Aynî, *Ahlâk Dersleri*, s.32.

34 Bk. İbn Sina, *Kitabu 'ş-Şifâ, Mantığa Giriş (Medhal)*, s.7.

35 Eser, Emile Boirac'ın *Felsefenin İlkeleri* adlı eserinin Ahlâk ilmi bölümünün ilavelerle çevirisi (bk. Hüsameddin Erdem, *Osmanlı'da Ahlâk ve Bazı Ahlâk Risaleleri*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2000), sayı: 10, ss.25-64).; dini-teolojik örneklerin ahlâk açısından

değindiğimiz İslâm felsefesinde ahlâk düşüncesini özetler nitelikte şu değeri-
dirmeyi yapmaktadır:

Din ile ahlâk arasındaki râbita-ı ezeliyyeden dolayı ukalây-ı ümemden bir çoğu âlemde ahlâk namıyla bir şey varsa onun behemehâl dinden müstefâd, din ile kâim olabileceğini, dine müstenit olmayan ahlâkın, usul ve kavâidi ne kadar metin, ne kadar mazbûd olursa olsun köksüz bir ağaç gibi feyz-i hakîkiden mahrum kalacağını söylüyorlar ve zevâbid-i ahlâkiyyenin dini alakalardan tecridi lüzumuna kâil olanların davalarını edille- kâffe ile red ediyorlar.³⁶

Taşköprizâde de din ile ahlâk arasında zorunlu irtibat gören ve ahlâkın temel referanslarından biri olarak dini kabul eden ukalây-ı ümemden biridir. Çünkü daha önce de değindiğimiz gibi Taşköprizâde **ahlâkın ilkelerinin ilahi yasalarla birlikte ilahi şeriatlardan meydana geldiğini** ifade eder. Nitekim şerhinde her bir ahlâkî erdemi zikrettikten hemen sonra ya bir ayet ya da bir hadisi istişhâd olarak zikretmektedir.

390

Taşköprizâde öncelikle insan fiillerini *nefsânî fiiller* ve *doğal fiiller* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Eğer insani fiil ilkelerine dair bir bilinçle gerçekleşiyorsa nefsanî fiil, ilkelerine ilişkin bir bilinç yoksa doğal fiil adını alır.³⁷ Bu bağlamda Taşköprizâde nefsanî fiilleri *hal*, *meleke* ve *huy* olmak üzere üçe ayırmaktadır. Hızlı bir şekilde ortadan kalkan ve nefste yerleşik olmayanlara *hâl* denir. Eğer bu fiiller nefsin çokça tekrarlması ve böylece onlara boyun eğmesi sayesinde yerleşik bir hal almışsa ve ortadan kalkmaları da daha yavaş gerçekleşiyorsa bunlara da *meleke* denir. Eğer bu fiiller nefsten zorlanmadan ve bekleme olmadan, aksine kolaylıkla ve düşünüp taşınma olmaksızın çıkıyorsa bu durumda melekeye *huy* denir.³⁸ Bu anlamda huylar, İhvân-ı Safâ'daki ifadelerle bir davranışın *hazır ve yatkın olma* halidir. Örneğin, insan cömertliğe yatkın olduğunda vermek, iffete yatkın olduğunda uzun uzun düşünmeden haram ve dinen sakıncalı olan şeylerden kaçınmak onun için kolay olur.³⁹

Ahlâk ilminin konusu huylar olduğu için Taşköprizâde, ahlâk biliminin ilkelerinden biri olan *huy* kavramını analiz etmektedir. Bazı huylar doğuştan elverişli olup kişinin kendisine yatkın olduğu huylardır. Örneğin, geçerli bir sebep olma-

rolü için önemli bir çalışma için bk. Rabiye Çetin, *Ahlâkî Bilinç Oluşturma Açısından Teolojik Önergelerin Rolü*, Dini Araştırmalar, Ocak-Haziran (2012), Cilt: 15, Sayı: 40, ss.28-46.

36 Ferid Kam, *Mebâdi-i Felsefeden İlm-i Ahlâk*, Ankara Vilayet Matbaası, (h.1339-1341), s. 4,5.

37 Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, s.34.

38 Taşköprizâde, *a.g.e*, s.34.; aynı tanım için bk. İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul (2005), s.176.

39 *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. İsmail Çalışkan, Ayrıntı yayınları (2016), Cilt I, s.208, 209.

dığı halde kızmak veya şaşırmaq gibi. Bazı huylar da vardır ki kişinin alıştırma yapması ve başlangıçta çokça çaba sarf etmesine bağlı olarak zorlama ile ortaya çıkar ve daha sonra bu, kişide yerleşik bir melekeye dönüşür. Örneğin, ısrarla sabretmeye devam eden ve kendini bunun için zorlayan bir kimsede bu huy zamanla adet haline gelir.⁴⁰ Taşköprizâde huylar doğuştan gelen sabit ve değişmez haller midir yoksa değişebilir ve değiştirilebilir haller midir, tartışmasına kısaca değindikten⁴¹ sonra şerhini yaptığı metnin müellifine de gönderme yaparak huyların değişmesini mümkün görür. Huyen ve melekenin değişmesinin üç gerekçesini ileri sürer. Birincisi çocuklarda ve gençlerde gözlemlenen huyların iyi olana veya kötü olana doğru değişimleridir. Zira onların kötü karakterleri düzgün insanların terbiyesi ile yerini iyi huylara bırakabilmektedir. İkinci gerekçe, cimrilik, yalancılık, laf taşıma, iftira vb. günah sebeplerinin terkedilmesini emreden dini naslardır. Zira insanın yapmaya güç yetiremeyeceği şeyle sorumlu tutulamayacağı açık bir şekilde huyların değişme imkanını gerekli kılar.⁴² Üçüncü gerekçe ise akıl ve idrak sahiplerinin huyların değişmesinin mümkün olduğuna dair ittifakıdır.⁴³

1.1.1. Ahlâk Biliminin Konusu Olarak Temel Huylar/Erdemler

Taşköprizâde temel huylara ya da erdemlere yer vermeden önce insanın hakikatının ne olduğuna ilişkin iki görüş aktarmaktadır. Şeriata muhalif olmayanlar dediği bazı bilgilerin görüşüne göre insanın hakikati düşünen nefis (nefs nâtık), beden ise alet konumundadır. Muhakkikler dediği kesimin görüşü ise insanın hakikatının bedenle birlikte düşünen nefis (nefs nâtık) olduğu yönündedir. Taşköprizâde hakikat olarak kabul edilmeye en layık olan görüşün bu olduğu kanaatindedir. Bu iki görüşün dışında bir de insanın hakikatının sadece beden olduğunu söyleyenlerin de bulunduğunu ancak bunların küçük bir grup olup ne dinde ne de felsefede bunlara itibar edilmediğini belirtir. İlk grup mutluluğu *hikmet*, *cesaret*, *ıffet* ve *adâlet* erdemlerine hasretmiş ve bu dört temel erdemi kazanan kimsenin tabii dünyanın kirlerinden kurtulduktan ve maddi lekelerden beri olduktan sonra mutluluğa kavuşacaklarını ileri sürmüştür. İkinci grubun görüşü

40 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s.34.

41 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s.36.

42 Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, s.36.

43 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s.38.; Adudiddin el-İcî, ahlâk metninin daha başında huyların değişiminin tecrübe, şeri delil ve akıllı kişilerin ittifakıyla mümkün olduğunu ifade etmektedir. Bk. Adudiddin el-İcî, *Ahlâku Adudiddin*, s.39.; huyların değişebilir olup olmadığı tartışması için ayrıca bk. Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.81-86.; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, Kınalızâde'nin Ahlâk Kitabı, s.90-100.; ahlâk felsefesine dair seçme metinlerle ahlâkın değişmesi problemine dair etraflı bilgi için ayrıca bk. Hümeysra Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri*, İlem Kitablığı Nobel Yayınları, Ankara (2015), s.25-63.

ise şudur: İnsan için tam mutluluk nebevi ilkeleri bedenlerle yaşama mertebesine sahip olma ve her daim ilahi nurlarla aydınlanma derecesine ulaşmadır, böylece o kimse iki dünyanın izzetini birleştirir, ahirette mel-i alâ zümresine iltihak eder ve dâr-ı ukbâda en yüce yeri kazanır. Böyleleri “Onlar Allah’ın kendilerine lütuf-larda bulunduğu peygamberler, siddîklar, şehidler ve salih kişilerle beraberdir. Bunlar ne güzel arkadaşdır” (Nisa, 4/69) ayetinde zikredilen kişilere katılırlar.⁴⁴ Taşköprîzâde böylece kendinden önce felsefi gelenekte kabul edilen dört temel huyu/erdemini temel erdemler olarak kabul etmekle beraber bunları aynı zamanda nebevî ilkeler olarak görmekte ve bunların, sadece düşünen nefis (nefis nâtık) ile değil bedenle birlikte gerçekleştirilmesinin erdemlice olduğu kanaatini taşımaktadır. Taşköprîzâde ahlâk biliminin cins kavramı ve konusu olan huyu da temelde *hikmet*, *iffet* ve *cesaret* olarak ele almaktadır. Bu huylar itidal seviyesinde kaldıklarında ancak *fazilet* olurlar, aksi halde ifrat ve tefrit taraflarında bulundukları takdirde *rezilet* olurlar. Burada dikkate edecek olursak ahlâk biliminin üç temel ilkesi devreye girmektedir: *itidâl*, itidalin tayin ettiği *fazilet* ve *rezilet* kavramları. Zira temel huylar itidalin belirlediği fazilet ilkesinden hareketle birer erdem olarak tayin edilmektedir. Düşünürümüz bu huyların itidal seviyesinde olmalarının *imkanını* aklın dine boyun eğmesinde görmektedir. Zira din, rezilet niteliğindeki huyları bütünüyle ortadan kaldırarak değil itidal noktasına çekmeyi emrederek fazilete dönüştürmeyi öngörmüştür.⁴⁵

Hemen belirtelim ki, üç temel erdem anlayışının, Taşköprîzâde’nin de yukarıda üstü kapalı bir şekilde ifade ettiği üzere sistematik olarak Platon ve Aristoteles’in ahlâk felsefesine kadar giden düşünsel bir uzanımı söz konusudur. Platon, *Devlet* adlı eserinde üç temel erdem olarak *ölçülülük*, *cesaret* ve *bilgelik* gösterdikten sonra bütün bu erdemlerin büyümesini mümkün kılan ve onları koruyan bir erdem olarak da adâlet erdemini tayin eder.⁴⁶ Böylece sonraki dönemlerde ahlâk düşüncesinde belirleyici temel erdemler olarak; 1. *bilgelik* (*spohia*), 2. *yiğitlik* (*andreia*), 3. *ölçülülük*, *kendine egemen olma* (*sophrosyne*), 4. Söz konusu üç erdemün uyumunun kendisiyle sağlandığı genel erdem olarak *adâlet* (*dikaosyne*) erdemleri tayin edilmiştir.⁴⁷ Aynı temel erdemlerin Aristoteles’in ahlâk

44 Taşköprîzâde, *a.g.e.*, s.62.

45 Taşköprîzâde, *Şerhu’l-Ahlâki’l-Adudiyye*, s.38; ayrıca bk. Yakup b. İshak el-Kindi, *Tarifler Ü - erine* (*Risâle Fi Hudûdi’l-Eşyâ ve Rûsûmihâ*), *Kindi Felsefi Risaleleri* içinde, s.194-95.

46 Platon, *Devlet IV.Kitap*, çev. Neval Akbıyık-Serdar Taşçı, Metropol Yayınları, Aralık (2002), s.150.

47 Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri I, Mutluluk Ahlâkı (Eudaimonism)*, İÜEF yayınları, İstanbul (1965), s.83.; ayrıca bk. Mahmut Kaya, *Aristoteles’in Ahlâk ve Siyaset Felsefesinin İslâm Dünyasına Yansıması*, İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi, (2012), sayı: 22-23, ss.207-243.

felsefesinde korunduğunu, ahlâkî erdemlerin orta yol ölçütü ile tanımlandığını görürüz.⁴⁸ Aristoteles *Nikhomakhos 'a Etik* adlı eserinin birinci kitabında erdemleri entelektüel erdemler ve ahlâkî erdemler olarak ayırdıktan sonra⁴⁹ erdemi bir orta yol olarak tarif etmekte⁵⁰, üçüncü kitapta cesaret⁵¹, beşinci kitapta adâlet erdemi üzerinde uzun uzadıya durmaktadır.⁵² Entelektüel erdemler altıncı kitapta⁵³, nefesine hakim olma ise yedinci kitapta ele alınmaktadır.⁵⁴ Burada Aristoteles, hocası Platon'dan farklı olarak erdemleri en genel anlamda ikiye ayırmakta ve bilgelik, zeka erdemi entelektüel erdem, diğerlerini de ahlâkî erdem olarak görmektedir.

Taşköprizâde söz konusu üç temel erdemi İslâm felsefesindeki nefis teorisinden yola çıkarak temellendirmeye çalışır. “Özelliği akledilirleri idrak etmek olan ve nefis-i nâtika veya ruh denilen yüce bir cevherdir.” şeklinde insan nefisini tanımladıktan sonra buna teorik akıl gücü de dendiğini ve teorik akıl gücünün insanın duyulur yapısı yani bedeni üzerinde bulunduğu tasarrufa da pratik akıl gücü dendiğini belirtir.⁵⁵ Dolayısıyla bu tanıma göre insan nefsi, teorik akıl ve bu aklın duyulur yapı üzerinde gerçekleştirdiği tasarrufundan kaynaklı pratik aklı içeren total bir yapı olmaktadır. Bununla birlikte Taşköprizâde'ye göre Ahlâk bilimi bağlamında insan nefisinden söz edildiğinde, insan nefsinin diğer yetileri değil *irade ve düşünce* doğrultusunda eyleyen yeti kast edilir.⁵⁶ Dikkate edilirse düşünürümüz tarafından ahlâk iradeyle temellendirilmektedir. Zira ahlâk fenomeni insanın özgürlük ve sorumluluk alanıyla ilişkili bir fenomendir. İnsanın özgürlük ve sorumluluğu ise *irâde* sebebiyledir.⁵⁷ Kınalızâde hikmetin teorik ve pratik ayrımından yola çıkarak pratik bir bilim olarak ahlâkın kaynağında iradenin durduğunu açık bir dille ifade etmektedir:

Hikmet-i nazariyye ve hikmet-i ameliyye. Kısım- evvel ki bizim kudret u iradetimiz medhali olmayan mevcûdât-ı hariciyeden bahs eder, ana hikmet-i nazariyye derler. Zira tarîk-i tahsili bahs u nazara münhasırdır. Pes tarîk-i tahsiline nispet olunup hikmet-i nazariyye ile müştehiridir. Kısım-ı sâni ki bizim kudret u

48 W.D. Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınevi (2011), s.317.

49 Bk. Aristoteles, *Nikhomakhos 'a Etik*, 1103a5, çev.Zeki Özcan, Sentez Yayıncılık Ankara (2014).

50 Bk. Aristoteles, *Nikhomakhos 'a Etik*, 1106b25.

51 Bk. Aristoteles, *Nikhomakhos 'a Etik*, s.150-163

52 Bk. Aristoteles, *Nikhomakhos 'a Etik*, s.215-270.

53 Bk. Aristoteles, *Nikhomakhos 'a Etik*, s.275-307.

54 Bk. Aristoteles, *Nikhomakhos 'a Etik*, s.316-365.

55 Taşköprizâde, *Şerhu 'l-Ahlâki 'l-Adudiyye*, s.40.; aynı bölümleme için ayrıca bk. Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.36.

56 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s.40.

57 bk. Mehmet Ali Aynî, *Ahlâk Dersleri*, s.151.

iradetimizin medhali mukarrer ve anlarsız vücudu müyesser olmayandan bahs eder, ana hikmet-i ameliyye derler, keyfiyet-i amelden bahs ettiği için amele nispet ederler.⁵⁸

İrade ve düşünce doğrultusunda eyleyen yeti şayet idrakin doğrudan ilkesi ise bunun Taşköprizâde insanı diğer hayvanlardan ayıran müdrike gücü olduğunu ve bunun mahallinin beyin olduğunu söylemektedir. Taşköprizâde buna aynı zamanda *melekî nefis* de dendiğini belirtir. Eğer söz konusu yeti, bir zararı önlemenin ilkesini teşkil ediyorsa bu da öfke gücüdür. Bunun mahalli ise kalptir ve buna *yırtıcı nefis* de denir. Şayet bir faydayı temin etmenin ilkesi ise bu arzu gücüdür. Bunun mahalli ise karaciğerdir ve buna *hayvani nefis* de denilir.⁵⁹

Taşköprizâde bu üç güçten birincisinin yani müdrike gücünün insan nefesine has olduğunu, diğer ikisinin ise insanla diğer canlılar arasında müşterek yetiler olduğunu belirtir. Bu üç yetinin de etkileri bakımından üç derecesi söz konusudur. İkisi fazlalık ve eksiklik bakımından sapma şeklinde uç taraflar iken, üçüncü derece aşırılıklardan uzak olma şeklindeki orta noktadır.⁶⁰ Düşünürümüz kendisinden önceki felsefi geleneğe bağlı olarak bu üç yeti ile temel ahlâkî huyları temellendirmektedir. Zira bütün huylar bu üç kuvveden sadır olmaktadır.⁶¹

Taşköprizâde’de olduğu gibi İslâm felsefesinde nefsin meşhur üçlü bölümlemesi Platon’un üç parçalı ruh anlayışına dayanmaktadır. Nitekim Platon nefsin üçlü bölünmesine bağlı olarak temel erdemleri konumlandırmaktadır. Platon *Devlet* adlı eserinde *Psukhe*’nin- ki bu İslâm felsefesinde nefis kavramıyla karşılanmıştır- öğrenen, öfke duyan, yeme-içme üreme ve benzeri zevkleri talep eden parçaları olmak üzere üç parçasından söz etmektedir.⁶² Ruhun (nefs) öğrenen kısmı rasyonel kısmı; diğer öfkelenen ve arzulayan kısımları ise ruhun irrasyonel kısmını oluşturmaktadır.⁶³ Aynı üç parçalı ruh anlayışının Aristoteles tarafından da korunduğunu, onun da ruhun rasyonel ve irrasyonel olmak üzere temelde iki

58 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, *Kınalızâde’nin Ahlâk Kitabı*, s.70-72.

59 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s.40.; ayrıca bk. Adudiddin el-İcî, *Ahlâku Adudiddin*, s.41.; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, *Kınalızâde’nin Ahlâk Kitabı*, s.196-98.; Tahir Uluç, *Kınalızâde Ali Eefndi’nin Nefis Görüşü*, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2013), sayı: 35, ss.7-28.

60 Taşköprizâde, *Şerhu’l-Ahlâki’l-Adudiyye*, s.42.; aynı bölümleme için ayrıca bk. İbn Miske - eyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma (Tehzîbu’l-Ahlâk)*, çev. Dr. A. Şener-Doç.Dr.C. Tunç- Doç.Dr.İ. Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı yay., Ankara (1983), s.22.; Yahya b. Adiy, *Tehzîbu’l-Ahlâk*, Dr.Naci el-Takrıtı, Editions Queidat, Beirut-Paris, (1978), s.73; Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nasirî*, s.36, 37.

61 Bk.Yahya b. Adiy, *Tehzîbu’l-Ahlâk*, s.73.; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, *Kınalızâde’nin Ahlâk Kitabı*, s.196-98.

62 Platon, *Devlet IV*, s.154.

63 Platon, *Devlet IV*., s.159.

kısımda ele aldığını görüyoruz. Aristoteles irrasyonel kısmı da ikiye ayırmaktadır. Bitkiler dahil bütün canlılarda bulunan nefsin beslenmenin ve büyümenin nedeni olan bitkisel kısım, diğeri de nefsin rasyonel tarafıyla kısmen ilişkisi bulunan arzu eden, isteyen kısım. Aristoteles erdemleri ruhun bu bölümleri üzerine temellendirmektedir; entelektüel erdemleri rasyonel olan kısmıyla, ahlâkî erdemleri ise irrasyonel kısmıyla temellendirmektedir.⁶⁴

Taşköprizâde *hakikat araştırmasının temelini oluşturan* diye ifade ettiği düşünce gücünün itidal halinin *hikmet* olduğunu belirtir. Yakini bilgilerin hakikatine varırken hikmet, kazanılması itibariyle bir tür eylemdir; bizzat varlığa gelmesi itibariyle ise bilginin ta kendisidir. Birinci itibarla hikmet ona göre mevcûdâtı nasılsalar öylece bilmek ve yapılması gerekeni yapmaktır ve burada temel ahlâkî bir huy olarak hikmetten kast edilen de daha çok budur. Taşköprizâde “Allah sana kitabı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğini öğretmiştir. Allah’ın lütfu sana gerçekten büyük olmuştur” (Nisâ, 4/113) ayetinde Allah’ın bu hikmete işaret ettiği kanaatindedir. İkinci itibarla hikmet, varlıkların suretlerinin nefiste meydana gelmesidir. “Resulüm de ki hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” (Zümer, 39/9) ayetinin de bu hikmete işaret ettiğini söyler.⁶⁵ Burada Taşköprizâde’nin hikmeti bilmek ve eylemek diye tanımladığını bir kez daha hatırlatalım. Zira hikmet onda hem nazari hem de ameli kuvveyi kapsayan müdrike yani düşünce gücünün bir ürünüdür. İfrat- tefrit uçları bağlamında değerlendirildiğinde Taşköprizâde, hikmetin ifratının cerbeze ve sahtekarlık, şeytanlık olduğunu; tefritinin ise kalınkafalılık olduğunu söyler. Hikmetin ifratı fayda vermeyen bilgilerle uğraşmaktır. Hikmetin tefriti olan kalınkafalılık ise düşünme gücünde meydana gelip de sahibini iyilik ve kötülükten geri bırakan bir durumdur. Hikmetin tefriti olan kalınkafalılık ve ahmaklığa işaret etmek için şu ayet ve hadise yer vermektedir: “İşte bunlar hayvanlar gibidir, hatta daha da aşağıdadırlar.” (Arâf, 7/179), “Ahmak Allah’ın hiç sevmediği kimsedir, zira Allah onu en değerli şeyden yani akıldan mahrum bırakmıştır.” (El-Bahru’r-Râik, Şerhu Kenzi’d-Dekâik, Beyrut Daru’l-Marife, VI/287)⁶⁶ Taşköprizâde bazılarının nazarî gücün ifratını överek bunun kutsî akıl olduğu söylemlerine de karşı çıkar. Ona göre bu insanların hikmete dair bilgileri ve yetkinlikleri yoktur. Bunlar kavramları çarpıtarak bu görüşleri ileri

64 Aristoteles, *Nikhomakhos’a Etik*, 1102a30, 5-30, 1103a5.; Aristoteles’in, Platon’un üç parçalı ruh anlayışını temele aldığına ilişkin bk. Ahmet Cevizci, *Etik Ahlâk Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul (2014), s.167.; nefsin bölümlerine ilişkin ayrıca bk. İbn Sina, *Avicenna’s De Anima (Arabic Text)*, ed.F.Rahman, London Oxford Universty Press, New York Toronto (1959), s.39-50.

65 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s.42.

66 Taşköprizâde, *Şerhu’l-Ahlâki’l-Adudiyye*, s.44, (Hadislerin parantez içerisinde yer verilen kaynakları mütercim tarafından dipnotlarda gösterilen kaynaklardır).

sürmektedirler. Taşköprizâde açısından gerçekte kutsi akıl gücü, burhandan payı olan nazarî bilgi nesnelerini müşahade eden akıldır. Dolayısıyla Taşköprizâde'ye göre yetkinlik doğru düşüncenin yerinde kullanılmasıdır, düşünmenin ayaklarının adım atamayacağı konularda Allah katında rabbânî vahiyle desteklenen kim-selere tabi olmaktadır.⁶⁷

Temel huylardan ikincisi cesarettir (şecâat). Bu Kindî'de olduğu gibi *en-necde* kavramıyla da ifade edilmektedir.⁶⁸ Cesaret “nefsin intikam arzusundan dolayı duyduğu şiddetli heyecan olan öfke gücünün itidalidir. Bu, insanın korku veren şeylere atılma ve sıkıntılı durumlara sabretme hususunda doğru düşüncenin gereğine boyun eğmesidir.” Cesarete işaret olarak da şu ayete yer verir: “On-lar ki hicret ettiler, yurtlarından çıkarıldılar, benim yolumda eziyete uğradılar, çarpıştılar ve öldürüldüler. Andolsun ben de onların kötülüklerini örteceğim.” (Âl-i İmrân, 3/195). Hz peygamber ise şu hadisle cesarete işaret etmiştir: “Allah cesareti sever, yılan ve akreb öldürmekle de olsa” (Kuzâ’î, Müsnedu’ş-Şihâb, Beyrut: Müesssetu’r-Risale, 1985, II, 152). Öfke gücünün ifratı deli cesarettir. Bu, cesaret arz etmemek gereken yerde ileriye atılmak şeklinde öfke gücünde meydana gelen bir durumdur. Örneğin, kendisini kalabalık bir düşmanın içine atmak.⁶⁹ Öfkenin tefriti ise korkaklıktır. Bu ileri atılmak gereken yerlerde geri durmaktır. Korkaklık kişiyi zillete uğratar, kötü bir hayat sürmeyi, çalışmada sa-bırsızlığı ve tembellik sevgisini doğurur. Taşköprizâde öfkenin tefrit haline ise şu ayet ve hadisle işaret edildiğini söyler: “Birbirinizle çekişmeyin; sonra korkuya kapılırsınız da kuvvetiniz gider” (Enfâl, 8/46), “Kişide bulunan huyların en kö-tüsü kaygılı bir cimrilik ve yıkıcı bir korkaklıktır.” (Ebu Bekir b.Ebi Şeybe, el-Kitâbu’l-Musannef, Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 2003, V, 291).⁷⁰

Temel huylardan üçüncüsü ise iffettir. İffet de arzu gücünün itidalidir. Taşköprizâde iffeti şöyle tanımlamaktadır: “Arzuyu, onun kulu olmayıp doğru düşüncenin gerektirdiği yerde kullanmaktır ki böylece kişi hür olabilsin.” Arzu gücünün itidalı olan iffete Allah Teâlâ şöyle işaret etmiştir: “Hevâ ve hevesine uyma, sonra bu seni Allah’ın yolundan saptırır.” (Sâd, 38/26). Arzu gücünün ifratı azgınlıktır, bu şehvet düşkünlüğü ve açgözlülüktür. Bu durum şehvetin, aklın hü-kümranlılığını bastırmasıdır. Bununla ilgili olarak şu ayetleri aktarmaktadır: “Yi-yin için fakat israf etmeyin” (A’râf, 7/31), “Kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın” (Enâm, 6/151). Hz. Peygamber’den ise şu rivayeti aktarmaktadır:

67 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s.50.

68 Bk. Yakub b. İshak el-Kindi, *Tarifler Üzerine (Risâle Fi- Hudûdi’l-Eşyâ ve Rüsûmihâ)*, Kindi Felsefi Risaleler içinde, s.194.

69 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s.44.

70 Taşköprizâde, *Şerhu’l-Ahlâki’l-Adudiyye*, s.46.

“Mide, tenasül uzvu ve dilin şerrinden korunan bütün şerlerden korunmuştur” (Beyhâkî, Şuâbu’l-İman, Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 2003, V, 291).⁷¹ Arzunun tefriti isteksizliktir. Bu, olması gerekene de olmaması gerekene de karşılığını vermede nefsin yetersiz kalması halidir. Bu durumda olan kişinin insanın yetkinliği bir tarafa hayvanın yetkinliğinin dahi altında, bitki derecesindedir. Allah Teâlâ böyleleri hakkında şu ifadelere yer vermiştir: “Onlar sanki duvara dayanmış kütükler gibidir.” (Munâfikûn, 63/4)⁷²

Taşköprüzâde’ye göre yukarıda yer verilen temel huyların erdemleri nefsin biri fazlalık diğeri eksiklik olmak üzere iki aşırı eğilimi arasındaki orta melekelerdir. Bu orta melekeler de *hikmet*, *cesaret* ve *iffettir*. Bunlar faziletler olmaktadır. Bunların her iki tarafında (ifrat-tefrit) olanlar ise reziletlerdir. Her birinin iki ucunda iki rezilet olduğuna göre reziletler de altı tane olmaktadır: Hikmet erdeminin iki ucu olan cerbeze ve kalınkafalılık, iffet erdeminin iki ucu olan azgınlık ve isteksizlik, cesaret erdeminin iki ucu olan deli cesareti ve korkaklıktır. Hz. Peygamber’in tamamlamak için gönderildiği temel Ahlâkî değerler Taşköprüzâde’ye göre işte orta melekeler olan hikmet, cesaret ve iffettir. Taşköprüzâde orta yol ve ortanın dışındaki yollardan ayette şöyle söz edildiğini belirtir: “Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun. Başka yollara uymayın, zira o yollar sizi Allah’ın yolundan ayırır.” (Enâm, 6/153), “Emrolunduğun gibi dosdoğru ol” (Hûd, 11/112). Taşköprüzâde’nin yorumuyla, dosdoğru olmak şeklinde ayette geçen orta yola tam olarak uymanın zorluğundan dolayıdır ki Hz. Peygamber “Beni Hûd suresi kocaltı” demiştir.⁷³

Taşköprüzâde’nin ahlâk düşüncesinin temel erdemlerini teşkil eden üç temel erdem; hikmet, cesaret ve iffet erdeminin de alt erdemleri vardır. Hikmet erdeminin alt erdemi yedi tanedir. Bunlar zihin açıklığı, anlayış düzgünlüğü, zekilik, tasavvur tamlığı, kolay öğrenme, hıfzetme, hatırlama erdemleridir.⁷⁴ İkinci temel erdem olan cesaret erdeminin altında ise on bir tür erdeme yer vermektedir düşünürümüz. Bunlar, ruh yüceliği, himmeti yüce tutmak, sabırlılık, soğukkanlılık, hilm, teenni ile davranmak, tevazu, güzel bir şekilde yad edilmeyi gerektiren büyük ve önemli şeylere ulaşma isteği, sorumluluk almak, namusu korumak, başka insanların başına gelen acılara üzüntü duymaktır. Taşköprüzâde bazı filozofların cesaretin bir başka alt erdemi olarak affedici olmayı gösterdiklerini zikreder. Bu

71 Taşköprüzâde, *a.g.e.*, s.46.

72 Taşköprüzâde, *a.g.e.*, s.46-48.

73 Taşköprüzâde, *a.g.e.*, s.48.

74 Taşköprüzâde, *Şerhu’l-Ahlâki’l-Adudiyye*, s.66-70.; Taşköprüzâde zihin açıklığına işaret olarak Zümer 39/22, ayetini, kolay öğrenme erdemi için Mücadele 58/22, hıfzetme erdemi için Hâkka 69/12 ayetini, hatırlama erdemi için Bakara 2/269 ayetini vermektedir.

gücü olduğu halde intikamı terk etmektir. Taşköprizâde son olarak temel erdemlerden iffet erdeminin alt erdemlerine yer vermektedir. Bu erdemleri de on bir erdem olarak sıralamaktadır. Bunlar da hayâ, nefsin kötü arzulara tabi olmaktan korunması şeklinde tanımlanan sabırlılık, arzuları dizginleme, malı temiz tutma, kanaat, vakar, uyumluluk, nefsin kendisini yetkinleştirecek şeylere rağbet etmesi olarak tanımlanan hal ve gidişi iyi olmak, din akıl ve mürüvvetle örtüşen güzel fiillere sıkı sıkıya tutunmak olarak tanımlanan vera, düzenlilik, cömertlik erdemleridir.⁷⁵

1.1.2. Temel Ahlâkî Erdemleri Birleştirici En Temel Huy/Erdem Olarak Adâlet

Taşköprizâde klasik felsefe geleneğinde olduğu gibi adâleti, üç temel erdem olan *hikmet*, *cesaret* ve *iffet*i erdemlerini birleştirici temel erdem olarak görmektedir. Bu en temel erdeme işaret etmek için de şu ayetlere yer vermektedir: “Adâletli davranın şüphesiz ki Allah adil davrananları sever” (Hucurât, 49/9), “Adil olun bu Allah korkusuna daha çok yakışan bir davranıştır” (Mâide, 5/8), “Muhakkak ki Allah adâleti iyiliği emreder” (Nahl, 16/90). Hz. Peygamber ise şöyle buyurmuştur: “Aranızda adâletli davranmakla emrolundum.”⁷⁶ İslâm ahlâk felsefesinde adâlet en temel ve en yetkin erdem olarak görülmüştür. Bu Aristoteles’in ahlâk felsefesindeki erdemlere ilişkin altın orta düşüncesine kadar gider ki bu da, daha önce değinildiği üzere altın ortayı sağlayan ölçülülük, dolayısıyla adâlettir. İbn Sina da erdemlerin başının hikmet, iffet ve cesaret olduğunu ifade ettikten sonra “bunların toplamı ise adâlettir” der.⁷⁷ Çünkü Tûsî’nin ifadeleriyle söylersek, diğer erdemlerde aranan gerçek orta adâlettir ve onun dışındaki her şey ona nispetle uçları oluşturur ve hepsinin mercii adâlettir.⁷⁸ Adâletin alt erdemleri olarak

75 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s.72-92.; ruh yüceliği için Nisâ 4/77, himmetin yüceliği için Tâhâ 20/71, 72, Şuarâ 50/26 ayetlerini, sabırlılık erdemi için Âl-i İmrân 3/146 , soğukkanlılık için Bakara 2/155, hilm erdemi için Furkân 25/63, teenni erdemi için Bakara 2/109 , tevâzu erdemi için Şuarâ 26/215, iyi olan peşinde koşmak erdemi için Müminûn 23/61, sorumluluk erdemi için İnşikâk 6/84, affedici olma erdeminde işaret olarak Âl-i İmrân 3/134 , kötü arzulara direnme anlamında sabırlılık için Fussilet 41/35, arzuları dizginleme erdemi için Hicr 15/88, uyumluluk erdemi için Tâhâ 20/44 , Âl-i İmrân 3/159 ayetini, verâ erdemi için Müminûn 23/1-2, 10 ayetlerini, infâk erdemi için Bakara 2/110, kerem erdemi için Bakara 2/265 , diğergamlık için Haşr 59/9, alicenaplık için İnsan 76/8, tokgözlülük erdemi için Bakara 2/280 ayetlerini zikreder. Temel erdemleri cins ve bu erdemlerin altında yer alan erdemleri tür olarak ele alarak yapılan sıralama için ayrıca bk. İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma (Tehzîbu'l-Ahlâk)*, s.24-35.; Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.89-102.; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî, Kınalızâde'nin Ahlâk Kitabı*, s.204-226.

76 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s.94.

77 İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifâ, Metafizik II*, s.204.

78 Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.112.

Taşköprizâde on dört erdemden söz etmektedir. Bunlar sırayla dostluk, kaynaşma, vefa, gereğini yaparak kendisi gibi olanların ve faziletli kişilerin sevgisini kazanma isteği anlamında sevilme çabası, iyiliğe karşılık verme, ticari dürüstlük, hakkı güzellikle ödeme, sıla-i rahim, merhamet, iki tarafı da gözeterek insanlar arasındaki düşmanlıkları ortadan kaldırmak suretiyle arayı bulmak anlamında arabuluculuk, tevekkül, teslimiyet, rıza ve kulluk erdemleridir.⁷⁹

Taşköprizâde temel erdemler ve onun altında yer alan erdemleri yerine getiren kişiye erdemli ve kamil insan diyebilmek için bu erdemlerin o kişiden zorlamayla değil, doğal olarak çıkması gerektiğinin özellikle altını çizer. Ayrıca bu erdemleri başka hiçbir şey için değil özleri gereği iyilik olduğu için ya da onlara götürdüğü için tercih ederek yapmalıdır.⁸⁰ Buradan İslâm felsefesinde ahlâk öğretisinin iki temel şartı ortaya çıkmaktadır: Birincisi ahlâkın insanda yerleşmiş olarak bulunan bir meleke/hal olması, ikincisi bu melekeden davranışların bir zorlama olmaksızın kolayca ortaya çıkması.⁸¹ Dolayısıyla Taşköprizâde orta melekeler erdem denmesini iki şarta bağlamaktadır: 1. Kötü bir amaç erdemlere karışmamalıdır. 2. Hariçten bir sebeple değil bunlar yalnızca iyilik ve yetkinlik oldukları için yapılmalıdırlar.⁸² Taşköprizâde'ye göre akıl sahibinin yaptığı her fiilin yöneldiği bir amacı vardır ve bu amacın fiilden önce tasavvur edilmesi gerekir. Amaç ise ya bir şey özü bakımından iyi olduğu için ya da kendisinden daha iyi bir şey için talep edilir. Taşköprizâde birincisinin mutlak iyilik diye adlandırıldığını ve bunun, bütün mevcûdâtın varlığının gayesi, *gayelerin gayesi* olduğunu söyler. İkincisi ise göreceli iyiliktir ve bu da kendisi ile amaca gidilen şeydir.⁸³

Buradan hareketle söylersek Taşköprizâde açısından gerçek manada erdemli olmak, salt iyilik adına ve kendinde iyi oldukları için erdemleri gerçekleştirmeye bağlıdır. Nihai amaç ise Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanandan olmaktır.⁸⁴ Çünkü her şey arzu ile kendisine yöneldiğinden dolayı ilk iyilik yüce Tanrı'dır.⁸⁵ Bu amaç esasen Yeni-Platoncu felsefe tanımında içkin bulunan bir hedeftir. Bu tanımda felsefenin en geniş anlamda amacı Tanrı'ya benzemektir. Böylesi bir hikmet ve

79 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s.94-102.;adâletin alt erdemleri için bk. Adudiddin el-İcî, *Ahlâku Adudi - din*, s.51-53.; Taşköprizâde'nin erdemler şemasına ilişkin yapılmış çalışma için bk. Müstakim Arıcı, *Erdemlerin Tasavvur ve Tanımı: Taşköprizâde'nin Erdem Şemaları*, Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi (2015), 20 (38): 1-38.

80 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s.60.

81 Recep Kılıç, *İslam Ahlâkının Tanımı ve Kapsamı*, İslam Ahlâkı Temel Konular Güncel Yorumlar, DİB yay., Ankara (2015), s.17.

82 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s.60.

83 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s.60.

84 Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, s.60.

85 İbn Msikeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma (Tehzîbu'l-Ahlâk)*, s.75.

felsefe anlayışının İslam felsefesinde de hakim bir düşünce olduğunu söylemek durumundayız. Sadece Kindi'ye referansla söylersek “Felsefe insanın gücü yettiği ölçüde yüce Allah'ın fiillerine benzemesidir. Bununla tam anlamıyla insanın faziletli olmasını kast etmişlerdir.”⁸⁶ Bu tanımda felsefenin amacının ahlâk olduğu gösterilmiş bulunmaktadır ki bunun da İslam inancına uygun düştüğü ifade edilmektedir.⁸⁷ Nitekim Hz.Peygamber'in de “Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanın” bu yurduğu, İslâm düşüncesinin klasik metinlerinde zikredilmektedir.⁸⁸

1.2. Pratik Ahlâk

Her ne kadar Taşköprizade şerh'inin ikinci makalesinde pratik ahlâk kavramını kullanmasa da, birinci makalede açıkça ahlâkın teorik kısmı üzerinde durduğunu ifade etmesinden⁸⁹ hareketle ikinci makalede yer verilen hususları pratik ahlâk kavramı ile ifade edebiliriz. Ayrıca bu makalede, birinci makalede üzerinde durulan teorik erdemlerin kazanılması, aksi olan reziletlerin giderilmesinin pratikleri üzerinde durulmaktadır. Düşünürümüze göre sıhhatini korumak isteyen kimsenin nasıl sağlığa uygun şeyleri yapması ve uygun olmayan şeylerden uzak durması gerekiyorsa aynı şekilde nefsanî erdemleri korumak isteyen kimse de yakın derecesine ulaşmış ehl-i irfân ve filozoflar gibi ruh hekimlerinin söylediği üzere bu erdemlere uygun olan şeylere yönelmeli ve bunlara aykırı olan şeylerden de kaçınmalıdır.⁹⁰ Bu yönüyle Kindi'den hareketle söylersek sıhhatin korunması için gösterilen itina ve tahammülden daha fazlasını ruhlarımızın ıslahında gösterilmesi gerektiği⁹¹ özellikle İslam ahlâk düşüncesi geleneğinde vurgulanan bir noktadır. Öyle ki, Ebu Bekir Zekeriyya Râzî, beden sağlığı anlamında *et-Tıbbu'l-Cismânî* kavramını kullandığı gibi ahlâk bilimi için de ruh sağlığı anlamına gelen *et-Tıbbu'r-Rûhânî* kavramını kullanmıştır.⁹²

86 Yakub b. İshak el-Kindi, *Tarifler Üzerine (Risale fi Hudûdi'l-Eşya ve Rûsûmiha, Kindi Felsefi Risaleler*, içinde, s.191.

87 bk. Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Bileşik Yayıncılık, İstanbul (2000), s.79-80.

88 Bu hadisin senedi tespit edilememiştir, ancak hadis olarak zikredildiği örnek klasik metinler için bk. Beyzâvî, *Tefsîru'l-Beyzâvî*, thk. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer, Beyrut- Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (2001), Cilt: 13, s.305.; Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sevid, Beyrut-Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye (2003), s.171.

89 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s.34.

90 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s.106.

91 Bk. Yakup b. İshak el-Kindi, *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları*, Bilimsel İnceleme Metin Tahkik ve Çeviri: Mustafa Çağrı, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, Ankara (2012), s.61-62.

92 bk. Ebu Bekir Zekeriyya Râzî, *Ruh Sağlığı*, çeviri ve inceleme: Hüseyin Karaman, İz Yayıncılık, İstanbul (2004), s.54.; ayrıca bk. Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, s.81.

Taşköprizâde erdemleri korumak için dört pratik yol sunmaktadır. Birincisi erdemli kimselere sıkıca tutunmaktır.⁹³ Dolayısıyla ahlâk eğitiminde model birinci sırada yer almaktadır. Örneğin çocuklar çocukluğundan beri anne ve babalarını, kardeşlerini, sürekli beraber oldukları akranlarını, arkadaşları ve öğretmenlerini model alır ve bunların ahlâkı çocuklarda tabiat haline gelir.⁹⁴ Erdemleri koruma yollarının ikincisi, nefsin düşünceye alışması için zihnini, öğrenerek ve öğreterek ilmi ve fikri ödevlerle çalıştırmaktır. Zira nefis bilgi sayesinde varlığın hakikatini bilme hususunda gerçek Bir'e benzer. Taşköprizâde bu bağlamda şu ayeti hatırlatır: "Bir kimseye Allah nur vermemişse atık o kimsenin aydınlıktan nasibi yoktur" (Nûr, 24/40). Erdemleri korumanın üçüncü pratiği arkadaşları, kusurundan dolayı kendisini ikaz eden doğru kimselerden seçmektir.⁹⁵ Erdemleri korumanın dördüncü pratiği ise nefiste bir gevşeklik görüldüğünde, yani kötülükleri kökünden sökme ve onlardan kurutulma sırasında nefiste bir tembellik ve gevşeklik sezilendiğinde katı riyazetlerle onu itaat eder hale getirmektir. Nefse ağır gelecek şekilde onu eğitmek, sert ve ağır şeylerle onu kontrol altına almaktır.⁹⁶

Faziletlerin korunmasının yukarıda sıralanan pratiklerinin yanı sıra Taşköprizâde psikolojik hastalık diye nitelendirdiği reziletlerden kurtulmanın pratiklerine de yer verir. Birincisi cimriliği, karşıtı cömertlikle ortadan kaldırmaya çalışmak gibi bir rezileti, karşıtı olan faziletle gidermeye çalışmaktır. Böylelikle rezilet ortadan kalkıncaya dek onun karşıtı olan fazilet, tekrar edilmek suretiyle alışkanlık haline getirmelidir. Taşköprizâde bu pratiğe gönderme olarak şu ayete yer verir: "İyilikler kötülükleri (günahları) giderir" (Hûd, 11/114). İkincisi eğer reziletin karşıtını işlemek fayda vermezse sert davranarak tedavi etmeye çalışmak, nefsi rezileti terk etmeye zorlamak, gizli ve açıktan onu kınamak ve ayıplamaktır. Eğer bu yol da fayda vermezse bu durumda diğer pratik, nefste kökleşmiş olan reziletin karşısında bulunan rezileti işlemektir. Örneğin; cimriliği ortadan kaldırmak için karşıtı olan cömertlikte bulunmak ve kökleşmiş rezileti terk etmesi için nefse zor kullanmak fayda etmediğinde nefsi, israfa yöneltmek ve harcamayı alışkanlık haline getirmek suretiyle cimrilik huyunu bırakmasını sağlamk. Fakat bu kökleşmiş olan rezileti ortadan kaldırmaya yarayıncaya kadar işlenmelidir. Aksi takdirde o da yerleşik bir rezilet olur ve kişi bir vartadan kaçıp diğerine düşer.⁹⁷ Taşköprizâde, bütün bu pratikler de fayda vermiyorsa son olarak adaklarda bulunup onlara riayet etme, bir daha dönülmesi halinde yapılması güç

93 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s.110.

94 *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, s.209, 210.

95 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s.110.

96 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s.114.; ayrıca bk. Adudiddin el-Îcî, *Ahlâku Adudiddin*, s.53-55.

97 Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, s.118.

vaadlerde bulunma, vb. sıkı uygulamalarla kendini yükümlü tutma gibi daha zor ve çetin egzersizler yapmaya başvurulması gerektiğini önerir.⁹⁸

Sonuç

Taşköprizâde ahlâka vazî/uzlaşımsal bir olgu olarak değil zarûrî ve tabîî bir olgu olarak bakmakta ve ahlâkî yasaları “ilahî yasalar” olarak görmektedir. Dolayısıyla Taşköprizâde için ahlâkın en temel ilkeleri, bizim dışımızda ontolojik bir gerçekliğe sahiptir ve bu yönüyle ahlâkî yasalar insan tarafından icat edilmez, keşfedilir. İyi (hayr), ölçülülük (itidâl), erdem (fazîlet) bizim kendi vazımız değildir, bunlar Allah’ın doğaya, evrene koymuş olduğu en temel yasalardır. Bu yasalar gerek insan aklı tarafından keşfedilmek suretiyle gerekse nebevî şeriatlar tarafından doğrudan vahiyle bildirilmek suretiyle ahlâkın en temel ilkeleri olarak tayin edilmiştir. İşte ahlâk olgusunun en temel tasavvurlarını ve ilkelerini iyi, ölçülülük ve erdem teşkil etmektedir ve bunların birer davranış kalıbına dönüşmesinin insandaki kaynağı da insani nefsin güçlerinden iradedir. İrade, erdemlerin karar verme ve isteme mercii olarak yine ahlâkın bir diğer ilkesini teşkil etmektedir. Ahlâk bilimi burhânî yöntemle, söz konusu ilkelerden hareketle konusu olan insan huylarına dair belirlemelerde bulunur ve erdemi çeşitlendirir. Mantık bilimindeki kavramlarla ifade ettiğimizde, söz konusu ilkelerden itidâl, huyu taksim eden fasıl oluşturmaktadır. Huylar, itidâl ayırımına bağlı olarak fazilet yani erdem ya da rezilet yani erdemsizlik olmaktadır. Başka bir ifadeyle erdemi, huyun diğer bir türü olan erdemsizlikten ayıran fasıl itidâl olmaktadır. Buradan hareketle Taşköprizâde “erdem, ifrat-tefrit arasında itidâl noktada duran huylardır” tanımını ahlâk biliminin temel bir aksiyomatik ilkesi olarak almakta ve dört temel erdemi; hikmet, cesaret, iffet ve adâleti ve dört temel erdemden türettiği alt erdemleri bu aksiyomatik ilkedен yola çıkarak tanımlamakta ve çeşitlendirmektedir. Burada dikkat edilirse ahlâk Taşköprizâde’de, hem temel ilkeleri ve temel aksiyomu yani içeriği bakımından; hem de söz konusu ilkeler ve aksiyomdan hareketle tüm-dengelsel bir yöntemle ahlâkî erdemleri çıkarma bakımından burhânî bir bilgi olarak durmaktadır.

KAYNAKÇA

- Adudiddin el-Îcî. (2015). *Ahlâku Adudiddin*, çev. İlyas Çelebi, Ankara: TDV.
- Akarsu, Bedia. (1965). *Ahlâk Öğretileri I, Mutluluk Ahlâkı (Eudaimonism)*, İstanbul: İÜEF.

98 Taşköprizâde, *a.g.e.*, s.118.; Ahlâk eğitimiyle ilişkili örnek metinler etrafında değerlendirme için ayrıca bk. Hümeýra Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri*, s.134-156.

- Arıcı, Müstakim. (2015). *Erdemlerin Tasavvur ve Tanımı: Taşköprüzâde'nin Erdem Şemaları*, Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi 20 (38): ss.1-38.
- Aristoteles. (2014). *Nikhomakhos'a Etik*, 1103a5, çev.Zeki Özcan, Ankara: Sentez.
- Ayni, Mehmet Ali. (2013). *Ahlâk Dersleri*, haz. İsmail Dervişoğlu- Emin Hüseyin Yiğit, İstanbul: Büyüyen Ay.
- Beyzâvî. (2001). *Tefsîru'l-Beyzâvî*, thk. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Cilt: 13.
- Cevizci, Ahmet. (2014). *Etik Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Çağrıncı, Mustafa. (2000). *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul: Bileşik.
- Çetin, Rabiye. (2012). *Ahlâkî Bilinç Oluşturma Açısından Teolojik Önergelerin Rolü*, Dini Araştırmalar, Ocak-Haziran, ss.28-46.
- Ebu Bekir Zekeriya Râzî. (2004). *Ruh Sağlığı*, çeviri ve inceleme: Hüseyin Karaman, İstanbul: İz.
- Erdem, Engin. (2014). *Doğal Yasa Teorisi ve İbn Sina'nın Sünnetullah Anlayışı*, Diyanet İlmi Dergi, ss.51-66.
- Erdem, Hüsameddin. (2000). *Osmanlıda Ahlâk ve Bazı Ahlâk Risaleleri*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi ss.25-64.
- Fahri, Macid. (2014). *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul: Litera.
- Fârâbî. (1978). *Risâletu'l-Tenbîh Ale- Sebili's-Saâde*, thk. Dr. Sahban Halîfât, Umman
- İbn Miskeveyh. (1983). *Ahlâkî Olgunlaştırma (Tehzîbu'l-Ahlâk)*, çev. Dr. A. Şener-Doç.Dr.C. Tunç- Doç.Dr.İ. Kayaoğlu, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- İbn Rüşd. (1984). *Tefsîru'l-Burhân, Şerhu'l-Burhân ve Telhîsu'l-Burhân* içinde, thk. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt:
- İbn Sina. (1938). *en-Necât*, nşr.Muhyiddin Sabri, 2.baskı.
- İbn Sina. (1959). *Avicenna's De Anima (Arabic Text)*, ed.F.Rahman, London: Oxford Universty Press, New York Toronto
- İbn Sina. (2005a). *İşâretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera.

- İbn Sina. (2005b). *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera.
- İbn Sina. (2006a). *Kitâbu'ş-Şifâ, II. Analitikler (Burhân)*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera.
- İbn Sina. (2006b). *Kitabu'ş-Şifâ, Mantığa Giriş (Medhal)*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera.
- İhvan-ı Safa. (2016). *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. İsmail Çalışkan, İstanbul: Ayrıntı.
- Kam, Ferid. (h.1339-1341). *Mebâdi-i Felsefeden İlm-i Ahlâk*, Ankara: Vilayet Matbaası.
- Kaya, Hacı. (2013). *İbn Sina'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış doktora tezi).
- Kaya, Mahmut. (2012). *Aristoteles'in Ahlâk ve Siyaset Felsefesinin İslâm Dünyasına Yansıması*, İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi, ss.207-243.
- Kılıç, Recep. (2015). *İslam Ahlâkının Tanımı ve Kapsamı*, İslam Ahlâkı Temel Konular Güncel Yorumlar, Ankara: DİB.
- Kınalızâde Ali Çelebi. (2014). *Ahlâk-ı Alâî, Kınalızâde'nin Ahlâk Kitabı*, haz. Mustafa Koç, İstanbul: TYEKB.
- Levend, Agah Sırrı. (1963). *Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız*, Ankara: TDAY Belleten.
- Nasîruddîn Tûsî. (2013). *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, İstanbul: Litera.
- Özturan, Hümeýra. (2013). *Akıl ve Ahlâk, Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, İstanbul: Klasik.
- Özturan, Hümeýra. (2015). *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri*, Ankara: İlem Kitaplığı Nobel.
- Platon. (2002). *Devlet IV.Kitap*, çev. Neval Akbıyık-Serdar Taşçı, Ankara: Metropolis Yayınları.
- Ross, W.D. (2011). *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı.
- Seyyid Şerif Cürcânî. (2003). *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sevid, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- Taşköprüzâde Ahmet Çelebi. (2014). *Şerhu'l- Ahlâki'l-Adudiyye*, çev. Müstakim Arıcı, İstanbul: TYEKB.
- Tekin, Ali. (2014). *Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış doktora tezi).
- Türker, Ömer – Bilgin, Kübra. (2015). *İslam Ahlâk Literatürü*, İstanbul: İlem Kitaplığı, Nobel.
- Türker, Ömer (Ed.). (2015). *Ahlâkın Temeli*, Ankara: İlem Kitaplığı- Nobel.
- Yahya b. Adiy. (1978). *Tehzîbu'l-Ahlâk*, Dr.Naci el-Takrıtı, Editions Queidat, Beirut-Paris
- Yakub b. İshak el-Kindi. (2002). *Tarifler Üzerine (Risâle Fi- Hudûdi'l-Eşyâ ve Rûsûmihâ)*, Kindi Felsefi Risaleler içinde, Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik.
- Yakub b. İshak el-Kindi. (2012). *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları*, Bilimsel İnceleme Metin Tahkik ve Çeviri: Mustafa Çağrıcı, Ankara: TDV.