

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**YAHYA İBN ADÎ’NİN
AHLÂK FELSEFESİ**

Yüksek Lisans Tezi

HARUN KUŞLU

İSTANBUL, 2008

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**YAHYA İBN ADÎ'NİN
AHLÂK FELSEFESİ**

Yüksek Lisans Tezi

Harun KUŞLU

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Harun ANAY

İSTANBUL, 2008

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi HARUN KUŞLU'nun YAHYA İBN ADI'NIN AHLAK FELSEFESİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 19.06.2008 tarih ve 2008/10-25 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

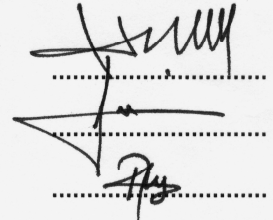
İmzası

Tez Savunma Tarihi : 11.10.2008

1) Tez Danışmanı : YRD. DOÇ.DR. HARUN ANAY

2) Jüri Üyesi : PROF. DR. KASIM TURHAN

3) Jüri Üyesi : PROF. DR. AHMET YÜCEL


.....
.....
.....

GENEL BİLGİ

İsim ve Soyadı	: Harun KUŞLU
Anabilim Dalı	: İlahiyat
Programı	: İslam Felsefesi
Tez Danışmanı	: Yrd. Doç. Dr. Harun ANAY
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans-Temmuz 2008
Anahtar Kelimeler	: İslam Felsefesi, Ahlak, Yahya b. Adî, Erdemler, Rezîletler, Ahlâkî Yetkinlik, Tehzîbü'l-Ahlâk.

ÖZET

YAHYA İBN ADÎ'NİN AHLÂK FELSEFESİ

Onuncu asırda yaşamış Hristiyan bir düşünür olan Yahya b. Adî daha çok Grek filozoflarından yaptığı tercüme eserlerle tanınmaktadır. Ancak düşünür kendi telif ve şerhleriyle de felsefe tarihine önemli katkılar sağlamıştır. Biz çalışmamızda Yahya b. Adî'nin ahlâk felsefesini ele aldık. Tezimizin Giriş bölümünde düşünürümüzün dönemine kadar ve onun döneminde İslam ahlâk felsefesinde önemli bulduğumuz bazı filozofların düşüncelerini özetle anlattık. Birinci bölümde Yahya b. Adî'nin hayatı, kişiliği ve eserlerini ele aldık. İkinci bölümde düşünürün ahlâk felsefesinin temellerini oluşturan konuları inceledik. Bunlar arasında düşünürün ahlak tanımı, nefis görüşü ve ahlâki gelişim gibi konular bulunmaktadır. Çalışmamızın üçüncü ve son bölümünde de Yahya b. Adî'nin ahlak felsefesinde erdemler, rezîletler ve ahlâkî yetkinlik konuları ele alınmakta ayrıca düşünürün *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı eserinin tercümesi de ek olarak sunulmaktadır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname	: Harun KUŞLU
Field	: Divinity
Programme	: Islamic Philosophy
Supervisor	: Yrd. Doç. Dr. Harun ANAY
Degree Awarded and Date	: Master-July 2008
Key Words	: Islamic Philosophy, Ethics, Yahya b. Adî, Virtues, Vices, Ethical Perfection, Tahdhib al-Akhlaq (Tehzîbü'l-Ahlâk).

ABSTRACT

ETHICAL PHILOSOPHY OF YAHYA IBN ADÎ

Yahya b. Adî, a tenth century philosopher, is famous for his translations from Greek philosophers. On the other hand, he has important contributions to history of philosophy with his own commentaries and books. In our research we focused on Yahya b. Adî's ethical philosophy. In Introduction, the prominent ethical philosophers before Adî and his era had been briefly analysed. His life, personality and books are given in the first chapter. And in the second chapter basic problematics of his ethical philosophy are taken into consideration. Among these problematics are, definition of ethics, idea of soul, and ethical development. Virtues and vices and ethical perfection constitutes the third and last chapter. Adî's important book *Tahdhib al-Akhlaq* is translated and given as an appendix in this thesis.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR.....	IV
ÖNSÖZ	V

GİRİŞ

YAHYA İBN ADÎ'YE KADAR İSLAM AHLÂK FELSEFESİ

(s. 1-10)

BİRİNCİ BÖLÜM

YAHYA İBN ADÎ'NİN HAYATI, KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

(s. 11-41)

I. HAYATI	12
A. İsmi, Künyesi, Lakap ve Nisbeleri	12
B. Doğumu ve Ölümü	13
II. KİŞİLİĞİ.....	15
A. Sosyal Kişiliği	15
B. Entelektüel Kişiliği	16
C. Dinî Kişiliği.....	20
III. ESERLERİ	21
A. Telif Eserleri.....	22
1. Ahlâkla İlgili Eserleri ve Tehzîbü'l-Ahlâk	22
2. Mantık	26
3. Doğa Bilimleri ve Matematik	29
4. Metafizik.....	30
5. Çeşitli Felsefe Problemlerine Dair Eserleri	31
6. Dini İçerikli Olan Eserleri	32
7. Şiir.....	36
B. Şerhleri.....	37
1. Aristoteles.....	37
2. İskender Afrodisî.....	37
3. Porphyrius	37

C. Tercümeleri	37
1. Platon.....	37
2. Aristoteles.....	38
3. Theophrastus	40
4. İskender Afrodîsî.....	40
5. Themistius.....	40
6. Olimpiodrus.....	40
7. Amonios.....	41
8. Amiksorius.....	41
9. Porphyrius.....	41
10. Cassianus Bassus Scholasticus.....	41

İKİNCİ BÖLÜM

YAHYA İBN ADÎ'NİN AHLÂK FELSEFESİNİN TEMELLERİ

(s. 42-65)

I. BİR ARAŞTIRMA ALANI OLARAK AHLÂK.....	43
II. AHLÂKIN TARİFİ VE ANLAMI.....	45
III. NEFS VE NEFSİN GÜÇLERİ	50
A. Nefsin Tarifi ve Niteliği.....	50
B. Nefsin Güçleri	51
1. Arzu Gücü (Şehvânî Nefs)	52
2. Öfke Gücü (Gadabî Nefs).....	53
3. Düşünme Gücü (Nâtık Nefs).....	54
IV. AHLÂKÎ GELİŞİMİN İMKÂNI.....	56
A. İyilik ve Kötülük Açısından İnsanların Durumu.....	56
B. Ahlâkın Düzeltilmesi ve Ahlâkî Gelişim.....	58
V. AHLÂKÎ BİR DEĞER OLARAK DENGELİLİK (İ'TİDÂL)	63

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YAHYA İBN ADÎ'NİN AHLÂK FELSEFESİNDE ERDEMLER, REZÎLETLER VE YETKİN İNSAN

(s. 66-88)

I. ERDEMLER VE REZÎLETLER.....	67
A. Erdemlerin Tarifleri.....	68

B. Rezîletlerin Tarifleri	72
C. Erdem ve Rezîletlerdeki Ahlâki Değerin Dereceliliği	76
II. ÇİFT YÖNLÜ HUYLAR VE AHLÂKÎ DEĞERİN GÖRELİLİĞİ	81
III. YETKİN İNSAN VE YETKİNLİĞE ULAŞTIRAN YÖNTEM.....	84
A. Yetkin İnsanın Tarifi ve Vasıfları	84
B. Yetkinliğe Ulaştıran Yöntem.....	85
SONUÇ	89
KAYNAKÇA	93
EKLER	99
EK 1: <i>Tehzîbü'l Ahlâk</i>'ın Tercümesi	100
I. Tercüme Hakkında Ve Metnin İçindekiler'i.....	100
II. Metnin Tercümesi.....	103
EK 2: Yahya İbn Adî Hakkında Seçme Bibliyografya	144

KISALTMALAR

A.Ü. DTCF. :	Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi.
A.yer :	Aynı yer.
b. :	İbn.
bkz. :	Bakınız.
c. :	Cilt.
çev. :	Çeviren, çeviri.
GAL :	Geschicthe der Arabischen Litteratur.
haz. :	Hazırlayan.
hş. :	Hicrî şemsî.
İFAV. :	İlahiyat Fakültesi Vakfı.
İ.Ü. :	İstanbul Üniversitesi.
krş. :	Karşılaştırınız.
m.ö. :	Milattan önce.
m.s. :	Milattan sonra.
M.Ü. :	Marmara Üniversitesi.
nşr. :	Neşreden.
ö. :	Ölümü.
s. :	Sayfa.
sy. :	Sayı.
thk. :	Tahkik.
ts. :	Tarihsiz.
vb. :	Ve benzeri.
vd. :	Ve devamı.
vdğr. :	Ve diğerleri.
y.y. :	Yüzyıl.
Yay. :	Yayınevi, yayıncılık.

ÖNSÖZ

İslam felsefesi tarihinde Kindî'den itibaren pekçok filozofun, ahlâk felsefesine dair oldukça önemli eserler kaleme aldıklarını görmekteyiz. Ahlâk felsefesinin, kendi kavramsal şemasını oluşturarak sistematik, bağımsız bir disiplin haline gelmesi ise İslam felsefesi tarihinde en önemli ahlâk filozofu olarak görülen İbn Miskeveyh'le birlikte gerçekleşmiştir. Ancak İbn Miskeveyh'e kadar geçen dönemde ahlâka dair kaleme alınan eserlerde işlenen konular, İbn Miskeveyh'in eseri de dâhil sonraki literatürün içeriğini az çok belirlemiş gibi gözükmektedir.

Bu döneme kadar ahlâk felsefesi hakkında önemli eser veren düşünürlerden biri de tezimizin konusu olan Yahya b. Adî'dir. Araştırmamızda İbn Miskeveyh'e kadar geçen bu olgunlaşma döneminde yaşayan Yahya b. Adî'nin ahlâk felsefesi, *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı eseri esas alınarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra yer yer İbn Miskeveyh'in görüşleriyle de karşılaştırma yaparak Yahya b. Adî'nin ahlâk felsefesinin düşünce tarihindeki yerini tespiti çalıştık.

Tezimiz giriş ve üç bölümden meydana gelmektedir. Tezin girişinde ilk İslam filozofu Kindî, Fârâbî, Âmirî ve İbn Miskeveyh'in ahlâk felsefelerini özet olarak anlattık. Böylece Yahya b. Adî öncesi ahlâk felsefesinin durumunu göstermek istedik.

Birinci bölümde düşünürümüz Yahya b. Adî'nin hayatı, eserleri ve kişiliğini inceledik. Yahya b. Adî'nin kişiliğini ele alırken de onun hem sosyal kişiliğini hem de entelektüel ve dinî kişiliğini tespit etme gayreti içinde olduk. Yahya b. Adî'nin içinde bulunduğu ilmî ortamı ve bu ortamda yer alan kişilerle ilişkilerini ortaya koymak bu bölümde en önde gelen amaçlarımızdan birisi oldu.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise Yahya b. Adî'nin ahlâk düşüncesinde öne çıkan unsurları ortaya koyarak ahlâk felsefesinin temellerini belirlemeye odaklandık. Yine bu bölümde düşünürümüzle diğer filozofların fikirleri arasındaki benzerlikleri tespit etmeye çalıştık; düşüncelerinin kaynaklarını ve etkilerini göstererek onun İslam ahlâk felsefesinde nerede durduğuna işaret etmek istedik. Düşünürümüzün ahlâk

hakkındaki görüşlerini ele alırken temel kaynağımız ise onun *Tehzîbü'l-Ahlâk* isimli eseri oldu. Ayrıca ihtiyaç oldukça onun diğer eserlerine de müracaat ettik.

Üçüncü ve son bölümde Yahya b. Adî'nin ahlâk düşüncesine göre erdemler, rezîletler ve ahlakî yetkinliğin ne olduğunu inceledik. Yahya b. Adî'nin saydığı yirmi erdem ve yirmi rezîleti ele alarak tarif ettik ve onlara bu ahlakî değerleri kazandıran şartlar üzerinde durduk. Bunun dışında Yahya b. Adî'nin ahlâk felsefesine göre ahlakî yetkinliğin ve bu yetkinliğe götüren yöntemin ne olduğunu göstermeye çalıştık.

Tezimizin sonunda Yahya b. Adî'nin *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı eserinin Türkçe tercümesini ve düşünür hakkında seçme bir bibliyografyayı ek olarak sunduk.

Yahya b. Adî hakkında Türkiye'de hazırlanmış, tespit edebildiğimiz kadarıyla, iki tez mevcuttur. Bunlardan birisi Nesim Doru tarafından Ankara Üniversitesi'nde hazırlanan *Yahya b. Adî'nin Metafizik Görüşleri* adındaki doktora çalışması, diğeri ise doğrudan ahlâk felsefesiyle ilgili olan ve Ümmühani Kaplan tarafından Selçuk Üniversitesi'nde hazırlanmış *Yahya b. Adî'nin Ahlâk Felsefesi* adlı yüksek lisans çalışmasıdır. Bu çalışmalardan gerekli yerlerde istifade etmekle birlikte tezimiz, Yahya b. Adî'nin hayatı, eserleri ve kişiliğinin yanı sıra ahlak felsefesini plan, içerik, yöntem ve ulaşılan sonuçlar bakımından onlardan farklı ele almaktadır.

Çalışmamızı hazırlarken kendilerinden doğrudan veya dolaylı olarak istifade ettiğim birçok kişiye burada teşekkürlerimi sunmak isterim. Başta bu çalışma için danışmanlığımı üstlenen Sayın Yrd. Doç. Dr. Harun ANAY olmak üzere Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ndeki hocalarıma şükranlarımı sunarım. Ayrıca çalışmam sırasında desteğini gördüğüm tüm arkadaşlarıma da teşekkürlerimi ifade etmek isterim. Son olarak hiç bir zaman maddî ve manevî desteklerini benden esirgemeyen kıymetli annem Sultan Kuşlu ve kıymetli babam Muzaffer Kuşlu'ya da buradan hürmetlerimi sunarım.

Harun KUŞLU
Bağlarbaşı/İstanbul 2008.

GİRİŞ

YAHYA İBN ADÎ'YE KADAR İSLAM AHLÂK FELSEFESİ

İslam felsefesi tarihi göz önüne alındığında ilk İslam filozofu Kindî (ö.866) ile birlikte ahlâkın araştırma konusu edildiği görülmektedir. Ayrıca Kindî'den sonra da İslam kültür havzasında yetişen her filozofun, felsefenin diğer disiplinlerine oranla az veya çok ahlâka ilgi duydukları bilinmektedir. Bu filozoflar arasında kimileri ahlâkın içinde ele alınan konulardan yalnızca bazılarını içeren eserler kaleme almış kimisi de ahlâk felsefesinin İslam felsefesi içinde müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkmasında büyük rol oynayacak eserler telif etmiştir.

Çalışmamızın konusu 'Yahya İbn Adî'nin Ahlâk Felsefesi' olduğundan burada düşünürün yaşadığı döneme kadar ve yaşadığı dönemde İslam ahlâk felsefesi literatürünü belirleyen temel yaklaşımlar ele alınacaktır. Bunu yapabilmek için Yahya b. Adî'den önce ve onun döneminde yaşamış bazı filozofların ahlâk düşüncelerindeki ana temaları belirleme gayreti içinde olacağız. Dolayısıyla Yahya b. Adî'den önce yaşamış olan Kindî (ö.866) ve Ebû Bekir Râzî (ö.925) ile çağdaşları Fârâbî (ö.950) ve Âmirî'nin (ö.992) fikirlerini kısaca anlatıp sonrasında ahlâk felsefesindeki yaklaşımları bakımından birbirleri arasında benzer özellikler taşıdığını düşündüğümüz Yahya b. Adî

ve İbn Miskeveyh'in (ö.1030) fikirlerini özetle belirteceğiz. Bunları ifade ettikten sonra şimdi yukarıda sözü geçen filozofların düşüncelerini ele alabiliriz.

İlk İslam filozofu Kindî'nin ahlâk hakkındaki görüşlerini özellikle *Üzüntüden Kurtulma Yolları (el-Hîle li Def'il-Ahzân)* adındaki eserinden öğrenmekteyiz. Eserin adından da anlaşılacağı üzere filozof, burada psikolojik/ahlâkî bir hastalık olan 'üzüntü' konusunu ele almıştır.

Kindî'nin eserine baktığımızda eserin psikolojik bir hastalık olan üzüntüyü tarif ederek başladığını ve bu konuya dair açıklamalarla devam ettiğini görmekteyiz. Üzüntünün ne olduğunu tarif eden ve burada üzüntünün sebeplerini de ortaya koymuş olan Kindî üzüntüyü, '*sevilen şeylerin kaybedilmesinden ve amaçlanan şeylerin elde edilememesinden kaynaklan nefsanî (psişik) bir elem*'¹ olarak tarif etmektedir. Sebeplerini bilmediğimiz acıların şifasını da bulamayacağımızı belirten Kindî,² üzüntünün sebeplerini onun tarifinde bu şekilde ifade ettikten sonra eseri boyunca şifasını bulmanın yollarını anlatmaktadır.

Üzüntüyü tarif ettikten sonra filozof, üzüntüyle ilişkileri açısından alışkanlıklar ve nefis konusuna değinmekte eserin sonlarına doğru da bir üzüntü çeşidi olan ölüm korkusunu ele almaktadır. İnsanları üzüntüye sürükleyen şeylerin alışkanlıklardan kaynaklandığını öne süren Kindî, insanlar arasında üzüntü verici kötü alışkanlıklara sahip olan ve bu alışkanlıkları kendileri için mutluluk olarak görenlerin bile bulunduğunu ifade etmektedir. Örneğin kumarbazlar ellerinde bulunan şeyleri kumar uğruna heba edip üzüntüye kapılmış olmalarına rağmen bu alışkanlıklarından haz almaktadırlar. Aynı şekilde insanlar arasında bozgunculuk çıkartan eşkıya ruhlu kimseler de kendi alışkanlıklarının mutluluk olduğunu düşünür, huzur ve güvenliğin olduğu durumları da eksiklik olarak görürler. Kindî üzüntü ve alışkanlıklar arasındaki ilişkiye değindikten sonra insanların nefisini güzel alışkanlıklara yöneltmek kötü alışkanlıklardan kaçınabileceklerini belirtir.³

¹ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, haz. Mustafa Çağrı, (metin ve çeviri), Arapça s.8. Krş. Türkçe çev. s.47.

² Kindî, *A.yer.*

³ Kindî, s.11. Krş. Türkçe çev. s.50.

Ardından alışkanlıkların ve dolayısıyla üzüntünün de kaynağının nefis olduğunu belirten Kindî, nefis ve beden arasında mukayese yaparak nefsin bedenden üstün olduğunu bedenın ise onun bir aleti konumunda olduğunu ifade eder. Buna göre insan nasıl bedenle ilgili acılardan kurtulmak için belli çareler peşinde koşuyorsa bedenden daha değerli ve üstün olan nefsin sıkıntıları için de çareler aramalıdır.⁴ Filozof üzüntülerin kaynağı olarak gördüğü nefis hakkındaki görüşünü bu şekilde belirttikten sonra eserinde üzüntülerden kurtulma yöntemlerini uzun uzadıya ele almaktadır.

Filozofun üzüntüyü yenmenin çareleri olarak ortaya koyduğu düşüncelerde Stoacı felsefe ve Sokrates unsuru açıkça görülmektedir. Kindî'nin eserinde Sokrates'in ismi açıkça zikredilmekte⁵ ve “üzülmemek için üzüleceğin bir şeye sahip olmama” düşüncesi bu filozofun görüşü olarak sunulmaktadır.⁶ Ayrıca Kindî'nin eserinde hâkim unsur olan ‘dünya nimetlerinden geri durma ve geçici olmayan aklî hazlara yönelme’ düşüncesi ise Stoa kaynaklıdır.⁷

Toparlayacak olursak ilk felsefî ahlâk eseri olan *el-Hîle li Def' il-Ahzân* (Üzüntüden Kurtulma Yolları), sonraki ahlâk felsefesi metinlerinde ahlâk felsefesinin içerdiği konulardan sadece birisi olarak ele alınan ve daha çok psikolojik mahiyetteki “üzüntü” konusuna odaklanmış bir eserdir. Eser bu psikolojik hatta patolojik⁸ durumun ahlâkî yetkinliği engellediği vurgusunda bulunarak ahlâk ve psikoloji ilişkisini öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla Kindî'nin eserini kapsamlı bir ahlâk felsefesi eseri olarak görmekten çok, üzüntü konusunu ele alan ve diğer ahlâk problemlerine de bu konuyla ilgisi açısından değinen bir eser olarak görmemiz mümkündür.⁹

Kindî'den sonra felsefî bir ahlâk eseri kaleme alan bir başka isim de Ebû Bekir Razî'dir. Filozofun ahlâk felsefesiyle ilgili görüşlerini en geniş şekilde *et-Tıbbu'r-Rûhânî* adındaki eserinden öğrenmekteyiz. Filozofun eserine koymuş olduğu başlık bile

⁴ Kindî, s.2. Krş. Türkçe çev. s.51.

⁵ Kindî'nin, eserlerinde Sokrates'i (ö. m.ö.399) zahid biri olarak sunması onun Sokrates ile Kinik Diyogenes'in (ö. m.ö.320) ahlakî kişiliğini karıştırdığı şeklinde yorumlanmaktadır. Bu konuda bkz. Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, s.102; Çağrı, *Üzüntüden Kurtulma Yolları* içinde inceleme, s.13.

⁶ Kindî, s.23. Krş. Türkçe çev. s.59.

⁷ İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, (yayımlanmamış doktora tezi) s.123; Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, s.105; Çağrı, *Üzüntüden Kurtulma Yolları* içinde inceleme, s.20.

⁸ Çağrı, *Üzüntüden Kurtulma Yolları* içinde inceleme, s.10.

⁹ Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, s.81.

aslında onun konuya bakış açısını görmememize yardımcı olmaktadır. Eserin adından da anlaşılacağı üzere filozof, ahlâka bir tür ruh doktorluğu (tabâbeti) olarak bakmakta ve ahlâklı olmayı da bir tür ruh sağlığı olarak görmektedir. Zaten Râzî, ‘tıbbu’r-rûhânî’ olarak adlandırdığı bu hekimlik sanatını ‘*insanın fiillerini delillerle düzeltmek*’ olarak tarif etmektedir.¹⁰

Râzî’nin *et-Tıbbu’r-Rûhânî*’si yirmi bölümden oluşmakta ve birçok farklı konuya değinmektedir. Sadece üzüntü konusunu ele alan Kindî’nin eserinden sonra konuları itibariyle daha zengin ve hacimli bir eser olan Razî’nin bu kitabı, İslam dünyasındaki ilk kapsamlı ahlâk felsefesi kitabı olarak görülebilir.¹¹

Eserin hangi konuları ele aldığını filozofun kitabın bölümlerini saydığı giriş kısmından kabaca görmek mümkündür. Buna göre bölümlerdeki başlıklara baktığımızda Razî, eserinde ağırlıklı olarak çeşitli rezîletleri ve onlardan kurtulma yollarını ele almaktadır. Bundan başka filozof ilk bölümde ‘aklın üstünlüğünü’, ikinci bölümde Platon’un (ö. m.ö.347) görüşlerini, üçüncü bölümde nefis konusunu ve dördüncü bölümde de insanın kendi hatalarını bilmesine dair görüşleriyle bu konuda Galen’in (ö. m.s.201) görüşlerini ele almaktadır.¹²

Razî’nin eserine hâkim olan temel meseleler arasında akıl-hevâ ilişkisi, haz-elem ve ruhânî tababet (psikolojik doktorluk) konularını sayabiliriz. Filozof aklın üstünlüğüyle ilgili ilk bölümden itibaren akıl ve hevâ ilişkisine değinmekte ve ikinci bölümde de akıl-hevâ ilişkisine açıklık getirmenin eserde ulaşmak istediği amacın temel noktası olduğunu vurgulamaktadır.¹³

Filozof nefsin güçleriyle ilgili olarak da Platon’un ismini zikrederek onun üçlü shevât, gadabât ve nâtık nefis taksimini benimsemektedir.¹⁴ Razî’nin eseri hakkında üzerinde durulması gereken başka bir konu da Galen (ö. m.s.201) faktörüdür. Çünkü filozof Galen’in iki eserine isimlerini vererek atıfta bulunmaktadır. İnsanın kendi

¹⁰ Ebû Bekir Razî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, (Resâilü Felsefiyye içinde) s.29. Krş. *Ruh Sağlığı* çev. Hüseyin Karaman, s.67.

¹¹ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, s.81.

¹² Razî, s.16-17. Krş. Türkçe çev. s.55-56.

¹³ Razî, s.19-20. Krş. Türkçe çev. s.58-59.

¹⁴ Razî, s.27-28. Krş. Türkçe çev. s.66.

hatalarını bilmesiyle ilgili dördüncü bölümde Razî, Galen'in *Düşmanlarından Faydalanan İyi İnsanlar (Ennel'l-Ahyâra Yentefiûne bi A'dâihim)* ve *İnsanın Kendi Hatalarını Bilmesi (Tearrufu'r-Racul Uyûbe Nefsih)* adında iki eserinden bahsetmektedir.¹⁵

Razî'nin ayrıca eserinin on ikinci ve yirminci bölümlerinde selefi Kindî'nin de ele aldığı üzüntü ve ölüm korkularını ele almakta olduğunu ve hatta onun görüşlerini sürdürdüğünü görmekteyiz.¹⁶ Yine filozofun ahlâk felsefesine dair değinilmesi gereken önemli hususlardan birisi de onun haz anlayışıdır. Razî hazzı '*eziyet veren bir şeyin kendi durumundan çıkardığı bir şeyi eski haline döndürmesi*'¹⁷ şeklinde tarif ederek aslında hazzın ortaya çıkışında elemin gerekliliği düşüncesini zorunlu kılmıştır.¹⁸

Bu durumda Kindî ile kıyaslanacak olursa Razî'nin ahlâk felsefesinin selefine oranla çok daha geniş bir içerik kazandığını söylemek mümkündür. Çünkü Razî, Kindî'nin eserinde ele alınan üzüntü ve ölüm korkusu gibi mevzuları incelemekle kalmamış başka konuları da inceleyerek çerçeveyi genişletmiştir.

Kaleme aldığı eserleriyle felsefî ahlâk literatüründe ve aynı zamanda büyük ölçüde siyaset felsefesinde belirleyici olan bir diğer filozof da Fârâbî'dir. Bu bakımdan Fârâbî'nin ahlâk düşüncesine değinmek yerinde olacaktır. Fârâbî'nin *Tahsîlü's-Saâde, et-Tenbîh alâ Sebîli's-Saâde* ve *Fusûlün Müntezze (Fusûlü'l-Medenî)* adlı eserlerinde ana konunun "ahlâk" olduğu ve diğer bazı eserlerinde de ahlâkla ilgili meselelerin filozof tarafından incelendiği belirtilmektedir¹⁹. Bilindiği kadarıyla Aristoteles'in (ö. m.ö. 322) *Nikomakhos'a Etik*'inin bölümleri üzerine ilk şerh yazan Müslüman filozof da Fârâbî'dir. Fârâbî'nin bu şerhi günümüze ulaşmamış olmakla birlikte filozofun *Fusûlün Münetezea*'da ele aldığı konuların bu kayıp şerh hakkında fikir verdiği ifade edilmektedir.²⁰ Bu eserinin baş kısımlarında erdemleri konu edinen Fârâbî onları, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te yaptığı "düşünce erdemleri" ve "karakter

¹⁵ Razî, s.35. Krş. Türkçe çev. s.73-74.

¹⁶ Razî, s.63, 92. Krş. Türkçe çev. s.105, 137.

¹⁷ Razî, s.36. Krş. Türkçe çev. s.76.

¹⁸ Razî'nin haz-elem anlayışıyla ilgili tartışmalar hakkında bkz. Hüseyin Karaman, *Ebû Bekir Razî'nin Ahlâk Felsefesi*, s.79-95.

¹⁹ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, s.112.

²⁰ Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, s.116.

erdemleri”²¹ ayırımına denk düşecek şekilde “hulkî (ahlâkî) erdemler” ve nutkî (düşünsel) erdemler” olmak üzere sınıflamaktadır. Bu tasnifi belirttikten sonra filozof, düşünceyle ilgili erdemleri hikmet, akıl, zekilik, zeka ve anlayış mükemmelliği olarak; ahlâkî erdemleri de iffet, cesaret (şecaat), cömertlik (sehâ) ve adalet olarak sıralamaktadır. Fârâbî’ye göre ahlâkî erdemler ve rezîletler nefste fiillerin tekrarıyla yer edinmektedirler. Eğer bu fiiller iyi (hayr) iseler bizde erdemler meydana gelmekte kötü iseler rezîletler meydana gelmektedir.²²

Fârâbî’nin adı geçen eserlerde ahlâk ile metafizik, siyaset, psikoloji ve teorik felsefe arasında kesin bir bağ kurduğu ifade edilmektedir.²³ Bu da bize filozofun ahlâk felsefesinin zikredilen bu disiplinlerden bağımsız olarak ele alınamayacağını göstermektedir. Bu anlamda örneğin filozofun ahlâk felsefesinde en önemli öğelerden birisi olan “yalnız kendisi için arzulanan mutluluk”, aklî ve fikrî erdemlerle elde edilebilir. Bu erdemlerle elde edilen hikmet ise metafizik bir bilgidir çünkü o, varlıkların en üstünü ve en değerlisi olan ‘İlk Varlık’ hakkındaki bilgidir.²⁴ Görüldüğü gibi filozofun ahlâk düşüncesinde erdemleri elde etmekle metafizik bilgi arasındaki irtibat oldukça önemlidir.

Fârâbî’nin ahlâk felsefesine göre ahlâkî yetkinlik açısından insanın durumu da yine onun siyaset felsefesiyle açıklık kazanmaktadır. Şöyle ki; filozofun ahlâk sisteminde teorik ve pratik yetkinlik bakımından, genel olarak üç insan tipinden söz etmek mümkündür: İyi insan, kötü (fâsık) insan ve bilgisiz (câhil) insan. Buna göre iyi ya da erdemli insan, teorik ve pratik yetkinlik açısından uyumlu ve bu açıdan bilgisiz insanla da zıtlık içerisindedir. Kötü insan ise bilgisel donanım bakımından erdemli insana yakın olduğu halde uygulama alanında bilgisiz insana yaklaşmaktadır. İşte bu bakımdan erdemlilik ve bilgisizlik arasında bulunur. Filozofa göre bilgisiz şehirlere mensup olan insanlar mutluluğa ileten fiilleri bilmektedirler ancak bu fiillere sarılmak yerine arzu ve iradelerine göre bilgisiz şehir halkının fiillerine yönelirler. Dolayısıyla onların bütün fiilleri ve ahlâkî davranışları bilgisiz şehrin insanlarının fiilleri ve davranışları gibi olur. Bu yüzden onlar mutluluğu da elde edemezler. Hâlbuki Fârâbî’ye

²¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.29.

²² Fârâbî, *Fusûlün Münteze’a*, s.30. Krş. *Fusûlü’l-Medenî* çev. Hanifi Özcan, s.52.

²³ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, s.112-113.

²⁴ Çağrı, *A.yer.*

göre her varolan nesnenin bir gayesi vardır ve insan da ‘mutluluğa’ ulaşmak için varedilmiştir.²⁵ Görüldüğü gibi Fârâbî’ye göre insanın yetkinliği elde edip edememesi onun içinde bulunduğu şehirle, yani siyasî yapılanmayla sıkı bir şekilde irtibatlıdır. Çünkü erdemli şehirdeki insan, içinde bulunduğu şehre uygun olarak erdemlere yatkın olurken diğer şehirlerdeki insanlar bu durumda değildirler. Bu bakımdan insanın içinde bulunduğu siyasî yapının yetkin olup olmadığı aynı zamanda paralel bir şekilde onun ahlâkî yetkinliğini de belirlemektedir.

İnsanî yetkinlikte teorik düşünmenin rolüne gelince, Fârâbî’ye göre insanî yetkinlik teorik düşünmeyle ilgilidir. Çünkü bedensel varlığımız yok olup gidecek iken teorik yanımız kendisiyle özdeş kalacak ve sonsuzluğu tadacaktır. İnsan için en son mutluluk da zaten budur. Bununla birlikte insan için bu en son hedefin gerçekleşmesi anlamına gelen mutluluk ya da teorik yetkinlik, maddî olanın aşılmasını gerektirmektedir. Ancak bu maddî olanın aşılması mistik bir yüz çevirme ya da el-etek çekmeyle değil aksine bir irade varlığı olan insanın maddî dünyayı çekip çevirmesi ve ona nüfuz etmesiyle mümkündür. Dolayısıyla insan mutluluğa erişmek için pratik hayata ilişkin bu tecrübeyi en iyi şekilde yaşamalıdır. Öyleyse nihaî olarak insanî mutluluğun teorik olanla pratik olanın tam bir uyum içerisinde iş görebilir olmasına bağlı olduğunu ifade edebiliriz.²⁶

Fârâbî’nin ahlâk felsefesiyle ilgili olarak, “yalnız kendisi için arzulanan mutluluğun” ve ahlâkî yetkinliğin, metafizik bilgi ve insanı erdemlere götürecektir siyasî yapılanma olmaksızın elde edilemediği sonucuna varabiliriz.

Fikirlerinde Fârâbî’nin etkisi görülen Âmirî²⁷ ise Yahya b. Adî’nin çağdaşıdır. Filozofun ahlâk ve siyaset felsefesine dair tek eseri olan *es-Saâde ve’l-Îs’âd* adlı kitabına Fârâbî’nin görüşlerini de etkileyen Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’inin kaynaklık ettiği bilinmektedir.²⁸ Âmirî’nin her biri üç bölümlük iki ana kısımdan oluşan eserinin ilk kısmının birinci bölümü Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Gazzâlî (ö.1111) gibi başka İslam filozof ve ahlâkçıların da hakkında eserler yazdığı ‘mutluluk’ konusunu

²⁵ Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s.120-122.

²⁶ Aydın, A.yer.

²⁷ Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s.45.

²⁸ Turhan, s.182, 185.

ele almaktadır. İkinci ve üçüncü bölüm ise sırasıyla ‘erdem’ ve ‘mutluluğun kazanılması’ konularına ayrılmıştır. Ayrıca filozof kitabında, pratik felsefenin diğer iki disiplini olan ev idaresi ve ülke idaresiyle ahlâk arasında zorunlu gördüğü irtibatı da sağlamaktadır.²⁹

Âmirî’nin ahlâk felsefesinde öne çıkan konular başta ‘mutluluk’ olmak üzere ‘iyilik-kötülük’, ‘haz-elem’, ‘güzel-çirkin’ ve ‘erdemler’ olarak özetlenebilir.³⁰ Nefs konusunda ise filozof, Platon’un şehvet, öfke ve akıl kuvvetleri ile Aristoteles’in hayvânî ve rasyonel nefis anlayışını mezcederek iki ilozofun görüşlerini uzlaştırmaya çalışmaktadır. Eserinde bu iki filozofu konuşturarak mutluluk konusunu ele alan Âmirî, bu şekilde İlkçağ Yunan ahlâk felsefesinin eudoimonist (mutlulukçu) karakterini vurgulamaktadır.³¹ Felsefeyi ‘*gerçeği bilmek ve gerçeğe amel etmek*’³² şeklinde tanımlayan filozofun ahlâk felsefesinin nihâî olarak bu tanımdan ilham aldığı ifade edilebilir. Çünkü ona göre insânî yetkinlik ancak ilim ve amelin birlikte bulunmasına bağlıdır.³³ Âmirî’nin bu düşüncesi ise, Fârâbî’de görülen teorik olanla pratik olanın birlikteliği ve uyumu fikrine benzemektedir.

Araştırmamızın konusu olan Yahya b. Adî’nin haricindeki, önemli gördüğümüz filozofların görüşlerine bu şekilde değindikten sonra kendinden önceki filozofların fikirleriyle irtibatı açısından düşünürümüzün yaklaşımıyla ilgili bazı tespitlere yer vermek faydalı olacaktır. Yahya b. Adî’nin ahlâk felsefesiyle ilgili en önemli ve sistematik eseri, İbn Miskeveyh’in kitabıyla aynı ismi taşıyan *Tehzîbü’l-Ahlâk*’ıdır. Bize göre düşünürümüzün ahlâk felsefesi hakkında belirtilmesi gereken en önemli hususlardan birisi onunla halefi İbn Miskeveyh’in ahlâk felsefesine yaklaşımlarındaki benzerliktir. Bu anlamda şunu kolaylıkla ifade edebiliriz ki bu iki düşünürün aynı ismi taşıyan *Tehzîbü’l-Ahlâk* adlı eserleri, İslam ahlâk felsefesi literatüründeki tüm felsefî ahlâk geleneğiyle benzeşen bir yaklaşım ve muhteva sergilemektedirler. Bu eserlerle birlikte öncekilerden farklı olarak İslam ahlâk felsefesi metinlerine güçlü bir şekilde “erdem ve rezîletler” vurgusu girmiş ve ilerde görüleceği

²⁹ Turhan, s.189.

³⁰ Turhan, s.189-212.

³¹ Turhan, s.189.

³² Turhan, s.179.

³³ Turhan, A.yer.

üzere Galen'den gelen 'ahlâk' tarifiyle birlikte ahlâk felsefesinin klasik psikolojiyle (ilmü'n-nefs) birlikte ele alınması kaçınılmaz olmuştur. Çünkü bu tarife göre ahlâk, nefsin bir halidir ve fiiller de nefsten ortaya çıkmaktadır.³⁴

Bildiğimiz kadarıyla İslam ahlâk felsefesi literatürü içinde Galen'den gelen ahlâk tarifini en erken ifade eden düşünürlerden birisi Yahya b. Adî'dir. Ancak Razî'nin de ahlâk felsefesinde Galen'in görüşlerinin etkili bir şekilde ortaya çıktığını görmekteyiz. Ayrıca burada bazı kaynaklara göre Yahya b. Adî'nin, Razî'nin düşüncelerinden etkilenmiş olduğunu belirtmekte fayda vardır.³⁵ Çünkü her iki düşünürde de Galen'in fikirleri açıkça görülmektedir. Yukarıda geçen paragraflarda değindiğimiz gibi Razî, Galen'in iki eserine açıkça atıfta bulunmaktadır. Düşünürümüz Yahya b. Adî ise eserinde herhangi bir filozofa ya da esere açıkça atıfta bulunmamakla birlikte çalışmamızın muhtelif yerlerinde de ele alınacağı gibi bazı hususlarda Galen'in fikirleriyle benzer düşüncelere sahiptir. Dolayısıyla selefi Razî gibi Yahya b. Adî'nin Galen'in fikirlerinden doğrudan ya da dolaylı olarak etkilendiğini söylemek mümkündür.

İbn Miskeveyh'in ise İslam felsefesi tarihinde ahlâk ilminin teşekkülüne en büyük katkıda bulunan ve *Tehzîbü'l-Ahlâk* isimli eseriyle de bu ilmin kavramsal şemasına önemli ölçüde şekil veren filozof olarak görüldüğünü belirtmekte yarar vardır.³⁶ Dahası ahlâk ilminin bağımsız bir disiplin haline gelmesinde onun ve *Tehzîb*'inin rolü vurgulanarak *Tehzîb*'in ahlâk ilminin teşekkül sürecinin sonu ve sistematik ahlâk çalışmalarının başlangıcı olduğu ifade edilmektedir.³⁷ Aynı konuyla ilgili başka bir araştırmaya göre İbn Miskeveyh, çalışmaları arasında en büyük ağırlığı ahlâka veren bir ahlâk filozofu olup onun en önemli ahlâk eseri de *Tehzîbü'l-Ahlâk* kitabıdır.³⁸

İbn Miskeveyh'in eserini incelediğimizde konu başlıklarının özetle nefs ve nefsin güçleri, erdemler ve rezîletler, huyun/ahlâkın tarifi ve ahlâkî yetkinlik, iyilik

³⁴ Galen, *Kitâbu'l-Ahlâk*, nşr. P. Kraus, s. 25.

³⁵ Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s.122.

³⁶ İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s.260.

³⁷ Kutluer, s.267.

³⁸ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, s.146.

(hayr) ve mutluluk (saâdet), adalet ve eşitlik, sevgi ve dostluk, ruh sağlığı (sıhhatu'n-nefs) ve ruh sağlığının korunması gibi mevzular olduğunu görmekteyiz.³⁹ Dolayısıyla saydığımız bu konular genel hatlarıyla filozofun ahlâk felsefesini belirlemiştir. Bu konu çeşitliliği içerisinde bizim dikkatimizi özellikle çeken ise erdemler ve rezîletler, ahlâkın tarifi, ahlâkî yetkinlik, nefsin güçleri ve nefsin düzeltilmesi gibi hususlardır. Çünkü bu noktada Yahya b. Adî ve İbn Miskeveyh arasındaki ilişki önemli gözükmektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere bu iki düşünürün eserleri arasında önemli benzerlikler bulunmaktadır. Hatta kanaatimizce bu, İbn Miskeveyh'in eserinin sonundaki ruh (nefs) sağlığı⁴⁰ bölümünde ortaya çıkan Ebû Bekir Razî ve İbn Miskeveyh etkileşimi⁴¹ kadar önemlidir. Bu anlamda İbn Miskeveyh ve Yahya b. Adî arasındaki ortaklıklar yalnızca eserlerine aynı ismi vermiş olmalarıyla sınırlı değildir. Bunun dışında İbn Miskeveyh'in nefsin güçleriyle ilgili taksimi ve özellikle ele aldığı ahlâk tanımı ve sayılan diğer hususlarda düşünürümüz Yahya b. Adî'nin görüşleri arasındaki benzerlikler ve yer yer birebir örtüşmeler küçümsenemeyecek bir önem arz etmektedir.

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki hiç şüphesiz sistematik bir ahlâk filozofu olarak İbn Miskeveyh, sözkonusu meseleleri daha ayrıntılı ve doyurucu bir üslupla ele almış olmakla Yahya b. Adî'den ayrılmaktadır. Ancak her iki düşünürün de Kindî ve Razî'den farklı olarak huyun (ahlâk) tanımını yaparak nefsin güçlerinin huylar üzerindeki etkisini ve erdem öğretisini vurgulamaları bu iki düşünürün önceki filozoflara göre konuya daha farklı bir perspektiften baktıklarını ve aralarında bu açıdan önemli ortaklıklar olduğunu göstermektedir. Bu anlamda düşünürümüz Yahya b. Adî ile İbn Miskeveyh arasındaki yaklaşım benzerliğinden dolayı İslam ahlâk felsefesi araştırmaları açısından Yahya b. Adî'nin önemsenmesi gereken bir isim olduğunu belirterek çalışmamızın bu kısmına son veriyoruz.

³⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, thk. Constantine K. Zurayk, s.3,31,75,105,135,175.

⁴⁰ İbn Miskeveyh, s.175.

⁴¹ Kutluer, s.295.

BİRİNCİ BÖLÜM
YAHYA İBN ADÎ'NİN HAYATI, KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

Tabakât kitapları Yahya b. Adî'nin ismi ve künyesi, dinî mezhebi, ilmî tahsilini kimlerden yaptığı, tercüme ve yazım üslubu hakkında bilgi sunmaktadır. Ancak bunların Yahya b. Adî'yi uzun uzadıya anlatan zengin ve doyurucu bilgiler olduğunu söylemek zordur. Ayrıca bazı eserlerin Yahya b. Adî hakkında bize sunmuş olduğu bazı bilgiler kendilerinden önce yazılmış kaynaklarda geçenlerin tekrarından ibarettir. Örneğin Kıftî (ö.1248) ve İbn Ebî Üseybia'nın (ö.1270) eserlerinde düşünürümüz hakkında kaydedilen bazı şeyler kendilerinden önce yaşamış olan İbnü'n-Nedîm'in (ö.995) *Fihrist* adlı eserinde zikrettiği bilgilerin neredeyse aynı cümlelerle tekrarıdır. Hatta İbn Ebî Üseybia eserinde zikrettiği bu türden bilgilerin kaynağının İbnü'n-Nedîm'in *Fihrist*'i olduğunu da açıkça belirtmektedir.⁴²

Bu duruma değindikten sonra Yahya b. Adî'nin hayatı, kişiliği ve eserleri hakkında bilgi vermeye başlayabiliriz.

I. Hayatı

A. İsmi, Künyesi, Lakap ve Nisbeleri

'Mantıkî'⁴³, 'Feylesûf'⁴⁴ ve 'Tabîb'⁴⁵ lakapları ve 'Tikrîti'⁴⁶, 'Bağdâdî', 'Mesîhî'⁴⁷, 'Nasrânî'⁴⁸ ve 'Ya'kûbî'⁴⁹ nisbeleri ile anılan düşünürümüzün ismi künyesiyle birlikte 'Ebû Zekerîyya Yahya b. Adî b. Hamîd b. Zekerîyya'dır⁵⁰.

Düşünürümüzün 'mantıkî' lakabıyla anılması kendisinin mantık ilmiyle şöret bulmuş olmasındandır. Zira Yahya b. Adî'nin İslam düşüncesi tarihinin en meşhur iki mantıkçısından ders aldığı bilinmektedir. Bunlardan birisi Türk-İslam filozofu olan ve

⁴² Bu duruma örnek olarak bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.324; Kıftî, *Tarîhu'l-Hukemâ*, s.361; İbn Ebî Üseybia, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Enbâ*, s.318.

⁴³ İbnü'n-Nedîm, s.324; Kıftî, s.361; İbn Ebî Üseybia, s.317.

⁴⁴ Kıftî s.54; Zirikli, *A'lâm*, c.9, s.194.

⁴⁵ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, c.2, s.518.

⁴⁶ Serkîs, *Mu'cemü'l-Matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe*, s.170.

⁴⁷ Bağdâdî, c.2, s.518.

⁴⁸ Tevhîdî, *el-İmtâ ve'l-Muânese*, c.2, s.18; Kıftî, s.361; Serkîs, s.170.

⁴⁹ İbnü'n-Nedîm, s.324; Kıftî, s.361; İbn Ebî Üseybia, s.318; Bağdâdî, c.2, s.518; Serkîs, s.170.

⁵⁰ İbnü'n-Nedîm, s.324; Kıftî, s.361; İbn Ebî Üseybia, s.317.

aynı zamanda mantık ilmindeki otoritesinden ötürü kendisine ‘ikinci öğretmen (el-Muallim’üs-Sânî)’⁵¹ lakabı verilen Ebû Nasr el-Farabî’dir. Diğeri ise Fârâbî’inin de hocası olan Hristiyan düşünür Ebû Bişr Mettâ’dır (ö. 940).⁵² Bu iki büyük mantıkçının öğrencisi olan Yahya’nın mantık ilmiyle ilgilenmesi ve bu alanda şöhret kazanması çok doğaldır. Düşünürümüzün eserlerini ele aldığımız bölümde açıkça görüleceği gibi onun mantık alanında ortaya koyduğu eserler bu şöhretin haklı bir şekilde elde edildiğini göstermektedir. Öyle ki kendisi de mantık ilmine dair ortaya koyduğu telif, şerh ve tercümeleriyle üstatları gibi bu ilme büyük katkıda bulunmuştur.

‘Tikrîfî’ ve ‘Bağdâdî’ nisbeleri sırasıyla Yahya b. Adî’nin doğduğu şehir olan Tikrit (Irak) ve yaşadığı şehir olan Bağdat’a ait nisbelerdir. Yahya b. Adî’nin Tikrit’te doğmuş olduğu ve daha sonra Bağdat’a göç ettiği bilinmektedir.⁵³

Yahya hakkında zikredilen ‘Mesîhî’, ‘Nasrânî’ ve ‘Yakûbî’ nisbeleri ise onun dinî kimliği ve kişiliği hakkındaki nisbeleridir. Dolayısıyla bu nisbelerden de anlaşılacağı üzere Yahya b. Adî, Yakûbî mezhebine mensup bir Hristiyan’dır.⁵⁴

Yahya b. Adî’nin Farabî’ye bağlılık ve onun eserlerini yazıya geçirip derlemekle meşhur olan İbrahim b. Adî adında bir ikiz kardeşi olduğu da bilinmektedir.⁵⁵

Sonuç olarak künyesi, lakap ve nisbeleri ile birlikte düşünürümüzün tam adı ‘Ebû Zekeriyya Yahya b. Adî b. Hamîd b. Zekeriyya el-Feylesûf el-Mantıkî et-Tabîb et-Tikrîfî el-Bağdâdî el-Mesîhî en-Nasrânî el-Yakûbî’ şeklindedir.

B. Doğumu ve Ölümü

Yahya b. Adî’nin doğum tarihiyle ilgili klasik tabakât müellifleri içinde yalnızca Kıftî’den edinmiş olduğumuz bir bilgi bize yol göstermektedir. Kıftî, Yahya’nın doğum tarihini doğrudan zikretmez ancak Yahya b. Adî’nin ölüm tarihinin

⁵¹ Beyhakî, *Tarîhu Hukemâi’l-İslam*, s.127.

⁵² İbnü’n-Nedîm, s.324; Kıftî, s.361.

⁵³ Zirikli, c.9. s.194; Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemü’l-Müellifîn*, c.13, s.211.

⁵⁴ Kıftî s.361; İbnü’n-Nedîm, s.324; İbn Ebî Useybia, s.318.

⁵⁵ Beyhakî, s.127.

hicri 364/m.974 olduğunu ve kendisinin 81 yıl yaşamış olduğunu belirtir. Buradan da Yahya b. Adî'nin doğumunun yaklaşık olarak hicri 283/m.896 yılına rastladığı söylenebilir. Bununla birlikte Kıftî, Yahya'nın ölüm yılının hicri 363/m.973 olarak bilindiği başka bir rivayete de rastladığını belirtir. Bu rivayet de dikkate alınarak Yahya'nın 81 yıl yaşamış olduğu göz önünde bulundurulduğunda doğumunun hicri 282/m.895 yıllarına rastlamış olma ihtimali de bulunmaktadır.⁵⁶

Çağdaş bazı araştırmaların belirttiğine göre Yahya b. Adî'nin doğum yeri ise Tikrit şehridir.⁵⁷ Bu yüzden de 'Tikrîti' nisbesiyle anılmaktadır.

Yahya b. Adî'nin öğrenimini Bağdat'ta gördüğü, burada yaşadığı ve yine burada vefat ettiği bilinmektedir. Klasik bir kaynak bize, düşünürümüzün Bağdat'a sonradan geldiği bilgisini nakletmekte, burada öğrenim gördüğünü ve yine burada vefat ettiğini hatta Bağdat'taki 'Bîatü'l-Kat'iyye' olarak bilinen yere defnedildiğini belirtmektedir.⁵⁸

Yahya b. Adî'nin ölümüyle ilgili ulaşabildiğimiz başka bir bilgi ise Yahya'nın, öğrencisi İbn Zur'a'ya kendi cenazesinde bulunabilirse şu şiiri kabrine yazması hakkındaki vasiyetidir. Bahsi geçen şiir şu şekildedir:

*“Nice ölümler vardır ki ilimle hayatta kalır
Nice hayatta kalanlar da cahillik ve ayıplarından ötürü ölüdürler
Ebediliği yakalamak için ilmi elde ediniz
Cahillik içindeki hayatı değerli bir şey olarak görmeyiniz”⁵⁹.*

⁵⁶ Kıftî, s.361. Bu konuda bkz. Brockelman, *GAL*, c.I, s.228; Kraemer, *Humanism in Renaissance of Islam*, s.104.

⁵⁷ Zirikli, c.9 s.194; Kraemer, s.105; Nicholas Rescher, *Tatavvuru'l-Mantiki'l-Arabî*, s.312.

⁵⁸ Kıftî, s.361.

⁵⁹ İbn Ebî Useybia, s.318.

II. Kişiliği

A. Sosyal Kişiliği

Yahya b. Adî'nin çağdaşı olan İbnü'n-Nedîm, Yahya b. Adî'den bahsederken onu 'zamanımızda dostları arasında liderlik kendisindeydi ve o, zamanının biricigiydi'⁶⁰ şeklinde anmaktadır. Sonraki bir kaynakta ise Yahya'nın çağdaşlarının onun hakkında ifade ettiği bu özellikler yinelenerek düşünürün kendi çağında sevilen biri olduğu vurgulanmaktadır.⁶¹ Diğer bazı kaynaklarda da düşünürümüz, bilgelik ve yetkinlik sahibi birisi ve Farabî'nin de en iyi öğrencisi⁶² sıfatlarıyla anılmakta ve kendisinin hikmette derinleşmiş bir bilgin⁶³ olduğu belirtilmektedir. Ayrıca 'mantıkî' lakabından da anlaşılacağı üzere mantık ilmindeki şöhretiyle tanınmış olan Yahya'nın kendi dönemindeki mantık bilginlerinin önde gelenlerinden olduğu da kaydedilmektedir.⁶⁴

Bu ifadelerden Yahya b. Adî'nin içinde bulunduğu çevrede itibar edilen ve insanların hoşnutluğunu elde etmiş birisi olduğu anlaşılmaktadır. Öğrencisi Ebû Hayyân et-Tevhidî (ö.1023) de onun saygın ve nazik bir üstat olduğunu, toplumda saygı duyulan biri ve içinde bulunduğu (entelektüel) grubun da üstadı olduğunu belirtir.⁶⁵ Tevhidî'nin ifadelerinden Yahya b. Adî'nin çevresinde entelektüel bir topluluğun var olduğu ve Yahya'nın bu topluluk içinde bir üstat olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Nâci et-Tikrîfî de kendi zamanında birçok düşünürün onun etrafında toplanmış olması ve onun rehberliğinde eğitim görmüş olmasının Yahya b. Adî'nin sevimli bir kişiliğe sahip olmasından ileri geldiğini belirtir.⁶⁶

⁶⁰ İbnü'n-Nedîm, s.324.

⁶¹ İbn Ebî Üseybia, s.318.

⁶² Beyhakî, s.127.

⁶³ Sicistani, *Müntehab Sıvanul Hikme*, s.327.

⁶⁴ Kîftî, s.318.

⁶⁵ Tevhîdî, *el-İmtâ*, c.1, s.37; c.2, s.38.

⁶⁶ Nâjî al-Takrîtî, *Yahya ibn Adî; A Critical edition and Study of his Tahdhib al-Akhlaq* içinde Giriş, s.27.

B. Entelektüel Kişiliği

Yahya b. Adî'nin ilmî çevresine baktığımızda, düşünürün ilim tahsil etmeye başladığı zamandan kendi entelektüel çevresini oluşturduğu döneme kadar farklı birçok simanın onun çevresinde yer aldığını görmekteyiz. Bunlar arasında Ebû Bekir Râzî (ö.925), Ebû Bişr Mettâ (ö.940), Fârâbî (ö.950), Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö.1023), Ebû Bekr el-Kavmisî, Bedîhî, Ebû Muhammed el-Arûzî, Ebû Süleyman es-Sicistânî (ö.987), İbn Zur'a (ö.1008) ve İbnü'l-Hammâr (ö.1017) bulunmaktadır.

Bu isimlerden Ebû Bekir Râzî, Fârâbî ve Ebû Bişr Mettâ Yahya'nın üstatları olarak zikredilir. Ancak bu konuda en çok bilinen ve en yaygın olan bilgi Yahya'nın Fârâbî ve Ebû Bişr Mettâ'ya öğrencilik yapmış olduğudur. Yahya b. Adî'nin, Farabî'nin en iyi öğrencisi olduğu ve kendisinin Aristoteles'in (ö. m.ö.322) kitaplarına şerh yazdığı Farabî'nin kitaplarını da özetlediği belirtilmektedir.⁶⁷

Ebû Bekir Râzî'nin Yahya b. Adî ile olan ilişkisi ise yalnızca Mesûdî tarafından zikredilmektedir. Mesûdî, Yahya b. Adî'nin Fârâbî'ye olan bağlılığını zikrettikten sonra onun ilmî kişiliğiyle ilgili sadece bu kaynaktan geçen bir bilgi vermektedir. Mesûdî'nin belirttiğine göre Yahya b. Adî ilmî tahsiline metafizikte Phytagorasçı olan Razi'nin görüş ve yöntemini benimseyerek başlamıştır.⁶⁸

Yahya b. Adî'nin entelektüel çevresinde adı geçen diğer isimler de filozofun kendi ilmî şöhretinin oluşmasından sonra çevresinde bulunan grubun isimleridir ki hepsinin bir şekilde Yahya ile ilmî münasebeti bulunmaktadır. Tevhîdî'nin belirttiğine göre hicri 361/m.971 senesinde kendisi ve Bedîhî, Yahya b. Adî'den ders almışlar,⁶⁹ Ebû Bekr el-Kavmisî⁷⁰ ve Ebû Muhammed el-Arûzî⁷¹ de uzun bir müddet Yahya b. Adî'nin çevresinde yer almıştır.

Yine Tevhîdî'nin *el-Mukâbesât* adlı eserinde gördüğümüz üzere Ebû Süleyman es-Sicistânî, Yahya'ya ait bazı düşünceleri ifade ederken onu 'üstadımız' diye

⁶⁷ Beyhakî, s.127.

⁶⁸ Mesûdî, s.122.

⁶⁹ Tevhîdî, *Mukâbesât*, s.95.

⁷⁰ Tevhîdî, *Mukâbesât*, s.85.

⁷¹ Tevhîdî, *Mukâbesât*, s.131.

zikretmektedir.⁷² Hatta Yahya b. Adî gibi kendisi de ‘mantıkî’ lakabıyla bilinen Sicistânî’nin Yahya b. Adî’nin yanında yetişen gençlerden biri olduğu ve Yahya b. Adî’den Greklerden kalan kitapları ve açıklamalarını okuduğu belirtilmektedir.⁷³ Ayrıca İbn Zur’a’nın uzun süre Yahya b. Adî ile arkadaşlık ettiği ve İbnü’l-Hammâr’ın da Yahya b. Adî’den felsefe okuduğu bilinmektedir.⁷⁴

Yahya b. Adî’nin entelektüel kişiliğiyle ilgili olarak onun ve üstadı Ebû Bîşr Mettâ’nın yaşadıkları dönemde yoğun bir şekilde devam eden tercüme faaliyetlerine katkıları ise göz ardı edilemez. Bu anlamda Yahya b. Adî, Platon ve Aristoteles gibi önemli filozofların eserlerinden, İskender Afrodisî ve Amonios gibi büyük Aristoteles şarihlerinin eserlerine kadar birçok kitabın tercümesini üstlenmiştir. Macid Fahri, bu alanda giriştikleri işin ehemmiyetine binaen Ebû Bîşr Mettâ ve öğrencisi Yahya b. Adî’nin tercüme ve Aristoteles mantığına olan katkılarının özellikle dile getirilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁷⁵

Filozofun ilmî kişiliğine dair değinilmesi gereken önemli hususlardan birisi de kendisinin yaşadığı dönemde gerçekleştirilmiş olan tercüme faaliyetlerinde önemli bir role sahip olduğu kadar, bizzat tercüme etmediği halde kimi kitapların yalnız düzeltme ve çoğaltma işini de yapmış olmasıdır. Kaynaklar Yahya’nın birçok nüshayı elinde bulundurduğunu belirtmektedir. Örneğin İbnü’n-Nedîm’in, Yahya b. Adî’den aktardığı ve daha sonra hem Kıfî hem de İbn Ebî Üseybia tarafından aynen zikredilecek olan şu cümleler düşünürün bu özelliğiyle ilgili fikir vermektedir:

*“Yahya b. Adî ile karşılaştığım bir gün ona elinde birçok eser bulundurmasından ötürü kendisini garipsediğimi söyledim. Bunun üzerine Yahya şu cevabı verdi: Seni şaşırtan nedir, Sabrım mı? Kendi yazımla Taberî’nin Tefsir’inden iki nüsha istinsah ettim ve onları komşu ülkelere götürdüm. Kelamcıların (mütekellimîn) kitaplarından da sayılamayacak kadar (çok) yazdım. Yemin ederim gece ve gündüz en az yüz varak yazıyorum...”*⁷⁶

⁷² Tevhîdî, *Mukâbesât*, s.170.

⁷³ Tevhîdî, *el-İmtâ*, c.2, s.18.

⁷⁴ Tevhîdî, *el-İmtâ*, c.2, s.428.

⁷⁵ Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, s.41.

⁷⁶ İbnü’n-Nedîm, s.324; Kıfî, s.361; İbn Ebî Üseybia, s.318.

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Yahya b. Adî tercüme faaliyetlerinde bulunduğu gibi bazı kitapları sadece istinsah ettiği de olmuştur. Hristiyan bir düşünür olan Yahya'nın, Müslüman bir âlimin Kur'ân tefsirini istinsah etmesi, düşünürün yaşadığı çağdaki entelektüel faaliyetler içindeki yerinin ne derece merkezî bir konum arz ettiğini ortaya koymaktadır.

Ayrıca İbn Ebî Üseybia'nın Yahya b. Adî'den aktardığı aşağıdaki cümleler Yahya'nın kitap toplama ve biriktirmeyi sevdiğini göstermektedir. Bu bilgi düşünürümüzün koleksiyonculuğunun olup olmadığı yönde bir merak uyandırmaktadır. İbn Ebî Üseybia'nın, Yahya'nın kendi cümleleriyle ifade ettiği sözleri şu şekildedir:

“Ebû Zekerîyya Yahya b. Adî şunları söyledi: (Afrodisiaslı) İskender'in Fizik kitabına ve Kitâbu'l-Burhân'a yazdığı şerhleri İbrahim b. Abdullah en-Nâkil en-Nasrânî'nin terekesinde gördüm. Bu iki şerh bana yüz yirmi dinara teklif edildi. Ancak işe daha sonra hile karıştı ve ben bıraktım. Daha sonra bir topluluğu bu iki şerhi bir grup kitabın içinde Horosan'lı birine üç bin dinara satarlarken gördüm.”⁷⁷

Aynı yerde bir başka bilgi yine Yahya'nın İbrahim b. Abdullah'tan İshak b. Huneyn'in tercüme ettiği *Kitâbu'ş-Şi'r*, *Hatâbe* ve *Sofistika* adlı kitapları elli dinara almaya çalıştığı ancak alamadığı belirtilmiştir.⁷⁸ Tüm bunlar bize gösteriyor ki Yahya b. Adî, tercüme faaliyetlerinde bulunarak, tercüme edilen kitapları düzelterek, istinsah ederek ve kitap koleksiyonu yaparak yaşadığı ilmî çevrede aktif bir biçimde yer almıştır.

Yahya b. Adî'nin tercüme faaliyetlerinde önemli bir role sahip olduğunu zaten biliyoruz. Ancak onun entelektüel etkinliklerini yalnızca tercümelerle sınırlamak yanlış olacaktır. Çünkü Yahya, tercüme ve tashih ettiği eserleri kadar şerhleri ve telif eserleriyle de tanınmaktadır. Bu durumda, tercümeden telife kadar yaptığı çalışmalarda dil, üslup ve içerik bakımından Yahya b. Adî'nin yaşadığı entelektüel çevrede nasıl algılandığını görmek onun entelektüel kişiliğini anlamakta bize ı ışık tutacaktır.

⁷⁷ İbn Ebî Üseybia, s.106.

⁷⁸ İbn Ebî Üseybia, A.yer.

Buna göre, öncelikle mütercimliğiyle ilgili konuları ele alacak olursak Yahya b. Adî'nin hangi dilden tercüme yapmış olabileceği konusu üzerinde durulmalıdır. Burada sormamız gereken soru şudur: Kendisi bir Süryâni olan Yahya b. Adî, Yunancayı bilmekte ve eserleri doğrudan Yunanca'dan mı tercüme etmekteydi yoksa ana dili olan Süryaniceden mi tercüme etmekteydi. İbn Ebî Üseybia bu soruya Yahya b. Adî'nin Süryaniceden Arapça'ya tercüme yaptığını söyleyerek cevap vermektedir.⁷⁹ Yahya b. Adî'nin eserlerini ele alırken de göreceğimiz üzere, bazı kitapları İshak b. Huneyn ve Ebû Bişr Mettâ gibi mütercimler Süryaniceye, Yahya b. Adî de Arapçaya çevirmiştir. Bu bakımdan gerek İbn Ebî Üseybia'nın tercümenin Süryaniceden yapıldığını özellikle belirtmesi, gerek kaynakların, tercüme edilen bazı eserlerin önce Süryaniceye sonra Arapçaya çevrildiğini vurgulaması Yahya b. Adî'nin yalnızca Süryaniceden çeviri yaptığını muhtemel kılmaktadır.

Yahya'nın yazım ve tercüme üslubu ve niteliği hakkındaki değerlendirmeler ise farklı farklıdır ve bu konuda homojen bir tablo ortaya koymak zordur. Örneğin Kıftî, Yahya'nın 'açık ve oturmuş bir yazısının olduğunu',⁸⁰ İbn Ebî Üseybia da 'çok iyi bir tercüme bilgisine'⁸¹ sahip olduğunu ifade etmektedir.

Yahya b. Adî'nin entelektüel kişiliğiyle ilgili olumsuz bir tablo ortaya koyan ifadeler ise kendisinin derslerinde bulunmuş olan Tevhîdî'den gelmektedir. Tevhîdî'ye göre Yahya b. Adî, tercümesi kötü ve ifadesi bozuk olan birisiydi. Hatta Tevhîdî, Yahya b. Adî'nin entelektüel kişiliği hakkında başka değerlendirmelerde de bulunur ve onun değişik konuları ele almakta usta ve meclisinde sevilen birisi olmasına karşın metafizik bahislerinde yetkin biri olmadığını ve bu ilmin inceliklerine vakıf olamadığını belirtir.⁸²

⁷⁹ İbn Ebî Üseybia, s.318.

⁸⁰ Kıftî, s.361.

⁸¹ İbn Ebî Üseybia, s.318.

⁸² Tevhîdî, *el-İmtâ*, s.266.

C. Dinî Kişiliği

Yahya b. Adî'nin dinî kişiliğiyle ilgili olarak onun Yakûbî (monofizit) bir Hristiyan olduğunu biliyoruz. Eserlerine bakıldığında dinî içerikli eserlerinin de oldukça fazla olduğu göze çarpmaktadır. Hatta eserlerinin içeriği araştırıldığında Yahya'nın bazı eserlerinin bir tür Hristiyanlık savunusu niteliği taşıdığı düşünülebilir. Bunlardan özellikle filozof Kindî'ye (ö. 866) yazmış olduğu *'Hristiyanlara Reddiye' Makalesinde Ebû Yusuf Yakub İbn İshak el-Kindî'nin Yanılgısının Açıklanması (Makâle fî Tebyîni Galati Ebî Yusuf Yakub İbn İshak el-Kindî fî Makâleti 'Fi'r-Reddi ale'n-Nasârâ')* adlı reddiyesi gibi bazı eserler dikkat çekmektedir. Çünkü bu eserlerin düşünce tarihinde bir tür reddiyeler geleneği oluşturduğu anlaşılmaktadır. İsminden anlaşıldığı kadarıyla Yahya b. Adî de adı geçen bu risalesinde Kindî'nin ortaya koyduğu Hristiyanlık eleştirilerine karşı cevap verme girişiminde bulunmuştur.⁸³

Yahya b. Adî bu konuda yalnızca Hristiyanlık savunusuyla kalmamış felsefe bilmenin getirdiği birikim sayesinde felsefe ve Hristiyanlık inançlarını birbiriyle uzlaştırma çabasına da girmiştir. Düşünürümüz Aristotelesçi akıl, âkil (akleden özne) ve ma'kûl (akledilen konu) üçlemesini Hristiyanlığın teslis inancıyla uzlaştırma girişiminde bulunmuştur.⁸⁴ Bunlar göz önünde bulundurulduğunda Yahya b. Adî'nin felsefeci kimliği ve çevirileriyle felsefeye olan katkısı kadar dinî kimliğinin de ağır bastığını ifade etmek yerinde olacaktır. Hatta onun felsefeye mi yoksa dinî konulara mı daha çok ilgili olduğu kimi araştırmacılar tarafından inceleme konusu edilmiştir.⁸⁵

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Yahya b. Adî, gerek Hristiyanlık eleştirilerine karşı savunuları ve bunların oluşturduğu reddiye geleneğiyle, gerek uzlaştırmacı tavrıyla Doğu Hristiyanlığı içinde önemli bir yerde durmaktadır. Bu yüzden bazı modern araştırmalar tarafından da düşünürümüzün Doğu Hristiyanları içinde en önemli kişi olduğuna ilişkin değerlendirmeler yapılmaktadır.⁸⁶

⁸³ Yahya b. Adî'nin reddiyesi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s.244-258.

⁸⁴ Kraemer, s.105-106.

⁸⁵ Kraemer, A.yer.

⁸⁶ Wolfson, s.40.

III. Eserleri

Tabakât kitapları içinde, Yahya b. Adî'nin eserleriyle ilgili en geniş bilgiyi yalnızca Kıftî'nin *İhbâru'l-Ulemâ*'sında bulmak mümkündür. Yahya b. Adî'nin Platon, Aristoteles ve kendisinden önce yaşamış başka filozoflardan yaptığı çevirileri, İbnü'n-Nedîm, Kıftî ve İbn Ebî Üseybia eserlerinin bu filozoflara ayrılan bölümlerinde zikretmektedirler. Ancak çevirilerin dışında düşünürümüzün telif eserlerine dair en geniş listeyi yalnızca Kıftî sunmaktadır. Hatta Kıftî'den daha sonra yaşamış olan İbn Ebî Üseybia'da bile bu genişlikte bir listeyi göremiyoruz.

Bu tabakât yazarlarından İbnü'n-Nedim, Yahya'nın yalnızca üç eserini zikrederken İbn Ebî Üseybia yedi, Kıftî ise kırk dokuz eserini saymaktadır. Kıftî'nin listesi diğer iki listede yer alan bazı kitapları da içermektedir.

Bununla birlikte Yahya b. Adî ile ilgili bazı modern çalışmalarda konuyla ilgili daha geniş bilgilere ulaşmak mümkündür. Özellikle Yahya b. Adî'nin eserleri söz konusu olduğunda gerek eserlerin listelenmesinde gerekse içeriklerine göre tasnif edilmesinde istifade ettiğimiz iki çalışmayı burada zikretmek faydalı olacaktır. Bunlardan birisi Gerhard Endress'in 1977 yılında yayımlanmış *The Works of Yahya Ibn Adî* adlı çalışması diğeri ise Sahbân Halîfât'ın 1988 yılında yayımladığı *Yahya Ibn Adî The Philosophical Treatises (Makâlâtü Yahya b. Adî el-Felsefiyye)* adlı eseridir. Bu çalışmaları yapan araştırmacılar farklı kütüphanelerdeki yazma nüshalara dayanarak Yahya b. Adî'nin eserleri ve eserlerin katalog bilgileri hakkında önemli bilgiler vermektedir. Adı geçen çalışmasında Endress, Yahya b. Adî'ye ait yazma nüshaların bulundukları kütüphaneler ve katalog bilgilerini sunmuş, Halîfât ise Yahya b. Adî'nin eserlerinin listesini sunduktan sonra içlerinden bazılarını neşretmiştir. Biz Yahya b. Adî'nin eserlerini sıralarken öncelikle klasik tabakât kitaplarında adı geçenleri, ardından da yakın zamanlarda yapılan çalışmalarda sayılan eserleri dikkate aldık. Ayrıca neşredilmiş eserlerinden ulaşabildiklerimizin içeriğini kısaca belirtmeye çalıştık.

A. Telif Eserleri

1. Ahlâkla İlgili Eserleri ve *Tehzîbü'l-Ahlâk*

Yahya b. Adî'ye kaynaklarda ahlâkla ilgili atfedilen eserler şunlardır: a) *Makâle fî Siyâseti'n-Nefs*⁸⁷; b) *Tehzîbü'l-Ahlâk*; c) *Rü'yâ fî Ta'rîfi'n-Nefs*; d) *Makâle fî Hâli Terki Talebi'n-Nesl*; e) *Münâzara fî Hâli Terki Talebi'n-Nesl*; f) *Muhâtaba beyne Sadıkayn lî, fî ma'nâhâ, İcâbe Sadıkânâ Ammâ İstafeynâhu fîhi Mine'l-Mesâili's-Selâsi'l-Vârîde fî'l-Muharrem Senete Selâs ve Hamsîn ve Selâsü Mie*.⁸⁸

Bu eserler arasından içeriğini inceleyebildiğimiz *Rü'yâ fî Ta'rîfi'n-Nefs*'te düşünürümüz, nefsin ne gibi özelliklerinin olduğu, hangi vasıflarla anıldığı ve onun bu vasıflarla nitelenmesinin sebeplerine dair bazı hususları ele almakta ve bu hususları açıklamaktadır.⁸⁹ Ancak çalışmamızın nefsin ele alındığı kısmında da görüleceği üzere düşünürümüzün bu konuyla ilgili kimi görüşlerini diğer bazı eserlerinde de bulmak mümkündür.

Adı geçen eserlerden *Tehzîbü'l-Ahlâk* ise Yahya b. Adî'nin ahlâk felsefesini çalışırken kullandığımız ana kaynağımızdır. Bu açıdan *Tehzîbü'l-Ahlâk* ile ilgili bazı hususlara değinmek durumundayız. Bunlardan en önemlisi *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ın Yahya b. Adî'ye aidiyeti meselesidir. Bu konuda öncelikle metnin tahkikli neşrini yapan Nâci et-Tikrîtî'nin değerlendirmelerine müracaat ediyoruz. Buna göre *Tehzîbü'l-Ahlâk*, daha önce Yahya b. Adî'den başka üç isme daha atfedilerek yayımlanmıştır. Bu isimler İbn Heysem, Câhız ve İbn Arabî'dir⁹⁰.

Nâci et-Tikrîtî, eserin sadece Vatikan yazmasında İbn Heysem'e (ö.1038) atfedildiğini belirten bir ifade olduğunu yazmaktadır. Ancak bundan başka hiçbir yazmada bunu destekleyecek bir bilginin olmadığına dayanarak bu alanda araştırma

⁸⁷ İbn Ebî Üseybia, s.318.

⁸⁸ Sahbân Halîfât, *Makâlâtü Yahya b. Adî el-Felsefiyye*, s.32; Endress, *The Works of Yahya Ibn Adî*, s.62,120.

⁸⁹ Yahya b. Adî, *Rü'yâ fî Ta'rîfi'n-Nefs*, nşr. Sahbân Halîfât (*Makâlâtü Yahya b. Adî el-Felsefiyye* içinde) s.206-207.

⁹⁰ Bu konuda ayıca bkz., Ebu'l-Fedâ Sâmi et-Tûnî, "Tehzîbü'l-Ahlâk el-Mensûb li Adî İbn Yahya ve İbn Arabî ve'l-Câhız", *İslamiyetü'l-Marife*, sy.36, s.201-204, Beyrut 2004.

yapan diğerk bir araştırmacı A. Perier ile aynı düşünceyi paylaştığını ve kitabın İbn Heysem tarafından kaleme alınmadığını belirtmektedir.⁹¹

M. Kürd Ali kitabı 1924 yılında yayımladığında Câhız (ö.868) adına yayımlamış ancak daha sonra düşüncesi değışerek 1946'da ikinci kez yayımladığında eseri Yahya b. Adî'ye atfetmiştir. Konuya dair araştırma yapan kimi uzmanlar tarafından eserin Câhız'a değıl Yahya b. Adî'ye atfedilmesi gerektiğı belirtilmektedir. Bu uzmanlar şarkiyatçı Ignatious Krachkovsky, Grigorious Haddad ve Muhammed Yusuf Musa'dır. Bu uzmanlardan Grigorious Haddad, kendi kütüphanesinde bu eserin Yahya b. Adî'ye atfedildiğı bir yazma nüshası olduğunu da belirtmiştir. Ayrıca eseri Câhız'a atfeden kimi araştırmacılar ise Kürd Ali'nin eseri Câhız adına yayımladığı ilk edisyonuna dayanmaktadırlar. Bu araştırmacılarından bazıları da sonraki çalışmalarında eserin Yahya b. Adî'ye ait olduğunu ifade etmiştir.⁹² Dolayısıyla eserle ilgili sonraki araştırmaların göz ardı edilmemesi gerekmektedir.

Tehzîbü'l-Ahlâk'ta geçen ifadelerle Câhız'ın aynı muhtevadaki eserlerini karşılaştıran et-Tikrîtî, üslup bakımından Câhız'ın eserleriyle *Tehzîb*'in oldukça farklı olduğunu örnek cümlelerle göstermektedir. Yani eldeki *Tehzîb* metnindeki üsluba bakıldığında bu metnin Câhız'ın kaleminden çıkmış olma ihtimali yoktur. Tikrîtî'nin belirttiğine göre Câhız'ın eserlerinde üslup konunun önündedir. Hâlbuki *Tehzîb* metninde öncelik, açık bir şekilde konuya verilmiştir.⁹³ Bu da eserin Câhız'a ait olmadığı fikrini güçlendirmektedir.

Tehzîbü'l-Ahlâk'ın kendisine atfedildiğı bir diğerk düşünür de İbn Arabî'dir (ö.1240). Kitap İbn Arabî'ye dört farklı isimle atfedilmektedir. Bu isimler *Felsefetü'l-Ahlâk*, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, *Risâletü'l-Ahlâk* ve *Kitâbu'l-Ahlâk*'tır. Ancak İbn Arabî kendi eserlerini sıralarken *el-A'lâk fî Mekârimi'l-Ahlâk* adında bir eser zikretmiş *Tehzîbü'l-Ahlâk* başlığını taşıyan bir eserden bahsetmemiştir.⁹⁴

⁹¹ Naji al-Takriti, *Yahya ibn Adî; A Critical edition and Study of his Tahdhib al-Akhlaq*, Giriş s.11.

⁹² Naji al-Takriti, s.12.

⁹³ Naji al-Takriti, s.13-16.

⁹⁴ Naji al-Takriti, s.18.

Nâci et-Tikrîfî'nin belirttiğine göre eserin İbn Arabî'ye atfedildiği iki yazma nüshası bulunmaktadır ve bu yazmaların her ikisi de yirminci yüzyıl gibi geç bir dönemde istinsah edilmiştir. Ayrıca bu nüshaların ikisi de farklı başlıklar taşımaktadır. Onlardan birisi *Tehzîbü'l-Ahlâk* diğeri ise *Kitâbu'l-Ahlâk* başlığını taşımaktadır.⁹⁵ Bu bilgi ise kitabın İbn Arabî'ye atfedilmesinin isim benzerliği gibi bir sorundan kaynaklanabileceği ihtimalini düşündürmektedir.

Yine Tikrîfî'nin belirttiğine göre eserin yazma nüshalarından beş tanesi *Tehzîbü'l-Ahlâk* başlığını taşımaktadır ve bunlardan dördü Yahya b. Adî'ye atfedilmektedir. Bunu ifade ettikten sonra Tikrîfî, *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ın metniyle Câhîz'ın metinleri arasında yaptığı karşılaştırmayı İbn Arabî'nin metinleriyle de yapmaktadır. İbn Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinden bazı pasajlarla *Tehzîb*'i karşılaştıran Tikrîfî'nin ifadesine göre öncelikle *Tehzîb*'in üslubu gayet açık iken İbn Arabî'nin üslubu karmaşıktır. Bunu yine örneklerle gösteren Tikrîfî, 'yetkin insan' fikrine sahip olan İbn Arabî'nin yetkin insanı tarif eden iki ayrı cümlesini alıntılararak cümleler arasındaki karmaşıklık göstermektedir.⁹⁶ Ayrıca yetkin insanı tarif eden bu her iki cümle de *Tehzîb* metninde geçen 'yetkin insan' tarifiyle aynı değildir. Aynı müellifin kaleminden çıkan farklı eserlerde aynı şeyin birbirinden çok farklı olarak tarif edilmesi ve ele alınması ise makul ve mantıklı değildir. Dolayısıyla en azından mevcut değerlendirmelere göre *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ın aynı yazarın eserleri olması imkansız gibi görünmektedir.

Yine Tikrîfî, Yahya b. Adî'nin başka metinleriyle *Tehzîb*'in üslubunu kıyaslamakta ve bu metinler arasındaki üslup benzerliğini göstermektedir. Yazar, düşünürümüz Yahya b. Adî'nin, Fârâbî'nin öğrencisi olduğunu hatırlatıp bu metnin Fârâbî'nin ahlâk düşüncesinden etkilendiğini ve Yahya'nın öğrencilerini de etkilediğini çalışmasında göstererek *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ın Yahya b. Adî'ye ait olduğu yönündeki iddiasını desteklemektedir.⁹⁷

Bu konuyu inceleyen başka bir araştırmacı da Yahya b. Adî'nin eserlerini ve eserlerin katalog bilgilerini yazan Gerhard Endress'tir. Endress'e göre eserin Yahya b.

⁹⁵ Nâji al-Takriti, s.18.

⁹⁶ Nâji al-Takriti, s.19.

⁹⁷ Nâji al-Takriti, s.20, 208-221, 256-263.

Adî'ye ait olmasının aleyhinde hiçbir özgün kanıt yoktur. Kitap *Tehzîbü'l-Ahlâk* adıyla erken dönem biyografi metinlerinde geçmemekte ise de Endress, tabakat yazarı İbn Ebî Üseybia'nın *Siyâsetü'n-Nefs* başlığıyla zikrettiği eserin *Tehzîbü'l-Ahlâk* olma ihtimali üzerinde durmaktadır. Endress'in ortaya attığı bu fikir göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir. Çünkü onun da belirttiği gibi *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ta birçok kere *siyâsetü'n-nefs* ve *tehzîbü'l-ahlâk* terimlerinin ikisi de geçmektedir.⁹⁸ Bu da kitabın erken dönem biyografi yazarlarınca *Tehzîbü'l-Ahlâk* olarak değil de *Siyasetü'n-Nefs* adıyla anılmış olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.

Endress ayrıca eserin İbn Arabî'ye aidiyeti konusunda da İbn Arabî'nin ahlâk hakkında bir eseri olduğunu ancak bu eserin kısa bir özetinin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de verildiğini belirtmektedir. *Tehzîb*'in içeriğiyle *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de geçen metni karşılaştıran Endress'e göre bu iki metin arasında neredeyse hiçbir benzerlik bulunmamaktadır. Ona göre *Tehzîb*'in İbn Arabî'ye atfedilmesi olsa olsa İbn Arabî'ye ait bir eserle isim benzerliğinden kaynaklanabilir.⁹⁹

Bu konuda başka bir ipucu da yine *Tehzîb*'in metnini incelediğimizde ortaya çıkmaktadır. Hristiyan din adamlarının (ruhbân) âdâbından ve Hristiyanların ibadet yerleri olan kiliselerden (kenîse) bahsetmesi¹⁰⁰ eserin, Hristiyan bir müellifin kaleminden çıkmış olması gerektiği fikrine götürmektedir. Ayrıca bunlara eserde geçen içki ve sarhoşluk bahislerini de ekleyen Tikrîti, bu içeriğiyle eserin Müslüman bir fakîh olan İbn Arabî başta olmak üzere diğer tüm Müslüman yazarlara aidiyeti yönündeki iddiaları boşa çıkardığını belirtmektedir.¹⁰¹

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür ki biri *Tehzîb*'i tahkik eden diğeri de düşünürün eserleri üzerine bu zamana kadar ortaya koyulan en geniş çalışmayı yapan iki araştırmacının incelemeleri dikkate alındığında, zaten araştırmacılarca Yahya b. Adî adına literatüre geçirilmiş olan *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ın, Yahya b. Adî'ye ait olma ihtimali kuvvet kazanmaktadır.

⁹⁸ Endress, s.84. Bu iki kavramın geçtiği yerler hakkında bkz. Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.78, 107, 108, 117, 118.

⁹⁹ Endress, s.84-85.

¹⁰⁰ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.102, 110.

¹⁰¹ Naji al-Takriti, s.20.

2. Mantık

Klasik tabakât kitaplarına göre Yahya b. Adî'nin mantıkla ilgili kaleme aldığı eserler şunlardır: a) *Makâle fi'l-Buhûsi'l-Erbaati'l-İlmiyye an Sînâati'l-Mantık ve Hiye: Hel hiye, Mâ hiye, Eyyü şey'in hiye ve lime hiye? (Men Tâhe Îlâ Sebîli'n-Necât)*,¹⁰² b) *Makâle fi'l-Buhûsi'l-Hamse ani'r-Rüûsi's-Samâniyye*; c) *Kitâbu fî Fadlı Sînâati'l-Mantık*; d) *Kavlün fîhi Tefsîru Eşyâin Zikruhâ inde Zikrihi Fadli Sînâati'l-Mantık*; e) *Makâle fî Tebyîni'l-Fasli Beyne Sînâateyi'l-Mantuki'l-Felsefî ve'n-Nahvi'l-Arabî*; f) *Makâle fi'l-Hâceti ilâ Ma'rifeti Mâhiyyât'i-l-Cins ve'l-Fasl ve'n-Nev' ve'l-Hâssa ve'l-Araz fi'l-Marifeti'l-Burhân*; g) *Makâle fî Tebyîni Enne's-Şahsa İsmün Müşterekün*; h) *Makâle fî Enne'l-Makûlâtî Aşara lâ Ekall ve lâ Ekser*; ı) *Makâle fî Enne Harârate'n-Nâri leyset Cevheran li'n-Nâri*; j) *Makâle Beynehû ve Beyne İbrahim İbn Adî el-Kâtib ve Münâkadatuhû fî Enne'l-Cisme Cevherun ve Arazun*,¹⁰³ k) *Makâle fî Enne'l-Araza Leyse Hüve Cinsen li't-Tisai'l-Makûlâtî'l-Araziyye*; l) *Makâle fî Kısmeti'l-Ecnâsi's-Sitteti'l-Left lem Yaksimhâ Aristotâlis ilâ Ecnâsihâ el-Mütevassitati ve Envâihâ ve Eşhâsihâ*; m) *Makâle fî Enne'l-Kemme Leyse fîhi Tüdâddün*; n) *Kitâbu fî Tebyîni Enne li'l-Adedi ve'l-İzafeti Zâteyni Mevcûdeteyni fi'l-A'dâd*; o) *Taâlîkun İddetün an Ebî Bişr Mettâ fî Ümûrin Cerat Beynehümâ fi'l-Mantık*; p) *Makâle fî Nehci's-Sebîl ilâ Tahlîli'l-Kıyâsât*; r) *Makâle fî Tebyîni Vücûdi'l-Ümûri'l-Âmmiyye*; s) *Cevâbu'd-Dârimî ve Ebi'l-Hasen el-Mütekellim ani'l-Mes'elefi fî İbtâli'l-Mümkün*; t) *Kitâb fî İsbâti Tabiâtî'l-Mümkün ve Akve'l-Huceci alâ Zâlike ve't-Tenbîh alâ Fesâdihâ*; u) *Kitâbu's-Şübhe fî İbtâli'l-Mümkün*; v) *Makâle fi'l-Muharrasâtî'l-Mubtule li-Kitâbi'l-Kıyâs*,¹⁰⁴ y) *Makâle fî Ehemmiyeti Sînâati'l-Mantık ve Mâhiyyetihâ ve Evveliyyetihâ*,¹⁰⁵ z) *Risâle fî Vücûhi Kavli'l-Kâil "el-Kâimu Gayru'l-Kâid"*.¹⁰⁶

¹⁰² İbnü'n-Nedîm, s.324; İbn Ebî Üseybia, s.318. Bu risale Mübahat Türker tarafından neşredilmiş ve Türkçeye tercüme edilmiştir bkz. "Yahya İbn Adî ve Neşredilmemiş Bir Risalesi", *A.Ü.DTCF. Dergisi*, c.14, sy. 1-2; s.87-102.

¹⁰³ Makalenin isminden de anlaşılacağı üzere bu eserde Yahya b. Adî ile kardeşi İbrahim b. Adî arasında geçen bir tartışma ele alınmaktadır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Endress, s.50.

¹⁰⁴ Kıftî, s.301, 362-363.

¹⁰⁵ İbn Ebî Üseybia, s.318. Sahbân Halîfât ve Gerhard Endress bu eserin ismini *Makâle fî İnniyyeti Sînâati'l-Mantık ve Mâhiyyetihâ ve Evveliyyetihâ* şeklinde zikrederler, Halîfât, s.29; Endress, s.43.

¹⁰⁶ Tevhîdî, *Mukâbesât*, s.113.

Ayrıca Sahbân Halîfât, Yahya b. Adî'ye şu üç eseri de nispet etmektedir: a) *Cevâbu Mes'eletin Veradet mine'r-Reyyi fî Zi'l-Ka'deti min seneti İhdâ ve Erbaîne ve Selâsü Mie'*; b) *Cevâbun an Mesâil li Ebî Zur'a*; c) *Makâle fî Mâhiyeti'l-İlm*.¹⁰⁷

Eserlerin isimlerinden de çıkartılabileceği gibi Yahya b. Adî'nin mantıkla ilgili kaleme aldığı makalelerin, mantık ilminde ele alınan tür, cins, fasıl ve on kategori gibi konulara, mantığın önemi ve üstünlüğüne ayrıca mantık-gramer (Arap dili) ilişkisine odaklandığı anlaşılmaktadır. İslam felsefesi tarihinde Yahya b. Adî'nin hocası Ebû Bişr Metta ile gramerci Sîrâfî arasındaki meşhur mantık-gramer tartışması¹⁰⁸ hatırlandığında düşünürümüzün mantık-gramer ilişkisine dair kaleme aldığı eserler daha iyi anlamlandırılabilir.

Yahya b. Adî'nin adı geçen eserlerinden bazıları neşredilmiş olduğundan içerikleri, tarafımızdan incelenmiştir. Bu eserlerden *Makâle fî'l-Buhûsi'l-Erbaati'l-İlmiyye an Sînâati'l-Mantık ve Hiye: Hel hiye, Mâ hiye, Eyyü şey'in hiye ve lime hiye?* (*Mantık Sanatına Dair Dört İlmî Araştırma: O var mıdır, nedir, hangi şeydir ve ne içindir?*) başlığını taşıyan ilk eser adeta mantığın faydasını ispatlamak ve onun zorunluluğunu göstermek için yazılmış bir eserdir. Müellif eserine mantığın bizatihi faydalı olduğunu ve bunu anlatmanın da zorunlu olduğunu belirterek başlamaktadır. Yazara göre bunu anlatmak zorunludur, çünkü birçok kimse mantık ilmini bilmediğinden ondan gelen faydayı da inkar etmektedir.¹⁰⁹ Ayrıca bu eserde mantık, “nazarî ilimde doğruyla yanlış, amelî ilimde de iyi ile kötüyü ayırt eden ve vasıta hizmetini gören bir sanat” şeklinde tarif edilmekte olup, genel muhtevasına uygun olarak risale, nazarî ve amelî saadete mantık olmadan ulaşamayacağı şeklindeki ifadelerle son bulmaktadır.¹¹⁰ Düşününürün bu mantık tanımını dikkate alındığında ahlâk ile mantık arasında da kaçınılmaz bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Zira bu tanıma göre mantık pratik ilimde de ahlâkın konusu olan iyi ile kötüyü ayırt etmemizi sağlayan bir araçtır ve mantıksız mutluluğa ulaşmak mümkün değildir. Ancak eserin genel muhtevası göz önüne alındığında müellifin mantıkçı (mantıkî) nisbesine uygun bir tavırla mantığın

¹⁰⁷ Halîfât, s.30.

¹⁰⁸ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.134-135.

¹⁰⁹ Mübahat Türker, “Yahya İbn Adî ve Neşredilmemiş Bir Risalesi”, s.87.

¹¹⁰ Mübahat Türker, “Yahya İbn Adî ve Neşredilmemiş Bir Risalesi”, s.87-102.

faıdası ve zorunluluğu fikrini vurguladığı söylenebilir. Yukarıda zikredilen mantık-gramer tartışması ve mantığa yapılan saldırılar açısından ise eserin önemine özellikle değinilmelidir. Bu anlamda kimi araştırmacılar bu eserin mantığı müdafaa eden ilk eserlerden olduğunu ve müellifin de bu eserle mantık-nahiv tartışmalarında tuttuğu tarafı ortaya koyduğunu belirtmiştir. Çünkü yazar burada sadece mantığın faıdasını belirtmekle kalmamış onu mutluluğun anahtarı mertebesine çıkartmıştır.¹¹¹

Bundan başka *Kavlün fıhi Tefsıru Eşyâin Zikruhâ inde Zikrihi Fadli Sınâati'l-Mantık* (Mantık Sanatının Üstünlüğü [Makalesinde] Zikredilen Şeylerin Açıklamaları) adındaki eserde müellif, *Mantık Sanatının Üstünlüğü* adındaki bir makalenin devamı olarak “doğruluk”, “yanlışıık” ve doğru netice veren kıyaslar, yanlış netice veren kıyaslar gibi mantıkla ilgili kimi konular üzerine dört meseleyi ele almaktadır.¹¹²

Makâle fı Tebyîni'l-Fasli Beyne Sınâateyi'l-Mantıki'l-Felsefi ve'n-Nahvi'l-Arabî (Felsefi Mantık ile Arap Grameri/Nahvi Arasındaki Farkın Açıklanması) adlı makalesinde ise Yahya b. Adî, makalenin başlığına uygun bir şekilde nahiv ile mantığın farklı birer ilim olduğunu gösterme çabası içindedir. Makale ön kısmında bir girişle birlikte Türkçeye çevrilmiştir. Bu çalışmayı kaleme alan müellifin de belirttiğine göre makale, mantıkla gramerin birbirinden ayrı müstakil birer disiplin olduğunu ispatlamak üzere yazılmıştır ve nahiv-mantık tartışmalarında tarihi bir öneme sahiptir.¹¹³

Makâle fı'l-Hâceti ilâ Ma'rifeti Mâhiyyât'i-l-Cins ve'l-Fasl ve'n-Nev' ve'l-Hâssa ve'l-Araz fı'l-Marifeti'l-Burhân (Burhânın [Kesin Kanıtın] Bilinmesinde Cins, Fasl, Tür Hâsse ve Arazın Bilinmesinin Gerekliliği) başlıklı bir diğer eserde başlıkta zikredilen ‘tür’, ‘cins’, ‘fasıl’ gibi konuların yanında ‘mevzu’, ‘mahmûl’, ‘vad’ ve ‘haml’ gibi mantık ilmine özgü kavramlar ele alınmaktadır.¹¹⁴ *Makâle fı Tebyîni Vücûdi'l-Ümûri'l-Âmmiyye* (Genel Şeylerin Varlığının Açıklanması) ismindeki uzunca makalesinde ise düşünürümüz, “genel şeyler” olarak Türkçeleştirebileceğimiz

¹¹¹ Mübahat Türker, “Yahya b. Adî ve Neşredilmemiş Bir Risalesi”, Giriş s.93.

¹¹² Yahya b. Adî, *Kavlün fıhi Tefsıru Eşyâin Zikruhâ inde Zikrihi Fadli Sınâti'l-Mantık*, nşr. Sahbân Halîfât, (Makâlâtı Yahya b. Adî el-Felsefiyye içinde) s.201-205.

¹¹³ Mehmet Şirin Çıkar, “Nahiv-Mantık Tartışmalarında Yahya b. Adî'nin Konumu ve ‘Yunan Mantığı ile Arap Nahvi Arasındaki Fasıllar’ Adlı Makalesi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, sy. 7, s.65-76.

¹¹⁴ Yahya b. Adî, *Makâle fı'l-Hâceti ilâ Ma'rifeti Mâhiyyât'i-l-Cins ve'l-Fasl ve'n-Nev' ve'l-Hâssa ve'l-Araz fı'l-Marifeti'l-Burhân*, nşr. Sahbân Halîfât, s.263-265.

mantıktaki “umûr-u âmmе” konusunu ele almakta ve filozofların bu konudaki ihtilaflarını tetkik etmektedir.¹¹⁵

Görüldüğü üzere Yahya b. Adî mantıkla ilgili eserlerinde bu ilim dalıyla ilgili değişik pek çok konuyu incelemiştir. Ancak bunlar arasında özellikle mantık ilminin üstünlüğünü ve faydasını öne çıkaran eserlerle nahiv-mantık tartışmaları bağlamında mantık ilmini savunan eserleri dikkat çekmektedir.

3. Doğa Bilimleri ve Matematik

Doğa bilimleri ve matematikle ilgili olarak ise Kıftî ve İbn Ebî Üseybia şu eserleri Yahya b. Adî'ye nispet etmektedirler: a) *Makâle fî Enne Külle Muttasilin Yenkasimü ilâ Eşyâin Tenkasimü Dâimen Bigayri Nihâye*; b) *Makâle fî'l-Küll ve'l-Eczâ*; c) *Kavlün fî'l-Cüz'il-lezî lâ Yetecezze'*; d) *Makâle fî Tezyîfi Kavli'l-Kâil bi Terkîbi'l-Ecsâmi Min Eczâin lâ Tetecezze'*; e) *Makâle fî Sülûsi Bühûsin fî Gayri'l-Mütenâhî*; f) *Ta'likun Â'har fî Zâlike (Bir önceki eserde ele alınan konuya dair başka bir şerh)*; g) *Makâle fî Gayri'l-Mütenâhî*; h) *Kitâbu Cevâbi Yahya İbn Adî an Faslin Min Kitâbi Ebî'l-Ceyş en-Nahvî fî mâ Zannahû Enne'l-Adede Gayru Mütenâhin*; ı) *Makâle fî Ennehû Leyse Şey'ün Mevcûdun Gayru Mütenâhin lâ Adeden ve lâ İzamen*; j) *Makâle fî'r-Reddi alâ Men Kâle bi Enne'l-Ecsâme Mücellebetün alâ Tarîki'l-Cedel*; k) *Makâle fî Enne'l-Kutra Gayru Müşârikin li'd-Dal'i*; l) *Makâle fî Tebyîni Enne Külle Muttasilin İnnemâ Yenkasimü ilâ Munfasilin*; m) *Makâle fî İstihrâci'l-Adedi'l-Muzmar*¹¹⁶; n) *Kitâbu fî Menâfi'l-Bâh ve Medârrihî ve Ciheti İsti'mâlihî*.¹¹⁷

Bunlara ek olarak şu eser de Halîfât tarafından zikredilmektedir: *Makâle fî Enne'l-Adede zâ Nihâye min Tilkâi Evvelihi ve Gayri Mütenâhin min Tilkâi Âhirihi*.¹¹⁸

Yahya b. Adî'nin doğa bilimleri ve matematikle ilgili eserlerinde ‘bütün ve parça’, ‘bitişme ve bölünme’, ‘parçalanamayan en küçük parça/atom (cüz'ü'l-lezî lâ yetecezze)’ ‘bitişik cisimler’ ‘sonsuzluk’ ve ‘sayıların sonsuzluğu’ gibi konuların ele alındığı anlaşılmaktadır.

¹¹⁵ Yahya b. Adî, *Makâle fî Tebyîni Vücûdi'l-Ümûri'l-Âmmiyye*, nşr. Sahbân Halîfât, s.148-159.

¹¹⁶ Kıftî, s.362.

¹¹⁷ İbn Ebî Üseybia, s.318.

¹¹⁸ Sahbân Halîfât, s.31.

Bu eserlerden *Makâle fî Enne Külle Muttasilin Yenkasimü ilâ Eşyâin Tenkasimü Dâimen Bigayri Nihâye* (Her Bitişik Olan, Sonsuz Olarak Daima Bölünen Şeylere Bölünür) adlı makalesinde düşünürümüz ‘peş peşe gelme’, ‘temas’ ve ‘bitişme’ gibi konuları ele alarak çeşitli argümanlar sunduktan sonra konuyla ilgili kendi görüşünü belirtmekte ve ‘bitişik olan her şeyin daima bölünebilir’ olduğunu belirterek eserine son vermektedir.¹¹⁹

Bundan başka müellif *Makâle fî Gayri'l-Mütenâhî* (Sonsuzluk Hakkında Makale) ismindeki eserinde genel olarak sayılar ve sayıların sonsuzluğu konusunu ele alarak bu konudaki yanlış görüşleri tenkit etmektedir.¹²⁰ *Makâle fî Tebyîni Enne Külle Muttasilin İnnemâ Yenkasimü ilâ Munfasilin* (Her Bitişik Olan Ayrılabilene Bölünür) başlığını taşıyan bir diğer eser ise yine bitişme ve bölünme konularını ele alarak yukarıda zikredilen eser gibi bitişik olan her şeyin bölünebilir olduğunu açıklamaktadır.¹²¹

Yahya b. Adî'nin neşredilen eserlerinden anladığımız kadarıyla düşünürümüzün doğa bilimleriyle ilgili makaleleri daha çok ‘bitişme’, ‘bölünme’ ve ‘sonsuzluk’ gibi konular üzerinde yoğunlaşmaktadır.

4. Metafizik

Metafizik ile ilgili olarak düşünürümüze atfedilen eserler ise *Makâle fî'l-Mevcûdât*;¹²² ve *Makâle fî'l-Buhûsi'l-İlmiyyeti'l-Erbaa an Esnâfi'l-Mevcûdâti's-Selâseti'l-Îlâhî ve't-Tabîi ve'l-Mantıkî*¹²³ isimli eserlerdir.

Makâle fî'l-Mevcûdât (Varlıklar Hakkında Makale) adındaki eser adeta bir felsefî terimler sözlüğü niteliğindedir. Bu makalede Yahya b. Adî, ‘Tanrı’, ‘akıl’, ‘nefs’,

¹¹⁹ Yahya b. Adî, *Makâle fî Enne Külle Muttasilin Yenkasimü ilâ Eşyâin Tenkasimü Dâimen Bigayri Nihâye*, nşr. Sahbân Halîfât, s.275-279.

¹²⁰ Yahya b. Adî, *Makâle fî Gayri'l-Mütenâhî*, nşr. Sahbân Halîfât, s.135-140.

¹²¹ Yahya b. Adî, *Makâle fî Tebyîni Enne Külle Muttasilin İnnemâ Yenkasimü ilâ Munfasilin*, nşr. Sahbân Halîfât, s.141-143.

¹²² Bu risale Mübahat Türker tarafından neşredilmiş ve Türkçeye çevrilmiştir bkz. Mübahat Türker, “Yahya İbn-i Adî'nin Varlıklar Hakkındaki Makalesi”, *A.Ü.DTCF. Dergisi*, c.17, sy. 1-2, s.145-157.

¹²³ Kıftî, s.363.

‘doğa’, ‘ilk madde (heyula)’, ‘sûret’, ‘dehr’, ‘hareket’, ‘zaman’, ‘mekan’ ve ‘boşluk’ kavramlarını tarif etmekte ve incelemektedir.¹²⁴

5. Çeşitli Felsefe Problemlerine Dair Eserleri

Çeşitli felsefe problemleriyle ilgili olarak yalnızca Kıftî’nin düşünürümüz adına zikrettiği eserler şunlardır: a) *Ta’lîku İddetin fî Maânin Kesîretin*; b) *Makâle fî Cevâbi İbrahim İbn Adî el-Kâtib*; c) *Risâle li Ebî Bekri’l-Âdemî el-Attâr fîmâ Tahakkaka min İ’tikâdi’l-Hukemâ Ba’de’n-Nazar ve’t-Tahkîk*.¹²⁵

Ecvibetün an Mesâili İbn Ebî Saîd Ars İbn Osman İbn Saîd el-Yahûdî adlı eser de Sahbân Halîfât tarafından Yahya b. Adî’ye nisbet edilmektedir.¹²⁶

Birçok farklı konuya dair ele alınan bu eserler içinden *Ta’lîku İddetin fî Maânin Kesîretin* (Bazı Kavramların Açıklanması) başlıklı risalede Yahya b. Adî, ‘cirm’, ‘kategoriler’, ‘nitelik ve görelilik’, ‘doğa’, ‘bilgi’, ‘on kategori’, ‘yokluk’ gibi epistemolojiden ontolojiye kadar felsefenin çeşitli disiplinlerinde ele alınan birçok kavramı konu edinmiştir.¹²⁷

Ecvibetün an Mesâili İbn Ebî Saîd Ars İbn Osman İbn Saîd el-Yahûdî (İbn Ebî Saîd Ars İbn Osman İbn Saîd el-Yahûdî’nin Sorularına Yanıtlar) adındaki diğer eserde ise ‘ilk ilkeler (mebâdi)’, ‘zaman’, ‘mekan’, ‘cevher’ ‘araz’ ve ‘cins’ gibi kavramlar incelenmekte ve bu konuda Anaksagoras (ö. m.ö.428), Platon, Galen ve Tehemisteus (ö. m.s.387?) gibi bazı filozofların görüşleri ele alınmaktadır. Bu risalede ayrıca Aristoteles’in *Gökyüzü*, *Fizik*, *Kategoriler* gibi birçok kitabına müracaat edilerek meseleler hakkında Aristoteles’in görüşleri belirtilmektedir.¹²⁸ Görüldüğü üzere bu başlık altında ele alınan eserlerde Yahya b. Adî, felsefenin farklı alanlarında ele alınan hususları incelemekte ve bu konuda zaman zaman bazı filozofların görüşlerine yer vermektedir.

¹²⁴ Mübahat Türker, “Yahya İbn-i Adî’nin Varlıklar Hakkındaki Makalesi”, *A.Ü.DTCF. Dergisi*, c.17, sy. 1-2, s.145-157.

¹²⁵ Kıftî, s.363.

¹²⁶ Halîfât, s.30.

¹²⁷ Yahya b. Adî, *Ta’lîku İddetin fî Maânin Kesîretin*, nşr. Sahbân Halîfât, s.167-200.

¹²⁸ Yahya b. Adî, *Ecvibetün an Mesâili İbn Ebî Saîd Ars İbn Osman İbn Saîd el-Yahûdî*, nşr. Sahbân Halîfât, s.201-211.

6. Dini İçerikli Olan Eserleri

Yakûbî (monofizit) bir Hristiyan olan Yahya b. Adî'ye çeşitli dini meseleleri ele alan birçok eser atfedilmektedir. Bu konuda klasik tabakat kitaplarında adı geçen eserler şunlardır: a) *Kitâbu Nakdi Huceci'l-Kâilîn Bienne'l-Ef'âle Halkun li'llâhi ve İktisâbun li'l-Abdi*¹²⁹; b) *Eş-Şekkü'l-Ârız fî Zâlike ve Halluhû*; c) *Makâle fî Tebyîni Dalâlati Men Ya'tekide Enne İlme'l-Bârî bi'l-Ümûri'l-Mümkineti Kable Vücûdihâ*; d) *Ta'lîkun Â'har fî Hâze'l-Ma'nâ*; e) *Makâle fî't-Tevhîd*.¹³⁰

Bu eserlere baktığımızda eserlerin; 'Allah'ın bilgisi', 'fiillerin Allah tarafından yaratılıp kul tarafından kazanılması/kesbedilmesi' ve 'tevhîd' gibi teolojik konuları ele aldığı anlaşılmaktadır. Yahya b. Adî *Kitâbu Nakdi Huceci'l-Kâilîn Bienne'l-Ef'âle Halkun li'llâhi ve İktisâbun li'l-Abdi* (Fiillerin Allah'ın Yarattığını ve Kulların Kesbettiğini/Kazandığını Söyleyenlerin Delillerinin Çürütülmesi) başlıklı eserinde, fiiller konusunda dönemin Kelam bilginlerince ortaya atılan meşhur "kesb" teorisini ele almakta ve çeşitli delillerle bu teoriyi reddetmektedir.¹³¹ Bu eserinde Yahya b. Adî'nin belirttiğine göre fiiller şu üç şeyden birisi olmak durumundadır: Ya Allah onları yokluktan varlığa çıkartmış ve yalnız başına onların yaratıcısı olmuştur; ya fiillerin failleri onların yaratıcısıdır ya da onlar hiçbir varedicileri olmaksızın kendileri var olmuşlardır. Düşünürümüz zikredilen bu görüşlerden son ikisini reddetmekte ve birincisinin geçerliliğine deliller getirmektedir.¹³² Sonuç olarak Yahya b. Adî'nin, bu eserinde Kelam ilmindeki kesb teorisinin geçersizliği üzerinde durduğunu ifade edebiliriz.

Makâle fî't-Tevhîd (Birlik/Tanrı'nın Birliği Hakkında Makale) isimli eserinde ise Yahya b. Adî, birliğin/Tanrı'nın 'Bir' oluşunun (vahdâniyet) ne anlama geldiğiyle ilgili farklı görüşleri ele almakta ve bu görüşler içinden yanlış olarak gördüklerinin yanlışlığını doğru olduğunu düşündüğü görüşün de doğruluğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Düşünürün belirttiğine göre Tanrı'nın birliği hususunda ortaya atılan beş

¹²⁹ İbnü'n-Nedîm, s.324; İbn Ebî Üseybia, s.318.

¹³⁰ Kıftî, s.363.

¹³¹ Bu konuda bkz. Wolfson, s.60-61.

¹³² Yahya b. Adî, *Kitâbu Nakdi Huceci'l-Kâilîn Bienne'l-Ef'âle Halkun li'llâhi ve İktisâbun li'l-Abdi*, nşr. Sahbân Halîfât, s.303-313. Yahya b. Adî'nin metafizik ve teolojik eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Nesim Doru, *Yahya İbn Adî'nin Metafizik Görüşleri*, (yayımlanmamış doktora tezi), s.11-20.

görüş vardır. Bu görüşler şu şekilde sıralanabilir: 1) ‘Birlik’ Tanrı için bir olma anlamını ispat etmek için değil sadece çokluk anlamını ondan olumsuzlamak için kullanılır; 2) Tanrı’nın bir olmasının anlamı onun benzerinin (nazîr) olmamasıdır; 3) Tanrı sayının ilkesi olmak bakımından Bir’dir; 4) Tanrı’nın bir olmasının anlamı onun dışındaki varlıklar için kullandığımız anlamlardan birisiyle aynıdır; 5) Tanrı hiçbir yönden çokluğu kabul etmeyecek şekilde her yönden birdir ya da O, bir yönden ‘bir’ bir başka yönden ise ‘çok’ olarak görülebilmektedir. Bu konudaki görüşleri sıraladıktan sonra düşünürümüz, bu makaledeki amacının bu görüşleri birer birer ele almak ve geçersiz olanların geçersizliğini geçerli olanların da geçerliliğini açıklamak olduğunu belirterek bu görüşleri değerlendirmektedir.¹³³ Görüldüğü üzere monofizit bir Hristiyan olan düşünürümüz kendine özgü yaklaşımıyla teolojiyle ilgili, döneminde yaygın olan konular üzerine eserler kaleme almış ve bu yönüyle, İslam kelimcilerinden farklı olarak Hristiyan kelimcileri/teologları olarak adlandırdığımız ekolün bazı görüşlerini yönlendirmiştir.¹³⁴

Erken dönem biyografi kitapları dışında düşünürümüze atfedilen dini içerikli eserleri ise Endress ve Halîfât’ın kütüphanelerdeki el yazması nüshalara dayanarak hazırladıkları çalışmalarında bulmaktayız. Bu iki araştırmacının zikrettikleri eserleri, Yahya b. Adî’nin kendi dini inançlarını savunduğu ya da bu konuda kendine yöneltilen soru ve eleştirilere cevap verdiği savunu niteliğindeki eserler, felsefe-teoloji uzlaştırması çabasında olduğu eserler ve mensup olduğu dinin kendi içindeki problemleri ele aldığı eserler şeklinde sınıflandırmak mümkündür.

İsimlerinden anlaşıldığı kadarıyla düşünürün savunu niteliğindeki eserleri şunlardır: a) *Tebyînü Galati Muhammed İbn Harun el-Ma’rûf bi Ebî İsa el-Varrâk an Mâ Zekerahû fî Kitâbihî ‘Fi’r-Reddi ale’s-Selâsi Fırakin mine’n-Nasârâ’*; b) *Makâle fî Tebyîni Galati Ebî Yusuf Yakub ibn İshak el-Kindî fî Makâleti ‘Fi’r-Reddi ale’n-Nasârâ’*; c) *Makâle fî Sihhati İ’tikâdi’n-Nasârâ fî’l-Bârî Ennehû Cevherun Zû Selâsi Sıfâtin*; d) *Cevâbu an Mes’eletin Cerat Beyne Yedey Ali İbn İsa İbn Cerrâh fî’t-Teslîs ve’t-Tevhîd*; e) *Ecvibetün an Selâsi Mesâilin Seelehû anhâ Sadîkuhû Ebû Ali Saîd İbn Dâdîşû fî Zi’l-Ka’de Senete Semânîne ve Hamsîne ve Selâsi Mie*; f) *Hallü Huceci Men*

¹³³ Yahya b. Adî, *Makâle fî’t-Tevhîd*, nşr. Sahbân Halîfât, s.375-406.

¹³⁴ Wolfson, s.60-61.

Râme En Yülzime'n-Nasârâ Enne İttihâde'l-Kelimete bi'l-İnsâni fî Hâli Mevthî Gayru Mümkîn; g) Cevâbu an Mes'eletin Seele anhô Muhâlifû'n-Nasârâ fî Nakdihim Evsâfe'l-Mesîhi min Ciheti't-Teennüs; h) Makâle fî Galati Men Yakûl 'İnne'l-Mesîha Vâhidün bi'l-Araz; ı) Redd alâ's-Selâseti Suâlâtin fî Tasdîki'l-Kavl bi Mevthî'l-İlâh ve'l-Mevthî'l-İrâdî ve't-Tabî; ; j) Cevâbu an Suâli Sâil: "Eyyü Şey'in Velede Meryem?"; k) Risâle ilâ Ebi'l Hasan el-Kâsım İbn Habib fî mâ Seelehû İnşâehû Lehû mine'r-Reddi ala'n-Nestûriyye ve Nakdi Hucecihim ve İsbâtî mâ Tühâlifuhum fîhi'l-Ya'kûbiyye ve'l-İrşâd ilâ Mevdai Hatai'n-Nastûriyye ve Galatihim; l) Nüşatü mâ Zeame Eb'u'l-Hayr Bîşr İbn Fâdıl es-Sayrafi Ennehû Kâfi fî Nakdî mâ Tedamenethü Hâzihi'r-Risâle mine'l-Hucec; m) Münâkadatü Yahya ibn Adî li Kuryâkus İbn Zekariyyâ el-Harrânî ve'r-Redd Aleyhi min İbâneti Galati'n-Nastûriyye fî Hâzihi'r-Risâle ve Nakdi Hucecihim min Tarîki'l-Mantık; n) Münâkadatü li Ahmed ibn Muhammed el-Mısrî fî Nusratihî li'n-Nastûriyye ve Münâkadatü fî'r-Redd aleyhim fî Hâzihi'r-Risâle mâ Ya'tekidühû min Enne'l-Mesîha Cevherânî; o) el-Mes'ele Elletî Enfezehâ ilâ Ebi'l-Hasan Zür'a ibn Sukrâtîs ve Fihâ Hallu's-Şekki fî Kavli's-Seyyidi'l-Mesîh ani'l-Yevm ve's-Sâati; p) Kavliün fî'l-Heyûlâ; r) İzâh fî't-Tevhîd Mimmâ Emlâhu anhu Ferec ibn Circis ibn Afrîm fî Mebâdii'l-Mevcûdât ve Merâtibi Kuvvâhâ.¹³⁵

Hristiyanlığın kendi içindeki meseleleri ele alan eserler ise şunlardır: a) *Cevâbu an Mesâilin Seele anhô Sâilin fî'l-Ekânîmi's-Selâse*; b) *Makâle fî Tebyîni'l-Vechi'l-Lezî aleyhi Yasihhu'l-Kavlu fî'l-Bâri 'İnnehû Cevherun Vâhidün, Zû Selâsi Havâssin, Tüsemmi'hâ en-Nasâra Ekânîme*'; c) *Havâşşi Erbaa fî Vahdâniyyeti'llâhi ve İlmihî bi mâ Yekûnu Kable mâ Yekûn*; d) *Kitâbu'l-Burhân fî'd-Dîn*; e) *Risâle fî'l-Kavli fî Vahdâniyyeti'l-Bârî ve Bieyyi'l-Enhâi Semmevhü Vâhiden ve Selâseten*; f) *Makâle fî Vücûbi't-Teennüs*; g) *Makâle fî İmkâni't-Teennüs ve İhâleti İmtinâihî*; h) *Cevâbun an Terki'l-Âbâi Lafzati "Mâte" fî'l-Emâneti'l-Câmia*; ı) *Makâle fî Kavlinâ "Ve Tecessede mine'r-Rûhi'l-Kuds ve min Meryem el-Azrâe"*; j) *Makâle fî Tenzîhi's-Seyyideti Meryem an Mülâbeseti'r-Ricâl*; k) *Makâle Yedüllü fihâ alâ Enne'l-Mesîh Cevherun lâ Cevherân Redden ale'n-Nesâtira*; l) *Huccetâni ale'n-Nastûriyye: İhdâhümâ Yüsbetü fihâ Cevheru Vahdâniyyeti'l-Masîh ve'l-Uhrâ Yüsbetü fihâ Enne'l-İttihâde Cevherun*; m) *Makâle fî İsbâtî Sıdkî'l-İncîl alâ Tarîki'l-Kıyâs bi'l-Burhân ve'd-Delîl*; n) *Kavliün fî İhtilâfi*

¹³⁵ Halîfât, s.32-35; Endress, s.99-122.

Lafzi'l-Enâcîl ve Meânîhâ; o) Kavlü'n fî Zikri'l-Esbâbi'l-Mûcibeti li İhtilâfi'l-İnciliyyîn fî mâ Etev fî'l-Enâcîl; p) Te'vîl li Cevâbi's-Seyyidi'l-Mesîh li'l-Kâtib Ellezî Seelehû fe Kâle: "Mâ zâ A'mal li Erasi'l-Hayât? Fî İncîli Luka"; r) Hallu's-Şekki fî Kavli's-Seyyidi'l-Mesîh iz Kâne Maslûbân: "Yâ Ebî İn Emkene fe Tetecâveznî Hâzihi'l-Kâ's"; s) Mes'ele Seele Anhâ el-Cüheynî fî Kavli'l-İncîl İnnihû len Yes'ade ile's-Semâ İllâ Ellezî Nezele Mine's-Semâ"; t) Mes'ele Seele Anhâ el-Cüheynî eydan fî Hâze'l-Meclis fî Ennehû Mektûbun fî't-Tevrât: "Enne Külle Maslûbin Mel'ûnü'n"; u) Tefsîru Kavli'r-Rabb fî'l-İncîl: "İnne'l-Estîhâe lâ Yehtâcüne ilâ Tabîb"; v) Mes'ele fî Ma'ne'l-Uzâra'l-Hakîmât ve'l-Câhilât ve Tenâkuzi'l-Kavl fî Enne "Beni'l-Âlem Ahkemü min Beni'n-Nûr fî Ceylihîm"; y) Mes'ele fî Kavli'l-İncîl: "Lâ Tübzilü'l-Kudse li'l-Kilâb ve lâ Tülkü Cevâhiraküm Kuddâme'l-Hanâzîr"; z) Tefsîrü Kavli'l-İncîli't-Tâhir: "İn Şekketke Aynüke Fe'kla'hâ, ev Ricleke, ve Külle Vâhidin Yümellehu bi'n-Nâr"; aa) Kavlü'n fî Tadrîli Men Hazefe Mine's-Salâti'l-İncîliyye: "İğfir Lenâ Kemâ Gafernâ Ahtae Lenâ"; bb) Makâle fî't-Teveccüh fî's-Salâti ile's-Şark; cc) İcâbe fî't-Teveccüh fî's-Salâti ile's-Şark; dd) İcâbe an Talabi Sebebi İkrâmi'n-Nasârâ li's-Salîbi'l-Mukaddes ve Gayri Zâlik; ee) Kavlü'n fî Sebebi İhrâki'z-Zebâih; ff) Min Şerhi Huneyn ibn İshak fî Hâşiyeti Kitâbi's-Semâ ve'l-Âlem li Aristo¹³⁶ Şerhu mâ Anne lî min Meânî mâ Enfezehû ileyye Ebûnâ Maryuvânîs el-Üskuf mine'l-Kavli'l-Mensûb ilâ İrâsâvus et-Tâhir fî Seneti Hamsi ve Hamsîne ve Selâsi Mie; gg) Makâle fî'n-Nâri'n-Nâzileti fî Kenîseti'l-Kıyâme fî'l-Mescidi'l-Aksâ; hh) Kavlü'n fî Enne Cevhera'l-Mesîh Vahidiün; ii) Münâzara fî Enne Meryem Veledet İlâhen Min Kelâmihi fî'l-Hidâye ve's-Sıfât.¹³⁷

Yahya b. Adî'nin dinî eserlerinden *Makâle fî Temsîli'n-Nasârâ el-İbne bi'l-Âkili Dûne'l-Ma'kûl, ve'r-Rûha bi'l-Ma'kûli Dûne'l-Âkil ve Hallu's-Şekki fî Zâlike* başlıklı makalenin¹³⁸ ismi göz önüne alındığında ise düşünürün, bu eserinde felsefî düşüncelerle Hristiyanlık inançlarını uzlaştırma maksadı içinde olduğu fikrini vermektedir. Çünkü eserin isminden anladığımız kadarıyla müellif bu eserde

¹³⁶ Sahbân Halîfât eserin dinî içerikli olduğunu ve kurbanlar hakkında bilgi verdiğini belirtmektedir. Aynı şeyi Endress de ifade etmiş ayrıca bu eserin bir önceki adı geçen esere yazılmış bir ek olduğunu ancak Huneyn ibn İshak'ın Aristoteles'in *es-Semâ ve'l-Âlem* adlı eserine yazmış olduğu şerhin kenarında bulunduğunu belirtmiştir dolayısıyla eser bu şerhin adıyla anılmaktadır, bkz. Halîfât, s.35; Endress, s.119.

¹³⁷ Halîfât, s.32-35; Endress, s.99-122.

¹³⁸ Bu konuda bkz. Nesim Doru, *Yahya İbn Adî'nin Metafizik Görüşleri*, s.105.

Hristiyanların kendi inançlarındaki Tanrı'nın oğlunu Akleden'e (âkil) kutsal ruhu ise akledilene (ma'kûl) benzetmelerini açıklamaktadır. Yahya b. Adî'nin dini kişiliğini ele alırken de belirttiğimiz gibi düşünürümüz, bu konuda Aristotelesçi akıl, âkil (akleden özne) ve ma'kûl (akledilen konu) üçlemesini Hristiyanlığın teslis inancıyla uzlaştırma girişiminde bulunmuştur.¹³⁹

Sonuç olarak Yahya b. Adî'nin dinî içerikli eserlerinin teslis ve sıfatlar gibi konularda Hristiyanlığın müdafaa edildiği, teoloji-felsefe uzlaştırmasının yapılmaya çalışıldığı ve İncil, Meryem, Hristiyanlıkta kurban vb. konuların ele alındığı eserler olduğunu ifade edebiliriz.

7. Şiir

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Yahya b. Adî öğrencisi İbn Zür'a'ya kendi vefatından sonra kabrinin üzerine bir şiir yazmasını vasiyet etmiş ve yazacağı şiiri de kendisine okumuştur.¹⁴⁰ Bunun dışında Yahya'nın başka bazı şiirleri olduğunu Tevhîdî'nin *Mukâbesât*'ından da öğrenmekteyiz. Tevhîdî eserinde, Yahya b. Adî'nin ikişer beyitlik iki şiirini zikretmektedir. Ancak *Mukâbesât*'ta belirtildiğine göre Yahya, bu şiirlerindeki yetersizlikten ötürü eleştirilmiş, çevresindekiler onun şiirlerine gülerек karşılık vermişler ve o da bu durumundan utanmıştır. Yani Yahya b. Adî'nin şiirleri çevresinde bulunan kimseler tarafından zayıf ve anlaşılmaz bulunmuş ve kendisi bu alanda yetersiz olarak değerlendirilmiştir.¹⁴¹ Bununla birlikte hem Tevhîdî'nin ifadelerinden hem de İbn Zür'a'nın dile getirdiği beyitlerden anlaşılmaktadır ki Yahya b. Adî şiirle ilgilenmiş ve arkasında bazı beyitler bırakmıştır.

Bu anlamda Sahbân Halîfât, başka herhangi bir bilgi vermeksizin yalnızca 'Yahya b. Adî'nin farklı yerlerde ikişer beyitten oluşan üç kıtalık şiiri olduğunu' belirtmektedir.¹⁴² Halîfât'ın bahsettiği bu şiirler de yukarıda zikrettiğimiz Tevhîdî'nin eserinde geçen iki kıtalık ve İbn Zür'a'nın bahsettiği bir kıtalık şiirler olmalıdır.

¹³⁹ Kraemer, s.105-106.

¹⁴⁰ İbn Ebî Useybia, s.318.

¹⁴¹ Tevhîdî, *Mukâbesât*, s.266.

¹⁴² Halîfât, s.35.

B. Şerhleri

1. Aristoteles (ö. m.ö. 322)

a) *Fizik* (*es-Simâu't-Tabî*); b) *Metafizik* (*Tefsiru'l-Elifî's-Suğrâ min Kütübi Aristotalis*)¹⁴³; c) *Topika* (*Tefsîru Tobika li-Aristotalis*)¹⁴⁴; d) *Kategoriler* (*Havâşşu alâ Kâtîgoriyas*); e) *Kitâbu'l-İbâre* (*Havâşşu alâ Kitâbi'l-İbâre*); f) *Birinci Analitikler* (*Tefsîru Anâlûtika'l-Ûlâ*); g) *İkinci Analitikler* (*Tefsîru Anâlûtika's-Sânî*); h) *Safsata* (*Şerhu Kitabi Sofistika*).¹⁴⁵

2. İskender Afrodisî (m.s. 2. y.y. sonları ve 3. y.y. başlarında yaşamıştır)

*Şerhu Makâleti'l-İskender fî'l-Fark beyne'l-Cins ve'l-Mâdde*¹⁴⁶

3. Porphyrius (ö. m.s. 309)

a) *İddetu Mesâil fî Kitâbi İsagoci*¹⁴⁷; b) *İsagoci*¹⁴⁸

C. Tercümeleri

1. Platon (ö. m.ö. 347)

Kaynaklarda Yahya b. Adî'nin Platon'dan *Yasalar* (*Kitâbü'n-Nevâmîs*) ve *Timaios* adlı eserleri tercüme ettiği belirtilmektedir. İbnü'n-Nedîm ve Kıfî *Yasalar*'ı (*Kitâbü'n-Nevâmîs*) ayrıca Huneyn b. İshak'ın da tercüme ettiğini belirtmiştir.¹⁴⁹ Sahbân Halîfât'a göre ise kitabı Huneyn b. İshak Süryanice'ye, Yahya b. Adî de Süryanice'den Arapça'ya tercüme etmiştir.¹⁵⁰

¹⁴³ Kıfî, s.362. *Fizik* şerhi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Endress, s.35-38.

¹⁴⁴ Sekizinci makaledeki bir fasıl üzerine yazılmış bir şerhtir, İbnü'n-Nedîm, s.324; Kıfî, s.362; İbn Ebî Üseybia, s.318.

¹⁴⁵ Halîfât, s.28; Endress, s.33-34; Abdurrahman Bedevî, *Mantıku Aristo*, 1016.

¹⁴⁶ Kıfî, s.362.

¹⁴⁷ Kıfî, s.362.

¹⁴⁸ Halîfât, s.28; Endress, s.34; Bedevî, s.22.

¹⁴⁹ İbnü'n-Nedîm, s.305; Kıfî s.17.

¹⁵⁰ Halîfât, *Makâlâtu Yahya b. Adî el-Felsefiyye*, s.24.

İbnü'n-Nedîm *Timaïos* adlı kitabın ayrıca Yahya b. Adî'nin istinsah ettiği Plutarkos şerhinin olduğunu da belirtmektedir. Yine ona göre Platon'un Arapçaya çevrilmiş başka eserleri de vardır ve bu eserlerin çevirisinde Yahya b. Adî çeviri veya düzeltme yoluyla doğrudan bir katkı sağlamamış olmakla birlikte onları istinsah ederek katkıda bulunmuştur. Çünkü İbnü'n-Nedîm bazı kitapları Yahya b. Adî'nin yazısıyla (*bi hattı Yahya...*) gördüğünü ifade etmektedir.¹⁵¹

2. Aristoteles

Klasik kaynaklara göre Yahya b. Adî'nin Aristoteles'ten çevirisini yaptığı eserler şunlardır: a) *Kategoriler (Makûlât)*; b) *Topika (Cedel)*; c) *Sofistik Çürütmeler/Sophistici Elenchi (Safsata)*; d) *Fizik (Simâu't-Tabî)*; e) *De Anima (Kitâbü'n-Nefs)*; f) *Metafizik (Mâ Ba'de't-Tabîa)*; g) *Poetika (Kitâbü's-Şi'r)*; h) *Oluş ve Bozuluş (Kitâbü'l-Kevn ve'l-Fesâd)*.¹⁵²

Bunların haricinde konuyla ilgili yakın zamanda yapılan çalışmalarda ise Yahya b. Adî'nin Aristoteles'in kitapları arasından; *Retorik (Kitâbü'l-Hatâbe)*, *Birinci Analitikler (Kitâbü'l-Kıyâs)* ve *İkinci Analitikler'i de (Kitâbü'l-Burhân)* çevirdiği belirtilmektedir.¹⁵³

Kategoriler (Makûlât) kitabıyla ilgili olarak Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin Yahya b. Adî'den bu kitabı İskender Afrodîsî'nin şerhiyle birlikte tercüme etmesini istediği ifade edilmektedir.¹⁵⁴ Sahbân Halîfât ise bu kitabın önce Huneyn b. İshak tarafından Süryanice'ye daha sonra Yahya b. Adî tarafından Arapça'ya çevrildiğini belirtmektedir.¹⁵⁵ Kitabın sonunda Yahya b. Adî'nin öğrencisi Hasan b. Sevvâr'ın (İbnü'l-Hammâr) bu kitabın tercümesini Yahya b. Adî nüshasından faydalanarak düzelttiği ifade edilmektedir.¹⁵⁶

İshak b. Huneyn'in Süryanice'ye tercüme ettiği *Topika (Cedel)* kitabını ise Yahya b. Adî Süryanice'den Arapça'ya tercüme etmiştir. Yahya b. Adî bu kitaba şerh

¹⁵¹ İbnü'n-Nedîm, s.305.

¹⁵² İbnü'n-Nedîm, s.308-311; Kiftî, s.35-41.

¹⁵³ Nicholas Rescher, *Tatavvuru'l-Mantiki'l-Arabî*, s.313; Halîfât, s.25.

¹⁵⁴ İbnü'n-Nedîm, s.308.

¹⁵⁵ Halîfât, s.24.

¹⁵⁶ Bedevî, c.1. s.96.

de yazmıştır. Ayrıca Yahya, kendinden önce bu kitaba yazılan iki şerhten bahsetmektedir. Bunlardan birisi İskender'in diğeri de Amonios'un şerhidir. İskender kitabın 1, 5, 6, 7 ve 8. makalelerine, Amonios da 1, 2, 3 ve 4. makalelerine şerh yazmıştır. Yahya da kitaba şerh yazarken bu iki şerhe dayandığını ve yer yer bazı ifadeleri de düzelttiğini belirtmektedir.¹⁵⁷

Sofistik Çürütmeler'i de (*Safsata*) İbnü'n-Nâima (ö. 835) ve Ebû Bişr Mettâ (ö. 940) Süryanice'ye, Yahya b. Adî de Arapça'ya tercüme etmiştir. İbnü'n-Nedîm, Yahya'nın tercümesinin Theophilus'a dayandığını belirtir.¹⁵⁸

Aristoteles'in *Fizik* (*Simâu't-Tabî*) kitabı ise İslam dünyasına İskender Afrodisi şerhiyle birlikte geçmiştir. Kitabın bir kısmını Ebû Ravh es-Sibâî tercüme etmiş ve Yahya b. Adî de bu tercümeyi düzeltmiştir. Bir kısmını da Yunanca'dan Süryanice'ye Huneyn b. İshak, Süryanice'den Arapça'ya da Yahya b. Adî tercüme etmiştir.¹⁵⁹

De Anima (*Kitâbü'n-Nefs*) ile ilgili olarak da İbnü'n-Nedîm, bu kitabı Yahya b. Adî'nin yazısıyla (*bi hattı Yahya...*) gördüğünü belirtir. Dolayısıyla Yahya b. Adî tarafından tercüme değil de istinsah edilmiş olma ihtimali bulunmakla birlikte,¹⁶⁰ Gerhard Endress ve Sahbân Halîfât bu eseri düşünürümüzün tercümeleri arasında zikrederler.¹⁶¹

Metafizik (*Mâ Ba'de't-Tabia*) kitabına gelince kaynaklara göre, Yahya b. Adî kitabın sadece bazı kısımlarını tercüme etmiştir.¹⁶² İbn Rüşd de Aristoteles'in *Metafizik*'ine yazdığı büyük şerhte Yahya b. Adî'nin bu tercümesini zikretmektedir.¹⁶³

Poetika'yı (*Kitâbü's-Şi'r*) ise hem Ebû Bişr Mettâ'nın hem de Yahya b. Adî'nin tercüme ettiği belirtilmektedir.¹⁶⁴ Gerhard Endress Yahya b. Adî'nin, hocası

¹⁵⁷ İbnü'n-Nedîm, s.308-309; Kıftî, s.36-37.

¹⁵⁸ İbnü'n-Nedîm, s.309.

¹⁵⁹ İbnü'n-Nedîm, s.309; Kıftî, s.38.

¹⁶⁰ İbnü'n-Nedîm, s.309.

¹⁶¹ Endress, *The Works of Yahya Ibn Adî*, s. 27; Halîfât, s.25.

¹⁶² İbnü'n-Nedîm, s.311; Kıftî, s.41.

¹⁶³ İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabîa*, s.1467. Yahya b. Adî'nin tercüme ettiği kısımlarla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Muhittin Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, (yayımlanmamış doktora tezi), s.123.

Ebû Bîşr Mettâ tarafından tercüme edilen bu kitabı yalnızca düzeltilmiş olabileceğini ifade etmektedir.¹⁶⁵

3. Theophrastus (ö. m.ö. 287)

*Metafizik*¹⁶⁶

4. İskender Afrodisî (m.s. 2. y.y. sonları ve 3. y.y. başlarında yaşamıştır)

Klasik kaynaklarda Yahya b. Adî'nin İskender'den tercüme ettiği kitapların şunlar olduğu ifade edilmektedir: a) *Kategoriler Kitabı'na Şerh* (*Şerhu Kitâbi'l-Makûlât*); b) *Fizik Kitabı'na Şerh* (*Şerhu's-Simâ'i-Tabî*); c) *Gökyüzü Kitabı'na Şerh* (*Şerhu Kitâbi's-Semâ*); d) *Meteoroloji Kitabı'na Şerh* (*Şerhu Kitâbi Âsâri'l-Ulviyye*); e) *Topika Kitabı'na Şerh* (*Şerhu Kitâbi'l-Cedel*).¹⁶⁷

Bunların dışında modern çalışmalarda ise *Sofistik Çürütmeler Kitabı'na Şerh* (*Şerhu Kitâbi's-Safsata*) ve *Poetika Kitabı'na Şerh* (*Şerhu Kitabî's-Şi'r*) olmak üzere iki eserin Yahya b. Adî tarafından tercüme edildiği belirtilir.¹⁶⁸

5. Themistius (ö. m.s. 387?)

Gökyüzü Kitabı'na Şerh (*Şerhu Kitâbi's-Semâ*) ve *Poetika Kitabı'na Şerh* (*Şerhu Kitabî's-Şi'r*).¹⁶⁹

Yahya b. Adî'nin Themistius'a ait *Gökyüzü Kitabı'na Şerh*'i (*Şerhu Kitâbi's-Semâ*) tercüme etmiş olma ihtimali gibi yalnızca kitap üzerinde düzeltmeler yapmış olması ihtimali de bulunmaktadır.¹⁷⁰

6. Olimpiodrus (ö. m.s. 570)

Oluş ve Bozuluş Kitabı'na Şerh (*Şerhu Kitabî'l-Kevn ve'l-Fesâd*)¹⁷¹

¹⁶⁴ İbnü'n-Nedîm, s.309; Kiftî, s.38.

¹⁶⁵ Endress, s.28.

¹⁶⁶ İbnü'n-Nedîm, s.312; Kiftî, s.107.

¹⁶⁷ İbnü'n-Nedîm, 308-312; Kiftî, s.35, 37, 38, 41, 323.

¹⁶⁸ Halîfât, s.26-27; Rescher, s.314.

¹⁶⁹ İbnü'n-Nedîm, s.309-310; Kiftî, s.40.

¹⁷⁰ İbnü'n-Nedîm; s.309-310; Kiftî, s.40; ayrıca bkz. Halîfât, s.27.

7. Amonios (ö. m.s. 517/526)

Kıftî, Yahya b. Adî'nin Amonios'tan *Ta'liku Tobika*'yı çevirdiğini belirtmekte,¹⁷² ancak başka kaynaklarda aynı filozoftan *İsagocî* çevirisi de olduğu ifade edilmektedir.¹⁷³

8. Amiksorius

*De Anima Kitabı'na Şerh (Şerhu Kitâbi'n-Nefs)*¹⁷⁴

9. Porphyrios

Yahya b. Adî'nin, Porphyrios'un *İsagocî*'sini tercüme ettiğini kitabın sonundaki şu ifadeden anlamaktayız: “Porphyrios'un, Ebû Osman ed-Dımeşkî tercümesi olan *İsagocî* olarak adlandırılan *Medhal*'i, Yahya b. Adî'nin nüshasıyla karşılaştırılmış ve onunla aynı olduğu görülmüştür”.¹⁷⁵ Yani bu ifade kitabın Yahya b. Adî tercümesinin de olduğunu göstermektedir. Sahbân Halîfât da bu bilgiye dayanarak kitabın Yahya b. Adî tarafından tercüme edilmiş olduğunu belirtmektedir.¹⁷⁶

10. Cassianus Bassus Scholasticus (m.s. 6. y.y. sonları ile 7. y.y. başlarında yaşamıştır)

*Ziraat (Geoponica)*¹⁷⁷

Bunların dışında matematik ve astronomiyle ilgili derleme bazı makalelerin de Yahya b. Adî tarafından tercüme edildiği ifade edilmektedir.¹⁷⁸

¹⁷¹ İbnü'n-Nedîm, s.310; Kıftî, s.40.

¹⁷² Kıftî, s.37.

¹⁷³ Halîfât, s.27; Rescher, s.314.

¹⁷⁴ Halîfât, s.27.

¹⁷⁵ Bedevî, *Mantıku Aristo*, s.22.

¹⁷⁶ Halîfât, s.28.

¹⁷⁷ Halîfât, s.28; Endress s.30.

¹⁷⁸ Endress, s. 31.

İKİNCİ BÖLÜM
YAHYA İBN ADÎ'NİN AHLÂK FELSEFESİNİN
TEMELLERİ

I. Bir Araştırma Alanı Olarak Ahlâk

Yahya b. Adî ahlâk hakkında araştırma yapmanın gerekli hatta zorunlu olduğunu düşünmektedir. Düşünürümüz bu görüşünü insanın ‘düşünen bir varlık’ olması üzerine temellendirir. Ona göre insan, “düşünme ve ayırt etme (temyîz)” yetisine sahip olmakla diğer canlılardan ayrılır. İnsanın düşünen bir varlık olması hasebiyle ulaşmak istediği en değerli şey ise ahlâkî yetkinliktir. İşte bu arzusundan ötürüdür ki insan düşünme ve ayırt etme yetisini kullandığı müddetçe daima en güzeli ve en yüce olanı arayacak böylelikle ahlâkî yetkinliğin peşinden koşacaktır.¹⁷⁹

Hal böyle olunca insanın güzel huyları edinme gayreti içinde olması ve ahlâkını olgunlaştırma isteği taşıması da zorunludur. Çünkü insan düşünen bir varlık olması dolayısıyla daima işlerin en mükemmeline yönelmektedir. Peki ama düşünme ve ayırt etme yetisinden dolayı ahlâkî yetkinliği elde etmeye yönelen bu insan bu yetkinliğin yönteminin ne olduğunu nasıl bilecek ve iyiyi kötüden nasıl ayırt edecektir? Sözü edilen bu ahlâkî yetkinliğe yönelen insan, daha işin başında ulaşmak istediği mertebeye dair yeterince bilgiye sahip olamayabilir ya da uzak durulması gereken çirkin şeyleri idrak edemeyebilir.

İşte Yahya b. Adî ahlâkî yetkinliği isteyen insanın bu yolda hedefine doğru bir yöntem içinde ilerleyebilmesi için ahlâka dair araştırma yapmak gerektiğini ve kendisinin bu nedenlerle ahlâk hakkında bir eser kaleme aldığını ifade etmektedir. Düşünürümüze göre ele alınan bu çalışma ahlâkın ne olduğunu, mahiyetini ve türlerini bize sunacaktır. Hatta böyle bir araştırma, edinilmesi gereken güzel huyları ve kendinden kaçınmamız gereken çirkin şeyleri de bize gösterecektir. Bu bilgiler vasıtasıyla da kişi tüm güzellikleri kuşatan ahlâkî yetkinliğe ulaşmış bir insan (el-insânü't-tâmmu'l-ahlâk) olma imkânını bulacaktır.¹⁸⁰

Yine Yahya'ya göre bu tür bir araştırmanın ortaya koyduğu yöntem aynı zamanda güzel huyların bir kısmını elde ettiği halde tam olarak yetkinleşmemiş

¹⁷⁹ Yahya b. Adî, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, thk. Nâjî al-Takritî, s.67.

¹⁸⁰ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.69.

kişilerin bu yetkinliği elde etmesine de ışık tutacaktır. Hâlbuki böyle kimseler aslında bazı kusurlara sahip olmakla birlikte kendini yetkinliğin zirvesinde zannederler. İşte bu tür bir araştırmayla, zikredilen kişiler kendindeki eksiklikleri fark eder ve onları giderme fırsatı bulur. Yani ahlâkî yetkinliği kısmen elde etmiş insan, ahlâkın ne olduğunu ve onun türlerini bildiği zaman, önce güzel ve çirkin ahlâk arasında bir ayırım yapar, ardından da kendi eksikliklerini görüp bunları gidermek yoluyla ahlâkî yetkinliği tamamlamaya yönelir.¹⁸¹

Ahlâk hakkında araştırma yaparak güzel ahlâkın ne olduğunu ve türünü öğrenmek, ahlâkî yetkinliği elde etmiş ve hatta yetkinliğin zirvesinde olan kimselere de faydalı olacaktır. Çünkü bu insanlar da böylesine güzel huyların kendilerinde bulunduğunu gördüklerinde bu durumdan hoş bir haz alacaklar ve daha da önemlisi bu hallerini korumaya ve sürdürmeye devam edeceklerdir.¹⁸² Yani güzel ahlâkın ne olduğuna dair bu tür bilgiler, yetkinleşmiş kimselerin yetkinliğini korumaları için onlara fayda getirecektir. O zaman şunu söylemek mümkündür ki Yahya b. Adî'ye göre ahlâkını olgunlaştırmış insanlar bile ahlâkın ne olduğuna dair bilgiye sahip olmalıdırlar.

Sonuç olarak ahlâkın ne olduğunu araştırma zorunluluğunun insanın düşünen bir varlık olmasına dayandığı söylenebilir. Çünkü düşünme yetisine sahip olması hasebiyle insan daima en değerli şeylere yönelecek ve yetkin olmayı arzu edecek, bu da onun ahlâk hakkında araştırma yapmasını zorunlu kılacaktır.

¹⁸¹ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.70.

¹⁸² Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.70.

II. Ahlâkın Tarifi ve Anlamı

Ahlâkın tarifine geçmeden önce kısaca onun sözlük anlamına değinmek ve felsefedeki tarifiyle sözlük anlamı arasındaki ilişkiyi ele almak faydalı olacaktır. Buna göre ‘ahlâk’ kelimesi Arapça ‘hulk’ veya ‘huluk’ kelimesinin çoğuludur. ‘Hulk’ ise kimi sözlüklerde ‘seciyye’, ‘tabiat (tab)’ ve ‘din’¹⁸³ kimisinde ise ‘âdet’ ve ‘davranış’¹⁸⁴ gibi kelimelerle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.

Ahlâk kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılan “seciyye” ise ‘zorlama ve sunîlikten (tekellüf) uzak ve tabîî olan’ anlamlarına gelmektedir.¹⁸⁵ Dolayısıyla sözlük anlamına dayanarak ahlâk kelimesinin, insanın zorlama ve yapmacıklık taşımayan ve doğal olan durumunu, âdet ve alışkanlıklarını belirten bir anlama sahip olduğu çıkartılabilir. Nitekim geç dönemlerde kaleme alınan bazı ıstılah sözlükleri kelimenin şu anlamlarını vermektedir: “*Ahlâk, düşünüp seçme ve zorlama olmaksızın fiillerin nefsten kolaylıkla sâdır olduğu bir melekedir*”.¹⁸⁶ Ya da ahlâk “*nefste kökleşmiş (râsiha) bir hey’ettir ki fiiller ondan kolaylıkla ve düşünüp taşınmaya gerek duymaksızın meydana çıkar*.”¹⁸⁷ İşte bu hey’etten meydana çıkan fiiller eğer aklen ve şer’an güzel olarak görülen fillerse bu heyet güzel ahlâk (huy) olarak, eğer meydana çıkan fiiller çirkin fiiller ise bu hey’et kötü ahlak olarak adlandırılmaktadır.¹⁸⁸

Burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, ahlâkın tarifinde kökleşmek (râsiha) sıfatı kullanılarak onun nefste iyice yer etmiş olduğuna yapılan vurgudur. Binaenaleyh eğer birisi nadir olarak, ârızî bir durumdan dolayı birine mal bağışlarsa bu hal onda sürekli olmadığından böyle bir insan cömert ahlâklı olarak adlandırılmaz. Aynı şekilde bir insan öfke anında, belli bir çaba ve düşünme sürecinden sonra öfkelenmeden sessiz kalsa bu kişinin ahlâkı da yumuşak huylu olarak adlandırılmaz. Çünkü ahlâk,

¹⁸³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c.10. s.86.

¹⁸⁴ Tehenâvî, *Keşşâfu Istılâhâtî’l-Fünûn*, c.1, s.762.

¹⁸⁵ İbn Manzûr, c.14, s.372.

¹⁸⁶ Tehenâvî, c.1, s.762.

¹⁸⁷ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, s.101.

¹⁸⁸ Cürcânî, A.yer.

yalnızca fiilden ibaret değildir.¹⁸⁹ Bundan dolayı bir fiile ahlâk demek için o fiilin insanın huyu olacak şekilde insan nefsinde kökleşmiş olması gerekmektedir.

Bu durumda hulk veya ahlâk haline gelen öğrenilmiş bir davranışın, tıpkı insanın doğası gibi olduğu ve herhangi bir zorlama olmaksızın nefsten kendiliğinden meydana çıkabildiği söylenebilir. Diğer bir deyişle ancak nefsten kendiliğinden ortaya çıkacak kadar alışkanlık edinilmiş davranışların ‘ahlâk’ olabileceği ifade edilebilir.

Davranışlarla nefis arasında vurgulanan bu irtibatın ahlâkın felsefe literatüründeki tariflerinde de önemle belirtildiğini görmekteyiz. Bunu delillendirebilmek için öncelikle düşünürümüz Yahya b. Adî’nin ahlâk tarifinin nasıl olduğunu ele alıp sonrasında bu tarifi kaynaklarına ve Yahya b. Adî’den sonraki dönemde ahlâkın nasıl tarif edildiğine değineceğiz.

Yahya b. Adî ahlâkı, “*insanın düşünmeden ve sınımadan*¹⁹⁰ *onunla fiillerini ortaya koyduğu nefsin bir hali*”¹⁹¹ şeklinde tarif etmektedir. Tariften de anlaşıldığı üzere ahlâk, nefisle ilgili bir nitelik olmanın ötesinde nefsin bir halidir ve onu nefsten bağımsız olarak ele almak imkânsızdır. Zira düşünürümüze göre huyların (ahlâk) insanlarda farklı biçimlerde tezahür etmesinin nedeni de nefistir.¹⁹²

Yahya b. Adî bu tarifi kaynağına ilişkin herhangi bir isim zikretmese de daha önceki düşünürlerde benzer ifadeleri görmemiz mümkündür. Örneğin Galen’in *Kitâbu’l-Ahlâk* isimli eserinde söz konusu tanım aynen geçmektedir.¹⁹³ Huylar konusunda buna benzer fikirleri Aristoteles’te de görmekteyiz. Aristoteles eylemlerimize hâkim olabildiğimiz kadar huylarımıza hâkim olamadığımızı ve bu yüzden huylarımızı eylemlerimizdeki anlamıyla ‘isteyerek’ gerçekleştirmenin mümkün

¹⁸⁹ Cürcânî, s.101.

¹⁹⁰ Çalışmamızda kullandığımız tahkiki metinde Arapça “ihtibâr” kelimesi geçmektedir ve biz bu kelimeyi “sınama” olarak Türkçeleştirdik. Ancak tahkikte başka nüshalarda “ihtibar” kelimesi yerine “ihtiyar” kelimesi geçtiği belirtilmektedir ki bu kelimeye de “seçimde bulunma” anlamı verebiliriz. Dolayısıyla tarif “... *düşünmeden ve seçimde bulunmadan*...” şeklinde de olabilir. Bkz. Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.70.

¹⁹¹ Yahya b. Adî, *A.yer.*.

¹⁹² Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.73.

¹⁹³ Galen, s.25.

olmadığını vurgulamaktadır.¹⁹⁴ Ayrıca yine Aristoteles'in, erdemleri "düşünce erdemleri" ve "karakter erdemleri" şeklinde taksim etmesi de¹⁹⁵ Galen'in bu tanımına kaynaklık etmiş gibidir. Çünkü Galen'den gelen bu tanımda "fiillerin nefsten düşünme ve seçim yapmadan/sınamadan ortaya çıkması" ifadesi geçmektedir ki Aristoteles'in ayırımına göre zaten düşünmeyi gerektiren erdemler "düşünce erdemleri" içinde ele alınmaktadır. Bu durumda Galen'in ortaya koyduğu ahlâk tanımında da Aristoteles'in fikirlerinin izi olduğu söylenebilir.

Yahya b. Adî'nin dile getirdiği bu tanımı küçük farklarla daha sonraki tüm felsefî ahlâk literatüründe bulmak mümkündür. Zikredilen bu tarifi, Yahya b. Adî ile şahsen tanıştığına ilişkin açık bir delil bulunmasa da, öğrencileriyle arkadaşlık etmiş olduğu kesin olarak bilinen¹⁹⁶ İbn Miskeveyh'in¹⁹⁷ yanı sıra, İbn Sina,¹⁹⁸ Gazzâlî,¹⁹⁹ Nasıruddin Tûsî,²⁰⁰ Celaleddin Devvânî²⁰¹ ve bir Osmanlı bilgini olan Kınalızâde Ali Efendi²⁰² tarafından kullanıldığını görmekteyiz.

İbn Miskeveyh'in, İslam felsefesinde ahlâk ilmindeki kavramsal şemanın oluşumunda büyük bir öneme ve etkiye sahip olduğunu ve bu kavramsal modelin Kınalızâde Ali Efendi'ye kadar uzandığını söylemek mümkündür.²⁰³ Örneğin ahlâkın yukarıda ele alınan tarifi, İbn Miskeveyh aracılığıyla Gazzâlî'nin tarifine de esas teşkil ettiği zikredilmektedir.²⁰⁴ Ayrıca Nasıruddin Tûsî de pratik felsefenin ahlâk, ev yönetimi ve siyaset olmak üzere üç kısmını ele aldığı *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserinde ahlâkla ilgili konuların ele alındığı ilk bölümde İbn Miskeveyh'e dayandığını belirtmektedir.²⁰⁵ İbn Miskeveyh'in bu rolü ve İbn Miskeveyh ile düşünürümüz Yahya

¹⁹⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, s.56.

¹⁹⁵ Aristoteles, s.29.

¹⁹⁶ Tevhîdî hem Yahya b. Adî'yi hem de İbn Miskeveyh'i kendi arkadaşları arasında zikretmektedir. Bkz. Tevhîdî, *el-İmtâ*, s.31-32.

¹⁹⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, thk. Constantine K. Zurayk, s.31. Krş. Türkçe çev. *Ahlâkı Olgunlaştırma* s.36.

¹⁹⁸ İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ, İlâhiyât*, s.429.

¹⁹⁹ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c.3, s.49.

²⁰⁰ Nasıruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafurof, Zaur Şükürov, s.81.

²⁰¹ Harun Anay, *Celaleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, (yayımlanmamış doktora tezi) s.280.

²⁰² Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, s.99.

²⁰³ Bu konuda bkz. Kutluer, s.260.

²⁰⁴ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, s.156.

²⁰⁵ Tûsî, s.13.

b. Adî'nin kavramsal şemalarının benzerliği düşünüldüğünde zikredilen bu önemin Yahya b. Adî için de hiç değilse kısmen geçerli olduğu düşünülebilir.

Ahlâkı ya da başka bir deyişle huyu tanımlarken Yahya b. Adî'nin onu 'nefsin bir hali' olarak ifade ettiğini belirtmiştik. Yahya b. Adî'den sonra İbn Miskeveyh de ahlâkı 'nefsin bir hali' olarak tarif etmektedir. Ancak İbn Sina, Gazzâlî ve Nasıruddin Tûsî ise nefisle ilgili bu nitelemede Yahya b. Adî ve İbn Miskeveyh'ten farklı kelimeler kullanmaktadırlar. Örneğin Gazzâlî bunun bir 'hey'et²⁰⁶ olduğunu İbn Sina ve Tûsî ise 'meleke' olduğunu belirtmişlerdir.²⁰⁷ Gazzâlî'ye göre ahlâkın bu şekilde adlandırılmasının sebebi onun, gelip geçici bir şey olmaması, aksine insan nefsinde derinleşmiş ve karar kılmış olmasıdır.²⁰⁸ Tûsî ise 'çabuk zevale uğrayan' şeylerin 'hal' olarak adlandırıldığını ancak 'geç zevale uğrayanların' meleke olarak adlandırılması gerektiğini öne sürerek ahlâkın bir "hal" olarak adlandırılmayacağını ve onun bir "meleke" olduğunu ifade etmiştir. Yani Tûsî'ye göre ahlâk ya da huy, geç değişen bir şey olması sebebiyle bir melekedir. İbn Miskeveyh'ten sonra Gazzâlî, İbn Sinâ ve Tûsî tarafından ahlâkın tarifi hakkında ortaya konulan bu değişiklik Celaleddin Devvânî tarafından da benimsenmiş ve Kınalızâde Ali Efendi'ye kadar ulaşmıştır.²⁰⁹

Yahya b. Adî ahlâkın tarifini yaptıktan sonra onun insanlarda doğuştan mı yoksa kazanılmış mı olduğu konusunu ele almaktadır. Yahya b. Adî'ye göre örneğin güzel ahlâk bazı insanlarda doğuştan olmakla birlikte bazılarında ancak belli bir eğitim ve çaba sonucunda oluşmaktadır. Bu anlamda düşünürümüz bazı insanlarda ahlâkın doğuştan oluşunu 'garîze' ve 'tabiat' kelimeleriyle ifade etmektedir. Yani huyların ya da ahlâkın kimi insanlarda garîzî ve tabîî bir hal olarak bulunduğunu belirtmektedir. Ancak bazılarında huylar yalnızca alışkanlık ve belli bir çabadan sonra oluşmaktadır. Çünkü bazı insanlar doğuştan güzel huyları taşıyabildiği gibi bazıları da yine doğuştan kötü

²⁰⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, c.3 s.49.

²⁰⁷ İbn Sina, *Şifâ, İlâhiyât*, s.429; Tûsî, s.81.

²⁰⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, c.3 s.49.

²⁰⁹ İbn Miskeveyh, s.31; Tûsî, s.81; Anay, s.280; Kınalızâde, s.99. Kınalızâde'nin görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. A. Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s.107.

huyları taşıyabilir. Doğuştan iyi huylara sahip olmayanlar ise eğitim ve çabayla onları elde edebilmektedirler.²¹⁰

Yahya b. Adî'nin ifadeleri aslında bazı huyların doğuştan bazılarının eğitimle kazanılmış olduğundan çok insanlardaki tüm huyların doğuştan olduğunu vurguluyor gibidir. Ancak insanlardaki bu huylar arasından kötü olanları eğitimle düzeltilebilmektedir. Bu da Yahya b. Adî'ye göre insanların doğuştan iyi ya da doğuştan kötü olmaları ihtimalini düşündürmektedir. Bununla ilgili detaylara iyilik ve kötülük problemi ele alınırken değinilecektir. Ancak düşünürümüzün huylar konusundaki 'tabiî huylar' ve 'eğitimle elde edilmiş olan huylar' ayrımı çok açık değildir.

Yahya b. Adî'nin kısa ve hatta kapalı bir şekilde değindiği bu konuyu halefi İbn Miskeveyh'in daha ayrıntılı olarak ele aldığını görmekteyiz. İbn Miskeveyh'e göre nefsin bir hali olan ahlâk, iki kısma ayrılmaktadır: Bunlardan birisi tabiî olan diğeri ise alışkanlık ve eğitimle elde edilen ahlâktır. Tabiî olan ahlâka ya da huylara İbn Miskeveyh küçük bir şeyden dolayı öfke, sevinç, korku vs. hissetme gibi huyları örnek olarak verir ki bu huylar mizacın aslındandır. Alışkanlık ve eğitimle elde edilen huylar ise önce insanın onlar hakkında düşünmesiyle başlar sonrasında kişi onları tekrarlayarak meleke ve huy (ahlâk) haline getirir.²¹¹

Görüldüğü üzere Yahya b. Adî, bazı insanların doğuştan iyi veya kötü huylara sahip olacağını vurgulayarak biraz kapalı ifadelerle huyların tabiî olduğunu ya da alışkanlık sonucu elde edilmiş olduğunu belirtirken İbn Miskeveyh ondan daha açık ifadelerle ahlâkın bir tabiî bir de eğitim ve alışkanlıkla elde edilmiş olarak iki kısmının olduğunu belirtmektedir. Yani İbn Miskeveyh'te gayet açık bir şekilde görülmekte olan şey aslında huyların kısmen doğuştan getirildiği kısmen sonradan kazanıldığı düşüncesidir. Bu fikir düşünürümüz Yahya b. Adî'nin eserinde çok açık olarak ifade edilmemektedir. Bunun yerine kimi insanların doğuştan iyi kimilerinin ise doğuştan kötü olduğu ifade edilmektedir. Doğuştan iyi olanlar zaten iyi insanlardır diğerleri ise eğitim yoluyla onların düzeyine ulaşma imkânına sahiptir.

²¹⁰ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.70-71.

²¹¹ İbn Miskeveyh, s.31. Krş. Türkçe çev. *Ahlâkî Olgunlaştırma*, s.36.

III. Nefs ve Nefsin Güçleri

A. Nefsin Tarifi ve Niteliği

Yahya b. Adî'nin nefis tanımını onun *Makâle fi'l-Mevcûdât* (Varlıklar Hakkında Makâle) adlı risalesinde bulmak mümkündür. Bu eserinde Yahya b. Adî nefsi, “*bilkuvve canlı olan organ sahibi cismin yetkinliği*” (kemâlû cismîn âliyyin zî hayâtin bi'l-kuvve) olarak tanımlamakta ve bunun Aristoteles'in nefis tanımı olduğunu belirtmektedir.²¹²

Yahya b. Adî, Aristoteles'e dayanan bu nefis tanımını zikrettikten sonra tanımda geçen terimleri açıklamaya koyulur ve şunları belirtir: Tanımda zikredilen ‘yetkinlik’ (kemâl) kelimesi ‘bilkuvve canlı olan organ sahibi tabî (doğal) cismi yetkinleştiren şey’ anlamına gelmektedir. Bilkuvve canlı olan organ sahibi tabî cismîn yetkinleşmesini de düşünürümüz ‘meni’ örneği ile açıklar. Çünkü meni bu tanımda zikredilen tüm özelliklere sahiptir. O hem bilkuvve organ sahibi doğal bir cisim; hem de bilkuvve canlı olan bir cisimdir ve yetkinleşerek bilfiil hayat sahibi bir cisim haline gelmesi mümkündür. Onun bilkuvve organ sahibi olması nefsin organı/aleti konumundaki bedenin ondan meydana gelmesinden, doğal olması ise onun sebebinin doğa olmasındandır. İşte Yahya b. Adî bunları izah ederek Aristoteles'ten tevârûs ettiği bu nefis tanımının doğruluğuna işaret etmek istemiştir.²¹³

Yahya b. Adî'nin nefisle ilgili görüşlerini öğrenebileceğimiz başka bir eser de onun *Rû'yâ fi Ta'rîfi'n-Nefs*²¹⁴ adlı risalesidir. Bu eserde Yahya b. Adî nefisle ilgili bir rüya gördüğünü belirtmekte ve rüyanın içeriğini anlatarak nefsin niteliklerinden

²¹² Yahya b. Adî, *Makâle fi'l-Mevcûdât* nşr. Sahbân Halîfât, s.269. Bu tanım aynı eserin Mübahat Türker neşrinde ‘*bilkuvve canlı olan organ sahibi tabî cismîn ilk yetkinliği*’ (kemâlûn evvelûn li cismîn tabîyyin âliyyin zî hayâtin bi'l-kuvve) şeklinde geçmekte ve tanımda Halîfât'ın neşrinden farklı olarak cisimden önceki ‘tabî’ ve yetkinlikten önceki ‘ilk’ kelimeleri bulunmaktadır. Türker bu tanımı ‘tabî olan, vasita hizmetini gören ve bilkuvve hayat sahibi cismîn birinci kemâlî’ şeklinde tercüme etmiştir. Bkz. Mübahat Türker, “Yahya İbn-i Adî'nin Varlıklar Hakkındaki Makalesi”, *A.Ü.DTCF Dergisi*, c.17, sy.1-2, s.153. Aynı zamanda bkz., Aristoteles *Ruh Üzerine*, Türkçe çev. Zeki Özcan, s. 65. Krş., Arapça çev. İshak b. Huneyn, *Fi'n-Nefs*, nşr. A. Bedevî, s.29.

²¹³ Yahya b. Adî, *Makâle fi'l-Mevcûdât*, s.269.

²¹⁴ Eseri neşreden Sahbân Halîfât, eserin bir ismi olmadığını ancak içeriğine uygun olarak kendisinin eseri bu isimle neşrettiğini belirtmektedir. Bkz. Halîfât, s.206, l.dipnot.

bahsetmektedir. Buna göre düşünürümüz nefsin bir şeyin her yerine yayılmış veya dağılmış ve onun her yerinde bulunan bir şey mi yoksa daha çok herhangi bir şeyde kısmen ve parçalı olarak bulunan bir şey mi olduğu konusuna değinmektedir. Buna göre nefsi bir şeyin parçası olarak görmek mümkün olmakla birlikte onu herhangi bir şeye tümüyle yayılmış bir şey olarak görmek daha uygundur. Makalede aynı zamanda düşünürümüz nefsin tek bir cevher olduğunu, tek bir kaynaktan yayıldığını ve onun yüce bir cevher olduğunu belirtmektedir. Nefsin yüceliği onun yayılan bir şey olmasından gelmektedir. Çünkü nefsin yayılması yüce olandan (ulüvv) düşük olana (süfl) doğru gerçekleşmektedir.²¹⁵

B. Nefsin Güçleri

Görüldüğü üzere Yahya b. Adî nefsin tanımında Aristoteles'i takip ederek onun tanımını kabul etmektedir. Bu da Aristoteles'in doğa bilimlerinde (tabiiyyât) nefsi ele alırken ortaya koyduğu bir tanımdır.²¹⁶

Nefsin güçleriyle ilgili görüşlerinde ise Yahya b. Adî'nin Aristoteles'i izlediğini söylemek mümkün değildir. Bu konuda düşünürümüz, Platon'un taksimini kabul ederek nefsin güçlerini Platoncu bir tasnife tabi tutmuştur. Yahya b. Adî Aristotelesçi Nebâtî, Hayvânî (Behîmî) ve İnsânî nefis²¹⁷ taksimini değil Platoncu Arzu (Şehvânî) Nefsi, Öfke (Gadabî) Nefsi ve Düşünen (Nâtık) Nefs²¹⁸ ayrımını benimsemiştir. Ona göre nefsin, Arzu (Şehvânî), Öfke (Gadabî) ve Düşünme (Nâtık) olmak üzere üç gücü bulunmaktadır ve bunları aynı zamanda “nefsler” olarak da isimlendirmek mümkündür. Huylardan bazıları bu güçlerin her birisinde ortak olabilirken bazıları sadece nefsin iki gücüne bazıları da nefsin sadece tek bir gücüne özeldir.²¹⁹ Aşağıda daha ayrıntılı olarak değinileceği üzere Yahya b. Adî nefsin bu güçleri arasında en fazla önemi “düşünme gücüne” vermektedir. Çünkü diğer iki gücün kontrolü ve eğitilmesi düşünme gücünün onlar üzerindeki etkisi ve hâkimiyetine bağlıdır.

²¹⁵ Yahya b. Adî, *Rü'yâ fî Ta'rîfî'n-Nefs*, nşr. Sahbân Halîfât, s.206.

²¹⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.1,11.

²¹⁷ Aristoteles, *On The Soul*, (*The Works Of Aristotle* içinde), c.1, s.645. Krş. Türkçe çev., Zeki Özcan, *Ruh Üzerine*, s.81; Arapça çev. İshak b. Huneyn, *Fi'n-Nefs*, nşr. Abdurrahman Bedevî, s.36.

²¹⁸ Platon, *Devlet*, s.115-120.

²¹⁹ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.74.

Nefsin güçlerine ilişkin Yahya b. Adî'nin kabul ettiği bu Platoncu tasnifi, kendisinden sonra gelen İbn Miskeveyh'in de benimsediğini görmekteyiz. İbn Miskeveyh de nefsin düşünme, öfke ve arzu güçlerine sahip olduğunu bunlardan birincisinden düşünme ve ayırt etme yetisinin, ikincisinden öfkenin, üçüncüsünden de yeme içme ve cinsel arzu gibi bedensel arzuların meydana geldiğini belirtmektedir. Biraz aşağıda da değineceğimiz üzere İbn Miskeveyh'in nefisle ilgili bu görüşlerinin Yahya b. Adî tarafından önceden ifade edildiğini görmekteyiz. Hatta İbn Miskeveyh de tıpkı Yahya b. Adî gibi nefsin bu güçlerinin aynı zamanda “nefsler” olarak isimlendirildiğini belirtir.²²⁰ Bu anlamda birbiriyle aynı isimde ve yaklaşık kırk yıllık bir zaman aralığı içinde yazılmış²²¹ iki eser arasındaki benzerlik dikkat çekicidir.

Nefsin güçleriyle ilgili Yahya b. Adî ve İbn Miskeveyh tarafından kabul gören bu tasnif Nasıruddin Tûsî tarafından ise benimsenmemiştir. Tûsî, nefsin güçleri konusunda Aristotelesçi Bitkisel (Nebâtî), Hayvânî ve İnsânî nefis taksimini kabul etmiştir.²²² Bunlara değindikten sonra Yahya b. Adî'ye göre nefsin güçlerini ayrı ayrı ele alabiliriz.

1. Arzu Gücü (Şehvânî Nefs)

Arzu gücü ya da arzu nefsi, insan ve diğer tüm canlılarda ortak olarak bulunmaktadır. Düşünürümüze göre nefsin bu gücü sayesinde insan yeme, içme ve cinsel münasebette bulunma gibi bedensel arzu ve hazlara yönelir. Ancak nefsin bu gücü kontrol altına alınmadığında insan hayatı üzerinde çok etkili olur ve insanı kendi arzuları doğrultusunda yönlendirir. Durum bu şekilde olunca onun kontrolü ve eğitilmesi daha da zorlaşır. Nefsin bu gücü sürekli arzu peşinde koştuğundan ve bu, insanlarla diğer canlılar arasında ortak olduğundan böyle bir durumda insan daha çok hayvanlara benzemeye başlar. Çünkü artık insanın amacı ve gayreti yalnızca arzulara ve hazlara yönelik olmuştur.²²³

²²⁰ İbn Miskeveyh, s.15. Krş., Türkçe çev., s.22-23.

²²¹ Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, s.145.

²²² Tûsî, s.35-37.

²²³ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.74-75.

Yahya b. Adî'nin belirttiğine göre insanların arzuları ve hazları konusunda farklı huylara sahip olmalarının nedeni de yine onlardaki arzu gücünün farklı durumlara sahip olmasıdır. Nefsteki bu arzu gücünün durumuna göre insanlardan bazıları iffetli iken bazıları kötülük içinde olabilmektedir. İşte bu durumun nedeni insanlardaki arzu gücünün farklı durumlarda olmasıdır. Şöyle ki; eğer insan arzu nefsini eğitip olgunlaştırırsa arzu gücünü kontrol edebilir ve böylece iffetli birisi olur. Bunun aksine arzu nefsinin başıboş bırakıp ihmal ederse arzu gücü sahibini etkisi altına alacağından insan kötü birisi olur. Bundan ötürüdür ki insanın kendi idaresi ve takibi altında olması için arzu nefsinin eğitilerek olgunlaştırılması şarttır. İşte insan bunu yaparsa arzu nefsinin ihtiyacı olan yerlerde kullanabilir ve çirkin zevkler ve değersiz arzular gibi gerekli olmayan yerlerde de ondan uzak durabilir.²²⁴ Yahya b. Adî'nin arzu nefsinin kontrol eden kimselerin iffetli, onu kontrol edemeyenlerin ise iffetsiz olacağını belirtmesinden iffet ve iffetsizliğin arzu nefsiyle ilgili bir erdem veya rezîlet olduğu anlaşılmaktadır.

2. Öfke Gücü (Gadabî Nefs)

Öfke gücü de arzu gücü gibi yalnızca insanlarda bulunmayıp insanlar ve hayvanlarda ortak bulunmaktadır. Bunu belirttikten sonra Yahya b. Adî'nin bu gücünün ne gibi özellikleri olduğunu açıklar. Buna göre nefsin bu gücü ile insanda öfke, cür'etkârlık ve üstünlük kurma hisleri meydana gelmektedir.²²⁵

Yahya b. Adî nefsteki öfke gücünün arzu gücünden daha baskın olduğunu ve insanı etkisi altına aldığı anda ona arzu gücünün verdiği zarardan daha fazla zarar verebileceğini vurgulamaktadır. Bu durumda öfke gücünün etkisindeki bir insan daima bozgunculuk çıkartır, cür'etkâr olur ve intikam peşinde koşmaya başlar. Düşünürümüze göre eğer bu huylar insanda süreklilik oluştursa bu durumdaki birisi insanlardan çok yırtıcı hayvanlara benzemeye başlar. Öfke gücünün insana verdiği zarar yalnızca bunlarla sınırlı da değildir. Eğer insan birine karşı öfkelenir ve bu kişiden intikam almaya güç yetiremezse bu durumda kendine zarar vermeye başlar hatta kendini tokatlayıp, saçını-sakalını yolarak kendisini küçük düşürecek davranışlar sergiler.²²⁶

²²⁴ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.76.

²²⁵ Yahya b. Adî, *A.yer.*

²²⁶ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.77.

Ayrıca öfke gücünün etkisinde olan bir insan daima insanlara üstünlük kurma ve onlardan intikam alma isteğinde bulunacak ve sürekli bir düşmanlık durumu içinde olacaktır. Bu peşinde koştuğu şeyler ise insanı düşman sahibi yapacak ve başkaları da daima bu insana karşılık verecektir. Çünkü böyle bir kimsenin gözünde üstünlük kurma ve başkalarına lider olma hırsı olduğundan herhangi bir meşru yöntem olmasa da kişi, gayr-i meşru yollardan bu istediklerini elde etme çabasında olacaktır.²²⁷

Ancak insanların öfke gücü karşısındaki durumları da birbirinden farklıdır. Çünkü onlardan bazıları öfkeli ve bozguncu olabilirken bazıları ağır başlı ve yumuşak huylu bir kişiliğe sahip olmaktadır. İşte insanların öfke gücünün etkisindeki huylar konusunda bu şekilde bir çeşitlilik arz etmesinin nedeni onlardaki öfke gücünün farklı durumlarda olmasıdır. Örneğin öfke gücünü kontrol edip eğiterek yumuşak huylu ve ağır başlı olmayı başarabilmiş insanlar olduğu gibi öfke gücünü eğitmeyip ihmal edip de onun kontrolünde olan zalim ve öfkeli olan insanlar da bulunmaktadır. Öfke gücü orta halli (mütevassitatü'l-hâl) olan kişi ise öfke gücünü eğitmiş olacağından öfke ve intikam peşinde koşmayan yumuşak huylu bir kimse haline gelir. Bunun için insanın öfke nefsinin kontrol ederek ondaki öfke gücünü eğitmeye önem göstermesi gerekir.²²⁸

Düşünürümüze göre çirkin işlerden uzak durmak ve hak edilen gerçek liderliği arzulamak öfke gücüne ait erdemlerdir. Bu şekilde insan öfke gücünün etkisiyle meşru olmayan yöntemlere dayanarak hak edilmeyen liderliği elde etme peşinde koşmayacaktır. İnsan öfke gücünü eğitir ve olgunlaştırırsa onu kendi kontrolüne alır, güzel işlerde kullanır ve bu şekilde doğru bir yöntem elde etmiş olur.²²⁹

3. Düşünme Gücü (Nâtık Nefs)

Düşünme gücüne gelince, nefsteki bu güç insan ve onun ahlâkî yetkinliği açısından nefsin güçlerinden en çok öneme sahip olanıdır. Çünkü insan düşünen nefisle diğer tüm canlılardan ayrılmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Yahya b. Adî insanın düşünme (fıkr) ve ayırt etme (temyîz) güçleriyle diğer canlılardan ayrıldığını belirtmektedir. Düşünürümüzün zikrettiği bu iki güç ise insandaki düşünen nefsin

²²⁷ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.77-78.

²²⁸ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.78.

²²⁹ Yahya b. Adî, *A.yer.*

yetileridir. Düşünen nefsin bahsedilen bu iki yetisinden başka bir de hatırlama (zıkr) ve anlama (fehm) yetileri bulunmaktadır. İnsanın ahlâkî yetkinliği açısından bu güç son derece önemlidir, zira güzel olan şeylerin güzelliğini ve çirkin olanların da çirkin oluşunu insan yalnızca nefsin düşünme gücüyle idrak edebilir. Ayrıca insan düşünme gücüyle nefsin diğer iki gücü olan arzu ve öfke güçlerini kontrol edebilir. Düşünme gücünün insana sağladığı başka bir fayda ise işlerin sonunu önceden görüp onları karşılayabilme fırsatı sağlamasıdır.²³⁰ Görüldüğü gibi insan iyi veya güzel olan şeylerle kötü ya da çirkin olanları ancak düşünme gücüyle ayırt edebilmektedir. Bu durumda aslında insanın erdemleri ve rezîletleri idrak etmesinin ancak düşünme gücüyle mümkün olduğunu ve bu güç olmadıkça insanın ahlâkî değerleri idrak edemeyeceğini söylemek mümkündür.

Nefsin düşünme gücüne ait başta gelen erdemler düşünen nefsin ilimleri ve âdâbı elde etmesi, sahibini rezîletlerden ve çirkinliklerden alıkoyması ve nefsin diğer güçlerini kendi kontrolüne almasıdır.²³¹ Yahya b. Adî'nin ahlâk felsefesinde nefsin düşünme gücü; diğer iki gücün kontrol edilip yönetilmesi bu güce bağlı olduğundan dolayı çok önemlidir. Bunun için nefsin bu gücüne önem verilmeli ve bu yeti fazlasıyla geliştirilmeli ki onun sayesinde diğer güçleri de erdemlere ulaştırmak mümkün olabilsin.

İnsanların bazısında iyiliğin bazısında da kötülüğün fazla bulunması ve erdemler karşısındaki durumlarının birbirlerinden farklı oluşunun başlıca nedeni düşünme gücünün onlardaki durumunun farklılık göstermesidir. Şöyle ki düşünme gücü gelişmiş olup da nefsteki arzu ve öfke güçlerini kontrol edebilen kimseler iyi ve erdem sahibi insanlar olabilirken düşünme gücünü diğer iki güce hâkim ve üstün hale getiremeyen insanlar kötü ve erdemsiz kimseler haline gelirler. Görüldüğü üzere ahlâkî yetkinlik açısından düşünme gücüne düşen rol büyüktür. Çünkü insan davranışlarının kaynağı olan nefsin güçlerinin kendilerine özgü erdemlere ulaşabilmesi, düşünme gücünün onları kendi hâkimiyetine almasına ve böylece onların eğitiminin mümkün olmasına bağlıdır. Ancak bunların gerçekleşebilmesi ise insanın düşünme ve ayırt etme güçlerini kullanabilmesiyle imkân bulmaktadır.²³²

²³⁰ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.79.

²³¹ Yahya b. Adî, *A.yer.*

²³² Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.81-82.

IV. Ahlâkî Gelişimin İmkânı

A. İyilik ve Kötülük Açısından İnsanların Durumu

Yahya b. Adî iyilik ve kötülük problemiyle bu ikisinden hangisinin insanda daha baskın ve daha etkili olduğunu araştırmak suretiyle ilgilenmiştir. Yani Yahya b. Adî'ye göre problem şudur: Acaba insanlarda iyilik mi yoksa kötülük mü daha baskın ve fazladır; acaba insanlar daha çok güzel ahlâka ya da huylara mı sahiptir yoksa kötü ahlâka ya da huylara mı sahiptir?

Yahya b. Adî'ye göre insanların birçoğu kötü ahlâklıdır ve kötü alışkanlıklar insanları etkisi altına almıştır.²³³ Hatta ona göre kötü ahlâktan kurtulabilmiş çok az insan vardır. Aslında bu konuda insanlar arasında çeşitlilik ve derecelilik söz konusudur. Yani insanlar eşit düzeyde kötü ya da kötü ahlâklı değildir ve farklı farklıdır. Buna rağmen insanların çoğu kötü ahlâklı olup güzel ahlâk sahibi kişiler çok azdır. Çünkü onların doğasında kötülük (şerr) baskındır.²³⁴

Aslında Yahya b. Adî'nin ifadelerine göre doğuştan hem kötü hem de iyi olan insanlar vardır. Ancak güzel ahlâklı kimseler gerçekten çok az olup kötü ahlâk üzere olan insanlar ise daha fazladır. İnsanın tabiatında kötülük baskın olduğundan eğer insan kendi tabiatına bırakılır da düşünme ve ayırt etme gücünü kullanmazsa hayvanlarla eşit düzeyde olur ve onlarla aynı huyları paylaşır. Çünkü insan sadece düşünme ve ayırt etme gücüyle hayvanlardan ayrılmaktadır.²³⁵ Düşünürümüzün insan doğasında kötülüğün baskın olduğunu şiddetle vurgulaması, onun bu fikrinde mensup olduğu Hristiyanlık dinindeki inançların etkisi olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Ancak bu konu, düşünürün en azından teolojiyle ilgili eserlerinin incelenerek buradan elde edilecek argümanlarla desteklenmeye muhtaç bir husustur ki bu da bizim araştırmamızın sınırlarını aşmaktadır.

²³³ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.71.

²³⁴ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.71.

²³⁵ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.71.

Tabiatında kötülük olan insanların durumunu incelemeye devam edecek olursak düşünürümüze göre onlar düşünme ve ayırt etme güçlerini kullanarak kötü huyları fark edip onlardan sakınabilirler. Bu düzeyde olmayıp da düşünme gücünü kullanamayan kimseler ise uyarma yoluyla kötülüklerden sakınır. Eğer bazı insanlar uyarma yoluyla da iyiliğe yaklaşamazlarsa bu insanlar tedricî olarak ahlâkî eğitim ve öğretimle güzel ahlâkı elde edebilirler. Son olarak bu da fayda vermezse kötü ahlâklı insanlara sakındırma, baskı ve korkutma yöntemleriyle ahlâkî eğitim verilmeye çalışılır.²³⁶ Görüldüğü üzere Yahya b. Adî, kötü tabiatlı kişilerin ahlâkî gelişiminde uyarma, eğitim ve son çare olarak korkutma yöntemlerini kapsayan bir süreci temel almaktadır. Yani insanlar düşünme ve ayırt etme güçlerini kullanabilme yetisi ve düzeyine göre bu metotlarla ahlâkî gelişimini tamamlayabilmektedirler. Ancak düşünürümüzün ifadelerine göre aslında insan, doğasında bulunan düşünme yetisini kullanarak kendi gayretiyle de ahlâkî gelişimini tamamlama fırsatı bulabilmektedir.

Güzel huylara gelince Yahya b. Adî, bunun bazı insanlarda tabîî olarak bulunduğunu söylemekle birlikte bu tür insanların fazla olmadığını belirtir. Ancak diğer insanlar da eğitim ve alışkanlık yoluyla bu güzel huylu insanların düzeyine ulaşabilirler. Bu düşüncesiyle Yahya b. Adî ahlâkî eğitimin imkânına da işaret etmiş olmaktadır. Fakat burada düşünürümüz özünde kötü olan bazı insanlardan bahseder ki bunların ahlâken düzelmesi mümkün değildir. İşte bu tür insanlar, doğası iyiliği kabul etmeyen kimselerdir ve onların düzelmesi konusunda ümit yoktur. Buna rağmen Yahya b. Adî belli bir düzeyde güzel ahlâkı elde etmiş olup da eksikliği olan insanların da kötü olarak görülemeyeceği ve kendilerindeki iyilik derecesine göre iyi olarak adlandırılacağını belirtir.²³⁷

Tüm bunlar göz önüne alındığında Yahya b. Adî'ye göre insanların, doğasında güzel ahlâkı barındıran kişiler ve kötü ahlâkı barındıran kişiler olmak üzere ikiye ayrıldığı görülmektedir. Ancak burada kötümserliğin daha baskın olduğunu, kötü ahlâkın ve kötülüğün insanın doğasında daha baskın ve yaygın olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü düşünürümüzün ifadelerine göre güzel ahlâk sahibi insanlar gerçekten çok az olduğu gibi, özü iyiliği kabul etmeyen ve asla ahlâkî gelişimin

²³⁶ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s. 72.

²³⁷ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s. 73.

mümkün olmadığı insanlar bile vardır. Bu anlamda düşünürümüzün fikirlerinin pesimizme daha yakın durduğu görülmektedir.

Yahya b. Adî'nin insanlar arasında hem iyilerin hem de kötülerin olabileceği şeklindeki düşüncesinin kaynağı araştırıldığında onun bu konudaki görüşlerinin Galen'in düşünceleriyle kısmen benzeştiği görülmektedir.²³⁸ Yahya b. Adî'nin halefi İbn Miskeveyh'ten öğrendiğimiz kadarıyla Galen, bu konu hakkında düşünürümüzün fikirleriyle benzer bir biçimde insanlar arasında hem iyi tabiatlı hem de kötü tabiatlı kimselerin bulunduğunu; iyi tabiatlı insanlara oranla kötülerin daha fazla olduğunu belirtmektedir. Yine Galen'e göre iyi tabiatlı kimseler kötüleşemeyecekleri gibi kötüler de iyiliği elde edemezler. Yahya b. Adî de tıpkı Galen gibi özündeki kötülükten dolayı düzelmesinin mümkün olmadığı insanlardan bahsetmektedir. Ancak Yahya b. Adî'den farklı olarak Galen'in sınıflamasında bu iki tür insana eklenen başka bir grup insan vardır ki bu insanlar kötüler ve iyiler arasında yer alan orta halli kimselerdir ve onların ahlâkî eğitim vasıtasıyla iyiliği elde etmesi mümkündür.²³⁹

B. Ahlâkın Düzeltilmesi ve Ahlâkî Gelişim

Daha önce belirttiğimiz gibi ahlâkın ya da huyların kaynağı ve farklı farklı oluşunun nedeni insanda bulunan nefis ve onun yetileri olduğuna göre ahlâkın düzeltilmesi de nefsin eğitime ve düzeltilmesine (ıslâh) bağlıdır. Yahya b. Adî bunu ifade ettikten sonra ahlâkın düzeltilme yönteminin nefsin güçleri arasındaki duruma bağlı olduğunu belirtir. Buna göre nefsin üç gücü ya da başka bir deyişle üç nefsin arasında ahlâkın düzeltilmesi için en önemli rol, düşünen nefse düşmektedir. Çünkü ahlâkın düzeltilmesi ve ahlâkî gelişim, nefsteki arzu ve öfke güçlerinin düşünme

²³⁸ Galen'in ahlâk hakkındaki eserinin İslam dünyasına tercüme edildiği bilinmektedir. Bu konuda bkz. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s.352. Yukarıda belirttiğimiz üzere Mes'ûdî'ye göre, Yahya b. Adî'den önce yaşamış ve onunla da karşılaşmış olan Ebû Bekir Râzî de ahlâk hakkındaki görüşlerinde Galen'den istifade ettiğini belirtmekte ve bazı konularda onun görüşlerini zikretmektedir. Bu konuda bkz. Ebû Bekir er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbi'r-Rûhânî*, s.35. Krş. Türkçe çev. *Ruh Sağlığı*, s.74. Daha geniş bilgi için bkz. Hüseyin Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi*, s.51, 53, 56, 58, vd.

²³⁹ İbn Miskeveyh, s.32-33. Krş. Türkçe çev. s.37-38.

gücünün kontrolüne bırakılmasına ve bu güçten meydana gelen güzel fiillerin davranış edinilmesine bağlıdır.²⁴⁰

Yahya b. Adî nefsin bu üç gücü ya da üç nefis arasındaki bu ilişkiye değindikten sonra her bir nefsin eğitimi ve ıslahının nasıl olacağını tek tek ele almaktadır. Bu bağlamda nefsin eğitime yönelik olarak Yahya b. Adî, nefsin her bir gücünün eğitim yöntemlerini, belli başlı pratikleri, bu pratiklerin sık sık uygulanarak ahlâka dönüştürülmesini ve son olarak da sakınılması gereken fiilleri ele almaktadır.

Örneğin arzu nefsinin (en-nefsü's-şehvânî) kontrolü ve eğitimi için insan arzularını sürekli gözetmeli, kontrol etmeli ve değersiz hazlardan yüz çevirip güzel hazlara yönelmelidir. Eğer insan bunu yaparsa arzusunu kontrol etmiş olur ve nefsin meşgul etmek yoluyla onun kontrolünü ele geçirir. Nihayet insan bu yöntemi sürekli kılarsa arzu nefsi bu güzel huylara alışır, onları kabullenir ve başka şeylerden de uzaklaşır.²⁴¹

Yahya b. Adî bu şekilde arzu nefsinin eğitme ve düzeltme metodunu anlattıktan sonra bu yola giren kişinin uyması ve sakınması gereken bazı pratiklerden bahsetmektedir. Bu anlamda arzu gücünü kontrol etmek isteyen birisi; zâhidler, rahipler, münzeviler, takva sahipleri ve vaizlerin meclislerinde çokça bulunmalı ayrıca lider ve bilginlerin meclislerine de iştirak etmelidir. Çünkü bu meclislere iştiraki insanın, orada bulunan bilgin ve liderlere benzeyerek onlar gibi iffetli olmasını sağlar. Bu kişi sadece bilgin ve liderlerin meclislerine katılmakla yetinmemeli aynı zamanda hem onları ve onların hallerini anlatan kitapları hem de ahlâk ve siyaset kitaplarını okuyup inceleyerek nefsinin eğitmelidir.²⁴²

Arzu nefsinin eğitmek isteyen bir insanın uzak durması gereken şeyler ise düşünme gücünü kullanamayan kimselerin eğlenceleri ve meclisleridir. İnsan özellikle içkiden sakınmalıdır. Çünkü içki arzu gücünü kuvvetlendirirken düşünme gücünü azaltır ve zayıflatır. Bu da insanı daha kötü fiillere sürükler. Hâlbuki daha önce değindiğimiz gibi nefsin ve onun güçlerinin eğitimi, düşünme gücünün güçlendirilip diğerlerini

²⁴⁰ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.109.

²⁴¹ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.109-110.

²⁴² Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.110.

kontrolüne almasına bağlıydı. Ama içki ve sarhoşluk bunun aksine arzu gücünü baskın kılarak düşünme yetisini zayıflatmaktadır. Ayrıca insan içkiden vazgeçtiğinde içki meclislerine de yaklaşmamalıdır. Çünkü her ne kadar bu alışkanlığı bırakmış olsa da o anda arzuları insanı içki meclislerindeki insanlar gibi olmaya yönlendirebilir.²⁴³

Düşünürümüzün arzu gücünü eğitirken sakınılması gerektiğini vurguladığı diğer fiiller de değişik konulara dair konuşulanları dinleme ve yemek konusundaki alışkanlıklardır. İnsan değişik konulara dair çevrede konuşulanlara fazlaca kulak asarsa bu, insanın duyduğu şeyleri arzulamasına sebep olabileceğinden bu tür şeylerden uzak durmak en iyisidir. Yemek ise bir tür ihtiyaç olarak yalnızca açlığı giderecek miktarda olsa yeterlidir. Çünkü yemeğin niteliği, lezzeti pek önemli değildir. Yemeğin ihtiyaçtan fazlasına düşkünlük ise hoş bir fiil değildir.²⁴⁴

Yahya b. Adî, arzu gücünü eğitmenin temel noktalarını zikrettikten sonra öfke gücünü kontrol etmenin yolunu da anlatmaktadır. Bunun için yapılması gereken ise, öncelikle öfkeli anları iyi gözetmek ve bu anlarda çabuk öfkelenen saldırgan kimselerin durumlarını göz önüne alarak bundan uzak durmaya çalışmaktır. İnsan, kendine kötülük yapan bir kimseye -aynı şekilde karşılık verilmeyi hak etse bile- öfkeyle karşılık vermenin çirkinliğini idrak ettiğinde öfkeden uzak durur. Bu davranışını da alışkanlık haline getirirse öfke gücünü eğitme yöntemini elde etmiş olur.²⁴⁵

Öfke nefsinin eğitilerek güzel davranışlarla ıslah edilmesi için ayrıca insanın silah taşımaktan; savaş alanlarında, kötülüklerin olduğu meclislerde ve fitne yerlerinde bulunmaktan uzak durması gerekir. Çünkü bu tür yerler kalbe katılık ve sıkıntı verir, insanın merhamet ve bağışlayıcılığını yok eder. Bunun aksine insan eğer öfke nefsinin sakinleştirmek ve kontrol etmek istiyorsa ilim ehli, vakar sahibi ve erdemli kimselerin ve liderlerin meclislerine katılmalıdır. Böylece öfkeyi azaltmak, yumuşak başlı ve ağırbaşlı fiilleri çoğaltmak mümkündür.²⁴⁶

²⁴³ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.111.

²⁴⁴ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.112-113.

²⁴⁵ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.114.

²⁴⁶ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.115.

Son olarak, Yahya b. Adî'nin öfke gücünü kontrol etmek ve eğitmek için kaçınılması gerektiğini düşündüğü başka bir fiil, arzu gücünün eğitiminde de vurgulandığı gibi içki ve sarhoşluktur. Çünkü sarhoşluk, arzu gücünden daha çok öfke gücünü tahrik etmektedir. Bu durumda hem öfke hem arzu gücünün kontrolü açısından içkiden uzak durulması gerekmektedir. Hatta öfke gücünün kontrolü için bu daha da zorunludur. Çünkü ifade edildiği gibi sarhoşluk öfke gücüne arzu gücünden daha çok etki eder ve insanı bu gücün erdemlerinden alıkoyar.²⁴⁷

Yahya b. Adî ahlâkın düzeltilmesi yolunda önce arzu ve öfke güçlerinin düzeltilmesini ele aldıktan sonra ahlâkı düzeltme ve olgunlaştırmanın esası olarak gördüğü “düşünme gücünün” düzeltilmesini anlatmaktadır. Yahya b. Adî'ye göre düşünme gücünün olgulaştırılması ahlâkın düzeltilmesinin esasıdır çünkü arzu ve öfke güçlerini kontrol etmek ancak bu şekilde mümkündür. Ayrıca yönetimle (siyaset) ilgili tüm işler ancak nefsin düşünme gücüyle yürütülebilmektedir. Ahlâkın olgunlaştırılıp nefsin güçlerinin düzeltilmesi de onların yönetilmesi anlamına geldiğine göre bu güçlerin yönetimi de aynı şekilde düşünme gücünün insanda baskın olmasına bağlıdır.²⁴⁸

Yahya b. Adî'ye göre insanda nefsteki düşünme gücünün diğer ikisinden daha baskın hale gelmesi ise aklî ilimler vasıtasıyla (ulûmu'l-akliyye) mümkündür. Çünkü insanın arzularına karşı dikkatli olması, onların verdiği rehavetten kurtularak erdemleri sezinleyip rezîletlerden uzaklaşması aklî ilimleri araştırıp tetkik etmek ve sürekli ahlâk ve siyaset kitaplarını okumakla meydana gelecektir. Eğer bunun aksine araştırma ve erdemler yok olur da rezîletler baskın hale gelirse insandaki düşünme gücü de etkisini yitirecek ve zayıf hale gelecektir.²⁴⁹

İnsandaki düşünme gücüne ait erdemler onun elde ettiği ilimlerdir. Çünkü insan kendini ilimler vasıtasıyla eğittiği zaman düşünme yetisi de artacağından ahlâkını yönetme fırsatına da sahip olacaktır. Aslında Yahya b. Adî'ye göre nefsin düşünme gücünü olgunlaştırmak bu gücün diğer iki gücü de kontrol etmesi demek olduğundan

²⁴⁷ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.116.

²⁴⁸ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.117.

²⁴⁹ Yahya b. Adî, *A.yer.*

bütün olarak ahlâkın düzeltilmesi ve olgunlaştırılması da bu gücün ıslahıyla mümkün olmaktadır.²⁵⁰

Düşünme gücünü düzeltme ve olgunlaştırma yolunda yapılması gereken şey ise yukarıda belirtildiği üzere ahlâk ve siyaset hakkında yazılanları okumakla başlamaktır. Bundan sonra insan hakikatlerin bilgisiyle kendini eğitmeli, şeylerin hakikatlerini elde etmeli ve varlıkların hallerini idrak etmelidir. İşte insan bunu yaparak üstün kimselerin mertebesine ilerleme imkânı bulacaktır. Bu yolda yapılması gereken başka bir şey de ilim sahibi insanların meclislerine katılmak ve onların ahlâk ve alışkanlıklarını edinmektir. Özellikle hakikatlerin bilgisine sahip olup da tüm işlerinde bilgilerinin gereğini yerine getiren kimselerin meclislerine katılıp onların ahlâkını edinmek bu anlamda çok faydalı olacaktır.²⁵¹

Görüldüğü üzere Yahya b. Adî ahlâkın düzeltilmesinin nefsin güçlerinin düzeltilmesinden geçtiğini ancak bunlar arasında da en çok düşünme gücünün önemli olduğunu ifade etmektedir. Hatta düşünürümüze göre nihaî olarak ahlâkı düzeltmek, nefsteki düşünme gücünü olgunlaştırarak onu diğer ikisi arasında baskın hale getirmek anlamına gelmektedir.²⁵² Yahya b. Adî'nin ahlâkı düzeltme yolunda son olarak vurguladığı başka bir husus ise erdemlerin zirvesine ve sonuna ulaşmaya yönelik insanda bulunan gayrettir. İşte insan bu gayretiyle belki erdemli olmada orta bir dereceye ulaşabilir. Ancak daha azıyla yetinirse insanın bu konuda eksik kalacağından ve güzel bir mertebeyi elde edip edemeyeceğinden emin olamayız. Bunun için insan erdemleri elde etmede sürekli en iyiyi talep etmeli ve bunun için gayret göstermelidir.²⁵³

²⁵⁰ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.117.

²⁵¹ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.118.

²⁵² Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.119.

²⁵³ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.121-122.

V. Ahlâkî Bir Değer Olarak Dengelilik (İ'tidâl)

Yahya b. Adî'nin ahlâk felsefesinde “dengelilik” önemli bir unsurdur. Hatta Yahya b. Adî'ye göre dengeliliğin ahlâkî eğitimin amacı ve yetkinliğin zirvesi olduğunu söylemek bile mümkündür. Düşünürümüz *Tehzîb*'in daha baş kısımlarında kötü ahlâkı yok etmenin yollarını ele alırken yapılması gerekenleri sıraladıktan sonra insanın tüm işlerinde ancak bunlardan sonra “dengeliliğe” ulaşabileceğini ifade etmekle aslında ahlâkî gelişimin amacının dengeliliğe ulaşmak olduğunu ima etmektedir.²⁵⁴

Bunun dışında Yahya b. Adî, bazı erdemleri ve rezîletleri ele alırken de dengeliliğe dikkat çekmiştir. Örneğin iffetli olmak arzulara aşırılık ve tamamen kısıtlamadan sakınarak dengeliliğe yönelmektir.²⁵⁵ Bundan başka sevgi erdemi de yine arzulara kapılmaksızın dengeli bir muhabbet duymaktır.²⁵⁶ Cömertlik de insanı savurganlık ve israfa götürecek derecede aşırı olmadıkça güzel bulunur.²⁵⁷

Dengeliliğin zıttı olacak şekilde aşırılık ve israf olarak görülen rezîletler de bulunmaktadır. Örneğin iffetin zıttı olan iffetsizlik arzulara çokluk ve aşırılığa kapılarak onlara gömülmek demektir.²⁵⁸ Rezîlet olarak görülen aşk da sevgide ifrata ve aşırılığa gitmektir. Yine adaletin karşısında yer alan zulüm ise (cevr) bütün işlerde dengelikten çıkarak aşırılığa veya eksikliğe sapmaktır.²⁵⁹ Adalet ise her işi yerinde, zamanında, uygun tarz ve miktarda, aşırılık ve eksiklik olmadan, öne almaksızın ve geciktirmeksizin yerine getirmektir.²⁶⁰ Yahya b. Adî'nin adaleti bütün işlerde aşırılık ve eksiklikten kaçınmak; onun karşıtı olan zulmü ise bütün işlerde dengelikten sapmak olarak tanımlaması aslında düşünürün dengeliliği tüm durumları içeren müstakil bir erdem olarak gördüğünü düşünmemize imkan tanımaktadır.

²⁵⁴ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.72.

²⁵⁵ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.83.

²⁵⁶ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.85.

²⁵⁷ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.90.

²⁵⁸ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.93.

²⁵⁹ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.100.

²⁶⁰ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.92.

Yine Yahya b. Adî yetkin insanı tarif ederken arzularını ve hazlarını yöneten bir ilke edinmek yoluyla ifrat ve aşırılıktan kaçınmayı ve dengeliliği amaçlamayı onun bir özelliği olarak ifade etmiştir. Çünkü böyle bir ilke vasıtasıyla insan dengeli (mutedil) arzular ve hazlara sahip olacaktır.²⁶¹ Düşünürümüzün dengeliliği ahlakî yetkinliğe ulaşmış insanın bir özelliği olarak anması da bizim yukarıda ifade ettiğimiz ‘ahlâkî eğitim ve olgunlaşmanın gayesinin dengeliliğe ulaşmak olduğu’ fikrimizi desteklemektedir.

Başka bir yerde Yahya b. Adî ahlâkını kontrol edip yönetmek ve arzularında dengeli olmak isteyen bir insanın ne yapması gerektiğini ele alır. Buna göre arzularında dengeliliği isteyen bir kişi, yeme içme konusunda kendisini sınırlayan faydalı bir yöntem edinmelidir ki yalnızca böyle bir yöntem insanın yeme içme konusunda başına buyruk davranmasına engel olarak sevdiklerini ve kardeşlerini malına ortak etmesini sağlayacaktır. Yahya b. Adî ahlâkî eğitim için bu şekilde bir yöntem edinmenin gerekliliğini beyan ettikten sonra bunun insana ne gibi pratik faydalar ve erdemli davranışlar kazandıracağını açıklar. Örneğin insan böyle bir davranışla malını eş dost ve sevdikleriyle paylaşır hatta üstün ve bilgili kimselere ikramda bulunur. Bu gibi davranışlar ise insanın saygınlığını artırır. Ancak düşünürümüz tam da burada ikram ve bağışta bulunmanın övünç ve saygınlık elde etmek amacıyla yapılmaması gerektiği aksine yalnızca arkadaşlar ve sevilen kişilerle güzel vakit geçirerek dostluğu artırmak amacıyla yapılması gerektiği ikazında bulunur. Çünkü övünç ve saygınlık elde etmek amacıyla yapılan ikram, tam tersine kişinin saygınlığını azaltacaktır.²⁶²

Dengeliliğin arandığı diğer bir husus da mal sevgisi ve mal biriktirme konusudur. Buna göre insan malı elde tutup biriktirmektense ihtiyaç ve erzak için harcamalı ancak harcama konusunda israf ve aşırılıktan kaçınarak da dengeyi gözetmelidir. Bu şekilde insan malını gerekli olan bir şeye harcamaktan sakınmadığı gibi gereksiz ve önemsiz bir şeye sarf etmekten de uzak durmuş olacaktır. Ayrıca insan mala ancak gereği kadar değer vererek mal sevgisi konusunda da dengeyi gözetmelidir.

²⁶¹ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.125.

²⁶² Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.127-128.

Çünkü mal, özü gereği değil başka bir şeyden dolayı sevilir. Hatta mal kendisi fayda getiren bir şey değil aksine arazî şeylere ulaştıran bir araçtır.²⁶³

Görüldüğü üzere Yahya b. Adî'nin ahlâk felsefesinde “ahlâkî olgunlaşma ve yetkinleşmenin gayesi” olmak gibi teorik konulardan “mal biriktirme ve harcama” gibi pratik konulara kadar birçok yerde dengelilik önemli bir yere sahiptir.

²⁶³ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.128-129.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
YAHYA İBN ADÎ’NİN AHLÂK FELSEFESİNDE
ERDEMLER, REZÎLETLER VE YETKİN İNSAN

I. Erdemler ve Rezîletler

Yahya b. Adî, birbirinin karşılığı olacak şekilde yirmi tane erdem yirmi tane de rezîlet saymaktadır. Bu erdem ve rezîletleri ele alırken Yahya b. Adî, çok açık olarak vurgulamasa da yer yer bazı rezîletlerin, erdemlerin ifrat ve tefrite varmış şekli olduklarını ima etmektedir. Bazı rezîletlerin ise karşısındaki erdemın tam zıttı olduğu açıkça belirtilmektedir. Ama kesin olan şu ki Yahya b. Adî'nin ortaya koyduğu erdemler ve rezîletler sıralamasında erdemler ve rezîletler, birbirine karşılık gelecek şekilde belirlenmiştir.

Kısaca bunlara değindikten sonra şimdi Yahya b. Adî'nin sistemindeki erdemler ve rezîletleri sıralayarak sonrasında ayrı ayrı başlıklar altında bu erdem ve rezîletlerin tariflerini ele alabiliriz.

Buna göre erdemler ve rezîletler şunlardır:

ERDEMLER

- 1-İffet
- 2-Kanaat
- 3-Korunma (Tasavvun)
- 4-Yumuşak huyluluk (Hilm)
- 5-Ağırbaşlılık (Vakâr)
- 6-Sevgi (Vüdd)
- 7-Merhamet
- 8-Vefa
- 9-Emaneti yerine getirme (Edâu'l-Emâne)
- 10-Sır tutmak (Kitmânu's-Sır)
- 11-Tevazu
- 12-Güler yüzlü olmak (Bişr)
- 13-Doğru Sözlülük (Sıdku'l-Lehce)
- 14-İyi niyetlilik (Selametü'n-Niyye)
- 15-Cömertlik (Sehâ)
- 16-Cesaret (şecaat)
- 17-Yarışma (Münâfese)
- 18- Sabır
- 19-Yüce gayelilik (İzamu'l-Himme)
- 20-Adalet

REZÎLETLER

- 1-İffetsizlik (Fücûr)
- 2-Aç gözlülük (şereh)
- 3-Bayağılık (Tebezzül)
- 4-Saldırganlık (Sefeh)
- 5-Aşırı atılganlık (Hark)
- 6-Aşk
- 7-Merhametsizlik
- 8-Vefasızlık (Gadr)
- 9-Hıyanet
- 10-Sırrı ifşa etmek
- 11-Büyükleme
- 12-Asık suratlı olmak (Abûs)
- 13-Yalan (Kizb)
- 14-Kötü niyetlilik (Hubs)
- 15-Cimrilik (Buhl)
- 16-Korkaklık (Cübn)
- 17-Haset
- 18-Sıkıntılara sabır gösterememe
- 19-Düşük gayelilik (Sıgaru'l-Himme)
- 20-Zulüm (Cevr)

Yahya b. Adî, nefsin Platoncu üçlü taksimini kabul etmesine rağmen dönemin diğer ahlâk yazarlarının aksine nefsin bu taksimine karşılık gelen sistematik bir erdemler tablosu ortaya koymamakta bunun yerine ayırım yapmaksızın nefsin güçlerine karşılık gelen uzun bir liste sunmaktadır.²⁶⁴ Hâlbuki kendisine çok yakın bir zamanda yaşamış olan İbn Miskeveyh bu Platoncu nefis taksimindeki her bir nefse karşılık gelecek bir erdem ve rezîlet zikreder ve onların birbiriyle uyumundan da başka bir erdem ortaya çıktığını belirtir. İbn Miskeveyh'e göre arzu nefsi (şehvî), öfke nefsi (gadabî) ve düşünen (nâtık) nefislerin her birinden sırasıyla “ıffet”, “cesaret” (şecaat) ve “hikmet” erdemleri bunların birbirleri arasındaki uyumdan da adalet erdemi meydana gelmektedir. Filozofa göre bu erdemler diğer tüm erdemlerin cinsleri olacak şekilde temel erdemlerdir ve bunların altına giren başka erdemler de bulunmaktadır.²⁶⁵ Yahya b. Adî ise, buna benzer şekilde bir takım ana erdemler ve onların kapsamına giren alt erdemlerden bahsetmez. Bununla birlikte düşünürümüz bazı erdem ve rezîletlerin diğer bazı erdem ve rezîletlerin bileşiminden meydana geldiğini ifade eder.

A. Erdemlerin Tarifleri

Yahya b. Adî'nin erdem kabul ettiği yirmi tane huy saydığını belirtmiştik. Ancak düşünürümüz erdem ne olduğu konusunda uzun uzadıya bilgiler sunmaz. O sadece, insanlardaki kimi huyların güzel ve sevilen huylar olduğunu kimilerinin ise çirkin, hoş görülme ve ayıplanan huylar olduğunu ifade eder. İşte düşünürümüze göre birinci gruptaki “güzel ve sevilen huylar” adını verdiği huylar erdemlerdir.²⁶⁶ Bu huyların tarifleri ve onları erdem olarak değerlendirmemiz için gerekli olan şartlar ise şu şekildedir:

1- İffet: Yahya b. Adî, iffeti ‘nefsi arzulardan alıkoymak ve onu beden ihtiyacını giderecek, sıhhatini koruyacak kadarıyla yetinmeye zorlamak’²⁶⁷ şeklinde tarif eder. Görüldüğü üzere iffetli olmak arzularla ilgili bir erdem olup arzulara kapılmayıp arzular konusunda yalnızca beden zaruri ihtiyaçlarıyla yetinmek demektir.

²⁶⁴ Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, s.147.

²⁶⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s.16-17.

²⁶⁶ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.82.

²⁶⁷ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.82-83.

Ancak düşünürümüzün bu konuda vurguladığı başka bir şey ise arzular konusunda aşırılığa kaçılmaması gerektiği gibi kısıtlamaya da gidilmemesi, bilakis bu konuda dengenin (i'tidâl) gözetilmesidir.²⁶⁸ İffet Yahya b. Adî'nin dengeliliği açıkça zikrettiği ve bu konuda ne aşırılığa ne de çok azaltmaya gidilmemesini belirttiği yegâne erdemlerden birisidir.

2- Kanaat: Kanaat, hayatını devam ettirecek kadarıyla yetinmek, hayatını kolaylaştıracak olan şeylere razı olmak, mal kazanma hırsını terk etmek ve maldan daha önemli ve değerli şeyleri istemektir.²⁶⁹

3- Korunma²⁷⁰ (Tasavvun): Korunma, bayağılıktan, çirkin sözlerden, çirkin söz söyleyenlerden ve onların meclislerinde bulunmaktan kaçınmaktır.²⁷¹

4- Yumuşak huyluluk (Hilm): Yumuşak huyluluk, kızgınlık anında güç yetirebildiği halde insanın intikam almaktan vazgeçmesidir.²⁷²

5- Ağırbaşlılık (Vakâr): Ağır başlılık, fazla ve boş konuşmaktan, gereksiz yerde fazlaca hareketli davranmak ve işaretler yapmaktan geri durmaktır. Aynı şekilde utanma da (hayâ) ağır başlılık kabilinden bir erdemdir. Ancak bunların erdem olması için bu davranışların bir tür acizlik ve güç yetirememe durumundan kaynaklanmaması gerekir.²⁷³

6- Sevgi (Vüdd): Sevgi, arzulara kapılmaksızın dengeli bir muhabbet duymaktır. Ancak bu sevgi, arzulardan dolayı ve kadınlara, gençlere, ahlaken kötü insanlara karşı olursa erdem sayılmaz.²⁷⁴ Çünkü sevgide dengeyi gözetmeksizin aşırıya

²⁶⁸ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.82-83.

²⁶⁹ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.83.

²⁷⁰ Bu kavramın farklı bir tercümesi için bkz. Ümmühani Kaplan, *Yahya b. Adî'nin Ahlâk Felsefesi*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), s.37. Kaplan, bu kavramı 'sağlam karakterlilik' şeklinde karşılamaktadır.

²⁷¹ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.83.

²⁷² Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.83.

²⁷³ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.85.

²⁷⁴ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.85.

gitmek aşk olarak adlandırılır ve rezîlet olarak görülür.²⁷⁵ Dolayısıyla sevginin erdem olmasında vurgulanan şart sevgide aşırıya gitmeksizin dengenin gözetilmesidir.

7- Merhamet: Merhamet, sevgi ve acımanın bileşiminden ortaya çıkmış bir erdemdir. Ancak bu davranış insanı adaletten çıkarıp zulme ve yönetimi (siyaset) bozmaya sürüklerse hoş karşılanmaz. Bu anlamda Yahya b. Adî, kısâsı hak eden katillere ve cinayet işleyen kişilere kısâs anında merhamet gösterilmemesi gerektiğini belirtmektedir.²⁷⁶

8- Vefa: İnsanın fadakar olması ve buna sabır gösterip onu dillendirmekten uzak durmasıdır.²⁷⁷

9- Emaneti yerine getirmek (Edâu'l-Emâne): İnsanın kendine teslim edilen emanetler ile ırz ve namus gibi konularda gücü yettiği halde herhangi bir tasarrufta bulunmaktan kaçınması ve emaneti yerine teslim etmesidir.²⁷⁸

10- Sır tutmak (Kitmânu's-Sır): Sır tutma erdemi ağır başlılık ve emaneti yerine getirmenin bileşiminden meydana gelmiştir. Aynı zamanda sırrı ifşa etmek de emanete hıyanet etmek anlamına gelmektedir. Çünkü sırrı ifşa ederek insan kendine emanet edilen bir şeyi sahibinden başkasına iletmiş olmaktadır.²⁷⁹

11- Tevazu: Öne çıkmayı terk etmek, bol ikramda bulunmak, insanlara karşı kendinde bulunan erdemlerden ötürü üstünlük taslamaktan, mal ve makamdan dolayı övünmekten kaçınmak; dahası büyülenme ve kendini beğenmişlikten sakınmaktır.²⁸⁰

12- Güler yüzlü olmak (Bişr): İnsanın kardeşleri, sevdikleri, arkadaşları, dostları ve tanıdıklarında gördüğü güzel bir şeye karşı sevincini göstermesi ve tebessüm etmesidir.²⁸¹

²⁷⁵ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.94.

²⁷⁶ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.86.

²⁷⁷ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.86-87.

²⁷⁸ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.87. Krş., Kaplan, s.39.

²⁷⁹ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.87-88.

²⁸⁰ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.88. Kaplan bu kelimeyi 'alçak gönüllülük' olarak karşılamaktadır. Bkz., Kaplan s.40.

²⁸¹ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.88-89.

13- Doğru Sözlülük (Sıdku'l-Lehce): Doğru sözlülük bir şeyi olduğu gibi haber vermektir. Ancak insanın suçunu ya da çirkinliğini ortaya çıkaracak veya bir insana yapılan iyiliğin başa kakılmasına sebep olacak şeyler hususunda bu huydan geri durulabilir.²⁸²

14- İyi niyetlilik (Selametü'n-Niyye): Bu, insanların tamamı hakkında güzel düşüncelere sahip olmak ve onlara karşı kötülük, gafletini kollama, kurnazlık ve hilekârlıktan kaçınmaktır. Ancak bu huyun hükümdarlarda sürekli bulunması isabetli olmaz çünkü onlar düşmanlarına karşı kurnazlık, hile ve onların gaflet anlarını kollamakla eksiksiz ve yetkin olurlar.²⁸³ Yani yönetici statüsündeki insanların içinde bulundukları şartlar dolayısıyla bu davranış onlarda erdem olarak sayılmamaktadır.

15- Cömertlik (Sehâ): Cömertlik herhangi bir beklenti içinde olmadan ve herhangi bir hak aramaksızın malı bahşetmektir. Cömertlik savurganlık ve israfa götürmedikçe güzeldir. Ancak sahip olduğu şeyleri onları hak etmeyen kimselere bahşeden insanlar cömert olarak isimlendirilmez. Bilakis savurgan ve müsrif olarak nitelendirilir.²⁸⁴

16- Cesaret (Şecaat): Buna ihtiyaç olduğunda sıkıntılara ve tehlikelere girebilmek, korkularda duygusal sarsıntılara karşı sebat göstermek ve ölümü umursamamaktır.²⁸⁵

17- Yarışma²⁸⁶ (Münâfese): Nefsin kendisi için faydalı gördüğü başka bir şeyi elde etmeye çalışması, ona yönelmesi ve bulunduğu konumdan daha yüksek bir konuma geçmeye çabalamasıdır. Eğer yarışma değerli mevkiele elde etmek için olursa güzel bulunur, bunun dışındaki cinsel hazlar, süs ve elbiseye tamahkârlık gibi arzular konusunda olursa çirkin bulunur.²⁸⁷

²⁸² Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.89.

²⁸³ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.89-90.

²⁸⁴ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.90. Kaplan bu erdemi 'yiğitlik' olarak adlandırmaktadır. Bkz., Kaplan s.41.

²⁸⁵ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.90.

²⁸⁶ Kaplan bu kelimeyi 'iyilikte yarışma' olarak tercüme etmiştir. Erdemin içeriği göz önüne alındığında bu şekilde tercüme etmek de mümkündür. Bkz. Kaplan, s.42.

²⁸⁷ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.90-91.

18- Sabır: Bu huy ağır başlılık ve cesaretin bir araya gelmesinden oluşmuştur. Korkunun fayda vermediği, tedirginlik ve üzüntünün onur kırıcı olduğu, gayret ve çaba göstermenin sıkıntıların zararını gidermediği zamanlarda bu huy güzeldir. Zira takatin tükendiği anlarda fayda vermeyen korku ne kadar çirkinse sabır göstermek de o kadar güzeldir.²⁸⁸

Görüldüğü gibi bu erdem, başa gelen bir bela konusunda yapılabilecek herhangi bir şey kalmadığı durumlarda korkudan uzak durmaktır. Çünkü düşünürümüzün de ifade ettiği gibi böyle anlarda korku herhangi bir fayda vermediği gibi aksine insanın onurunu zedelemektedir.

19- Yüce gayelilik (İzamu'l-Himme): Yüce gayeli olmak insanın değerli şeylerin dışındakileri önemsememesi, üstün makamları gaye edinmesi hatta orta dereceli işleri bile gözünde büyütmeyip daima zirvede olan şeyleri istemesidir. Bu huy da özellikle hükümdarlar ve onların mertebesine erişmek isteyenler için daha güzeldir.²⁸⁹

20- Adalet: Adalet her şeyin, yerinde ve zamanında, uygun tarz ve miktarda aşırılık ve eksiklik olmadan, öne alınmaksızın ve geciktirilmeksizin yerine getirilmesidir.²⁹⁰

Yahya b. Adî'ye göre, bu erdemlerin hepsini elde etmiş insanlar yok denecek kadar azdır. Ancak bununla birlikte insanlar bu erdemleri elde etmek gayesiyle gayret ve çalışmayı elden bırakmamalıdır. Çünkü insan bilgisiz kişilerin zannettikleri gibi mal ve varlıklarının çokluğundan değil erdemlerinden ötürü kıymet görürler.²⁹¹

B. Rezîletlerin Tarifleri

Yahya b. Adî, yukarıda sıralanan yirmi erdemin karşısında yirmi tane de rezîlet saymaktadır. Erdemin tarifinde de olduğu gibi düşünürümüz, rezîleti ayrıntılı bir şekilde

²⁸⁸ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.91.

²⁸⁹ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.91-92. Kaplan bu kelimeyi 'büyük kararlılık' şeklinde karşılamıştır. Bkz., Kaplan, s.42.

²⁹⁰ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.92.

²⁹¹ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.105.

tarif etmemiş yalnızca insanlardaki yerilmiş, çirkin ve ayıplanan huyların rezîlet olarak görüldüğünü belirtmiştir.²⁹² İnsanların çirkin bulduğu bu rezîletlerin tarifleri ve onların rezîlet olmasına neden olan sebepler de şu şekildedir:

1- İffetsizlik (Fücûr): İffetsizlik arzulara dengelilik anlamına gelen iffet erdeminin aksine arzulara aşırı bağımlılık ve düşkünlük, hazlara kapılmak ve onların bağımlısı olacak kadar bütün arzulara aşırıya gitmektir.²⁹³ Görüldüğü üzere arzulara aşırıya ve eksikliğe gitmeksizin dengeyi gözetmek iffeti, dengeden saparak arzulara aşırıya gitmek ise iffetsizliği doğurmaktadır.

2- Aç gözlülük (Şereh): Kanaat erdeminin karşısında yer alan aç gözlülük ise mal elde etmeye ve biriktirmeye karşı hırslı olmaktır. Bu huy devlet başkanları hariç tüm insanlar için çirkindir. Ancak malın çokluğu, hazine ve birikimin genişliği düşmanlarının, muhaliflerinin, halkının ve yardımcılarının devlet başkanlarına karşı saygı ve korkularını artıracığından devlet başkanlarında bu huy rezîlet sayılmaz.²⁹⁴

3- Bayağılık (Tebezzül): Korunma erdeminin karşısındaki bayağılık ise edebi ve korunmayı terk etmek, şakaya ve eğlenceye aşırı düşkünlük hatta çarşı ve sokaklarda düşüp kalkmak anlamına gelmektedir.²⁹⁵

4- Saldırganlık (Sefeh): Şiddete başvurma, kötü karşılık vermede aşırıya gitme ve en küçük bir zarar karşısında bile sövüp saymak olarak ifade edilen saldırganlık rezîleti ise yumuşak huyluluğun (hilm) zıddıdır.²⁹⁶

5- Aşırı atılğanlık (Hark): Fazla konuşmak, gereksiz davranışlarda bulunmak, fazlaca gülmek, hiç durmaksızın bir işe girişmek ve sorulana acele cevap vermektir.²⁹⁷

6- Aşk: Sevgide ifrata ve aşırıya gitmekten kaynaklanan bu rezîlet sevgi erdeminin karşısında yer almaktadır. Sevgi bir erdem olduğu halde aşk, tüm durumlarda kötü ve çirkindir çünkü insanı iffetsizliğe, çirkin şeyleri işlemeye ve bayağılığa götürür.

²⁹² Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.82.

²⁹³ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.93. Farklı bir tercümesi için bkz., Kaplan, s.43.

²⁹⁴ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.93.

²⁹⁵ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.93. Bkz. Kaplan, s.44.

²⁹⁶ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.94. Bkz. Kaplan, s.44.

²⁹⁷ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.94. Bkz. Kaplan, s.44.

Aşkın en çirkinini ise hazza ve bayağı arzulara yönelik olanıdır. Yahya b. Adî aşkın rezîlet oluşuna dair bunları zikrettikten sonra onun kimlerde daha çirkin bulunduğunu ve bu konuda kimlere daha müsamahalı yaklaşıldığını şu şekilde belirtir: “*Bu huy (aşk), herkes için çirkindir ancak gençler, bolluk içinde ve zengin olanlar için daha az çirkin kabul edilmektedir.*”²⁹⁸ Görüldüğü gibi düşünürümüz aşkın rezîlet oluşunu ve her durumda çirkin görüldüğünü kesin ve keskin ifadelerle belirttikten sonra onun gençlerde ve diğer bazı kişilerde çok da çirkin görülmediğini belirterek bu konuda insanların belli bir müsamaha sahibi olabileceğini göstermiştir.

7- Merhametsizlik: Merhametsizlik nefret ve cesaretin bileşiminden oluşan bir huydur ve başkasının başına gelen eziyet ve acıya kayıtsız kalmak demektir.²⁹⁹

8- Vefasızlık (Gadr): Kişinin fedakârlıktan geri durması ve bundan sakınmasıdır.³⁰⁰

9- Hıyanet: İnsanın kendine emanet edilen mal, eşya gibi şeyleri tekeline alması, emanete musallat olması ve onu gasbetmesidir. Başkasına iletilmesi için söylenen bilgiyi gizlemek, bir yerden bir yere iletilen herhangi bir haberde bir değişiklik yapmak ya da onun bazı kısımlarını çarpıtmak da hıyanettir.³⁰¹

10- Sırrı ifşa etmek: Bu huy aşırı atılganlığın ve hıyanetin bileşiminden meydana gelir. Çünkü sır bir emanettir ve onu ifşa etmek hainliktir. Bir insanın diğerine kötü söz yetiştirmesi anlamına gelen koğuculuk da sırrı ifşa etmek demektir.³⁰²

11- Büyükleme (Kibir): İnsanın kendini büyük görmesi kendinde bulunan değerli şeyleri de fazlasıyla güzel görmesi, insanları küçümseyerek onlara aldırış etmemesi ve tevazu gösterilmesi gereken kişiye karşı da büyüklemesidir. Büyükleme aynı zamanda kişinin kendine hayranlığından ötürü onu edebi elde etmeye çalışmaktan alıkoyar böyle birisi de eksikleriyle kalır.³⁰³

²⁹⁸ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.94-95.

²⁹⁹ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.95.

³⁰⁰ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.95.

³⁰¹ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.95-96.

³⁰² Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.96.

³⁰³ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.96-97.

12- Asık suratlı olmak: Birisiyle karşılaştığında çatık kaşlı olmak, az tebessüm etmek ve huysuzluk çıkarmaktır. Bu huy büyüklenme ve kabalığın bileşiminden oluşur. Özellikle dostlarla görüşürken güler yüz göstermemek kaba bir kişiliğe sahip olmanın göstergesidir.³⁰⁴

13- Yalan (Kizb): Bir şeyi olduğundan farklı söylemektir. Yahya b. Adî yalanın bir zararı gidermek ya da bir menfaati korumak adına gerçekleştirildiğinde çok çirkin bulunmadığını ifade eder. Çünkü yalan böyle bir durumda değil boş yere söylendiğinde, değersiz ve yalanın çirkinliğine değmeyecek küçük bir fayda uğruna söylendiğinde çirkindir. Yalan, özellikle hükümdar ve liderler için daha da çirkindir çünkü bu gibi değersiz şeyler onların itibarını zedeler.³⁰⁵

14- Kötü niyetlilik (Hubs): Kalbinde kendisi için iyilik başkası için ise kötülük beslemektir. İnsanî ilişkilerde kurnazlık, hile ve gafil avlama gibi şeyleri kullanmaktır.³⁰⁶

15- Cimrilik (Buhl): Kişinin gücü yettiği halde yardımı esirgemesidir. Cimrilik kadınlar için daha az çirkin görülür hatta hoş karşılanır. Ancak hükümdar ve liderlerin cimri olmama konusunda daha dikkatli olmaları gerekir çünkü cimrilik halkın onlara kin beslenmesine sebep olur.³⁰⁷

16- Korkaklık (Cübn): Korkulacak şeylerden endişe duymak, kötü bir sonuçtan kaygılanmak ve neticeden emin olamamaktır. Bu huy da hükümdar, asker ve savaşçılar için daha çok zarar vericidir.³⁰⁸

17- Haset: İnsanın başkasında gördüğü iyilik ve üstünlüklerden ötürü elem duyması ve başkasında bulunan bu şeyleri yok etmeye çabalamasıdır.³⁰⁹

18- Sıkıntılara sabır gösterememe: Bu huy korkaklık ve aşırı atılğanlığın bileşiminden meydana gelir. Faydasız ve boş yere olduğunda çirkindir. Ancak şiddetli

³⁰⁴ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.97.

³⁰⁵ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.97-98.

³⁰⁶ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.98. Krş., Kaplan, s.47.

³⁰⁷ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.98-99.

³⁰⁸ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.99.

³⁰⁹ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.99.

bir olay karşısında hile kullanılmasından korkmak, gerektiğinde yardım dilemek ve imdat istemek çirkin değildir ve noksanlık sayılmaz.³¹⁰

19- Düşük gayelilik (Sıgaru'l-Himme): Bu, nefsin yüksek makamları arzulamasındaki zayıflığı, zirvelere ulaşmadaki isteksizliği, üstün şeylerden birazını bile çok saymak, kendine verilen az bir şeyi fazla görmek, ona güvenmek ve orta veya aşağı dereceli şeylere razı olmaktır.³¹¹

20- Zulüm³¹² (Cevr): Bütün işlerde dengeden (i'tidal) ayrılıp işi aşırı veya eksik yapmak, malları uygun olmayan yollardan elde etmek, hak edilmeyen şeylere talip olmak, her şeyi yersiz, zamansız, ölçüsüz ve usulsüz yapmaktır.³¹³

Görüldüğü üzere Yahya b. Adî, rezîletlerin her birisini bir erdemin karşısında olacak şekilde sıralamaktadır. Hatta düşünürün erdemler ve rezîletler sıralamasına dikkatli bir şekilde bakıldığında rezîletlerin, aynı zamanda ifrat ya da tefrit halindeki huylar olduğu anlaşılmaktadır.

C. Erdem ve Rezîletlerdeki Ahlâki Değerin Dereceliliği

Yahya b. Adî'nin ahlâk düşüncesinde dikkatimizi çeken önemli hususlardan birisi düşünürün erdem ve rezîletlerdeki ahlâkî değerlerde dereceliliği gözetiyor olmasıdır. Şöyle ki Yahya b. Adî'ye göre erdem ya da rezîlet olan herhangi bir fiil bazı durumlarda veya statüye göre bazı kişilerde daha fazla erdem ya da rezîlet olarak görülebilmektedir. Bu anlamda bazı insanlarda kimi rezîletlerin bulunmasının asla düşünülemeyeceği ya da bazı erdemlerin kimi insanlar için erdem olmanın ötesinde bir zorunluluk ifade ettiği belirtilmektedir. Yani bir davranışın ahlâkî değeri bir tür derecelilik içermektedir. Fiillerin bu şekilde dereceli oluşunda kimi zaman bir davranışın erdem ya da rezîlet olarak kabul edilmesindeki durum ve şartlar, kimi zaman da bir davranışı işleyen kişinin özellikleri rol oynamaktadır. Ancak söz konusu fiillerin ahlâkî değeri, yani erdem ya da rezîlet oluşu değişmemektedir. Erdem olan herhangi bir

³¹⁰ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.99-100.

³¹¹ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.100.

³¹² Kaplan, bu erdemi "haddi aşmak olarak" karşılamaktadır. Bkz., Kaplan, s.49.

³¹³ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.100.

fiil yine erdem olarak kalmakta, kişiye ve şartlara göre ahlâkî değeri değışerek rezîlet olmamaktadır. Bu durum rezîletler için de aynı şekildedir.

Buna göre ahlâkî değeri dereceli olan erdemler şunlardır: Kanaat, yumuşak huyluluk (hilm), sır tutmak, güler yüzlü olmak (bişr), doğru sözlülük, iyi niyetlilik, cömertlik, cesaret, yüce gayelilik (izamü'l-himme).

Ahlâkî değeri dereceli olan rezîletler ise şunlardır: Aç gözlülük, saldırganlık, aşırı atılganlık, aşk, merhametsizlik, vefasızlık, sırrı ifşa etmek, asık suratlı olmak, yalan, kötü niyetlilik, cimrilik, korkaklık, sabırsızlık ve düşük gayeliliktir (sıgarul'-himme). Şimdi sırasıyla saydığımız bu erdem ve rezîletlerin hangi durum ve şartlarda dereceliliğe sahip olduğunu ele alalım.

Bu davranışlar içinden örneğin 'kanaat', Yahya b. Adî'ye göre zayıf ve orta halli insanlar için güzel bir huy iken hükümdarlar ve büyük kimseler için hoş görülmeyen bir davranıştır.³¹⁴

İntikam almaktan vazgeçmek anlamına gelen yumuşak huyluluğa (hilm) ise hükümdar ve lider olan kimselerin sahip olması daha güzeldir. Bu gibi insanlar intikam alma gücüne daha çok sahiptirler. Çünkü yumuşak huyluluğun erdem olabilmesi için bu davranışı sergileyen kimsenin intikam almaya güç yetirebildiği halde ondan vazgeçiyor olması gerekmektedir.³¹⁵ Bu durumda intikam almaya en çok onlar güç yetirebildiğine göre onların bundan vazgeçmesi daha çok erdemli bir davranış olmaktadır. Zaten buna gücü yetmeyen birisi istese de intikam alamayacağından ondan vazgeçmiş sayılmayacaktır.

Sır tutmak, bütün insanlar için erdemli bir davranış olmakla birlikte özellikle hükümdarlara arkadaşlık eden insanlar için daha çok erdem sayılır. Çünkü sırrı ifşa etmek hem özünde kötü bir davranıştır hem de hükümdarların sırrını ifşa eden kişiye de hükümdarlar tarafından bir zarar getirir.³¹⁶

³¹⁴ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.83.

³¹⁵ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.84-85.

³¹⁶ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.88.

Eşe dosta ve sevilen kişilere tebessümle karşılık vermek anlamına gelen güler yüzlülük, tüm insanlarda sevilen bir davranış olmakla birlikte hükümdarlar ve önemli kimselerde daha çok sevilen bir davranıştır. Çünkü tebaasına, hizmetçilerine ve çevresindekilere karşı sevinç gösteren hükümdarlar çok sevildiği gibi böyle olmayanlar ise sevilmezler. Hatta insanlar halkına güler yüz göstermeyen hükümdarların işlerinin ve yönetiminin yok olmasını arzular.³¹⁷ Görüldüğü üzere hükümdarlar ve önemli kişiler için güler yüzlü olma erdemi daha güzel bir davranıştır çünkü bu aynı zamanda onların yönetim ve otoritesinin de devamını ve kalıcılığını temin etmektedir.

Doğru sözlülük yine herkes için erdemli bir fiil olduğu halde hükümdarlar ve önemli kişilerde bu fiili görmek daha güzeldir. Çünkü yalan onlara bir fayda vermediği gibi doğru sözlü olmak da herhangi bir zarar getirmez.³¹⁸ Bütün insanlar hakkında güzel düşüncelere sahip olmak anlamına gelen iyi niyetlilik, hükümdarların dışındaki tüm insanlarda güzel bulunur. Hükümdarların ise her zaman böyle bir davranış içinde olmaları hoş değildir. Çünkü onlar düşmanlarına karşı hile yapabilir ve kurnazlık gösterebilirler. Ancak onların çevrelerindeki insanlara karşı iyi niyetli olmaları beklenir.³¹⁹

Bütün insanlarda erdem olarak görülen cömertlik ise hükümdarlar için erdem olmaktan öte bir tür zorunluluk arz eder. Öyle ki cömert olmamak onlara zarar vereceği gibi cömertlik de halkın onları sevmesini sağlayacaktır. Cesaret erdemi de sıradan insanlar için güzel olmakla birlikte hükümdarlar ve onların yardımcıları için daha uygun ve daha güzeldir hatta cesaretin yokluğu hükümdarlar için düşünülemez. Çünkü insanlar felaket anlarında hükümdarların cesaretine muhtaçtırlar. Dolayısıyla cesaret daha çok hükümdarlara özgü bir erdemdir.³²⁰

Ahlâkî değeri derecelilik arz eden başka bir erdem de yüce gayeliliktir. Yüce gayeli olmak daima en üstün makam ve mertebeleri arzulamak bunun dışındaki şeylere

³¹⁷ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.88-89.

³¹⁸ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.89.

³¹⁹ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.89-90.

³²⁰ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.90.

aldırış etmemektir. Bundan dolayı yüce gayeli olmak aslında liderlere özgü bir erdemdir.³²¹

Kendinde derecelilik barındıran rezîletler arasında ise başta kanaatin karşısında olan aç gözlülük (şereh) bulunmaktadır. Aç gözlülük, sıradan insanlar için rezîlet sayılırken hükümdarlar için böyle sayılmaz. Çünkü hükümdarlardaki malın çokluğu ve hazinenin genişliği düşmanlarının, muhaliflerinin, halkının ve yardımcılarının hükümdarlara karşı saygı ve korkularını artırır.³²²

Yumuşak huyluluğun (hilm) zıttı olan saldırganlık da her insan için rezîlet sayılırken hükümdar ve lider olan kimselerde bu davranış daha çirkin bulunur.³²³ Ağır başlılığın karşısında olan ve gereksiz yere konuşmak gülmek ve hareket etmek anlamlarına gelen aşırı atılganlık rezîleti de özellikle ilim sahibi ve asil kimseler için daha kötüdür.³²⁴ Sevgide aşırılığa gitmiş olmaktan dolayı rezîlet sayılan aşk ise bütün durumlarda çirkin olmakla birlikte haz ve şehvet uğruna olursa daha çok rezîlet sayılır. Çünkü aşk insanı utanmazlığa ve iffetsizliğe götürür. Ancak bu huy da aslında herkes için çirkin görülürken gençler ile refah içindeki zengin kimseler için fazla çirkin görülmemektedir.³²⁵

Merhametsizlik de derecelilik arz eden bir diğer rezîlettir ve nefretle cesaretin bileşiminden oluşur. Bu huy tüm insanlar için çirkindir ancak yeri geldiğinde komutanlar, askerler ve kolluk kuvvetleri için rezîlet sayılmamaktadır. Yine vefasızlık da hükümdar ve liderlerde daha çirkin bulunur. Çünkü eğer bir hükümdar vefasız olarak bilirse insanlar ona güven duymazlar.³²⁶

Sırrı ifşa etmek ise hükümdarlara arkadaşlık eden ve onların aralarına karışan kimseler için özellikle rezîlet olarak değerlendirilmektedir.³²⁷ Büyüklenme ve kabalığın bileşiminden meydana gelen asık suratlı olmak da liderler için daha çok çirkindir.³²⁸

³²¹ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.92.

³²² Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.93.

³²³ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.94.

³²⁴ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.94.

³²⁵ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.95.

³²⁶ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.95.

³²⁷ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.96.

³²⁸ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.97.

Yine yalan, hükümdar ve liderlerde çok kötüdür çünkü bu gibi değersiz şeyler onların itibarını zedelemektedir.

İnsanın kalbinde kendisi için iyi, başkası için ise kötü düşünceler bulundurmak anlamına gelen kötü niyetlilik de aslında bir rezîlet olmasına rağmen hükümdar ve liderler için rezîlet sayılmamaktadır. Çünkü bu insanlar muhalifleri ve düşmanlarına karşı bunları kullanmak zorundadırlar. Ancak bununla birlikte hükümdar ve liderler etrafında bulunan ve onlara arkadaşlık eden insanlar için bu huy hoş değildir.³²⁹

Cimrilik kadınlarda daha az kötü bulunur hatta hoş karşılanırken diğer insanlarda hoş karşılanmaz. Özellikle hükümdar ve liderlerde ise çok çirkin görülür. Çünkü cimrilik halkın hükümdarlara karşı kin beslemesine ve onların yönetimlerini kötülemesine sebep olur. Bu da hükümdarların kıymetini düşürür ve sonunda durum hükümdarların da halktan soğumasına ve nefret etmesine kadar varır. Ayrıca korkaklık yine hükümdarlar, askerler ve savaşçılar için daha çirkin ve daha zararlıdır.³³⁰

Son olarak nefsin yüksek mertebeleri arzulamadaki zaafı ve daha kıymetsiz şeylerle yetinmesi olarak tarif edilebilecek olan düşük gayelilik (sıgarul'-himme) rezîleti, herkes için bir rezîlet sayılmasına ve çirkin görülmesine rağmen hükümdarlar için daha çirkin görülür. Hatta hükümdarların düşük gayeli olması düşünülemez.³³¹

Görüldüğü gibi Yahya b. Adî'nin erdemler ve rezîletler şemasındaki bazı davranışların ahlâkî değerleri bir tür derecelilik arz etmektedir. Bu durumda kimi zaman bir davranışı erdem ya da rezîlet yapan şartlar rol oynarken kimi zaman da davranışı ortaya koyan kişilerin statü ve konumları rol oynamaktadır. Bu anlamda örneğin herhangi bir erdem herhangi bir durumda daha çok erdem olabildiği gibi herhangi bir rezîlet de örneğin herhangi bir şartta rezîlet sayılmamaktadır. Düşünürümüzün davranışların ahlâkî değerleriyle ilgili bu tavrının onun gerçek ve pratik hayattaki şartları gözetiyor olmasına bağlamak mümkündür.

³²⁹ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.98.

³³⁰ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.99.

³³¹ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.100.

II. Çift Yönlü Huylar ve Ahlâkî Değerin Göreliliği

Yahya b. Adî'nin huylarla ilgili özgün bulduğumuz diğer bir tarafı da düşünürümüzün tek bir huyun hem erdem hem de rezîlet olabilecek şekilde şartlara ve duruma göre değişiklik arzettiği yönündeki fikridir. Şöyle ki Yahya b. Adî, erdem ve rezîletleri sıraladıktan sonra bunların dışındaki bazı huyları ele almaktadır ve bu huylar bir önceki başlıkta ele aldığımız huylardan farklı olarak bazı kişilerde ve şartlarda erdem, bazılarında ise rezîlet olacak şekilde bir “çift yönlülük” arz etmektedir.³³² Yani bu huylara yüklenen ahlâkî değer erdem mi yoksa rezîlet mi olduğu bir tür “görelilik”³³³ taşımaktadır. Ancak burada ‘görelilikten’ kastedilen, ‘herhangi’ bir davranışa ‘herhangi’ bir kişi ya da duruma göre farklı bir ahlâkî değer yüklenebileceği şeklinde değildir. Aksine sabit ve belirli davranışların statü ve şartlara göre ahlâkî değerinin değişerek erdem ya da rezîlet olabileceğini kastediyoruz. Yani burada ele alınan davranışların sayısı ve mahiyeti bellidir ve davranışlar sabittir. Hiçbir şart ve durumun gözetilmediği bir görelilikten kesinlikle bahsedilmemektedir.

Buna göre hem erdem hem de rezîlet olabilecek şekilde ahlâkî değeri göreliliği olan huylar şunlardır: Övülmeyi sevmek (hubbu'l-kerâme), süslenmeyi sevmek (hubbu'z-zîne), övgüye karşılık vermek (mücâzât ale'l-medh)³³⁴ ve zühd. Kısaca bunlara değindikten sonra bu davranışları tek tek inceleyip hangi şartlarda erdem hangi şartlarda rezîlet olduklarını ele alarak ahlâkî değerlerdeki göreliliğin sebeplerini araştırabiliriz.

Övülmeyi sevmek (Hubbu'l-Kerâme): İnsanın saygın görülmeyi, onurlandırılmayı ve övgüyle karşılık görmeyi sevmesidir. Bu huy gençler ve çocuklar için güzeldir. Çünkü övülmeyi sevmek onları erdemleri elde etmeye teşvik eder. Nitekim genç birisi kendinde görülen bir erdemden ötürü övüldüğünde bu durum onu

³³² Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s. 101.

³³³ Bu konuda ayrıca bkz. Kaplan, s.49.

³³⁴ Kaplan bu huyu “övgüde mecaz kullanmak” şeklinde karşılamaktadır bkz. Kaplan, s. 49. Ancak bize göre bahsi geçen huyun anlam ve içeriği de göz önüne alındığında görülecektir ki düşünürümüz burada övgüye karşılık vermeyi (Arapça c-z-y fili) kastetmektedir.

erdemleri arttırmaya sevk eder. Başka insanlar için ise bu huy noksanlık olarak görülür.³³⁵ Görüldüğü gibi bu huy gençlerin ahlâkî eğitiminde onları teşvik edici olduğundan gençlerde müsamahayla karşılanmakta ancak başka insanlarda ise rezîlet olarak görülmekte ve bu şekilde bir görelilik arz etmektedir.

Süslenmeyi sevmek (Hubbu'z-Zîne): Süslü elbiseler giymek, hizmetçiler, yardımcılar, araçlar ve bineklerle gösteriş yapmaktır. Bu huy da hükümdarlar, önemli kişiler, gençler, zarif kimseler, müreffeh yaşam tarzına sahip olanlar ve kadınlar için güzeldir. Ancak rahipler, zahidler, yaşlılar, ilim ehli olanlar ve özellikle hatipler, vaizler ve dinî liderler için gösteriş ve süslenmek çirkindir. Onlar için güzel olan ise süslenmek yerine kendilerini süsten uzak ve daha ciddi gösterecek kıyafet ve görünüşler içinde olmak hatta kilise ve mescitlere devamlılık göstererek aşırı nimetten kaçınmaktır.³³⁶ Bu davranışın ahlâkî değeri de insanların şartlarına ve konumlarına göre değişmektedir. Yahya b. Adî din liderleri ve âlimler sınıfına girecek insanların zahidâne bir hayat sürmesinin daha hoş görüleceğini, bunun için onların süs ve gösterişten kaçınmaları gerektiğini ve süslenmenin onlarda rezîlet olduğunu belirtmektedir. Diğer bazı insanlarda ise süslenmek rezîlet olarak görülmemektedir. Düşünürümüzün özellikle din adamları için bir tür zühd hayatını öne çıkardığı anlaşılmaktadır.

Övgüye karşılık vermek: Bu, insanı öven birine aynen karşılık vermek, toplanma yerleri ve meclislerde onu methetmektir. Bu huy hükümdar ve liderlerde hoş karşılanmaktadır. Sıradan insanlarda ise rezîlettir. Hükümdar ve lider konumundaki insanların kendilerini öven kimselere övgüyle karşılık vermeleri kendilerinin daha çok övülmelerine imkân verir. Onların övgüyle anılması ise güzel bir durumdur ve dolayısıyla onların kendilerini övenlere aynı şekilde güzel karşılık vermeleri gerekir. Ancak burada düşünürümüz hükümdarları da övgü dolu sözler duymaya ve pohpohlanmaya düşkün olmamaları gerektiği şeklinde uyarmaktadır. Buna göre övgüye övgüyle karşılık vermek hükümdarlarda güzel bulunmaktadır çünkü onların övgüyle

³³⁵ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s. 101.

³³⁶ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.101-102.

anılması gerektiği gibi yerilmekten de kaçınmaları gerekir. Öyleyse bu kişiler kendilerini övenleri teşvik etmek adına onlara güzel karşılık vermelidirler.³³⁷

Zühd: Yahya b. Adî'nin ahlâk felsefesinde erdem ve rezîlet oluşu görelilik arz eden son huy da zühddür. Zühd mal, gösteriş ve kazanca karşı fazla ilgili olmamaktır. Aynı zamanda dünyayı, onun güzelliklerini ve lezzetlerini hafife almaktır. Bu huy, âlimler, din liderleri, hatipler, vaizler ve ahiret hayatını ve ölümden sonraki kalıcılığı arzulayanlar için bir erdemdir. Ancak hükümdar ve asil kimseler için bu huy bir erdem sayılmaz. Hükümdar olan kimse zahid olursa eksik kalır. Çünkü onun yönetimi ancak mal biriktirme, gösteriş ve hazinelerle ayakta kalır. Bunlar mülkünü korumak, elindekileri tutabilmek ve yönetimi altında bulunanları kontrol edebilmek için gereklidir. Ancak tüm bunlar zühdle birlikte olamayacak şeylerdir.³³⁸ Bu yüzden hükümdarlarda zühd erdem sayılmaz.

Görüldüğü gibi Yahya b. Adî bu dört huyun farklı durum ve şartlarda hem erdem hem de rezîlet olabileceği düşüncesindedir ve bu nedenle söz konusu davranışları tek başına erdemler ya da rezîletler arasına almamıştır. Yukarıda da belirtildiği üzere bu huylar farklı şartlardan dolayı kimi insanlarda erdem, kimilerinde ise rezîlet sayılmaktadır. Yahya b. Adî'nin bu tavrının, anılan huyların pratik yaşamdaki etkisini gözetiyor olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

³³⁷ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.102-103.

³³⁸ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.104.

III. Yetkin İnsan ve Yetkinliğe Ulaştıran Yöntem

A. Yetkin İnsanın Tarifi ve Vasıfları

Yahya b. Adî'nin ahlâk düşüncesinde ahlâkî yetkinlik konusu ve bu yetkinliğe ulaştıran yöntem, önemli bir yer işgal etmektedir. Düşünürümüz ahlâkî yetkinliğe erişmiş olan insanın tarifini yaptıktan sonra, vasıflarını ayrı ayrı ele almakta ve bu yetkinliğe ulaştıran metodun ne olduğu üzerinde durmaktadır. Biz burada düşünürümüzün tarif ettiği yetkin insanı ve onun özelliklerini araştıracağız. Bunu yaparken de düşünürümüzün tarif ettiği bu yetkinliğin ütopik ve ulaşılmaz imkânsız bir durum mu, yoksa elde edilmesi mümkün bir hal mi olduğu sorularına yanıt vermeye çalışacağız. Düşünürümüzün “yetkinlik” konusunu ele alırken bu anlamı karşılayacak şekilde Arapça “tamâm” ve “kemâl”³³⁹ kelimelerini kullandığını da burada belirtmekte yarar var.

Buna göre Yahya b. Adî ahlâkî yetkinliği elde etmiş ve güzel huyları kendinde toplamış olan insanı şu şekilde tarif etmektedir: “*Yetkin insan (el-insânu't-tâmm), herhangi bir erdemi elinden kaçırmamış ve herhangi bir rezîlet ile de kirlenmemiş olan kişidir.*”³⁴⁰ Görüldüğü gibi bu tarife göre ahlâkî yetkinliğe ulaşmış kişi hem kendinde tüm erdemleri toplamış ve hem de hiçbir rezîlete bulaşmamış olmalıdır. Yahya b. Adî'nin bu tarifine göre ahlâkî yetkinlik sanki daha çok ideal ve teorik, hatta ulaşılmaz çok zor bir şey gibi durmaktadır. Bu bakımdan düşünürümüzün şu ifadeleri de bu yorumu desteklemektedir: “*Ancak çok az insan bu yetkinlik düzeyine ulaşır ve insan bu düzeye ulaştınca insanlardan çok meleklerle benzemiş olur.*”³⁴¹ Yahya b. Adî'nin yetkin insanı ‘insandan çok meleğe benzer’ şeklinde tarif etmesi bu yetkinliğin ütopik ve ulaşılmaz zor bir durum olduğunu aslında gayet iyi bir şekilde açıklamaktadır. Yine o insanın noksanlıklarla yaratıldığını ve tabiatında kötülükler olabileceğini de

³³⁹ Bkz. Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.122-123.

³⁴⁰ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.122.

³⁴¹ Yahya b. Adî, *A.yer.*

belirtmektedir. Bunun yanında düşünürümüze göre çok az insan nefisini bütün ayıp ve noksanlıklardan kurtararak tüm erdem ve iyilikleri kuşatabilecek düzeye erişir.³⁴²

Yahya b. Adî, yetkin insanın kendinde bulundurduğu bazı vasıfları da saymaktadır. Buna göre yetkin insan başta kendindeki bütün huyları gözetken birisidir. Çünkü kendindeki huyları gözetip onların farkında olan kişi ayıpları hususunda dikkatli olacak ve kendisine herhangi bir kusurun ilişmesinden sakınacaktır. Bunun dışında bütün erdemleri de kendi davranışları haline getirecektir. Yetkin insan aynı zamanda yüce gayeli birisi olduğundan en yüksek mertebeyi edinmek isteyecektir. Çünkü bu kişi aslında yetkinliğin sûretine âşık olan ve güzel ahlâktan haz alan bir kimsedir. Düşünürümüz yetkin insanın vasıflarını sayarken daha da ileri giderek onun, *“elde ettiği erdemlerle yetinmeyen ve hatta tamlığı kendi mertebesinden, yetkinliği (kemâl) de kendi vasıflarından daha aşağıda gören bir kimse”* olduğunu ifade etmekte ve yetkin insanı yetkinliği bile kendinden daha aşağıda görecektir.³⁴³

Sonuç olarak Yahya b. Adî'nin ahlâk düşüncesinde yetkin insanın tüm erdemleri elde etmiş ve tüm reziletlerden arınmış birisi olduğunu ve bunun aslında pratik olarak gerçekleşmesi zor ve ideal bir düşünce olduğunu söyleyebiliriz. Hatta Yahya b. Adî, yetkin insanın meleklerle benzediğini belirtmekle bizce bunu kendisi de ifade etmiş olmaktadır. Zaten düşünürümüze göre bütün kusurlarından arınmış insanları bulmak gerçekten çok zordur.

B. Yetkinliğe Ulaştıran Yöntem

Yahya b. Adî, insanı ahlâkî yetkinliğe ulaştıracak ve hatta ulaştığı bu yetkinlik üzerinde onu istikrarlı kılacak olan bir yöntem de ortaya koymaktadır. Bu anlamda Yahya b. Adî'nin konuya dair kimi ifadeleri kişinin bilgiye yönelik yetkinliğine, kimi ifadeleri de davranışa yönelik yetkinliğine işaret eder gibidir. Düşünürümüze göre ahlâkî yetkinliğin yolu, gerçek bilgileri/ilimleri araştırmak, varolan şeylerin mâhiyetlerini kuşatmak, onların nedenlerini keşfetmek, bunun sonuna ve zirvesine ulaşmayı amaç edinmek ve kendisinden daha üstün bir merteye olmayan zirveye

³⁴² Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.122-123.

³⁴³ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.123.

gelineye dek bildikleriyle yetinmeyip daima daha ilerisini arzulamaktan geçmektedir.

³⁴⁴ Ahlâkî yetkinliğin yöntemine dair bu fikirler, insanın ilmî açıdan kendini geliştirmesini ve gerçeklerin ve nedenlerin bilgisini kuşatmasını gerekli kılmaktadır.

Bunların dışında düşünürümüz, yetkinliği kazanmaya dair bu yöntemin davranışlara yönelik tarafını anlatıp yetkinleşmek isteyen kişinin ne gibi davranışları elde etmesi gerektiğinden söz etmektedir. Bu anlamda insanı yetkinliğe götüren yöntemin içinde, insanın daima ahlâk, siyaset ve siyer kitaplarını incelemesi, erdemli kişilerin huylarını ve önceki bilginlerin nasihatlerini alışkanlık edinmesi, konuşma (lisan) ve belâgat âdâbını öğrenmesi, hitâbet ve güzel konuşmayla (fesâhet) donanması, daima ilim ve hikmet ehli kimselerin meclislerine uğraması ve sürekli olarak ağır başlı ve iffetli kişilerle yakınlık kurması gibi uygulamalar bulunmaktadır.³⁴⁵ Görüldüğü gibi Yahya b. Adî, ahlâk ve siyaset hakkında teorik olarak araştırma yapmaktan, güzel ve belâgatli konuşma gibi dille ilgili pratik yeteneklere kadar bir dizi davranışı insanın ahlâkî yetkinliği elde etme yöntemi olarak görmektedir.

Yahya b. Adî yetkinleşmek isteyen birinin edinmesi gereken bazı ilkeleri de bu yöntemde dahil etmektedir. Bu anlamda düşünürümüz insanın arzuları konusunda dengeliliğe yönelmesi ve hazcılardan da uzak durması gerektiğini belirtir. Yahya b. Adî'nin bu ifadelerinde bir tür haz ve hazcılık tenkidini görmek mümkündür.

Buna göre yetkinliğe ulaşmak isteyen birisi öncelikle arzularını ve hazlarını düzenleyen bir ilke edinerek hazlar konusunda aşırılık ve ifrattan kaçınarak dengeliliği (i'tidâl) amaçlamalıdır. Bundan sonra kişi dengeli bir şekilde güzel arzulara yönelmeli ve bu şekilde nefsinin güzelliklere yönelterek çirkin arzu ve hazlardan da kaçınmalıdır. Hatta insan arzuları ve hazları konusunda kendisini dengelemekle yetinmemeli haz peşinde koşanlarla (ashâbu'l-lezzât) ilişki kurmaktan da uzak durmalıdır. Arzuları konusundaki dengeyi yakalayabilmek adına insanın uygulayacağı en iyi yöntem ise tedricî olarak onları azaltmak ve kontrol etmektir. Nitekim insan nefsinin bu konuda adeta bir düşman gibi görerek onunla mücadele etmelidir. Eğer bunu yaparsa arzuları ve hazları konusunda nefsindeki taşkınlığı yavaş yavaş teskin edebilir. Ancak bu konuda

³⁴⁴ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.124-125.

³⁴⁵ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.124-125.

herhangi bir ihmal olursa insan doğal olarak arzularına kapılacak bu ise insanı yetkinlikten ve hatta yetkinliği arzulamaktan bile alıkoyacaktır. Çünkü artık bu durumda insan arzularına esir olmuş ve onlar tarafından yönetilir bir duruma gelmiştir.³⁴⁶

Yahya b. Adî'nin bu ifadelerinde iki temel unsur göze çarpmaktadır. Bunlardan birisi düşünürün hazlar konusunda “dengelilik” prensibine dayanması diğeri ise hazcılık ve haz peşinde koşanlara karşı ortaya koyduğu eleştirel tavrıdır. Bu anlamda Yahya b. Adî'nin ahlâk felsefesinde hazlar konusundaki dengeliliğin ve hazcılıktan kaçınmanın önemli bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Yahya b. Adî hazlarla ilgili olarak yetkinliği arzulayan bir kimsenin sevdiği haz ve arzuların vazgeçmedikçe yetkinliği elde edemeyeceğini de belirtir. Bu da insanın ancak arzularına bağlanmaktan kurtulduktan sonra yetkinliğe yönelebileceği anlamına gelmektedir. Ancak Yahya b. Adî insanın arzularından ve hazlarından vazgeçmesinin de zor olduğunu belirtmekte ve hatta bunun özellikle hükümdar ve liderler için daha zor ve sıkıntılı bir şey olacağını ifade etmektedir. Düşünürümüze göre hükümdar ve liderlerin hazlardan vazgeçmeleri daha zordur çünkü onlar hazları elde edebilecek daha geniş imkânlarla sahip olduklarından hazlarla yaşamak onların alışkanlıkları ve huyları haline gelmiş olabilir. Bu insanlar bu tür imkânlar içinde büyümüş ve yetişmiş bile olabilirler. Bu ise onların hazlardan ayrılma konusundaki kararlılıklarını olumsuz yönde etkileyebilir.³⁴⁷

Düşünürümüz ahlâkî yetkinliği elde etmek için ayrıca insanın öfkesine hâkim olması ve öfke gücünü kontrol etmesi gerektiğini belirtmektedir. Yetkinliği elde etmek adına öfkenin çirkinliğine değinen Yahya b. Adî, insan sevgisi üzerinde durmaktadır. Yahya b. Adî'ye göre ahlâkî yetkinliği arzu eden birisi tüm insanları sevmeli, onlara karşı muhabbet ve merhamet duymalıdır. Bu anlamda aslında insanların tümü ‘insanlık’ mefhumunu içinde barındıran ilâhî bir güçle donatılmışlardır ki bu güç de tüm insanlarda bulunan ve aslında insanı insan yapan düşünme (nâtık) gücüdür. Yahya b. Adî'ye göre bu düşünme gücü de tüm insanlarda ortak olarak bulunan tek bir cevherdir ve bu yüzden de insanlar fertler (eşhâs) olarak her ne kadar farklı farklı ve çokluk içinde

³⁴⁶ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.125-126.

³⁴⁷ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.131.

olsalar da hakikatte tek bir şey gibidirler. İşte özü itibariyle diğer insanlarla bir ve aynı olduğu için insan, başka insanlara sevgi ve muhabbetle yaklaşmalıdır.³⁴⁸ Görüldüğü gibi Yahya b. Adî, insanlara karşı sevgi beslemenin gerekliliğini aslında tüm insanlarda ortak olarak bulunan düşünme gücüne dayandırmaktadır. Çünkü Yahya b. Adî'ye göre düşünme gücü insana insanlık olma özelliğini veren tek bir özdür ve tüm insanlarda da ortaktır. O halde insanın kendisiyle aynı öze sahip olan başka insanlara karşı sevgi beslemesi kaçınılmazdır.

Düşünürümüz ayrıca insanın çirkinliklerden uzak durarak güzel davranışları işlemeye yönelmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Çirkin davranışlar konusunda da düşünürümüz insanları işledikleri çirkin davranışların gizli kalacağı ve başkaları tarafından bilinmeyeceği yönündeki yanlış düşüncelerinden dolayı uyarmaktadır. Yahya b. Adî'nin ifade ettiğine göre bu tür fiiller aslında gizli kalmaz. Çünkü insan fıtrat olarak başkalarının ayıplarını bilmek ve bu konuda onları uyarmak sorumluluğuyla yaratılmıştır. Bu yüzden insan işlediği çirkin davranışları gizli kalır düşüncesiyle bu tür şeylere yönelmemelidir. Bu anlamda düşünürümüz, hükümdar ve lider konumundaki kişilerin daha dikkatli olmaları gerektiğini öne sürmektedir.³⁴⁹ Bu insanların çevresinde bulunan kişiler onlardan duydukları korku ya da onlardan elde edecekleri bir fayda uğruna onlarda bulunan ayıp ve kusurları gizli tutma eğiliminde olabileceklerinden dolayı bu ayıp ve kusurları dillendirmezler. Bu bakımdan hükümdar ve liderler çevresinde bulunanlara daima kendi ayıplarını gözetmelerini ve bunu kendilerine söylemelerini emretmelidir. Hatta çevresinde bulunan insanların içinden kendine ayıp ve kusurlarını söyleyenleri onları pohpohlayarak ayıplarını gizleyen kişilerden daha çok sevmeli ve hatta ödüllendirmelidirler.³⁵⁰

Görüldüğü gibi Yahya b. Adî'nin ahlâk felsefesine göre yetkinliğe götüren yöntem içinde hem insanın teorik konularda yetkinleşmesini sağlayacak araştırmalar hem de pratik davranışları içeren erdemler yer almaktadır. Bu açıdan bakıldığında düşünürümüzün ortaya koyduğu bu yöntem içinde insanın varlıkların mahiyetlerini bilmesi gibi düşünmeyle ilgili erdemlerden insan sevgisi gibi karakterle ilgili erdemlere kadar bir dizi davranış görülebilmektedir.

³⁴⁸ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.133.

³⁴⁹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Câd Hâtim, "el-Melik ve'l-İnsânü't-Tâmm", *el-Fikrû'l-Arabî*, c.13, sy.68, s.208-214, Beyrut 1992.

³⁵⁰ Yahya b. Adî, *Tehzîb*, s.135-140.

SONUÇ

İslam dünyasının bilim ve felsefe açısından şüphesiz en önemli dönemlerinden biri olan tercümeler döneminde yine bu dünyanın en önemli bilim merkezlerinden biri olan Bağdat'ta yaşamış olan Yahya b. Adî'nin gerek şahsî gerek ilmî ve dinî birçok dikkat çekici vasfı bulunmaktadır. Bunlar arasında düşünürün Doğulu bir Hristiyan olmasından tutun da İslam düşüncesinin en önemli iki mantıkçısı Ebû Bîsr Mettâ ve Farabî'nin öğrenciliğini yapmış olmasına kadar bir dizi özellik sayılabilir.

Hem mütercim hem şârih olan Yahya b. Adî özellikle üstatları gibi mantıkçı olarak tanınmaktadır. Ancak düşünürün felsefenin birçok alanıyla ilgili eserleri olduğu gibi Hristiyanlığın mahiyeti, şiir vb. alanlar hakkında da eserlerinin olduğunu biliyoruz. Yahya b. Adî'nin adını yazdırdığı alanlardan birisi de şüphesiz ahlâktır. Birçok filozoftan yaptığı çevirilerle Grek mirasının İslam dünyasına aktarılmasında önemli bir rol oynamış olan düşünürümüz, kendi felsefî ve teolojik eserleriyle de düşünce tarihinde değişik yankılar uyandırmıştır.

Tarihsel ve sosyo-kültürel olarak Yahya b. Adî'nin yaşadığı dönem ve çevre önemlidir. Düşünürün yaşadığı dönemde artık Grek düşüncesinin pekçok metni Arapça'ya tercüme edilmiş ve İslam dünyası da felsefe alanında kendi düşünürlerini yetiştirmeye başlamıştı. Ahlâk felsefesi açısından bakıldığında ise ilk İslam filozofu Kindî'den itibaren ahlâkla ilgilenildiğini görmekteyiz. Bu yüzden İbn Miskeveyh'e kadar kaleme alınan ahlâk felsefesi eserlerinin konuları ve savunulan fikirler itibariyle

daha sonraki metinlere öncülük ettiği söylenebilir. Bu anlamda hem Kindî'nin eserinde ele alınan üzüntü konusu hem de Razî'nin vurguladığı ahlâk-tıp ilişkisi kendilerinden sonraki eserlerde değişik şekillerde yankı bulmuştur. Ancak bunlara rağmen ilk felsefî ahlâk eseri olarak görülen Kindî'nin *el-Hile li Def' il-Ahzân*'ı da Razî'nin *et-Tıbbu'r-Rûhânî*'si de yetkin birer ahlâk felsefesi metni sayılmamaktadır. Fârâbî'de ise ahlâk, siyaset ve metafizik vurgusuyla birlikte ele alınmaktadır. Yahya b. Adî'nin çağdaşı Âmirî de bilgi ve amel birlikteliği ve uyumu ilkesine dayanarak mutlulukçu ahlâk felsefesini vurgulamıştır. Onların ele aldıkları konular sonraki filozofların eserlerinin yalnızca bir kısmını işgal etmiştir. Kindî ve Râzî'den sonra gelen düşünürlerin ahlâk, araştırmalarında daha geniş ve biraz da farklı bir bakış açısına sahip olduklarını söylemek mümkündür. Çünkü bu sonraki düşünürlerin zihinlerini ahlâkla ilgili yalnızca üzüntü ve rûhânî tababet gibi konular meşgul etmemiştir. Onlar eserlerinde ağırlıklı olarak ahlâkın ne olduğunu tanımlamaya ve nefisle ilişkisine odaklanmış gibi gözükmektedirler. Bildiğimiz kadarıyla ahlâkın ne olduğunu tanımlamaya ve nefisle ilgisine odaklanan ilk kişi de araştırmamızın konusu olan Yahya b. Adî'dir. Öyle ki Yahya b. Adî *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı eserinde huyların (ahlâkın) farklı farklı oluşundaki temel faktörün nefis olduğunu belirtmektedir.

Yahya b. Adî'nin eserinden yaklaşık kırk yıl kadar sonra kaleme alınmış ve onunla aynı ismi taşıyan bir başka eser de İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ıdır. Yahya b. Adî'nin *Tehzîb*'i ile İbn Miskeveyh'in *Tehzîb*'i arasındaki paralellikler yalnızca isim benzerliğinden ibaret değildir. Bunun ötesinde müelliflerin konuya yaklaşım benzerlikleri gözden kaçmayacak denli açıktır. Örneğin İbn Miskeveyh de ahlâkı tıpkı Yahya b. Adî gibi tanımlamış ve onun nefisle ilişkisi üzerinde durmuştur.

Buna göre önce Yahya b. Adî ve onu takiben İbn Miskeveyh ahlâkı 'insanın düşünüp seçim yapmaksızın onunla fillerini ortaya koyduğu nefsin bir hali' olarak tanımlamaktadırlar. Bu tanımın kaynaklarını araştırdığımızda ise tanımın Galen'in ahlâk hakkındaki eserinde aynen geçtiğini görmekteyiz. Ancak tanımda ahlâkî fiillerin düşünme ve seçim olmaksızın meydana çıktığına yapılan vurguda Aristoteles'in düşüncelerinin izini görmek mümkündür. Çünkü Aristoteles erdemleri karakter (ahlâkî) erdemleri ve düşünme (fîkrî) erdemleri olarak iki kısımda ele almıştır. Dolayısıyla bir

düşünme ve seçim yoluyla ortaya koyulan erdemler zaten düşünmeyle ilgili erdemlerdir. Karakterle ilgili erdemler ise Galen'in ilk kez açıkça ortaya koyduğu ve İslam düşünürlerinin de benimsediği bu tanımda belirtildiği gibi düşünme ve seçim olmaksızın tabii bir şekilde meydana gelirler.

Ahlâkı, 'nefsin bir hali' olarak gören düşünürümüz nefsi tarif ederken Aristoteles'in tarifini aynen almış ancak onun güçleriyle ilgili Platoncu yaklaşımı benimseyerek nefsin arzu, öfke ve düşünme olarak üç gücü olduğunu ve bunların nefsler olarak da adlandırılabilirdiğini belirtmiştir. Düşünürümüze göre ahlâkı belirleyen de işte bu güçler ya da başka bir deyişle bu nefslerdir.

Düşünürümüzün ahlâk felsefesinde dikkat çeken bir husus da erdemler ve rezîletlere verilen önemdir. Yahya b. Adî, nefsin güçlerinden çeşitli fiillerin meydana geldiğini ve bunları erdem ve rezîlet olarak tasnif edebileceğimizi belirtir. Bu konuda düşünürümüz, yirmi erdem ve bu erdemlere karşılık yirmi rezîlet sayarak erdem ve rezîlet olan bu fiillerin tarifini yapmaktadır. Bu konuda dikkat çekici olan husus ise bir tür 'çift yönlülük' olarak adlandırabileceğimiz şekilde düşünürümüzün bazı davranışların hem erdem hem de rezîlet olabildiğini ifade etmesidir.

Yahya b. Adî'nin ahlâk felsefesinde ele alınan bir diğer konu da 'ahlâkî yetkinlik' meselesidir. Düşünürümüz yetkinliğin ne olduğunu ele alırken yetkin insanın tarifini yapmakta ve vasıflarını saymaktadır. Sonrasında insanı bu ahlâkî yetkinliğe ulaştıracak yöntemi anlatarak bu konuda insanın hem teorik hem de davranışlarla ilgili kimi eksiklikleri gidermesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak düşünürümüzün yetkin insanı 'tüm rezîletlerden arınmış ve erdemlerin tamamını elde etmiş kişi' olarak tarif etmesi ve bu gibi insanların 'melek' gibi olacağını belirtmesi bizi, düşünürün anlattığı bu yetkinliğin gerçekleştirilmesi zor ve ütöpik bir hal olduğu düşüncesine götürmektedir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki İslam felsefesi tarihinde İbn Miskeveyh'e kadarki dönemde ahlâk felsefesi literatürü bir tür olgunlaşma dönemi geçirmiştir. Bu süreç içerisinde ahlâkla ilgilenen düşünürler bu disiplinin değişik konularını ihtiva eden eserler ortaya koymuşlardır. Ancak bu eserlerin ele aldığı konuların ahlâk felsefesi

açısından yeterli olduklarını söylemek mümkün değildir. Bu dönem içerisinde Kindî'den itibaren her filozof bu olgunlaşma sürecine belli oranlarda katkıda bulunmuştur. İbn Miskeveyh kendisinden sonraki düşünürlerce ahlâk felsefesinde örnek alınan bir çerçeve sunmuştur. Araştırmamızın konusu olan Yahya b. Adî ile İbn Miskeveyh'in ahlâk felsefesine yaklaşımlarındaki benzerlikler göz önünde bulundurulduğunda İslam ahlâk felsefesinin bu olgunlaşma döneminde Yahya b. Adî'nin katkısının, bu tezin pek çok yerinde gösterildiği gibi göz ardı edilemeyecek denli önemli olduğu anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

a. Yahya b. Adî'nin Eserleri

YAHYA b. Adî, *Makâlâtü Yahya İbn Adî el-Felsefiyye*, thk. Sahbân Halîfât, Publications of the University of Jordan, Amman-1988:

_____, *Ecvibetün an Mesâili İbn Ebî Saîd Ars İbn Osman İbn Saîd el-Yahûdî*, s.314-336.

_____, *Kavlün fîhi Tefsîru Eşyâin Zikruhâ inde Zikrihi Fadli Sînâati'l-Mantık*, s.201-205.

_____, *Kitâbu Nakdi Huceci'l-Kâilîn Bienne'l-Ef'âle Halkun li'llâhi ve İktisâbun li'l-Abdi*, s.303-313.

_____, *Makâle fî Enne Külle Muttasilin Yenkasimü ilâ Eşyâin Tenkasimü Dâimen Bigayri Nihâye*, s.275-279.

_____, *Makâle fî Gayri'l-Mütenâhî*, s.135-140.

_____, *Makâle fî'l-Hâceti ilâ Ma'rifeti Mâhiyyât'i-l-Cins ve'l-Fasl ve'n-Nev' ve'l-Hâssa ve'l-Araz fî'l-Marifeti'l-Burhân*, s.263-265.

_____, *Makâle fî'l-Mevcûdât*, s.266-274.

_____, *Makâle fî't-Tevhîd*, s.375-406.

_____, *Makâle fî Tebyîni Enne Külle Muttasilin İnnemâ Yenkasimü ilâ Munfasilin*, s.141-143.

_____, *Makâle fî Tebyîni'l-Fasli Beyne Sînâateyi'l-Mantiki'l-Felsefî ve'n-Nahvi'l-Arabî*, s. 414-424.

_____, *Makâle fî Tebyîni Vücûdi'l-Ümûri'l-Âmmiyye*, s.148-159.

- _____, *Rü'yâ fî Ta'rîfî'n-Nefs*, s.206-207.
- _____, *Ta'lîku İddetin fî Maânin Kesîretin*, s.167-200.
- , *Makâle fî'l-Buhûsi'l-Erbaati'l-İlmiyye an Sînâati'l-Mantık (Men Tâhe ilâ Sebîli'n-Necât)*, nşr. ve Türkçe çev. Mübahat Türker, “Yahya İbn Adî ve Neşredilmemiş Bir Risalesi”, *A.Ü.DTCF Dergisi*, c.14, sy.1-2, s.87-102, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956.
- , *Makâle fî'l-Mevcûdât*, nşr. ve Türkçe çev. Mübahat Türker, “Yahya İbn-i Adî'nin Varlıklar Hakkındaki Makalesi”, *A.Ü.DTCF. Dergisi*, c. 17, sy. 1-2, s.145-157, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1959.
- , *Tehzîbü'l-Ahlâk, (Traité D'éthique d'Abû Zakariyyâ Yahyâ Ibn Adi)*, nşr. Marie-Thérèse Urvoy, Cariscript, Paris 1991.
- , *Tehzîbü'l-Ahlâk*, nşr. Muhammed Dâmâdî, Müessese-i Mütâlaât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran, h.ş. 1365.
- , *Tehzîbü'l-Ahlâk*, thk. Naji al-Takriti, Editions Oueidat, Beyrut-Paris, 1978.

b. Diğer Kaynaklar

- ANAY**, Harun, *Celaledin Devvânî: Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora tezi), İstanbul 1994.
- ARİSTOTELES**, *Fi'n-Nefs*, çev. İshak b. Huneyn, nşr. A. Bedevî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1980.
- , *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Kebikeç Yay., Ankara 2005.
- , *On The Soul, (The Works Of Aristotle içinde)*, çev. J. A. Smith, c.1, s.631-668, Encyclopaedia Britannica, 1952.
- , *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 2001.

- AYDINLI**, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2000.
- BAĞDÂDÎ**, İsmail, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, İstanbul 1955.
- BEDEVÎ**, Abdurrahman, *Mantıku Aristo*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1980.
- BEYHAKÎ**, **Zahîru'd-Dîn**, *Tarîhu Hukemâi'l-İslam*, thk. Memduh Hasan Muhammed, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 1996.
- BROCKELMAN**, Carl, *GAL: Geschichte der Arabischen Litterature*, I-II, Leiden, 1943-49.
- CÜRCÂNÎ**, Seyyid Şerif, *Kitabu't-Târîfât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- ÇAĞRICI**, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Birleşik Yay., İstanbul 2000.
- , *Kindî Üzüntüden Kurtulma Yolları*, M.Ü. İFAV. Yay., İstanbul, 1988 (İnceleme-Giriş) s.9-42.
- ÇIKAR**, Mehmet Şirin, "Nahiv-Mantık Tartışmalarında Yahya b. Adî'nin Konumu ve 'Yunan Mantığı ile Arap Nahvi Arasındaki Fasıllar' Adlı Makalesi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, sy. 7, s.65-76, İstanbul 2005.
- DORU**, Nesim, *Yahya İbn Adi'nin Metafizik Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara 2007.
- ENDRESS**, Gerhard, *The Works of Yahya Ibn Adî*, Wiesbaden: Reichert, 1977.
- FAHRÎ**, Macit, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Atilla Arkan-Muammer İskenderoğlu, Litera Yay., İstanbul 2004.
- , *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, Birleşik Yay., İstanbul 2000.
- FARÂBÎ**, Ebu Nasr, *Fusûlün Müntezea*, thk. Fevzî M. Neccâr, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1993.

-----, *Fusûlü'l-Medenî*, (*Farâbî'nin İki Eseri içinde*), çev. Hanifi Özcan, M.Ü. İFAV. Yay., İstanbul 2005.

GALEN, “*Kitâbu'l-Ahlâk*”, nşr. P. Kraus, *Mecelletu Külliyyeti'l-Adâb bi'l-Câmiati'l-Mısriyye*, c.5, sy.1, s.1-51, Kahire, 1937.

GAZZÂLÎ, Ebû Hamid, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, nşr. Muhammed Ali Beydavî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

HALÎFÂT, Sahbân, *Yahya Ibn Adî The Philosophical Treatises (Makâlâtü Yahya b. Adî el-Felsefiyye)*, Publications of the University of Jordan, Amman 1988, (Giriş), s. 5-113.

HÂTİM, Câd, “*el-Melik ve'l-İnsânu't-Tâmm*”, *el-Fikrî'l-Arabî*, c.13, sy.68, s.208-214, Beyrut 1992.

İBN EBÎ USEYBÎA, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubbâ*, nşr. Nizâr Rıza, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut ts.

İBN MANZÛR, *Lisânu'l-Arab*, c.10, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990.

İBN MİSKEVEYH, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. Abdulkadir Şener vdğr., Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1983.

-----, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, thk. Constantine K. Zurayk, American University of Beirut, Beyrut 1966.

İBN RÛŞD, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabâa*, thk. Maurice Bouyges, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1991.

İBN SÎNA, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, thk. G. Anawati, Said Zâid, Kahire 1960.

İBNÜ'N-NEDİM, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Marife, Beyrut 1994.

KAPLAN, Ümmühani, *Yahya İbn Adî'nin Ahlâk Felsefesi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Konya 2005.

- KARAMAN**, Hüseyin, *Ebû Bekir Razî'nin Ahlâk Felsefesi*, İz Yay., İstanbul 2004.
- KEHHÂLE**, Ömer Rıza, *Mucemü'l-Müellifin*, Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Lübnan ts.
- KİFTÎ**, *Tarîhu'l-Hukemâ*, nşr. Julius Lippert, Dieterichsche Viarlagsbuchhandlung, Berlin 1903.
- KINALİZÂDE**, Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, Klasik Yay., İstanbul 2007.
- KİNDÎ**, *el-Hîle li'Def'il-Ahzân*, nşr. Mustafa Çağırıcı, M.Ü. İFAV. Yay., İstanbul 1998.
- KRAEMER**, Joel L., *Humanism in Renaissance of Islam*, E.J. Brill, Leiden 1986.
- KUTLUER**, İlhan, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1989.
- MACÎT**, Muhittin, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2002.
- MESÛDÎ**, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl, Beyrut 1981.
- OKTAY**, Ayşe Sıdıka, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yay., İstanbul 2005.
- PLATON**, *Devlet*, Türkçe çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2003.
- RÂZÎ**, Ebû Bekir, *Kitâbu't-Tıbbi'r-Rûhânî*, (*Resâilü Felsefiye* içinde), Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1982.
- *Ruh Sağlığı*, çev. Hüseyin Karaman, İz Yay., İstanbul 2004.
- RESCHER**, Nicholas, *Tetavvuru'l-Mantiki'l-Arabî*, çev. Muhammed Mehrân, Dâru'l-Maârif, Kahire 1985.

SERKÎS, Yusuf Elyân, *Mu'cemü'l-Matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe*, Matbaatu Serkîs, Mısır 1928.

SİCİSTANÎ, Ebû Süleyman, *Müntehabu Sıvânî'l-Hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Tahran 1974.

AL-TAKRİTÎ, Naji, *Yahya ibn Adî: A Critical edition and Study of his Tahdhib al-Akhlaq*, Editions Oueidat, Beyrut 1978, (Giriş), s. 11-60.

TEHENÂVÎ Muhammed Ali, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Fünûn*, c.1, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996.

TEVHÎDÎ, Ebû Hayyân, *el-İmtâ ve'l-Muânese*, nşr. Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeyn, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1953.

-----, *Mukâbesât*, nşr. Muhammed T. Hüseyin, Dâru'l-Edeb, Beyrut 1989.

ET-TÛNÎ, Ebu'l-Fedâ Sâmî, “Tehzîbü'l-Ahlâk el-Mensûb li Adî b. Yahya ve İbn Arabî ve'l-Câhız”, *İslamiyetü'l-Mârife*, sy.36, Beyrut 2004.

TURHAN, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi*, M.Ü. İFAV. Yay., İstanbul 1992.

TÛSÎ, Nasiruddin, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafurof, Zaur Şükürov, Litera Yay., İstanbul 2007.

TÜRKER, Mübahat, “Yahya İbn Adî ve Neşredilmemiş Bir Risalesi”, *A.Ü.DTCF. Dergisi*, c.14, sy. 1-2, Giriş, s.87-93, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1956.

-----, “Yahya İbn-i Adî'nin Varlıklar Hakkındaki Makalesi”, *A.Ü.DTCF Dergisi*, c.17, sy. 1-2, Giriş, s.145-146, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1959.

WOLFSON, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri* çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İstanbul 2001.

ZİRİKLİ, Hayru'd-Din, *A'lâm, Kâmûs-u Terâcim*, Kahire 1954.

EKLER

EK. 1

TEHZİBÜ'L AHLÂK'IN TERCÜMESİ

I. Tercüme Hakkında ve Metnin İçindekiler'i

Tehzibü'l-Ahlâk'ın tercümesine geçmeden önce metnin Arapçası ve tercümeyle ilgili bazı hususları ele almak yerinde olacaktır. Elimizde eserin Arapça üç neşri bulunmaktadır. Bunlardan birisi Marie-Thérèse Urvoy tarafından 1991 yılında ve *TRAITÉ D'ÉTHIQUE d'Abû Zakariyyâ Yahyâ Ibn Adî*³⁵¹ başlığıyla Fransızca bir girişle neşredilen metindir. Bir diğeri de Dr. Muhammed Dâmâdî tarafından hicrî şemsi 1365 (m. 1987) yılında *Tehzibü'l-Ahlâk*³⁵² adıyla Farsça bir giriş yazısı ve metnin de Farsça çevirisiyle yayımlandığı neşirdir. Bu ikisinin dışında bir de Nâci et-Tikrîfî tarafından 1978 yılında *TAHDHIB AL-AKHLAQ*³⁵³ başlığıyla neşredilen metin vardır. Bu metin İngilizce bir giriş yazısıyla neşredilmiş ve eserin yazma nüshalarıyla ilgili inceleme yapılmıştır. Tikrîfî'nin bu neşri tahkikli neşirdir. Bunun yanında kitabın bir bölümünde Tikrîfî, bu metinle diğer bazı filozofların metinleri arasındaki benzerlikleri paragraf numaralarını vererek göstermiş ve Yahya b. Adî'nin ahlâk düşüncesiyle ilgili olarak da bir inceleme yazısı yazmıştır. Metnin tahkikli olmasından ve anılan diğer özelliklerden dolayı biz de tercüme için Nâci et-Tikrîfî'nin bu neşrini esas aldık.

Tikrîfî, eseri neşrederken yedi farklı yazma nüshadan istifade etmiş ve nüsha farklarının dışında metni kendisi başlıklandırarak bu başlıkları çift parantezle göstermiştir. Biz de metnin kendisinde olmayıp Tikrîfî'nin yazdığı başlıkları tercümemizde köşeli parantez içinde verdik. Ayrıca çalışmamızı yaparken neşirde ortaya koyulan tahkiklerden faydalanarak başka nüshalardaki bazı farkları dipnot olarak

³⁵¹ Yahya b. Adî, *Tehzibü'l-Ahlâk*, (*Traité D'éthique d'Abû Zakariyyâ Yahyâ Ibn Adî*), nşr. Marie-Thérèse Urvoy, s.93-146.

³⁵² Yahya b. Adî, *Tehzibü'l-Ahlâk*, nşr. Muhammed Dâmâdî, s.3-42.

³⁵³ Yahya b. Adî, *Tehzibü'l-Ahlâk* (*Yahya ibn Adî: A Critical edition and Study of his Tahdhib al-Akhlaq*), s.67-143.

gösterdik. Paragraflandırmada da tercümede tahkikli metnin paragraflandırma düzenini esas aldık.

Eserde müellif birkaç farklı kavramı benzer anlamda ya da birbiri yerine kullanmaktadır. Örneğin olumlu anlamda ‘ahlâku’l-mahmûde’, ‘ahlâku’l-cemîle’, ‘ahlâku’l-müstahsene’; ve olumsuz anlamda ‘ahlâku’l-memdühe’ ‘ahlâku’l-redîe’, ‘ahlâku’s-seyyie’, ‘ahlâku’l-mekrûhe’, ‘ahlâku’l-müstakbehe’ gibi bazı tamlamalar bu şekildedir. Bu terimler içinden ilk gruptakileri bağlama göre ‘güzel ahlâk’, ‘güzel huylar’ ve ‘övülmüş huylar’ ikinci gruptakileri ise ‘kötü ahlâk’ ‘kötü huylar’, ‘çirkin huylar’ ve ‘yerilmiş huylar’ şeklinde Türkçeleştirerek kavramsal birlik ve bütünlüğü sağlamaya çalıştık. Ayrıca nefis ve nefsin güçlerini ele alırken düşünürümüz, bazen nefislerden (nüfûs) bazen de nefsin güçlerinden (kuvâ) bahsetmekte ve bunu her ikisini de birbiri yerine geçecek şekilde ifade etmektedir. Eserin bu ve benzeri bazı özellikleri tercümede bir takım güçlükler meydana getirdi ise de bu durumu metnin bağlamı ve Türkçe ifade özellikleri ışığında aşmaya gayret ettik. Ayrıca metnin aslında olmadığı halde Türkçe anlam açısından ifade dilmesi kaçınılmaz olan birkaç kelimeyi de parentez içinde göstererek ifade ettik.

Son olarak şunu belirtmek gerekir ki metni tercüme ederken genelde bu alanda yapılmış tercümeler ve akademik çalışmalarda yer alan kavramsal şemayı göz önünde bulundurduk. Ayrıca tercümeden önce, metnin genel muhtevasını yansıtacağını düşünerek “içindekiler” cetveli çıkardık. Tercümedeki ve içindekiler cetvelindeki başlıklar verilirken iki başlık dışında Nâci et-Tikrîti’nin tahkikteki başlıklandırmaları esas alınmıştır. Diğer iki başlık ise metnin içeriği dikkate alınarak bizim tarafımızdan yeniden belirlenmiş ve bu durum başlıklara koyulan dipnotlarla belirtilmiştir.

İÇİNDEKİLER

MUKADDİME.....	103
İNSANIN HUYLARI	105
NEFSİN GÜÇLERİ	107
ERDEMLER	112
REZÂİLETLER	118
ÇİFT YÖNLÜ HUYLAR.....	122
İNSAN NOKSANLIKLARI OLAN BİR VARLIKTIR	124
İNSAN MALIYLA DEĞİL AHLÂKİYLE (DEĞERLİDİR).....	125
HUYLARI (AHLÂKİ) DÜZELTME YOLLARI.....	126
YETKİN İNSAN	133
DENGELİLİK	136
BÜTÜN İNSANLAR ÖZÜNDE BİRDİR	139
HÂTİME	143

II. Metnin Tercümesi

“Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla!”

[MUKADDİME]

Bu, şerefli ve üstün filozof Ebû Zekerîyya Yahya ibn Adî’nin (Allah onun ruhunu şereflendirsin) telif ettiği *Tehzîbü’l-Ahlâk* isimli kitaptır. Yahya ibn Adî dedi ki: Bil ki insan düşünme ve ayırt etme gücüyle diğer canlılardan ayrılır. O -tercihlerinde düşünmeyi bırakmadıkça ve tutkuları (hevâ) ona galip gelmedikçe- daima işlerin en üstün olanını, mevkilerin en şerefliğini ve elde edilmeye layık olan şeylerin en güzelini ister. İnsanın hedefine ulaşana dek durmaksızın çabaladığı ve bu çabasında her hangi bir azaltma yapmaksızın ona ulaşmaya çalıştığı en yüce şey kendisini yetkinleştirme ve olgunlaştırma isteğidir.

İnsanın tüm hallerinde ve fiillerinde erdemlerin kurallarını elde edip rezîletlerden kaçınarak güzel ahlâka yönelmesi ve kötü ahlâktan sakınması onun yetkinliğindendir (kemâl). Hal böyle olunca, insanın kusurlardan arınmış bütün güzel huyları elde etmeye yönelmesi ve çirkin şeylerden temizlenmiş güzel ahlâkı kazanmaya çabalaması zorunlu olmaktadır. Ayrıca onun olanca gayretiyle çirkin ve düşük hasletlerden kaçınması ve yerilmiş, bayağı huylardan uzaklaşması da şarttır. İşte insan bu şekilde ahlâkını olgunlaştırmayı (tehzîb) başarır.

Ve yine insan yumuşak huyluluğun kisvesine bürünerek, övgü ve yönetim ehli olan kişilerin doğrularıya aydınlanarak şeref ve asalet derecelerinin zirvesine ulaşır. Ancak bu mertebe ve mevkiyi arzu edip de daha bu yolun başında olanlar için istedikleri güzel hasletler meçhul olabilir ya da korunmak istedikleri çirkinlikler tam olarak belirginleşmemiş olabilir. Bunun için ahlâkın ne olduğu, onun eksik yönlerinin ne olduğu, kaç çeşidi ve kısmının olduğu, onunla ahlâklandığında sahibini mutlu

edecek, arzulanan ahlakın ne olduğu ve kendisiyle lekelendiğinde sahibini çirkin gösteren kötü ahlakın ne olduğundan bahsetmemiz zorunludur. (Bu araştırma) erdemli insanların tecrübeleriyle yücelmek, düşük ve yetkinleşememiş kişilerin seviyelerinden korunmak niyetinde olan kişilere yol gösterici olsun diye bunu yapıyoruz. Aynı zamanda biz bunu ahlâkın övülmüş (güzel) yanlarını öğrenmenin ve onun yerilmiş (çirkin) taraflarından da sakınma ve korunmanın yollarını göstermesi için yapıyoruz. Öyle ki kötü ahlâk üzere yetişmiş ve ona alışmış olup da kötü alışkanlıklarla yaşayan kişi bunları öğrendiğinde bu bilgiler onun alışkanlıkları ve huyları olsun da bu kişi doğru yola ulaşsın. Aynı zamanda bu bilgilerle, yetkinliğe götüren ahlâkî yolları kuşatmış (öğrenmiş) ve ahlâkî yetkinliğe ulaşmış insanla (el-insânü't tâmmu'l-ahlâk) yakınlık kursun ve yetkinliği elde edebilsin diye de bunu yapıyoruz. Ve bunun üzerine (kişi) olgunluğunu muhafaza etsin ki yüksek mertebelere özlem duyan ve en yüce gayeye tutunarak onurlanmak isteyen de ona tutunabilsin.

Kusurları olup da -ki bu kusurlar onu kuşatmıştır- kendini yetkinliğin zirvesinde zanneden kişi de bu söylediklerimizi idrak etsin. Durumu bu şekilde olan insan da böylece bu çirkin huyları düzeltir, kendindeki çirkin şeyler konusunda dikkatli olur ve onlardan yüz çevirir, onlardan kurtulmak ve arınmak için sonuna kadar gayret gösterir. Böyle olunca güzel huyların çoğu kendinde bulunduğu halde bir kısmını elde edememiş olan kişi kendinde olmayan bu huylarla da ahlâklanmış ve güzel huyların hepsini kuşatmayı başarmış olur.

Bizim zikrettiğimiz şeylerden, güzellikleri kendinde toplamış, ahlâkî olgunlaşmış ve yetkinliğin zirvesinde olan kişi de faydalanır. Öyle ki güzel ahlâktan ve değerli yoldan söz edildiğinde bu onun kulağına gider ve bunların zaten kendisinin alışkanlıkları ve huyları olduğunu görür. İşte bu da onun için hoş bir haz ve ferahlık veren bir sevinç olur. Tıpkı bir şeyi güzel bir tarzda övenin, övdüğü şey gibi olur ve onun erdemleri yaygınlık kazanır. Aynı zamanda bu kişi kendi ahlâkının kitaplarda bir güzellik olarak vasıflandırıldığını ve bu şekilde yazıldığını görünce hayatını bu yol üzere devam ettirmeye ve yolunda ısrarlı olmaya karar verir.

[İNSANIN HUYLARI]

Başlangıç olarak ahlâktan bu şekilde söz eder ve deriz ki: Huy (hulk), insanın düşünmeden ve sınımadan, onunla davranışlarını ortaya koyduğu nefsin bir halidir. Ahlâk bazı insanlarda tabî ve garîzî iken bazısında bu ancak alıştırma (riyâze) ve çalışma yoluyla oluşmaktadır. Mesela cömertlik, cesaret, yumuşak huyluluk, iffet, adalet ve bunların dışında birçok güzel huy, insanların çoğunda eğitim ve çaba olmaksızın bulunabilirken birçok kişi de bunlara eğitim yoluyla ulaşabilmekte ve bu alışkanlıklarını sürdürüp onlara göre yaşamaktadırlar.

Cimrilik, korkaklık, zulüm ve fenalık gibi kötü huylara (ahlâk) gelince bunlar insanların birçoğunu etkisi altına almıştır ve onları yönetir. Kötü huydan arınmış ve tüm ayıplardan kurtulmuş çok az insan vardır. Bu kişiler de kendi aralarında farklı farklı dereceler içindedirler.

Bunun gibi, güzel huylarda da (el-ahlâku'l-mahmûde) insanlar çeşit çeşit ve farklı dereceler içindendirler. Ancak güzel ahlâk üzere yaratılmış olanlar gerçekten çok azdır.

İnsanların çoğu kötü ahlâk (el-ahlâku's-seyyie) üzere yaratılmışlardır. Çünkü insanın tabiatında galip olan kötülüktür. İnsan yaratıldığı gibi bırakılır, düşünme ve ayırt etme gücünü kullanmazsa, utanmaz olur, uyanık olmaz ve onda hayvanların (behâim) huyları baskın olur. Çünkü insan düşünme ve ayırt etme gücüyle hayvanlardan ayrılır. İnsan düşünme gücünü kullanmadığı zaman hayvanlarla aynı huyları paylaşır ve onu arzuları (shehevât) yönetir, utanma duygusu yok olur, öfke (gadap) onu etkisi altına alır, huzuru kaçır, hırs ve mal toplamak onun huyu olur ve aç gözlülük onu bırakmaz. İnsanlar çirkin ahlâk üzere yaratılmışlardır ve kötü arzulara bağlanmışlardır. İşte bundan ötürü zalimin zulmünü engellemek, gasp ediciyi durdurmak, suçluyu cezalandırabilmek ve haksızlık edeni engelleyebilmek için doğru kanunlara, metotlara ve yönetim şekillerine ihtiyaç vardır. Doğru yaşayan hükümdarların hayatlarından istifade etmenin de büyük faydası olur. İnsanın bütün işlerinde dengeliliğe (i'tidâl) ulaşabilmesi için bunların gerçekleşmesi gerekir.

Tabiatında çirkin huylar olan insanlar ya da onların içinden bu çirkinliklerle gün yüzüne çıkıp onlara bağlanan kişiler insanların en şerlisidir. Onların içinden çokça düşünme ve ayırt etme gücü ile bu huyların çirkinliğini idrak edenler bu çirkin huylardan yüz çevirirler ve kaçınmaya çalışırlar. Bu da asil bir yaratılış ve üstün bir şahsiyetten ortaya çıkar. Bu şekilde çirkinlikleri idrak edemeyenler ise bu konuda uyarıldıklarında bu çirkinlikleri hissederler ve hemen onları terk etmeye yönelirler. Kusurlar konusunda uyanık olup ya da uyarılmış olup da doğruluğa ulaşmak istedikleri halde bunun kendilerinde gerçekleşmesi zor olan kişiler vardır. Bu kişiler doğruluğu elde etmek için çaba gösteriyor olsalar da tabiatları bunu idrak etmeye uygun değildir. İşte bu tip kişiler güzel huyların eğitim ve öğretim yoluyla kendilerine bildirilmesine muhtaçtır. Ancak bu tedricî olarak yapılmalıdır. İnsanlar arasında çirkin huylar konusunda uyanık ya da uyarılmış olup da onlardan kaçınmayanlar ve onları kendilerinden uzaklaştırmayanlar bilakis o huyların düşüklüğünü ve çirkinliğini bildikleri halde onlar konusunda ısrar edenler vardır. İşte bu tip insanlar eğer sakındırma (terhîb) yoluyla bu çirkinliklerden vazgeçmezlerse onları ahlâken olgunlaştırmak için baskı, korku ve cezadan başka bir yol yoktur.

Güzel huylara gelince; onlar her ne kadar bazı insanlarda doğuştan garizî olarak bulunuyorsa da birçoğunda bu yoktur. İşte bu insanlar da eğitim ve alışkanlık vasıtasıyla öncekiler gibi olabilirler ve (güzel huylara) aşinalık kazanıp onları benimseyerek olgunlaşabilirler. Bununla birlikte bazen insanlar arasında, tabiatı iyi alışkanlıkları ve güzel huyları kabul etmeyenler olabilir. Bu ise onun özünün (cevherinin) çirkinliğinden ve tabiatının kirliliğindendir. Bu tipler kendileri için kurtuluş ümidi olmayan kötü (eşrâr) kişilerdir. İnsanların büyük bir kısmı da güzel huylardan birçoğunu elde eder de bazısını elde edemez. Bu insanlar ise kötü olarak addedilmezler; ancak iyilikteki dereceleri kendilerinde olan güzellikler ölçüsündedir.

[NEFSİN GÜÇLERİ]

Huyların farklı farklı oluşunu zorunlu kılan neden nefstir. Nefsin üç gücü bulunmaktadır. Bu güçler aynı zamanda “nefsler” olarak da adlandırılmaktadır. Bunlar: Arzu nefsi (en-nefsü’ş-şehvâniyye), öfke nefsi (en-nefsü’l-gadabiyye) ve düşünen nefstir (en-nefsü’n-nâtıka). Bütün huylar bu güçlerden meydana çıkar. Onlardan bir kısmı bu güçlerin sadece birine özgü, bir kısmında iki güç birden ortak ve bir kısmında da her üç güç de ortak olarak bulunmaktadır. Bu güçlerden bazısı insan ve onun dışındaki diğer tüm canlılar için ortak olduğu gibi bazısı da yalnızca insanda bulunmaktadır.

Arzu nefsine gelince bu, insan ve onun dışındaki tüm canlılar için ortaktır. Ayrıca bu nefisle yeme, içme ve cinsel münasebette bulunmaya yönelme gibi cismânî arzu ve hazlar meydana gelir. İnsan onu kontrol altına almadığında ve eğitmediğinde çok etkili olur ve o, insanı kontrolü ve yönetimi altına alır. Bu şekilde o, insanı kontrolü altına aldığıda onun olgunlaştırılması, zapt edilmesi ve boyun eğdirilmesi zorlaşır. Ayrıca o, insana bu şekilde yerleşip insanı yönetmeye başlayınca ve kendine bağlayınca kişi insandan çok hayvanlara benzemeye başlar. Çünkü artık insanın amaçları, gayretleri ve çalışmaları yalnızca arzulara ve hazlara yöneltilmiş olur. İşte bu da hayvanların âdetleridir ve kim bu sıfatlarla vasıflanırsa onun utanması azalır, bozgunculuğu artar ve erdemli kişilere de vahşice davranmaya başlar. Aynı zamanda böyle kişiler insanların bir araya geldiği meclislerden uzaklaşır ve yalnızlığa yönelirler. Hem de ilim ehli insanları sevmezler, dindar ve takva sahibi kişilerden nefret ederler. Kötülük sahiplerini severler ve çirkinliklere de sevgi beslerler, bu çirkin şeyleri fazlaca hatırlamaktan ve duymaktan zevk duyarlar. Böyle olunca da zayıflık ve fazlaca boşa vakit geçirip eğlenme hali onlara galip gelir. Bu durumu ise onu günahlara, çirkin olan şeylere sevk eder ve belalara bulaştırır. Niceleri vardır ki hazlara olan sevgisi onu kötü yollardan mal kazancına yöneltir ve nefsi o kişiyi haksız yere gasp etmeye, hırsızlığa, hıyanete ve hakkı olmayan malı elde etmeye götürür. Çünkü hazlar ancak mal ve gösterişle meydana gelir. Hazları seven kişi için bir malı başka yollardan elde etmek imkânsızlaşırsa arzusu onu bu malı (gayri meşru) yollardan elde etmek için cesaretlendirir. Bu şekilde arzularıyla haddi aşan kişi ise insanların en kötüsüdür. Böyle

insanlar da çirkinliklerinden korkulan, kendinden nefret edilen ve kendisinden uzaklaşmak istenen kötü kişilerdir. Böyle kişilerin kontrol altına alınarak yönetilmesi ve eğitilmesi gerektiği gibi, insanlardan uzak tutularak onların arasına karışması engellenmelidir. Bu kötü vasıflı kişilerin insanların arasına karışmasında diğer insanlar için zarar vardır. Özellikle o insanlara kötü olaylar bulaştırmaması için bu gereklidir çünkü kötülükler hızlı bir şekilde yaygınlaşır ve iz bırakır. Nefsi arzulara (şehevât) yönelmeye uygun olan kişiler başkalarının da o arzulara dalarak onlarla güzelleşmek ve onlara ulaşmak istediklerini görünce kendisi de bu kişileri takip ederek o lezzetlerin mutluluğuna yönelir. Arzu nefsinin bastırıp onu yönetebilen kişi ise nefsinin zabteder ve arzuları konusunda iffetli olmaya başlar. Hem de çirkinliklerden çekinir, belalardan korunur ve iliştiği tüm hazlarda doğru istikamet üzere olur.

İnsanların arzuları ve hazları konusunda alışkanlıklarının farklı farklı olmasını gerektiren neden -ki bu konuda bazıları iffetli bazıları iffetsiz olabilmektedir- arzu nefsinin hallerinin çeşitli olmasıdır. Eğer o, eğitilmiş ve olgunlaştırılmış ise sahibi nefsinin zapt edebilen iffetli birisi olur. Aksine başıboş bırakılmış ve ihmal edilmiş ise o zaman da -sahibini etkisi altında tuttuğundan- sahibi kötü ve iffetsiz birisi olur. Bundan ötürüdür ki insanın kendi idaresi ve takibi altında olması için arzu nefsinin eğitilmesi ve olgunlaştırılması şarttır. Böylelikle insan onu ihtiyacı olan yerlerde kullanabilir ve çirkin zevkler ve değersiz arzular gibi gerekli olmayan yerlerde de ondan uzak durabilir.

Öfke nefsinin gelince bunda da aynı şekilde insanlar ve diğer canlılar ortaklırlar. Bu nefse öfke, cür'etkarlık ve galip olma hissi meydana gelir. Bu nefse arzu nefsinin daha kuvvetlidir ve sahibini etkisi altına alıp onu yönetmeye başladığında ona zarar verir. İnsan öfke nefsinin bağlı kalınca öfkesi artar ve bozgunculuğu ortaya çıkar, kin duygusu artar, yumuşak huyluluğu ve ağır başlılığı yok olur. Aynı şekilde böyle kişilerin cür'etkarlığı güçlenir, öfkeli olduğu zaman öfkeli olduğu kişilere saldırma ve onlardan intikam alma hisleri artar. Ayrıca düşman olduğu kimseleri cezalandırmada, onlara saldırma ve onlardan intikam almada aceleci davranarak onlara karşı çirkin şeyler yapmaya başlar. Bu huylar insanda süreklilik oluştursa kişi insanlardan çok yırtıcı hayvanlara benzemeye başlar. Hatta bu huylar insanları silah taşımaya sevk eder, yaralama ve öldürmeyi yaygın hale getirir. Belki daha da ileriye giderek insanları

kızgınlık anında kardeşlerini, dostlarını, kölelerini ve hizmetçilerini silahla baskı kurmaya yöneltir. Bu şekilde öfkelenip de düşman kesildiği kimseden intikam almaya güç yetiremeyince de insan bu halinden ötürü kendine zarar vererek kendini hor görmeye başlar. Hatta böyle kişiler arasında kendilerini tokatlayıp, saçını-sakalını yolarak elini ısırarak ve kendilerine sövme derecesine varanlar da bulunmaktadır.

Aynı şekilde öfke nefsinin yönetmeye başladığı kişi, üstünlük kurma sevdasına tutulur, kendine eziyet eden ve düşman olanlara saldırmaya başlar ve diğerlerinin lideri olmaya göz koyar. Hatta bu liderliği (meşru) yollardan elde edemezse yapabileceği tüm kötülükleri kullanarak ona çirkin hilelerle ulaşmayı göze alır.

Bu fiiller kişiyi kötülüklere bulaştırır, belalara ve dipsiz kuyulara sokar. İnsan başkalarına saldırıp düşman olduğunda başkaları da ona saldırır ve düşman olurlar. Aynı şekilde kişi başkalarına hücum ettiğinde ve kötülük yaptığında onlar da o kişiye hücum eder ve kötülük yaparlar. Belki de insan düşmanına saldırdığında düşmanı ondan daha saldırgan olur ve kötülükle muamele ettiğinde daha kötüsüyle karşılık görür. Durumu böyle olan kişiye haset, kin, inatçılık ve zulüm galip olur. Hatta belki de bu insanlar arasında galip olma sevgisi, hükmetme arzusu ve meşru olmayan yollardan mal kazanma isteği, zulüm, gasp ve galebe yoluyla mal elde etme sevgisi ortaya çıkar. Galip olma arzusuyla düşman gördükleri kimseleri düşünmeksizin öldürmeye girişebilirler. Hatta bu işin sonu onları tamamen yok olmaya ve helak olmaya götürebilir.

Hâlbuki öfke nefsinin kontrol edip eğiten ve yöneten kişi, yumuşak huylu ağır başlı ve doğru bir yol üzere olur.

İnsanların kimisinin akılsız davranarak öfkeli ve bozguncu; kimisinin de yumuşak huylu olacak şekilde huylarının çeşitli olmasını zorunlu kılan neden öfke nefsinin hallerinin farklı farklı olmasıdır. Öfke nefsi kontrol edilip boyun eğdirilirse sahibi yumuşak huylu ve ağırbaşlı olur; aksine ihmal edilir ve sahibini etkisi altına alırsa bu sefer sahibi akılsız, zalim ve öfkeli olur. Öfke nefsi orta halli olan kişi kendisi de orta halli olur ve durumu da öfke nefsinin eğitilmiş durumunda olduğu gibi yumuşak huylu olur. Bunun için insanın öfke nefsinin kendine bağlayana kadar onu eğitmesi ve sonra yönetmesi gerekir ki kullanılması gereken yerlerde onu kullanabilsin.

Bu nefsin de güzel erdemleri vardır. Çirkin işlerden uzak durmak, gerçek (hak edilen) liderliği arzulamak ve güzel ahlâkın yüce mertebelerini istemek bunlardandır. İşte bunlar öfke nefsinin işlerindendir. İnsan, eğitim ve olgunlaştırmakla öfke nefesine hâkim olursa onu güzel işlerde kullanır ve durumu da doğruluk üzere güzel olur.

Düşünen nefse gelince, insan bununla diğer bütün canlılardan ayrılır. Bu nefisle düşünme (fıkr), hatırlama (zıkr), ayırt etme (temyîz) ve anlama (fehmi) meydana gelir. İnsanın şerefi bunlarla ortaya çıkar ve bunlar yoluyla insan yüce bir gaye sahibi olur. Hatta insan bu nefsinden ötürü kendisiyle gurur duyar. Bu nefisle insan güzelin güzel; çirkinin çirkin de olduğunu anlar. Ayrıca insanın düşünen nefsi ile nefsin diğer iki gücünü olgunlaştırması ve hatta onları zaptedip kontrol etmesi mümkündür ki bu güçler öfke ve arzu (güçleridir). Yine insan onunla işlerin sonunu akledebilir ve onları öncesinden karşılayarak ne olacağını anlayabilir.

Bu nefis için de erdemler ve rezîletler vardır. Erdemlere gelince bunlar; ilimleri ve âdâbı elde etmek, sahibini rezîletlerden ve çirkinliklerden alıkoymak, diğer iki nefsi (arzu ve öfke) kontrol etmek ve te'dîb etmektir. Aynı zamanda sahibine kazancını ve maîşetini elde etmede, mertliğe ve güzelliğe ulaşmada yol göstermesi de onun erdemlerindendir. Yine bu nefis sahibini iyiyi işlemeye, sevgi ve inceliğe, yumuşak huyluluğa, doğru niyetli olmaya, utanma duygusuna, iffete, takvalı olmaya ve güzel yollardan liderliği istemeye yönlendirir.

Bu nefsin rezîletlerine gelince; kötü karakterlilik, yalan, hilekarlık, dalkavukluk, haset, fenalık ve riyakarlık bunlardandır.

Bu nefis tüm insanlarda bulunmaktadır. Ancak bu insanların bazısında erdemler baskın olur da insanlar iyi olur ve erdemlerle davranırlar. Bazısında ise rezîletler baskın olur da insanlar onlara alışır ve rezîletler insanlarda devamlı hale gelir. Kimi insanlarda ise erdemlerden ve rezîletlerden bazıları bir araya gelmiş olabilir.

Bu huylar insanların birçoğunda zorlama olmaksızın tabî bir durum ve seciye halini almıştır.

Tabiatında güzel adetleri bulunduranlara gelince bu, onların düşünen nefslerinin güçlü ve soylarının üstün oluşundandır. Tabiatlarında çirkin adetler bulunduranlar ise düşünen nefslerinin zayıf ve özlerinin kötü olmasından bu durumdadır. Kendinde hem erdemlerin bir kısmını hem de rezîletlerin bir kısmını toplamış olanların ise düşünen nefsleri orta hallidir.

İnsanların çoğu, bu adetleri ve iyisi kötüsüyle bu huyları büyüyüp yaşadıkları memlekete, çevresinde bulunan ve görüştükları kişilere göre elde ederler. Bunda vaktini birlikte geçirdiğı, öğüt vererek kendisine yönlendirildiğı ve mevkisinin ona özendirildiğı kişilerin de etkisi vardır. Genç ve yeni yetişmekte olan birisi dostluk ve arkadaşlık ettiğı kimselerin, anne-babasının, aile efradının ve akrabalarının huylarını (ahlâkını) -kendine huy olarak- edinir. Bu kişilerin ahlâkı (huy) kötü ve yolları bozuk olursa onların arasındaki gencin de ahlâkı bozuk ve alışkanlıkları kötü olur. Eğer bu genç, liderleri ve onun üstünde olanları görürse ve bu kişilerin mevkilerine özendirilirse içinde bu kişilerin ahlâkını ahlâk edinme ve onlara benzeme arzusu doğar. Eğer -liderler ve diğerleri- ahlâken olgunlaşmış ve temiz bir hayata sahip kişilerse onlara benzeyen de güzel ahlâklı ve doğru istikamet üzere olur. Tam tersine bu kişiler kötü ve cahil kimselerse onları gören ve yollarını izleyen de kötü ve cahil olur.

İnsanların birçoğunun ahlâkı bu şekildedir. Cahillik, kötülük, fenalık, hırs ve haset onlara hâkim olmuştur. Tabîi olarak insanların bazıları bazısını takip etmekte ve başkasının peşinden giden kimse peşinden gittiğı kişinin hayatına daima tâbi olmaktadır. Onlara (peşinden gidilenlere) kötülük ve cahillik hâkim olursa onların çocukları, gençleri ve onlara tabi olanlar da zorunlu olarak kendilerini takip etmekte ve onlar gibi olmaktadır.

İnsanların kimisinde iyilik kimisinde de kötülük baskın olacak şekilde erdemlerinin ve yönetim biçimlerinin değişik değişik olmasının sebebi onların düşünen nefslerinin birbirlerinden farklı olmasıdır. Eğer düşünen nefs diğer iki nefse (arzu/şehvî ve öfke/gadabî) hâkim olabilecek şekilde iyi ve erdemli olursa sahibi de iyi, adil ve doğru yaşayan biri olur. Eğer düşünen nefs diğer iki nefsi başıboş bırakacak şekilde kötü ve fena olursa sahibi de kötü ve fena olur.

Bunun için insanın düşünce üretmesi (i'mâl-i fikir) ve huylarını ayırt etmesi gerekir. Bu şekilde onlardan güzel ve iyi olanlarını seçmesi, çirkin ve kötü olanlarından yüz çevirmesi gerekir. Ayrıca insan kendini iyi kimselere benzemeye ve kötü kişilerin çirkinliklerinden uzak durmaya zorlamalıdır. Bunu yaptığı zaman gerçek manada insanlığı elde etmiş ve liderliği bizzat hak etmiş olur.

Huyların (ahlâk) çeşitlerine ve kısımlarına gelince! Onlardan hangilerinin güzel bulunup sevildiğini ve “erdemler” olarak görüldüğünü ve hangilerinin çirkin bulunarak noksanlık ve ayıp olarak görüldüğünü şimdi zikredeceğiz.

[ERDEMLER]

Erdemler şunlardır:

İffet: İffet nefsi arzulardan alıkoymak ve onu bedenın ihtıyacını giderecek, sıhhatini koruyacak kadarıyla yetinmeye zorlamaktır. Öyle ki iffet bütün hazzlarda aşırılıktan ve eksiklikten kaçınıp dengeli olmaya (i'tidâl) yönelmektir. Bunun hoşnut olunacak ve güzel bir yolla dengelenmesi gerekir. Bu miktarın fazlalık oluşturmadığı ve ihtiyaç teşkil ettiği zamanlarda fazlasına bedenın ihtiyaç duymadığı daha azının da onun kontrolünü zorlaştırdığı miktarda olacak biçimde dengelenmesi gerekir. İşte bu iffetin zirvesidir.

Kanaat: Kanaat, hayatını devam ettirecek kadarıyla yetinmek, hayatını kolaylaştıracak olan şeylere razı olmak, mal kazanma hırsını terk etmek, malı arzu edip istediğın halde yüksek mertebeleri talep edip nefsi oraya zorlamak ve az olana kanaat getirmektir. Bu huy insanların orta halli olanları ve daha düşük durumda olanları için güzel görülür. Hükümdarlar ve büyük insanlar için ise bu huy güzel görülmez ve onların erdemlerinden sayılmaz.

Korunma (Tasavvun): Korunma, bayağılıktan kaçınmaktır. Çirkin sözlerden, çirkin söz söyleyenlerden ve onların meclislerinde bulunmaktan sakınmak korunmadır. Özellikle toplantı yerlerinde yahut utanma duygusuna sahip insanların meclislerinde

çirkin şeylerden ve ahmakça yapılan müstehcen şakaları zikretmekten dili korumak da böyledir. Şakada aşırıya giden ve çirkinlik yapan kişi ne kadar şaşkındır!

Aynı şekilde düşük ve aşağılık insanlardan, onların bulunduğu meclislerden ve arkadaşlıklarından geri durmak, çirkin bir şekilde yaşamaktan ve çirkin yollardan mal kazanmaktan yüz çevirmek de korunmadır. Yine insanı sefaletе götüren ve ayıplanmasını gerektiren şeyleri istemekten yüz çevirmek, güçsüz olana tevazu göstermek, ihtiyaç dışında fazlalık olan şeyleri azaltmak ve gerekli olmadıkça zamanını yol ortalarında ve sokaklarda oturarak geçirmeyi azaltmak da öyledir. Bunları çokça yapmak ayıptan başka bir şey olamaz. İnsanların en yücesi ismi bilinip de kendisi bilinmeyendir.

Yumuşak huyluluk (Hilm): Yumuşak huyluluk, kızgınlık anında güç yetirebildiği halde insanın intikam almaktan vazgeçmesidir. Bu durum özellikle herhangi bir makamı kirletme ya da herhangi bir yönetimi bozmanın istenmediği zamanlarda övülmüştür. Yumuşak huyluluk hükümdar ve liderlerde daha güzel görülür. Çünkü onlar kızdıklarında intikam almaya daha fazla güç yetirebilirler. Küçüklerin büyüklere karşı yumuşak huylu olması erdem olarak görülmez. Çünkü onlar ileride büyüklere karşılık vermeye güç yetirebilirler. Eğer bundan şu anda uzak duruyorlarsa bu durum, yumuşak huyluluk değil korku sayılır.

Ağırbaşlılık (Vakâr): Ağır başlılık, fazla ve boş konuşmaktan, gereksiz yerde fazlaca hareketli davranmak ve işaretler yapmaktan geri durmaktır. Aynı zamanda o, öfkenin azlığı, soru sorulduğunda cevaplamak ve cevap verirken yavaş yavaş ve üzerinde durarak cevap vermektir. Ve yine ağır başlılık, bütün işlerde fazlaca girişken ve aceleci davranmaktan uzak durmaktır.

Aynı şekilde utanma da ağır başlılık kabîlinden bir erdemdir. Utanma bazı şeylere göz yummak ve kendinden utanılan kişiye utandırıcı söz söylemeyi terk etmektir. Bu huylar, bir tür acizlik ve güç yetirememе durumundan kaynaklanmadıkça güzeldir.

Sevgi (Vüdd): Sevgi, arzuya tâbi olmadan dengeli bir muhabbet duymaktır. Bu, insanın sevgisi soylu ve şerefli, yüce gönüllü, ağırbaşlı ve hayranlık uyandırıcı

seçkin kişilere karşı olduğunda güzel bulunmaktadır. Ancak insanların ahlâken çirkin ve bayağı olanlarına, kadınlara, gençlere, ahlaksızlara ve bunlara benzeyen kişilere karşı sevgi beslemek gerçekten çirkin bulunur.

Sevginin en güzeli erdemleri birbirine denk olan kişiler arasında bulunanıdır. İşte bu sevginin en güvenilir ve en sağlamıdır. Ancak sevgi herhangi bir haz arzusu ve eğlence üzerinde bir araya gelerek başlarsa bu güzel bulunmaz hem de sağlam ve kalıcı olmaz.

Merhamet: Merhamet, sevgi ve acımanın bileşiminden oluşmuş bir huydur. Ancak nefsindeki bir noksanlıktan veya ortaya çıkan bir sıkıntıdan ötürü kendisine merhametli davranan kişiye dostluk gösterenlerin merhametli olması çirkin görülmüştür.

Merhamet, kendine merhamet gösterilecek bir durumdan ötürü merhamet edilen kişiye acımakla birlikte onu sevmektir. Bu hal, sahibini adaletten çıkarıp zulme ve yönetimi (siyaset) bozmaya vardırılmazdır. Ancak kısas anında katile ve cinayet işleyen kişiye merhamet göstermek ise güzel değildir.

Vefa: Vefa, insanın, kendinden fedakârlıkta bulunmaya sabretmesi ve bunu dillendirmemesidir. Ayrıca taraf tutarak kendini (sürekli) kollamaktan uzak durmaktır. Vefasıyla birlikte az da olsa eziyet veren kişiye vefalı denmez. Kendini mahkûmiyet altına sokarak zarar vermesine rağmen vefalı olmak en iyisidir.

Bu, bütün insanların faydalandığı güzel bir huydur. Vefalı olarak bilinen kişinin sözleri yine böyle addedilen kişilerin yanında kabul görür. Sözleri kabul gören kişinin de makamı büyük olur. Ancak hükümdarların bu huydan faydalanmaları daha fazla ve ona ihtiyaçları daha şiddetli olur. Çünkü ne zaman ki hükümdarlar az vefalı olarak tanınırsa onların sözlerine güvenilmez ve istekleri yerine getirilmez. Askerleri ve yardımcıları da onlara güvenmezler.

Emaneti yerine getirmek (Edâu'l-Emâne): Gücü yettiği halde mal ve başka şeylerde ayrıca güvenilerek kendine teslim edilen namus ve mahrem olan şeyler konusunda tasarrufta bulunmaktan uzak durmak ve emaneti yerine teslim etmektir.

Sır tutmak (Kitmânu's-Sır): Bu huy, ağır başlılık ve emaneti yerine getirmenin bileşiminden oluşmuştur. Sırrı ifşa etmek boş yere konuşmak demektir. Boş söz söyleyen ise ağır başlı bir kişi değildir. Aynı şekilde kendine bir mal emanet edilen kişi o emaneti yerinden başka bir yere verirse emanete hıyanet etmiş olur. Aynı şekilde kendine bir sır emanet edilen kişi de onu sahibinden başkasına ifşa ederse emanete hıyanet etmiş olur.

Sır tutmak tüm insanlar için güzel görülür. Özellikle de sultanlara arkadaşlık yapan kimseler için böyledir. Çünkü onların (sultanların) sırlarının ifşa edilmesi özünde kötü olmakla bitlikte, kişiyi de sultanından gelecek büyük bir zarara sürükler.

Tevazu: Öne çıkmayı terk etmek, gizli kalmak ve bol ikramda bulunmaktır. İnsanlara karşı kendinde bulunan erdemlerden ötürü üstünlük taslamaktan, mal ve makamdan dolayı övünmekten kaçınmak dahası büyüklenme ve kendini beğenmişlikten sakınmaktır. Tevazu ancak ilim ve erdem ehli, insanların büyükleri ve liderleri olan kişilerde bulunur. Diğer kişiler mütevazı değildirler çünkü tevazu bu büyük kişilerin mertebeleri ve makamlarıdır ve onlar bu konuda yapmacık davranmazlar.

Güler yüzlü olmak (Bîşr): İnsanın kardeşleri, sevdikleri, arkadaşları, dostları ve tanıdıklarını gördüğünde sevincini göstermesi ve tebessüm etmesidir.

Bu huy tüm insanlar için güzeldir. Ancak hükümdarlar ve büyük kişiler için daha güzeldir. Çünkü halkın, yardımcılarının ve dostların kalpleri hükümdarlardaki bu sevinç vesilesiyle onlara bağlanır. Ve bunun sayesinde hükümdarlara olan sevgi artar. Halkına sevimsiz davranan hükümdarlar da mutlu olamazlar. Çünkü ne zaman kötü davranırlarsa işleri bozulur ve mülkleri yok olur.

Doğru Sözlülük (Sıdku'l-Lehce): Doğru sözlülük bir şeyi olduğu gibi haber vermektir. Bu huy, adaletsizce ortaya çıkan zarara götürmedikçe güzeldir. İşlemiş olduğu çirkin bir şey sorulduğunda insanın doğru sözlü olması ise güzel değildir. İnsanın kendindeki kalıcı noksan huylar ve utanç verici şeylerde de doğru sözlü olması güzel değildir. Aynı şekilde yardım isteyip de bunu gizlediği halde yardım isteyen kişi hakkında soru sorulduğunda doğru sözlülük güzel değildir. Bunun gibi söylediğinde acı

bir şekilde cezalandırılmasını gerektiren bir suç konusundaki doğruluk da güzel değildir.

Doğru sözlülük tüm insanlar için güzeldir. Ancak hükümdarlar ve büyük insanlar için daha güzeldir. Çünkü doğru sözlülük o kimselere zarar vermeyeceği gibi yalan da onları zenginleştirmez.

İyi niyetlilik (Selametü'n-Niyye): Bu, insanların tamamı hakkında iyi düşüncelere sahip olmak ve kötülük, (başkasının) gafletini arama, kurnazlık ve hilekârlıktan kaçınmaktır. Bu huy tüm insanlarda güzeldir. Ancak hükümdarların daima onu ahlâk edinmesi isabetli olmaz ve hükümdarlar düşmanlarına karşı kurnazlık, hile ve (başkasını) gafil avlamayı kullanmakla eksiksiz olur. Ancak onun bunları dostlarına, yakın arkadaşlarına kendine itaat edenlere karşı kullanması güzel görülmez.

Cömertlik (Sehâ): Herhangi bir şey istemeden ve hak iddiasında bulunmadan malı bahşetmektir. Bu huy savurganlık ve israfa götürmediği durumlarda güzeldir. Sahip olduklarının tamamını onu hak etmeyen kişiye bahşeden kimse ise cömert olarak isimlendirilmez. Bilakis savurgan ve müsrif olarak isimlendirilir.

Cömertlik diğer insanlarda güzel bir erdemdir ancak hükümdarlar için zorunlu bir iştir. Çünkü cimrilik onları mülklerinde büyük bir zarara götürür. Cömertlik ve bahşetmek ise tebaanın, ordunun ve yardımcılarının kalplerini hükümdara bağlar ve onlardan daha fazla faydalanılır.

Cesaret (Şecaat): Buna ihtiyaç olduğunda sıkıntılara ve tehlikelere girebilmek, korkulu durumlardaki dehşet anlarında sebat göstermek ve ölümü umursamamaktır. Bu huy tüm insanlar için güzel bulunmuştur ancak hükümdarlar ve yardımcıları için daha uygun ve daha güzeldir. Bu hasletin yokluğu hükümdarlar için düşünülemez. Çünkü insanlar felaket anlarında hükümdarların cesurca atılganlığına muhtaçtırlar. Dolayısıyla cesaret hükümdarların kendilerine özgü huylarındandır.

Yarışma (Münâfese): Nefsin kendisi için faydalı gördüğü başka bir şeye benzemeye çalışması, ona yönelmesi ve bulunduğu konumdan daha yüksek bir konuma geçmeye çabalamasıdır. Eğer yarışma, övgü ve şeref kazandıran yüce mertebeleri ve

erdemleri kazanmada olursa bu huy güzeldir. Ancak bunun dışında cinsel hazlara düşkünlük, süs ve elbiseye tamahkârlık gibi arzulara yarışma olursa bu gerçekten çirkindir.

Sabır: Bu huy ağır başlılık ve cesaretin bir araya gelmesinden oluşmuştur. Korkunun fayda vermediği, tedirginlik ve üzüntünün onur kırıcı olduğu, gayret ve çaba göstermenin bu sıkıntıların zararını gidermediği zamanlarda bu huy güzeldir. Nitekim takatin tükendiği anlarda fayda vermeyen korku ne kadar çirkinse sabır göstermek de o kadar güzeldir.

Yüce gayelilik (İzamu'l-Himme): Değerli şeylerin dışındakileri önemsememek, üstün makamları gaye edinmek, kendine herhangi bir bağışta bulunulduğunda kendini hor görmek, orta dereceli işleri gözünde büyütmemek, daima zirvede olan şeyleri istemek, sahip olduğu şeylere kayıtsız kalmak ve kendinden bir şey isteyene başa kakmadan ve böbürlenmeden bağış yapabilmektir.

Bu huy özellikle hükümdarların huylarındandır. Başkanlar, değerli kişiler ve onların mertebelerine ulaşmaya çalışanlar için de güzeldir.

Bir şeyden yüz çevirme, sakınma ve gayret de yüce gayeliliğin altına girer. Yüz çevirme nefsin değersiz işlerden uzak durmasıdır. Sakınma ve gayret ise ikisi bir arada eksiklik duygusu hissedildiğinde öfkelenmektir. Ancak heves insanı yasak şeylere yöneltir, yasaklara bulaşmada ise eksiklik ve utanç vardır. Yasaklar kendilerine bulaşanları yok eder ve kişileri hakkı olmayan şeylerde tasarruf etmeye sürükler. Bu ise bir eksikliktir.

Haksızlık ve eksikliğe düşmekten yüz çevirmek yüce gayeliliktir. Bu huy tüm insanlar için güzeldir.

Adalet: Gerektiği gibi eşit bir şekilde bölüşmektir. Adalet işlerin, yerinde ve zamanında, uygun tarz ve miktarda aşırılık ve eksiklik olmadan, öne almaksızın ve geciktirmeksizin yerine getirilmesidir.

[REZİLETLER]

Bunlar noksanlık ve ayıp olarak görülen kötü huylardır ve şöyledir:

İffetsizlik (Fücûr): Arzulara aşırı bağımlılık ve düşkünlük, hazlara kapılmak ve onların bağımlısı olmak ve çirkin şeylere yönelmektir. Yani bütün arzularda aşırıya gitmektir.

Bu huy gerçekten çirkindir. Çünkü utanmayı yok eder, yüzün nurunu giderir ve edep örtüsünü yırtar.

Aç gözlülük (Şereh): Her türlü yoldan mal elde etmeye ve biriktirmeye karşı hırslı olmaktır. Hatta onu elde etmek için yalan ve kavga gerekse de serveti çoğaltmaya ve biriktirmeye çalışmaktır.

Bu huy hükümdarlar hariç tüm insanlar için çirkindir. Ancak malın çokluğu, hazine ve birikimin genişliği düşmanlarının, muhaliflerinin, halkının ve yardımcılarının hükümdarlara karşı saygı ve korkularını artırır.

Bayağılık (Tebezzül): Edebi kaybetmek, korunmayı terk etmek, şakaya ve eğlenceye aşırı düşkünlük, ahmaklarla birlikte olma, eğlence düşkünü ve akıl yoksunlarının meclislerinde bulunma, şakacılık ve müstehcenliğe düşkün olma, çarşı ve sokaklarda düşüp kalkma, küçük düşürücü yollardan hayatını idame ettirme ve sefil şeylere boyun eğmedir.

Bu huy tüm insanlar için çok çirkindir.

Saldırganlık (Sefeh): Yumuşak huyluluğun (hilm) zıddıdır. Kolaylıktan kaçınmak, şiddete başvurma, sıkıntı verici durumlara sebep olma, kötü karşılık vermede aşırıya gitme ve en küçük bir zarar karşısında bile sövüp saymak ve korkulu olmaktır.

Bu huy herkes için çirkindir ancak hükümdarlar ve liderler için daha çirkindir.

Aşırı atılganlık (Hark): Fazla konuşmak, gereksiz davranışlarda bulunmak, fazlaca gülmek, hiç durmaksızın bir işe girişmek ve acele cevapçı olmaktır.

Bu huy herkes için çirkindir özellikle ilim ehli ve asil kişiler için daha da çirkindir.

Utanması gereken kişide utanma duygusunun azlığı anlamına gelen kabalık ve çirkin sözcükler kullanarak cevap vermek de aşırı atılganlık sayılmaktadır.

Bu huy özellikle ağır başlı kimseler için çok çirkindir.

Aşk: Sevgide ifrata ve aşırıya gitmektir. Bu huy tüm durumlarda kötü ve çirkindir. Onun en çirkinini de hazza ve bayağı arzulara yönelik olanıdır. Aşk sahibini iffetsizliğe, çirkin şeyleri işlemeye, bayağılığa götürür ve ona çirkin alışkanlıklar getirir. Bu huy herkes için çirkindir ancak gençler, bolluk içinde ve zengin olanlar için daha az çirkin bulunmaktadır.

Merhametsizlik: Bu, nefret ve cesaretin bileşiminden oluşan bir huydur ve başkasının başına gelen eziyet ve acıya kayıtsız kalmak demektir.

Bu huy tüm insanlar için çirkindir ancak yeri geldiğinde komutanlar, askerler ve kolluk görevlileri için çirkin değildir.

Vefasızlık (Gadr): İnsanın fedakârlık ve vefa göstermekten uzak durmasıdır. Bu huy sahibine fayda ve menfaat verse bile çirkindir. Hükümdarlar ve liderler için daha çirkin ve onlara daha çok zarar vericidir. Eğer bir hükümdar vefasız olarak bilinirse herkes ondan dolayı huzursuz olur ve hiç kimse ona güvenmez. Ona karşı sessiz kalınsa bile yönetiminde düzen bozulur.

Hıyanet: İnsanın kendine emanet edilen mal, namus ve mahrem şeyleri tekeline alması, emanete musallat olması ve onu gasbetmesidir. Başkasına iletilmesi için söylenen bilgiyi gizlemek, bir yerden bir yere götürdüğü haberde bir değişiklik yapmak ya da onun bazı kısımlarını çarpıtmak da hıyanettir.

Bu huy bütün insanlar için kötüdür; kişinin makamını lekeler ve maişetinin kesilmesine neden olur.

Sırrı ifşa etmek: Bu huy aşırı atılganlık ve hıyanetin bileşiminden meydana gelir. Dilini tutamayan ve sırrı korumak için hassas olmayan kişi de ağır başlı değildir. Sır bir emanettir ve onu ifşa etmek sır sahibi için kusurdur. Bu yüzden sırrı ifşa eden de haindir.

Bu huy gerçekten çok çirkindir özellikle sultanlara arkadaşlık edenler ve onlarla birlikte olanlar için çok çirkindir.

Bir insanın diğerine kötü söz yetiştirmesi anlamına gelen koğuculuk da sırrı ifşa etmek demektir.

Duyduktan sonra başkasına yetiştirilen şey sır olarak verilmemiş olsa bile böyle bir şey çirkindir. Kötü söz nakletmek çirkindir çünkü onu birine ulaştıranla kendinden bir şey ulaştırılan kişi arasında ayrılık ve düşmanlık doğurur. Bu da kötülüğün son noktasıdır.

Büyükleme: İnsanın kendini büyük görmesi kendinde bulunan değerli şeyleri de fazlasıyla güzel görmesi, insanları küçümseyerek onlara aldırış etmemesi ve tevazu gösterilmesi gereken kişiye karşı da büyüklemesidir. Bu huy çirkindir ve insana zarar verir. Çünkü kişinin kendine hayran olması onu edebi elde etmeye çalışmaktan alıkoyar edebi kazanmaya çabalamayan kişi de eksikleriyle kalır. İnsan eksikliklerden arınmış değildir. Nitekim yetkinliğin zirvesine ulaşmış pek az insan vardır. Büyükleme kişi insanlara nefret duyar. İnsanlara nefret duyan kişinin haliyse kötüdür.

Asık suratlı olmak (Abûs): Birisiyle karşılaştığında çatık kaşlı olmak, az tebessüm etmek ve huysuzluk çıkarmaktır. Bu huy büyükleme ve kabalığın bileşiminden oluşur. Tebessümün azlığı insanları aldırmamak olur, insanları aldırmamak ise büyükleme ve kendini beğenmişlik olur. Özellikle dostlarla görüşürken güler yüz göstermemek kaba bir kişiliğe sahip olmanın göstergesidir.

Bu huy özellikle liderler ve üstün kimseler için çok çirkindir.

Yalan (Kızb): Bir şeyi olduğundan farklı söylemektir. Bir zararın ancak kendisiyle giderilebildiği ya da muhtaç olunan faydayı korumanın sadece onunla mümkün olduğu durumların dışında bu huy kötüdür. Çünkü yalan böyle bir durumda

değil boş yere söylendiğinde, değersiz ve yalanın çirkinliğine değmeyecek küçük bir fayda uğruna söylendiğinde çirkindir. Yalan hükümdar ve liderler için daha da çirkindir çünkü bu gibi değersiz şeyler onların itibarını zedeler.

Kötü niyetlilik (Hubs): Kalbinde kendisi için iyilik başkası için ise kötülük beslemektir. İnsanî ilişkilerde kurnazlık, hile ve gafil avlama gibi şeyleri kullanmaktır.

Bu huy tüm insanlar için kötüdür. Ancak hükümdarlar ve liderler için böyle değildir. Çünkü onlar muhalif ve düşmanlarına karşı bunları kullanmak zorundadırlar. Bununla birlikte hükümdar ve liderlerin arkadaşları ve dostları için bu huy hoş değildir.

Kin beslemek de kötü niyetlilikten sayılır. Bu, cinayet işleyen birine karşı kötü niyet beslemektir ve fırsatını bulup intikam alıncaya dek gizli kalır. Bu huy kötü kişilerin huyudur ve gerçekten yerilmiştir.

Cimrilik (Buhl): Kişinin, gücü yettiği halde yardımı esirgemesidir. Bu huy tüm insanlarda kötüdür. Ancak kadınlar için daha az kötü görülür hatta kadınlarda cimrilik hoş karşılanır. Ancak cimrilik diğer insanların itibarını zedeler. Özellikle hükümdar ve liderlere halk ve tebaa tarafından kin beslenmesine ve yönetimlerine leke sürülmesine sebep olur. Bu da hükümdarların halktan soğumasına ve nefret etmesine sebep olur.

Korkaklık (Cübn): Korkulacak şeylerden endişe duymak, kötü bir sonuçtan kaygılanmak ve neticeden emin olamamaktır.

Bu huy bütün insanlarda kötüdür. Ancak hükümdar, asker ve savaşçılar için aynı zamanda zarar vericidir.

Haset: İnsanın başkasında gördüğü iyilik ve üstünlüklerden ötürü elem duyması ve başkasında bulunan bu şeyleri yok etmeye çabalamasıdır.

Bu huy her insanda kötü ve çirkindir.

Sıkıntılara sabır gösterememe: Bu huy korkaklık ve bozgunculuğun bileşiminden meydana gelir. Faydasız ve boş yere olduğunda çirkindir.

Ancak şiddetli bir olay karşısında hile kullanılmasından korkmak, gerektiğinde yardım dilemek ve imdat istemek çirkin değildir ve noksanlık sayılmaz.

Düşük gayelilik (Sıgaru'l-Himme): Bu, nefsin yüksek makamları arzulasındaki zayıflığı, zirvelere ulaşmadaki isteksizliği, üstün şeylerden birazını bile çok saymak, kendine verilen az bir şeyi fazla görmek, ona güvenmek ve orta veya aşağı dereceli şeylere razı olmaktır.

Bu huy herkes için çirkindir. Hükümdarlar için daha çirkindir çünkü onların düşük gayeli olması düşünülemez.

Zulüm (cevr): Bütün işlerde dengeden (i'tidal) ayrılıp işi aşırı veya eksik yapmak, malları uygun olmayan yollardan elde etmek, hak edilmeyen şeylere talip olmak, her şeyi yersiz, zamansız, ölçüsüz ve usulsüz yapmaktır.

[ÇİFT YÖNLÜ HUYLAR]

Huylardan bazı insanlarda erdem bazılarında ise rezîlet olanları da vardır (onlar şunlardır):

Övülmeyi sevmek (Hubbu'l-Kerâme): İnsanın saygın görülmeyi, onurlandırılmayı ve övgüyle karşılık görmeyi sevmesidir. Bu huy gençler ve çocuklar için güzeldir. Çünkü övülmeyi sevmek onları erdemleri elde etmeye teşvik eder. Genç veya çocuk, kendinde görülen bir erdemden ötürü övüldüğünde bu durum onu erdemleri artırmaya sevk eder.

Üstün kimseler için bu huy noksanlık olarak görülür. Ancak kişi erdemi yadırgamaya başladığında övülebilir. Bu kişi zaten erdemli ise ondan bu tür bir yadırgama görüldüğünde överek onu sevindirmeye gerek yoktur. Sınırını aşan ikram ve onurlandırma ise pohpohlama yerine geçer. Pohpohlamayla sevinç duymak ise güzel bulunmamıştır çünkü pohpohlamak hilekârlıktır.

Süslenmeyi sevmek (Hubbu'z-Zîne): Süslü elbiseler giymek, hizmetçiler, yardımcılar, araç ve bineklerle gösterişli olmaktır.

Bu huy hükümdarlar, önemli kişiler, gençler, zarif kimseler, müreffeh yaşam tarzına sahip olanlar ve kadınlar için güzeldir.

Ancak rahipler, zahidler, yaşlılar, ilim ehli olanlar ve özellikle hatipler, vaizler ve din liderleri için gösteriş ve süslenmek çirkindir. Onlar için güzel olan (süslenmek yerine) saç sakal sahibi ve sert görünüşlü olmak, (binek kullanmaktansa) yaya yürümek ve kilise ve mescitlere devamlılık göstererek aşırı nimetten kaçınmaktır.

Övgüye karşılık vermek: Bu insanı öven birine aynen karşılık vermek, toplanma yerleri ve meclislerde onu methetmektir.

Bu huy hükümdar ve liderler için güzeldir. Çünkü bu öven kişinin övülmesine davet eder, övülen de zaman içinde kalıcı olan övgülü sözlere sahip olur.

Hükümdar ve liderlerin övgüyle anılması onların üstünlüklerindendir. Ancak onların övgülü sözler duymaya düşkün olmaları hoş değildir. Çünkü bu tür bir şey pohpohlama demektir. Pohpohlanma arzusu ise çirkinlik ve düzenbazlıktır. Ancak hükümdarlar ve liderlerin etkileri ve övgüyle anılmalarının insanlar arasında yaygınlık kazanması ve kendilerinden sonra da kalıcı olması onlar için güzeldir.

Hükümdarların öven kişiye karşılık vermesi güzel, ona engel olması ise çirkin ve zararlıdır. Çünkü bu onların yerilmesine yol açar ve bu şekilde onları kötüleyen sözler zaman içinde kalıcı olur, onlar da insanlar arasında çirkin şeylerle anılırlar. Bu ise hükümdarlar ve liderler için hoş olmayan şeylerdendir. Sıradan insanların övgüde bulunan kişiye karşılık vermeyi istemesi hoş değildir. Çünkü birisi asaletsiz birini övdüğünde ona karşı hilekârlık yapıyor demektir. Övülen de buna aynen karşılık verdiğinde bu hareketinin kendini ince ve zarif gösterdiğine inanır. Birçok insan kendilerinde olmayan özelliklerle övüldüğünde aynen karşılık vermeye çalışırlar ve böylece bir şeyi yersiz olarak yapmış olurlar. Ancak onlar bunu zayıf kimseler ve fakirler için yaparsa bu daha güzel ve yerinde olur.

Zühhd: Mal, gösteriş, biriktirme ve kazanca fazla ilgi göstermemektir. Aynı zamanda açlığı giderecek kadarına razı olmak, dünyayı, onun güzelliklerini ve lezzetlerini hafife almak, yüksek makamları önemsememek, mal sahiplerini, onların sahip oldukları malları, hükümdarları ve onların mülkiyetindekileri küçümsemektir.

Bu huy gerçekten güzeldir. Ancak bu, âlimler, din liderleri, hatipler, vaizler ve ahiret hayatını ve ölümden sonraki kalıcılığı arzulayanlar için güzeldir. Hükümdarlar ve asil kimseler için hoş değildir ve onlara bu durum yakışmaz. Eğer bir hükümdar zahid olursa eksik kalır. Çünkü onun yönetimi ancak mal biriktirme, gösteriş ve hazinelerle ayakta kalır. Bunlar mülkünü korumak, elindekileri tutabilmek ve yönetimi altında bulunanları kontrol edebilmek içindir. Tüm bunlar zühhdle birlikte olamayacak şeylerdir. Biriktirmeyi terk etmek mülkü yok eder ve bu durum siyasetten kaçınan hükümdarların özellikleri gibi noksanlık olarak görülür. Bu anlattıklarımız tüm insanların huylarıdır.

[İNSAN NOKSANLIKLARI OLAN BİR VARLIKTIR]³⁵⁴

Saydığımız bu huylardan güzel olanları erdemler olarak adlandırılmaktadır. Bir insanda bu güzel huyların tümünün bulunması çok nadir olur. Onların çirkin olanları ise ayıp ve noksanlıklar olarak görülür. Bir insanın kendinde hiç bir çirkin huy kalmayacak kadar onlardan arınmış olması da çok nadir görülür. Bu özellikle kendini eğitmemiş ve yetiştirmemiş kişilerde böyledir. Eğer kişi kendini kontrol edip ayıplarını bilmezse fark etmese de birçok ayıptan uzak kalamaz ve kurtulamaz.

Durum söylediğimiz gibi olursa en iyisi kişinin huylarını kontrol etmesi, kusurlarını düşünmesi ve onları düzeltmeye çalışarak kendini onlardan kurtarmasıdır. Bundan sonra da güzel huylara sarılması ve onları ahlâk edinip onları korumaya çalışmasıdır.

³⁵⁴ Bu başlık paragrafların muhtevası doğrultusunda Naci et-Tikrîti'nin başlıklandırmasından farklı olarak bizim tarafımızdan belirlenmiştir.

[İNSAN MALIYLA DEĞİL AHLÂKIYLA (DEĞERLİDİR)]

Gerçekte insanlar cahillerin ve halkın genelinin zannettiği gibi malları, biriktirdikleri ve gösterişli halleriyle değil erdemli olmalarıyla birbirlerinden üstündürler. Ancak insanların çoğu mal, hazine ve eşyalarının çokluğuyla övündüğü gibi mal sahibi ve zengin olmakla da üstünlük taslarlar. Onların bazıları da, diğerlerine göre mallarının çokluğu ve malla elde edilen makamdan dolayı kıymet verirler. Malın çokluğu kendisiyle insanların üstünlük taslayacağı bir şey değildir. Bununla yalnızca insanların durumları birbirinden üstün olabilir. Kendileri ise malların çokluğuyla asla başkasından üstün olamazlar. Nitekim iffetsiz, ahmak, cahil ve kötü birisi yüklü bir mala sahip olsa da fakir olan ama iffetli, bilge, âlim ve iyi birisinden daha üstün olamaz. Böyle birisi mallarının çokluğuyla başkasından daha zengin olabilir. Ancak üstünlüğe gelirse herhangi birisi yalnızca kendinde bulunan erdemlerin çokluğuyla diğerinden üstün olabilir. İnsanda güzel ahlâk ve alışkanlıklarla zenginlik ve servet bir araya gelirse böyle birisinin durumu erdem sahibi herhangi başka bir kişiden daha iyidir. Çünkü aynı zamanda insanın -özellikle erdemli, adil ve iffetli olduğunda- malını gereği gibi sarf etmesi, gerektiği yerde infak etmesi, malını kontrol edip onunla fakirlere yardımda bulunması, yapması gereken şeyde ve güzelliğini artıracak şerefi yakalamada tembellik etmemesi de ona mutluluk verir.

Ancak yetkinleşmemiş, cahil ve kötü davranışlı kişilerdeki zenginlik yalnızca onların eksikliğini artırır ve ayıplarını çoğaltır. Çünkü malı olmayan birisi kendi tabiatında cimrilik bulursa bile kendisinde cimrilik görülmediği için cimri olarak sayılmaz ve cimrilikle kınanmaz. Çünkü insan sadece kendinden meydana gelen şeylerle kınanır. Eğer insan mal ve refah sahibi zengin bir kişi olsa ve bununla kendisinin cimriliği ortaya çıksa sahip olduğu bu mal bu tür bir kınanmayı insanın üstüne çekmiş olur.

Yine yasaklanmış çirkin şeylerin çoğuna ve kötü arzulara da ancak mallarla ulaşılabilir. Fakirin tabiatında (şîme) çirkin şeyler olsa da bunlar kendisinde görülmez. Ancak kendinde arzuların yer ettiği mal sahibi biri olursa kusurları ortaya çıkar. Böylece zenginlik, sahibine kınanma ve eksiklik getirirken fakirlik sahibine güzellikler

ve erdemleri getirmiş olur. Aslında insanlar birbirleri arasında mallar ve arazî şeylerle değil edep ve zatî güzelliğle üstünlüğe ulaşırlar.

İnsana layık olan nefsinin güzel bir siyasetle yönetmesi ve onu övgüye layık olan yola ulaştırmasıdır. Çünkü insan ancak bununla insanlar arasında sevilen biri olabilir, onlar arasında kabul görür ve şereflendirilir. Hatta insan böylelikle başkalarından üstün olur, liderlerin yanında vakar sahibi olarak görülür, sözü dinlenir ve mevkisi yüksek olur. Bu, malla elde edilebilen bir liderlik değildir çünkü mal, sahibine felaket getirir. Öyle ki mal, sahibinden çıkıp gidince sahibinin insanlar arasındaki yeri küçülür ve kişi sokaktaki sıradan insanların seviyesine düşer. Çünkü kendinden ötürü değil de mal vasıtasıyla liderlik elde eden ve saygı gören birisi kendine saygı sebebi olan malı kaybetmiş demektir. Ancak ahlâkı olgunlaşmış (mühezzeb) erdemli birisi böyle olmaz. Onun liderliği erdemlerinden dolayıdır ve erdemleri onu bırakıp gidecek değildir. Böyle birinin liderliği sürekli, kendine gösterilen saygı da bizzat kendinden ötürüdür ve bunun dışında başka bir şey için değildir. Öyle ki nefsinin yönetmeyi ve ahlâkını olgunlaştırmayı amaçlayan birisi kötü bir huydan dolayı uyarıldığında nefsindeki o kötü huyu fark eder ve ondan kaçınmak ister. Ancak işin başında bu kötü huydan uzaklaşmak ve arınmak zor olabilir hatta kişinin tabiatı zorlanabilir. Yine aynı şekilde birisi kendinde olmayan güzel bir huyu benimser ve bu güzel huyu ahlâk olarak edinmek (tahalluk) isteyip de bir türlü onu adet haline getirip amacına ulaşamazsa güzel bir yönetim metodu olan ve bunu alışkanlık haline getirmiş olup bu konuda ilerlemiş olan kişileri izlemesi gerekir. Bir kimse böyle yaparak güzel ahlâkı adet edinip onu seciye olarak elde ederek ve çirkin ahlaktan kaçınıp uzak durarak amacına ulaşır.

[HUYLARI (AHLÂKİ) DÜZELTME YOLLARI]

İşte bundan dolayı huyları (ahlâk) ve davranışı (amel) adet haline getirebilmek için alıştırma yöntemiyle eğitmeyi anlatıyoruz. Daha önce, insanlardaki huyların farklı oluş nedeninin onlarda bulunan üç nefsin güçlerinin farklılığı olduğunu zikretmiştik. Nitekim onlarda bulunan nefslar arzu (nefsi), öfke (nefsi) ve düşünen (nefsir).

Huyların düzelmesi, öfke ve arzu nefsinin kontrolü ve düşünen nefsin alışkanlıklarının üstün tutulması, düşünen nefsin güzel davranışlarının yerine getirilmesi, güzel adetleri yerine getirmede tedricî bir yöntem uygulamak, çirkin adetlerden uzak durmak ve bu iki kuvveyi (arzu ve öfke) kontrol etmekte tedricîliği esas almakla olur.

Arzu nefsini kontrol etmenin yolu insanın arzularının ortaya çıktığı zamanları ve hazları arzuladığı zamanları iyi bilmesidir. Öyle ki insan arzu nefsini kontrol etmek ve nefsinin arzuladığı değersiz hazlardan yüz çevirip bu arzu cinsinden güzel olan ve üzerinde eğitilebileceği başka bir şeye yönelmek ister ve bununla yetinebilir. İşte bu davranışıyla kişi arzusunu kırmış olur ve nefsini meşgul edip onu kontrol etmeye başlar. Eğer nefsi rahatlırsa bu davranış güzel bir hale dönüşür. İnsan bunları yapar ve tekrar ederse nefs bunlarla yetinmeye başlar. Nefs bu halde devam edince de bu adetlere alışır, onları kabullenir ve başka şeylerden uzak durur.

Arzu nefsini kontrol etmek isteyen birisi zâhidler, rahipler, münzeviler, takva sahipleri ve vaizlerin meclislerinde çokça bulunmalı, liderlerin ve ilim ehli kimselerin meclislerine de devam etmelidir. Çünkü lider ve âlimler -özellikle din liderleri- iffetiyle tanınmış olan birini övgüyle anarken iffetsizlikle lekelenmiş birini de hor görürler. Kişinin bu meclislere devamlılığı horlanmamak, önemsiz görülmemek ve toplantılarda şerefle anılan kimselerin konumuna gelebilmek adına kişiyi iffetli olmaya, korunmaya ve güzel şeylerle süslenmeye zorlar.

Böyle bir kişi -aynı zamanda- ahlâk ve siyaset kitaplarını, zâhidler, rahipler, münzeviler ve takva sahiplerinin durumlarını anlatan kitapları devamlı olarak incelemeli; utanmaz, ahmak, terbiyesiz, oyun ve eğlence düşkünü kimselerin meclislerinden de uzak durmalıdır. Kişinin uzak durması gereken en önemli şey de sarhoşluktur. Çünkü içkinin vermiş olduğu sarhoşluk arzu nefsini tahrik eder ve güçlendirir. Hatta onu çirkin şeyleri işlemeye ve çılgınlığa sürükler. Şöyle ki insan kötü davranıştan ancak akıl ve ayırt etme gücüyle uzak durabilir. Fakat sarhoş olduğunda insanın çirkin fillere kendisiyle engel olduğu akıl gücü yok olur ve kaçınması gereken şeylerin ne olduğunun bilincine varamaz. İffeti arzulayan birisi için en güzeli her türlü içkiyi terk etmesi -yalnız veya çekinmediği biriyle birlikte olsa da- en azından onu

azaltması, içki ve sarhoşluk yoluyla çılginca eğlenenlerin mekânlarından uzak durmasıdır. İnsan içkiyi azaltmış olsa dahi bu tür mekânlarda bulunduğunda zarar görmeyeceğini düşünmemelidir. Bu yanlıştır. Çünkü insan içki meclislerinde bulununca nefisini az bir içkiyle yetinecek şekilde kontrol edemez; bilakis bu meclislerde bulununca -iffetin zirvesinde olup, içkiyi terk etmiş ve takvaya tutunmuş da olsa- arzusu onu mecliste bulunanlar gibi olmaya yönlendirir ve nefsi bu mecliste yapılanları yapmaya ve korunup sakınmadan sonra edepsizliğe götürür. İffetli olmak isteyen için içki meclislerinde bulunmak, orada bulunanların arasına karışmak ve onlarla ilgi ve alakayı artırmak çok kötüdür.

Arzu nefsine hâkim olmak isteyen kişi orada burada konuşulan şeylere fazla kulak vermemelidir. Özellikle süslü kadınlar ve gençler hakkındaki şeyleri dinlemekten geri durmalıdır. Çünkü bir şey hakkında herhangi bir şey işitmek arzuyu etki altında bırakma konusunda büyük bir güce sahiptir. Kişi bu işitilen şeye kapılırsa onu arzular ve ona ulaşmak için çabalar. Böylece birçok şey işiten kimse de bunların tümünü savmaya güç yetiremez. Arzusuna hâkim olmak isteyen birisi bütünüyle kaçınılması gerekmeyen şeylerden bile olsa haber almaktan uzak durmalı, hiç değilse bu konuda insanları dinlemeyi azaltmalıdır. Arzunun peşine düştüğü şeyi azaltıp ondan korunmak da iffetli kişi için daha hayırlıdır.

Yemek (konusuna) gelince şunu bilmemiz gerekir ki onun amacı açlıktan kaynaklanan elemi giderecek kadar tokluğa ulaşmaktır. Yiyeceğin iyisi de kötüsü de açlığı giderir. Yemeği iyi yapan da onun fazla olması değildir. En iyisi tüm yemek türlerinde orta halli olmak ve insan hayatını sürdürecekt kadar onlardan biriktirip stoklamaktır. Kötü ahlâklı olmaktan kaynaklanan yeme arzusu ve iştahına gelince bu en kötüsü ve en çirkinidir. Bu huylara sahip birisi de ancak içki düşkünlüğü, kadınlarla düşüp kalkmak, gençler ve çirkin eğlence düşkünleriyle dostluk yapmak gibi kötülüğün sınırında olan şeylere ulaşır. Bu durumda yeme arzusu bundan daha az çirkindir ve yalnızca sahibiyile gizli kalır. Ama bununla birlikte yine de o, çirkindir ve onu küçümseyip de yeme konusunda aç gözlü ve arzulu olmak kötüdür.

Yemek konusunda tedricî olarak kısıtlamaya gitmenin yolu yemeğe dair bulduğu her şeyi arzulayan kişinin bu konuda mücadele vermesidir. Öyle ki bu kişi tatlı

yiyecekler ve bunun gibi yemek cinslerinden uzak durabilmelidir. Nitekim böylelikle yeme arzusu olan birisinin arzusu kırılır ve bu kişi yemeden uzaklaşır.

İffet seven kişi daima dikkatli olmalı, iffetsiz, her şeyi isteyen, açgözlü ve utanmaz kişilere ilişen ayıpları ve çirkinlikleri düşünmeli ayrıca bunu kendine bir şiar ve ölçü olarak almalıdır. Böyle bir kişi arzulardan (şehvât) uzak durmalı, iffet ve kanaati istemelidir. Ayrıca gücü yettiğince çirkin şeylerden, onların ortaya çıkardıklarından ve insana bu çirkin şeylerden ötürü gelen övgüden uzak durmayı sevmelidir.

İşte şimdiye kadar anlattıklarımız arzu nefsini eğitme, ona boyun eğdirme ve onu kontrol etme yöntemidir. Bu yöntem de nefsi arzular ve hazlar konusunda güzel ve hoş karşılanan alışkanlıklarla eğitmektir.

Öfke nefsini kontrol edip ele geçirmenin yolu ise öfke ve kargaşa anlarında, hizmet ve işlerinden dolayı cezalandırmak istenildiğinde ve saldırgan davranışlarına kızıldığında kendilerine çabuk kızılan saldırgan kimselere karşı kontrollü olmaya çalışmaktır. Çünkü bu kişilerden özel ve sıradan bütün insanların uzak duracağı çirkin şeyler görülür ki, bu kişilere kızgınlık anlarında, bu kişiler hizmet ve işlerini yanlış yaptıklarında hatta eş dostlarına karşı yanlış söz ve davranışta bulunduklarında insanlar bu çirkinlikleri anımsar. Şu var ki kişi saldırganların çirkinliklerini düşündüğünde bununla öfkesinin şiddeti azalır ve onlara saldırıp hakaret etme niyeti kaybolur. Hatta kişi o insana çok kötü davranmayacak ve çok fazla bir şey yapmayacak olsa da bu işten geri durur.

Öfke nefsini kontrol etmek isteyen kişi, kendine kötülük yapan ve eziyet veren hatta aynı kötülükle karşılık verilmeyi hak eden birine öfkelenildiği zamanları iyi bilmesi gerekir. Kişi bu şekilde kendine yapılan kötülüğün çirkinliğini ya da eziyete karşı kolayca nasıl karşılık verileceğini kavrar. Bunu kavradığında da kendine eziyet edene ve kötülük yapana karşılığı kendi anlayışı nispetinde olur; yani intikam peşine düşmez ve aşırı öfkeye kapılmaz. Bunu sürekli yaptığında ve alışkanlık haline getirdiğinde, (bu tutumuyla) saldırgan ve kendilerine öfke duyulacak kimselerin ayıplarını kontrol

ettiğinde öfke nefsini zayıflatmış ve kontrol etmiş olur. Bir müddet bu şekilde devam edince de bu onun için bir huy ve âdet haline gelir.

Yine öfke nefsini kontrol etmek isteyen bir kimsenin silah taşımaktan, savaş alanlarında, kötülüklerin olduğu meclislerde ve fitne yerlerinde bulunmaktan, ahmaklarla ilişki kurmaktan ve bu durumlara karışmaktan uzak durması gerekir. Bu tür yerler kalbe katılık ve sıkıntı verir, insanın merhamet ve bağışlayıcılığını yok eder ve öfke nefsine sıkıntı doğurur. Eğer öfke nefsi sakinleştirilmek ve kontrol edilmek isteniyorsa ilim ehlinin, ağır başlı, olgun ve erdem sahibi kimselerin ve liderlerin meclislerinde bulunmak gerekir. Böylece öfkeyi (gadab) azaltmak, yumuşak huyluluk ve ağır başlılığı arttırmak mümkün olur.

Aynı şekilde öfke nefsini kontrol etmek isteyen kimse içkinin sarhoşluğundan uzak durmalıdır. Çünkü sarhoşluk, öfke nefsini arzu nefsinden daha çok tahrik eder. Bundan dolayı kişi oturup kalktığı kimselere karşı kolayca kavga ve hakarete kalkışır. Onları küçümser ve onurlarını kırar. Daha sonra bu kişilere karşı bir sevgi ve muhabbet duyduğu zaman ise bu iki farklı zaman arasında sarhoşluk, durumu yönlendirmiş olur. Sarhoşluk öfke gücünü tahrik eder ve güçlendirir. Bu yüzden öfke nefsini sakinleştirmek isteyen kimsenin sarhoşluktan uzak durması şarttır. Öyle ki içkiden uzak durma hali iyice yerleşirse kişi öfke ve arzu nefslerinin ikisini birlikte düzeltebilir.

Öfke ve arzu güçlerini kontrol etmek isteyen bir kimsenin bütün fiillerinde düşünme gücünü kullanması, hiçbir şeye onun hakkında düşünmeksizin yanaşmaması, düşünmeyi ve bir görüşe tabi olmayı huy ve alışkanlık haline getirmesi gerekir. Çünkü çok düşünmek ve bir görüşe tabi olmak saldırganlığı, çabuk öfkelenmeyi ve arzulara kapılmayı ona çirkin gösterir. İnsan bunları çirkin gördüğü zaman ise onlardan yüz çevirir ve görüş ve düşünmenin gereğine yönelir. Eğer insan bundan (öfkeden) bütünüyle uzaklaşamıyorsa buna yönelmesi çabuk öfkelenmeyi azaltması gerekir.

Ahlâkı olgunlaştırmanın, öfke nefsini ve arzu nefsini kontrol etmede işin esası, düşünen nefstir. Çünkü bütün yönetimler (siyâsât) ancak bu nefsle mümkündür. Bu nefis, sahibinde iyice yerleşmiş ve güçlü olursa sahibine diğer iki gücü yönetme, çirkinliklerden uzak durma ve daima güzel ahlâkı gözetme imkânı sağlar. Eğer bu nefis,

ona sahip olan kişide daha güçlü değilse bu durum korkutucu bir tehlike arz eder. Ahlâkını yönetmede buna inanan kimsenin öncelikle bu nefsi eğitmesi ve güçlendirmesi gerekir. Bu nefsi güçlendirmek de ancak aklî ilimlerle/bilgilerle mümkündür. Çünkü insan aklî ilimleri araştırıp tedkîk eder ve devamlı olarak ahlâk ve siyaset kitaplarını okursa nefsi uyanık ve arzularına karşı dikkatli olur, onların gevşekliğinden silkinir, erdemleri sezinler ve rezîletlerden uzaklaşır. Eğer araştırma ve erdemler yok olur da rezîletler baskın hale gelirse (düşünen) nefis zayıflar ve hafifler. Ancak yine de erdemleri elde eder ve adâba sarılırsa gafletten kurtulur, sarhoşluğundan sıyrılır ve zayıflıktan sonra yeniden güç kazanmış olur.

Düşünen nefsin erdemleri aklî ilimler ve özellikle bu ilimlerden tedkîk ettikleridir. İnsan, nefsini aklî ilimlerle eğittiğinde nefsi üstün olur, gayreti artar, düşünme yetisi güçlenir, saygınlığı artar ve kişi ahlâkını yönlendirebilir. Bu durumda kişi nefsini düzeltmeye güç yetirebilir, düşünen nefsin tabiatını kontrol eder, onu kolayca terbiye eder, öfke ve arzu nefslerini de düşünen nefsin emrine verir ki bu şekilde de diğer iki gücün (öfke ve arzu gücü) kontrolü ve terbiyesi kolaylaşır.

İşe bununla başlayan ve ahlâkını yönetmeyi seven kişinin yapması gereken ilk şey, ahlâk ve siyaset kitaplarını araştırmaktır. Daha sonra hakikatlerin bilgisiyle eğitim görmektir. Çünkü nefse en çok üstünlük veren durum, şeylerin hakikatlerini ve varlıkların hallerini idrak etmektir. İnsanın nefsi üstün ve hedefi de yüksek olunca o, üstün kişilerin mertebelerine yükselir.

Düşünen nefsi düzelten ve kuvvetlendiren şeylerden birisi de ilim ehli kişilerin meclisleridir ve o kişiler arasına karışmak, onların ahlâklarını ve alışkanlıklarını edinmektir. Özellikle hakikatlerin bilgisine sahip olan kimselerin, onların içinden de uyanık olanların ve bütün işlerinde bilgilerinin ve akıllarının gerektirdiğini yapan kimselerin ahlâk ve alışkanlıklarını edinmek gerekir.

Düşünen nefsin âdetlerini ayırt etmek ve onlar içersinden güzel olanları davranış haline getirip çirkin olanları terk etmek ancak düşünen nefsi eğitmekle mümkün ve kolay olur. Çünkü düşünen nefis gerçek bilgilerle eğitilir de uyanık olur ve üstünlük elde ederse çirkin âdetlerden uzak ve onlarla kirlenmekten korunmuş olur.

Durum böyle olunca da düşünen nefis sahip olan kimse için, bu nefsin çirkin adetlerinden kaçınmak, güzel ahlâkı onda baskın kılmak ve bu güzel huyları ahlâk edinmek kolay hale gelir.

Bütün bu anlattıklarımızdan güzel huylara alışmanın, onları âdet edinmeye çalışmanın, sevilen güzel huyları gözetip yerilmiş ve çirkin olanından kaçınmanın yöntemi ortaya çıkmış oldu. Öfke ve arzu güçlerinin kontrol edilip yönlendirilmesinin düşünen nefsin ıslah edilmesinden geçtiği de ortaya çıktı. Ayrıca düşünen nefsin güçlendirilip erdemler ve güzel adâpla süslenmesinin, yönetimin ve eğitimin aracı olduğu da ortaya çıktı.

Aklî ilimleri tam elde edememiş ve onlara kendini tam olarak verememiş bir kimsenin bütün gayretini, araştırmaya, nefsiyle mücadele etmeye, çirkin âdetleriyle güzel olanlarını birbirinden ayırt etmeye ve bunlardan hangisinin daha faydalı ve kalıcı olduğunu, hangisinin güzel sonuç vereceğini düşünmeye yöneltmesi gerekir. Kişi nefisini düzelttiği zaman arzularının ve hazlarının yalnızca onları kullandığı anlarda var olduklarını görür. Ancak onları terk ettiğinde kalıcı değildirler ve fayda vermezler. İşte insan bunların insanlar arasındaki ve kalıcı olma yönündeki eksikliklerini görür ve bu çirkinlikleri ayıplar. Öfkenin şiddeti, intikam ve kavga arzusu da bu şekildedir. Kişinin kini yok olur hırsı geçerse durumu idrak eder ve yaptığı işin çirkinliğini, faydasız ve boş bir şey olduğunu anlar. Ayrıca öfke anındaki davranışının da çirkinlik damgası yemiş noksan bir davranış olduğunu ve belki de bu öfkeli anında sonradan ayıplanacağı ve te'dîb edilmesi gereken bir suç işlemiş olduğunu fark eder.

Düşünen nefsin adetlerinden olan kötü âdetler de böyledir. Aynı şekilde insan onların faydasız ve değersiz olduklarını anlar. Nitekim haset, kin ve kötülük gibi şeyler bunlara sahip olanlara herhangi bir fayda vermez. Öyle ki kötülük ve çirkinlikten fayda gelse bile bu kötülüktür ve sahibine zarar verir. İnsanların kendisine kötülükle baktıkları, eziyetinden çekindikleri, vereceği zararlardan kaçındıkları, kendisinden korundukları ve kendisine iyilik yapmak istemeyip iyilikleri ondan sakındıkları kimseler vardır. Vasıfları böyle olanın durumu ne kadar da kötüdür! Kötülük ve çirkinliği davranış edinen kimsenin durumu ne kadar da kötüdür! Çünkü bunlar kötülükten, faydadan çok zarar görürler. İnsan nefisini muhasebe eder, ayırt etme ve düşünme

yetisini artırır, kötü huylarda (ahlâkta) faydadan çok zararın olduğunu anlar. Çünkü onun içinde fayda zannedilen şey aslında fayda değildir. Bilakis o ancak kalıcı olmayan önemsiz bir şeydir. Bu fayda zannedilen önemsiz şey de büyük bir zarardan ve daimî olacak bir utançtan korumaz. Ayrıca insan (düşününce) kötülük ve çirkinliğin kendisine kötülük getirdiğini ve insanların kendisinden kaçtıklarını da anlar. İnsan bu şekilde düşünmeye devam edip bunu artırdıkça nefsinde güzel huyları gözetme hissi güçlenir, kötü olanlarından kurtulmak kolaylaşır. Ayrıca hem nefsinde iyilik ve dengelilik baskın olur hem de ayıp ve utançtan kaçınır. Daima bu şekilde yaparsa insan huylarını düzeltmek, yolunu güzelleştirmek ve karakterini olgunlaştırmakla sürekli oyalanmaz, üstün kişilerin mertebesine hemen yükselir, noksanlık ve değersizlikten de sıyrılır.

Ahlâkını/huylarını yönetmek isteyen kimsenin bütün erdemlerin zirvesine ve sonuna yönelmesi bundan daha azına razı olmaması ve (bu konuda) en yüksek dereceyi istemesi gerekir. Eğer bunu yaparsa erdemlerde çok yüksek bir derece elde edemese de orta düzeye ulaşır ve sevilen bir mertebeyi elde eder. Ancak onlarda orta düzeyi hedeflerse bu konuda eksik kalıp kalmadığından emin olamaz böylece daha alt bir mertebede kalır ve arzuladığını elde edemez. Böyle olursa da asla yetkinliği (tamâm) arzu edemez.

Bu anlattıklarımız güzel ahlâkla (huylarla) eğitilme ve sevilen alışkanlıkları tedricî olarak elde etme yöntemidir. İnsan nefsinin bunlara yönlendirir ve kendini gözetirse kendisi için bazı erdemler alışkanlık haline gelir ve bazı güzel davranışlar da huy (hulk) ve tabiat haline gelir.

[YETKİN İNSAN]

Şimdi güzel huyları kendinde toplamış olan yetkin insanın özelliklerini ve onun yetkinliğe ulaştırın yöntemini anlatacağız:

Yetkin insan (el-insânu't-tâmm), herhangi bir erdemi elinden kaçırmamış ve herhangi bir rezîletle kirlenmemiş olan kişidir. Ancak çok az insan bu düzeye ulaşır ve

insan bu düzeye ulaşınca insanlardan çok meleklerle benzemiş olur. Çünkü insan noksanlık türleriyle damgalanmıştır ve hatta insanı ve insanın tabiatını kötülük (şerr) çeşitleri ele geçirmiştir. Çok azı nefsinin bütün ayıp ve noksanlıklardan emin kılıp da tüm erdem ve iyilikleri kuşatacak kadar o kötülüklerden sıyrılabilir. Ancak kişi aziz ve yeme içmeden uzak duran biri olduğunda yetkinlik mümkün olur ve bu da insanın varacağı son mertebedir. İnsanın varacağı bu son mertebeye de onun son sınırınıdır. İnsan doğru niyetli olur ve bunun hakkını vererek çalışırsa kendisi için son olan bu son sınıra ulaşmaya layık olur ve böylece kendine belirlediği amacına ulaşır.

Yetkin insanın vasıflarının ayrıntılarına gelince o; bütün huylarını gözetken, ayıpları hususunda dikkatli olan, kendisine herhangi bir ayıbın ilişmesinden sakınan, bütün erdemleri davranış edinen, en yüksek mertebeyi hedefleyen, yetkinliğin sûretine âşık olan ve güzel ahlâktan haz alan kimsedir. Aynı zamanda o, aslen dikkatli olan ve çirkin adetlerden hoşlanmayan, nefsinin olgunlaştırmak isteyen, reziletlerden gelecek olan değersiz şeylere hiç kıymet vermediği gibi büyük rütbelere ve yüksek hedeflere de gözünde büyütüp elde ettiği erdemlerle yetinmeyen ve hatta tamlığı kendi mertebesinden, yetkinliği (kemâl) de kendi vasıflarından daha aşağıda gören bir kimsedir.

Yetkinliğe ulaştıran ve yetkinlikte sabit kılan yönteme gelince o; insanın gerçek bilgileri araştırması, varolan şeylerin mâhiyetlerini kuşatmayı, onların neden ve sebeplerini keşfetmeyi, bunun sonuna ve zirvesine ulaşmayı amaç edinmesi ve ondan daha üstün bir mertebeye olmayan zirveye gelinceye dek bildikleriyle kalmamasıdır. Bu yöntem aynı zamanda, insanın gece gündüz ahlâk kitaplarını okumayı, siyer ve siyaset kitaplarını incelemeyi kendine ilke edinmesi, erdemli kişilerin işlerini davranış edinmesi, eski bilgilerin (hukemâü'l-mütekaddimûn) nasihatlerini alışkanlık edinmesi, konuşma (lisan) ve belâgat âdâbını öğrenmesi, hitâbet ve güzel konuşmayla (fesâhet) donanması, daima ilim ve hikmet ehli kimselerin meclislerine uğraması ve sürekli olarak ağır başlı ve iffetli kişilerle yakınlık kurmasıdır. Hatta insan toplumdaki herhangi bir kişi de olsa hükümdar veya lider de olsa etrafını çevreleyen eş, dost ve arkadaşlarını da buna yönlendirmelidir. Özellikle onları, iyi ve ölçülü olmakla bilinen, edebi ve ağır başlılığıyla tanınan, ilim ve hikmet sahibi, anlayışı ve zekâsı tam olan kimselere

yönlendirmesi gerekir. Yine insan ilim ehli kimselere yakın olmalı ve onların yanında fazla kalmalı, onlarla samimiyeti artırmalı, onların ilim ve fenler hakkında düzenledikleri toplantılara katılmaktan, mülkün yönetimi ve şeklinden, bilginlerin haberlerinden ve ahlâklarından ve iyi hükümdarların hayatları ve alışkanlıklarından zevk almalıdır.

Yetkin insan ve yetkinliği talep eden bir kimse arzularını ve hazlarını düzenleyen bir kural edinmeli ve bu konuda israf ve ifrattan kaçınarak dengeliliği (i'tidâl) amaçlamalıdır. Güzel ve sevilen şeylerden dengeli olan haz ve arzulara yönelmelidir. Ayrıca nefsinı buna yönelterek onu çirkin hazlar ve aşırı arzulardan alıkoymalıdır. Haz yandaşları ve onlarla ilişki kurmaktan, ahlâksız kimseler ve onlara karışmaktan uzak durmalıdır. Arzunun kendisine zarar ve sıkıntı veren mücadelecı, kötü bir düşman olduğunu anlamalı ve onun kusurlu ve çirkin oluşunu göz önünde bulundurmalıdır. Arzusunu düşman olarak görmeli ona inatla direnmeli daima onun yoğunluğunu, şiddetini ve etkisini azaltmalı ve kontrol etmeli, yavaş yavaş onu kontrolüne alarak taşkınlığını düzenli bir şekilde teskîn etmelidir. Eğer bunları yaparsa nefsinı kontrolü altına alıp yönetmek onun ahlâkı, iffet de tabiatı haline gelir ve güzel bir hayatı alışkanlık edinmiş olur. Fakat arzusunun gemini gevşetir, onu istediklerine bırakır ve onu yönetip gözetmeyi ihmal ederse arzusu iyice arsızlaşır, sahibinin kendini kontrol etmesine ve verdiği zarar ve kötülüklere tahammül etmesine imkân tanımaz. Böylece insan tamlıktan (tamâm) uzak ve yetkinliği (kemâl) arzulayamaz olur.

Yetkinliği arzulayan bir kimsenin güzel bulduğu ve sevdiği haz ve arzudan vazgeçmedikçe bu amacına ulaşmanın bir yolu olmadığını bilmesi gerekir. Bu durum ise arzu ve hazzı isteyen usulden uzak kimseler için gerçekten zordur. Bu (arzu ve hazdan vazgeçmek) özellikle hükümdar ve liderler için daha zor ve daha uzaktır. Çünkü hükümdar ve liderler hazları elde etmeye daha çok güç yetirebilirler ve bu onlarda iyice yerleşmiştir. Arzular ve hazlar onlarda seciye ve âdet olacak kadar yerleşmiştir. Onlardan ayrılmak ve onlara yüz çevirmek hükümdar ve liderler için imkânsız bir şey gibidir. Özellikle de arzu ve hazların içinde büyümüş ve onlarla bulunmuş kişi için durum bu şekildedir. Ancak hükümdarlar her ne kadar hazları elde etmeye daha çok güç yetirebiliyor ve onlara alışmış olsalar da onlar daha önemli ve daha şerefli dirler. Netice

itibariyle onlardan birisi nefsinin insanî yetkinliğe yöneltir ve gerçek hükümdarlığı arzularsa kendi zamanındaki diğer kişilerden daha yetkin ve tebaasından ve yardımcılarının daha üstün olmayı daha çok hak ettiğini düşünür. Böylece kendisine kötü arzulardan ayrılmak ve çirkin hazları terk etmek kolay gelir.

[DENGELİLİK (İ'TİDÂL)]

Ahlâkını yönetmek ve arzularında dengelilik yolunu tutmak isteyen kişi kendisini yeme içme konusunda sınırlayan ve faydalı olduğu bilinen bir ilke edinmelidir. Bu da insanın yeme içme konusunda başına buyruk davranmaması, aksine - sıradan bir kişi, hükümdar veya lider de olsa- sevdiklerini ve kardeşlerini malına ortak etmesidir. Ayrıca arkadaş ve hizmetçilerini malına ortak kılması, malını dostları ve yardımcılara da yayması ve onun fazlasını özellikle de kendinden şeref bakımından üstün ve bilgi bakımından önde olan fakir ve miskin kimselere dağıtmasıdır. İnsan buna özel bir önem vermelidir. Çünkü bununla arkadaş ve sevdiklerine ulaşan iyilik, saygınlığı artırır. İnsan eş dost ve -eğer bir hükümdar veya lider ise- maiyetindeki yardımcılardan yiyecek içeceğine ve sofrasına ortak ettiği kimselere onları toplamasının sebebinin onlarla gülüp eğlenmek ve yakınlık kurmak olduğunu bunun dışında onlara yiyecek içecek ikram ederek saygınlık, şükran ve övünç elde etmek olmadığını göstermelidir. Aksi takdirde bu tür şeyler bu işleri yapan kimselerin saygınlığını azaltır, itibarını zedeler ve etrafındaki kimselerin ondan çekinmesine ve uzaklaşmasına sebep olur. İnsanın fakir ve muhtaç olduğu halde yiyeceğini kardeşleriyle, fakir ve güçsüz kimselerle paylaşması da güzel bir şeydir. Hatta bundan daha fazlasını yapıp -kendisi çok muhtaç olduğu ve başkasını düşünecek durumu olmadığı halde bile- yiyecek ve içeceği konusunda kendisi yerine başkasını tercih etmesi hoş bir şeydir.

Yetkin bir yönetim (siyaset) arzulayan kimse malı basit ve önemsiz bir şey olarak görmeli ve ona hak ettiği kadar değer vermelidir. Çünkü mal özünden dolayı değil başka bir şeyden dolayı istenir. Mal özü itibariyle fayda veren bir şey değildir.

Onun vasıtasıyla ancak arazî şeylere ulaşılabilir. Mal ancak arazî şeylere ulaştıran bir araçtır. Onu elde tutmanın ve biriktirmenin bir fayda getirdiği düşünülmemelidir. Mal toplanıp biriktirilse de sahibini muhtaç olduğu şeylere ulaştırmaz. Bundan dolayı mal, (özünden dolayı değil) başka bir şeyden dolayı istenir. Görüşü isabetli olan üstün bir kimse malını iyi değerlendirmeli ve bir yandan onu kazanırken diğer yandan ondan ayrılabilmelidir. Çünkü ihtiyaç duyduğu anlarda malın yokluğu ona kendisinden daha düşük kimselere boyun eğdirerek zarar verir; varlığı ise kendisi düşük bir mertebede bulunmasına rağmen kendinden daha değerli kimselerden uzaklaşmasına sebep olur. Ancak yine de insan, malı elde tutup biriktirmektense ihtiyaç ve erzak için harcamalı, onu harcama konusunda israf ve aşırılıktan kaçınarak dengeyi gözetmeli ve hakkı olan bir şeye malını harcamaktan sakınmadığı gibi gereksiz ve önemsiz bir şeye harcamaktan da uzak durmalıdır.

İnsan ihtiyaçlarından vazgeçip yalnızca günlük zaruri ihtiyaçlarıyla yetinir ve kalanını dostlarına dağıtacak olursa kendi durumuna bir bakar: Eğer malından zorunlu ihtiyaçları dışında artan bir şey varsa onu taksim eder; bir kısmını kendi durumunu iyileştirmek için ayırır ve bunu başına gelebilecek afetler için saklar. Bundan sonra kalanını da sevdiği eş dost ve akrabalarından ihtiyaç sahibi olan zayıf ve fakir kimselere ayırır. Böylece kendi zorunlu ihtiyaçlarına gösterdiği önemden çok iyilik yapmaya önem göstermiş olur. Çünkü zarurî ihtiyaçlar insanı zorla kendilerine götürür. Ancak iyilik ve bağışta bulunmak ise bunlara önem vermeyen ve kendini gözetten biri için kolay olmaz. Çünkü eğer kararlı olmaz ve cazip bulmazsa kötü düşünce ve nefsteki zaaf insanı bunlardan alıkoyar, böylece insana gevşeklik baskın gelir. İnsan eğer iyilik ve ihsanda gevşeklik gösterirse de cimri ve eli sıkı birisi olur, kendisinden hoş bir iyiliğin sadır olmadığı yetkinliğe erişememiş bir kimse haline gelir. Böylece ondan sevilen davranışların ortaya çıktığı görülmez. Bu orta dereceli insanlar için böyledir. Hükümdar ve liderlere gelince onlar anlatılan yönetimi (siyaset) uygulamaya daha layıktır. Onlar bu konuda daha titiz olmalı ve malları hakkında gerekli olanı yerine getirmelidir. Kendi ihtiyaçları, askerlerinin ve dostların rızkı için cimrilik ve israf yapmadan yeteri kadarını tasarruf etmelidirler. Mallarının bir kısmını başa gelecek kötü durumlar için ayırıp kalanını cömertlik, ikram ve iyilik adına sarf etmelidirler. Yanlarında bulunan ilim ehli kimselere mallarının iyisinden vermeli, ilim ve edep yolunda sebat gösterenleri

korunmalı, zayıf ve miskinlere iyilik etmeli ve garipleri gözetmelidirler. İbadet ehli zâhid kimselere önem vermeli, onlara özel olarak iyilik ve ihsanda bulunmalı, tebaasından büyük küçük herkesi gözetmeli ve onların maslahatı için malının bir kısmını infak etmelidirler. Hiç şüphesiz hükümdarlar ikramda bulunmaya ve cömertliğe tebaadan ve halktan daha layıktır. Aynı şekilde hükümdarların mallarını paylaşmayı göze almaları ve hatta muhtaç oldukları halde bu konuda başkalarını tercih etmeleri de güzeldir. Çünkü mala çok ihtiyacı olduğu halde böyle davranan kişinin fiili daha güzel bulunur. İnsan kardeşlerine ve arkadaşlarına malını bağışladığında bu hali hoş karşılanır. Çünkü böylelikle malıyla gücü yettiğinde onların ulaşamayacağı bir ihtiyacını gidermiş, sıkıntısını savmış ve onlara yardım etmiş olur. Eğer bu fiili daha önce hiç tanımadığı uzaktan birisi için hürmeten ve sevgiyle yaparsa bu da güzel ve hoş olur.

Yetkinliği seven kişinin nefsteki öfkenin, yaptıklarını bilgisiz ve düşüncesizce yapan hayvanlar ve yırtıcılar gibi olduğunu bilmesi gerekir. Öyle ki kendisiyle başkası arasında herhangi bir tartışma çıktığında öfkenin kendisini düşmanına kızmaya ve yanlış davranışlara götüreceğini ve düşmana karşılık vermede öfkenin yırtıcı hayvanlar gibi olduğunu düşünür. Çünkü şu malumdur ki bir köpek saldırdığında veya bir hayvan yırtıcılığını gösterdiğinde bunlara karşılık vermek hoş bir şey değildir. Zaten onlar yaptıkları şeyi bilmezler. Ancak insanlar arasında, saldırdığında veya zarar vermeye kalkıştığında hayvanlara kızan saldırgan ve cahil kimseler vardır. Hatta bazı saldırgan kişiler bu durumlarda sövüp sayarak ve vurma ile karşılık verirler. Hâlbuki yumuşak huylu ağır başlı bir kimse bu tür bir şeyi hoş karşılamaz. O, düşmanın (yırtıcı) bir hayvan durumunda olduğunu bildiği için bu bilgisi onun öfke nefsinin kontrol etmesini ve sınıksız zapt etmesini sağlar. Eğer herhangi birisi sebepsiz yere bu kimseye eziyet eder de bundan dolayı o kişiye öfke duyarsa da öfkelenmeye tenezzül etmez. Çünkü o öfkenin hayvan olmakla aynı şey olduğunu bilir. Böylelikle düşünceli olmanın gereğince kendisinden kızgınlık ve öfke meydana gelmeyeceği için kendine eziyet edene karşılık vermekten de geri durur.

[BÜTÜN İNSANLAR ÖZÜNDE BİRDİR]³⁵⁵

Yetkinliği seven bir kişi tüm insanları sevmeye, onlara karşı muhabbet, şefkat, merhamet ve bağışlama hissi duymaya nefsini alıştırmalıdır. Çünkü insanlar birbiriyle uyumlu, insanlığı içinde barındıran, onu ilahî bir güçle süsleyen ve hepsinin ortak olduğu tek bir cinstir ki bu da “akleden nefstir (en-nefsü’l-âkile).” İnsan bu nefsle insan olur. O (akleden nefis), insanın iki parçası (cüz’ü) olan nefis ve beden arasında (cesed) en üstün olanıdır. Gerçekte insan tüm insanlarda tek bir cevher olan akleden nefstir. İnsanlar fertlerde (eşhâs) çok olsalar da hakikatte tek bir şeydirler. Nefsleri bir olduğuna göre -sevmek de nefsle mümkündür- insanların birbirlerine karşılıklı sevgi ve muhabbet duymaları zaruridir. Aslında öfke nefsi onları yönetmedikçe bu insanlarda bir tabiat halindedir. Çünkü bu nefis, insanı lider olma isteği, büyüklenme, kendini beğenme, zayıflara tasallut etme, fakirleri küçük görme ve erdem sahibi zengin kimselere haset duymaya götürür. Bu da insanlar arasında düşmanlık sebeplerini hâsıl eder ve nefreti güçlendirir. Hâlbuki insan öfke nefsinin zapt edip de onu akleden nefsine itaatkâr kılsa tüm insanlar onun için dost ve arkadaş olurlar. Ayrıca insan düşüncesini kullanırsa bunun (dostluk ve arkadaşlık) kaçınılmaz olduğunu anlar. Çünkü insan erdem sahibi veya noksan olabilir. Erdem sahibi olan kimselerin erdemlerini sevmek noksan olanların noksanlılarına ise merhamet etmek gerekir. Yetkinliği arzu eden bir kişi ise tüm insanları sevmeli, onlara şefkat ve merhamet duymalıdır. Özellikle hükümdar ve lider olan bir kimse bunu yapmalıdır. Çünkü bir hükümdar tebaasını sevip onlara şefkat duymadıkça hükümdar değildir. Öyle ki hükümdar ve tebaası bir aile reisi (rabbu’d-dâr) ile ev halkı gibidir. Hâlbuki aile reisinin ev halkını sevmeyip onlara nefret duyması ve maslahatlarını istememesi ne kadar çirkindir.

Yine yetkinliği isteyen bir kişi tüm insanlara iyi davranmak için çaba sarf etmeli, malını öldükten sonra arkasında iyi bir hatıra bırakacak bir yolda infak etmeli ve kötü davranıştan kaçınmalıdır. Çünkü bu insan nefsinin muhasebe ettiği zaman şunu anlar: İnsan kötü bir davranışı ancak bu kötü davranışla ulaşmayı amaçladığı bir iyilik uğruna yapabilir. Bunda da kimi zaman hata yapar kimi zaman da amacına ulaşır.

³⁵⁵ Bu başlık metnin içeriği doğrultusunda Naci et-Tikrîti’nin başlıklandırmasından farklı olarak bizim tarafımızdan belirlenmiştir.

Durumun bu şekilde olduğunu bilince insan, öyle bir iyiliği istemeli ki böylelikle herhangi bir kötülüğün karışmadığı bir yöntemi arzulamış olsun. Çünkü amaç kötülük işlemek değil, budur. Eğer insan kendine ilişen bir öfkeyi gidermek adına kötü bir davranış ortaya koyarsa şunu bilmelidir ki öfkesi geçtiğinde bu kötü davranışı yapmanın gereksiz olduğunu anlayacaktır. Çünkü kötülük işlemek çirkindir. Özellikle erdemli kimseler için böyledir. Ancak kötülük herhangi bir suçu düzeltmek ya da cinayet işleyene kisas yapmak için işlenebilir. Böyle yapmak daha güzel ve hoştur. Bu da kesinlikle kötülük (şerr) olarak görülmez. Çünkü buradaki kötülük sadece cinayet işleyen birine dokunur. Cinayet işleyen ve benzeri kimseleri engellediği için bundan da tüm insanlar adına genel bir fayda meydana gelir. Buradaki fayda daha fazladır ve bunun için bu şekilde davranmak kötülük olarak görülmez. İnsan iyilik işlemeyi ilke olarak edinir ve buna alışır da kötülükten kaçınır ve uzak durursa haset, kin, çirkinlik, hilekârlık, koğuculuk, gıybet, kavga gibi kötülük olarak görülen alışkanlıklardan korunmuş olur. Akıllı bir kimse bunları (kötülükleri) düşündüğünde bunların kendisine fayda vermeyen değersiz şeyler olduğunu anlar. İnsan yetkinliği arzulayıp ona yönelince bu huyların kötülüğünden ve çirkin biçimlerinden kaçınması zorunludur.

Aynı şekilde yetkinliği isteyen bir kimse ayıp ve çirkin olan hiçbir şeyin -onları işleyen kişiler gizlemeye çalışsa bile- insanlardan gizli kalamayacağını bilmelidir. Hiç kimsenin bilemeyeceği şekilde insanlardan gizlediğini zannettiği kötü davranışları işlemeye istekli olmamalıdır. Ayrıca şunu bilmelidir ki insanlar tabiat olarak diğer insanların ayıplarını gözetip kınamakla sorumludur. Bu insanlarda bir garîzedir. Bunun sebebi şudur: Yetkinliği elde edememiş ve ayıplanan kusurlardan kurtulamamış olan tüm noksan insanların noksanlıklarının kötülenmesi ve izale edilmesi gerekir. İşte bu da daima insanların ayıplarının gözetilmesi ve kınanması demektir. Öyle ki bu yolla insanlar ayıplarından ötürü kendilerinden daha üstün olanları görürler ve ayıplarını düzeltebilirler. Nitekim her ne kadar gizlenmek istense de ayıp olan şeyler insanlardan gizli kalmaz.

Bazen hükümdar ve liderlerin çoğu kendi ayıplarının toplumda yaşayan kimselerden gizli olduğunu zanneder. Hâlbuki bu onların heybetinden ve nüfuzundan ileri gelir. Onların yanındaki kişiler ve seçkinler durumun farkında olurlar. Ancak

bilseler bile onların sırlarını açığa çıkarmaya cesaret edemezler. Bu ise son derece yanlıştır. Çünkü hükümdarın çevresi ve çevresindeki seçkinlerin güvenilir olması ona gizli kalan şeyleri kendisine bildirmelerindedir. Nitekim insana kendi sırları gizli kalmayacağı gibi başkalarının sırları da gizli kalmaz. İşte bu durum da hükümdarların gizli kaldığını zannettikleri ayıplarının açığa çıkarılma yöntemidir. Hükümdarların kendi ayıplarını gizlenmiş zannetmelerinin nedeni ise bu ayıpları dillendirecek ve bu konuda onlara nasihat edecek birisinden herhangi bir şey işitmemiş olmalarıdır. Ayıplarını gizli kalmış zannedenlerden onların gizli olmadığını öğrenmek isteyenler olursa kendini buna hazırlamalı ve örtüp gizlediği ayıplarını bilen birisi olup olmadığını araştırmalıdır. Çünkü o, çevresindeki insanların da birçok ayıbı olduğu halde onları gizlemeye ve korumaya çalıştıklarını görür. Bu insanlardan kimileri ayıplarının gizli kaldığını zanneder. Kimileri de gizlendikten sonra bile ortaya çıktığını bilir. Eğer insan başkalarının gizlediği birçok sırrın kendisi tarafından bilindiğini fark ederse kendi ayıbının da gizli saklı olmadığını hatta insanların onun ayıpları hakkındaki bilgisinin onun insanların ayıpları hakkındaki bilgisinden daha çok olduğunu anlaması gerekir.

Yetkinliği isteyen bir kimse her ne kadar gizlemeye çalışsa da ayıplarının aşikâr olduğunu anlamalıdır. Kendinde herhangi bir ayıbın olduğunu bilen biri de yetkin değildir. Yetkinleşmenin tek yolu ayıplardan tamamen uzak durmak ve diğer tüm işlerde erdemlere sarılmaktır. Bu mertebe insanî yetkinliğin zirvesi ve beşerî üstünlüğün sonudur. Tüm insanların buna ulaşmak için çalışması ve onu elde edene dek gevşeklik göstermemesi zorunludur. Çünkü yetkinlik özü gereği aranan bir şey iken, noksanlık ayıbindan dolayı çirkin bulunan bir şeydir. Bu mertebeyi istemeye ve ona ulaşmanın güzelliğiyle süslenmeye en layık olan insanlar hükümdar ve liderlerdir. Çünkü hükümdar ve liderler insanların en üstünü ve en değerlileridir. Bu derece üstün ve değerli olan kimselerin yetkinleşmemiş olmaları ise ne kadar çirkin bir şeydir.

Öyleyse insanlar arasında yetkinliğe ulaşma konusunda en çok hükümdarların hırslı olmaları gerekir. Çünkü onlar arasında erdemleri elde edip yetkinleşenler doğal olarak yetkinleşemeyenlere göre daha üstündür ve yine doğal olarak yetkin olan insan (insân-ı tâm) lider olur. Eğer bir hükümdar, tüm güzellikleri kuşatıp güzel huyları elde ederek hükümdar olursa doğal yollarla hükümdar olmuş olur. Bunun aksine

yetkinleşmemiş olursa da zorlamayla hükümdar olmuş olur. Bir hükümdara zorla olan değil gerçek olan başkanlığı ve eğreti olan değil zâtî olan üstünlüğü istemek yaraşır. Hükümdar olan kimsenin erdemleri elde etmek ve güzel şeyleri kazanmak için çalışması gerekir. Hatta o iyiliğin zirvesini istemeli tamamını elde edinceye dek fazlasını bile önemsememeli ve sonuna bile rıza göstermeyip onu sürekli çoğaltmalıdır. Çünkü eğer o kendinden daha da iyisi olan herhangi bir mertebeye razı olursa asla yetkinliğe ulaşamaz. İnsanlardan yetkinliğe en uzak olanı kendisi için noksanlığa rıza gösterenidir. İşte hükümdar da yetkinliği istiyorsa yapması gereken ilk şey yüce gayeli olmayı alışkanlık edinmektir. Çünkü yüce gayeli olmak onun gözünde bütün rezîletleri küçük gösterdiği gibi bütün erdemleri de güzel gösterir. Hükümdar yüce gayeli olduğu zaman mülküyle gururlanmaktan korunur, nefsini ve amaçladığı hedefi de bu mülkü gözünde büyütmekten daha değerli görür. Bu şekilde kendine şeref ve yücelik kazandıran mülkünü hakir gördüğünde ise gerçekten yüce olanı ister ki nefs ancak erdemlerle yücelir.

Sonra (hükümdar) pohpohlanmayı çirkin bulmalı ve pohpohlayanların kendine yaklaşmasını engellemeli. Ayıplarını bilmeyi ilke edinmeli ki onlardan korunup sakınabilmeli. Ancak hükümdarlar için bu zordur. Çünkü insan doğal olarak onların birçok ayıbını gizli tutar. Hükümdarların durumu daha çok gizli tutulur çünkü kendileri hakkındaki güzel şeyler ve mertebelerinin yüksekliği onların hoşuna gider. Vatandaş ve tebaa bilinen ayıpları dolayısıyla ayıplanır ve kınanırlar. Ancak hükümdarları ayıplarından ötürü kınamaya ve onlara nasihat etmeye kimse cesaret etmez. Çünkü insanlar daha çok hükümdarlara yaklaşmayı ve onları pohpohlamayı düşünürler ve hükümdarlar nezdinde bir nüfuz elde edebilmek adına onlara yalnızca hoşlandığı şeyleri söylerler. Böyle olunca da hükümdarların ayıpları ebediyen kendilerinden gizli kalır.

Ayıplardan korunmak ve onların kirlerinden temizlenmek isteyen bir hükümdar çevresindeki seçkin kimselere, hizmetçi ve maiyetindekilerden aklına ve zekâsına güvendiklerine kendi ayıp ve noksanlıklarını gözetip bilmelerini ve kendisine de bildirmelerini emretmelidir.

Aynı şekilde (hükümdar) ayıpları hakkında kendine herhangi bir şey ileten kimseyi neşe ve hoşnutlukla karşılamalı, kendisi hakkında bildiği şeyden ötürü ona

karşı sevinç ve mutluluk göstermelidir. Hatta bundan daha güzel olanı, kendisine güzel övgü ve yüceltmeyle gelenlerden çok, ayıplarını bilenleri ödüllendirmesi, eksikleri konusunda kendini uyaranlara şükran borcu duyması ve kendi fiilinin kınanmasına tahammül edebilmesidir. Eğer bu yöntemi kabul eder ve devam ettirirse arkadaşlarının onu ayıpları konusunda uyarması kolaylaşır. O da eksikleri konusunda uyarılınca onlardan uzaklaşır, çevresindekilerin onu bunun için (eksikliklerden uzaklaştırmak) ayıplayıp kınadıklarını anlar ve bu şekilde kendisini ayıplardan uzaklaşıp onların kirlerinden arınmaya verir. Bunu yaparak erdemleri elde eder, nefsinin güzel şeyleri ahlâk edinmeye zorlar, güzelliklerin zirvesini ve daha fazla erdemi ister hemen şimdi nefsinin yönetmeye çabalayarak sonrasına kendi adına iyi bir hatıra bırakır, tamlığın zirvesine ve yetkinliğin sonuna yönelirse insanî mutluluğu ve gerçek liderliği elde eder. Böylece onun hakkında sonrasına ebedî olan güzel bir övgü ve sürekli bir anı kalır.

[HÂTİME]

Buraya kadar güzel huyları kendinde toplamış olan yetkin insanın özelliklerini ve bu mertebeye ulaştırıp orada kalmayı mümkün kılan yöntemi ele aldık. Nefslerin olgunlaştırılması (tehzîbü'n-nüfûs) ve huyların yönetilmesi (siyâsetü'l-ahlâk) hakkında gerekli olanı anlattık. Burada anlatılanların içeriğini düşünüp anlayan kimselere anlatılanları ayrıntısıyla uygulamak ve onları yöntem edinerek huylarını yönetmek yaraşır. Ayrıca bu kimseler bütün gayretiyle nefsinin yetkinleştirmeye yönelmeli ve yetkinliği istemede gevşeklikten sakınmalıdır. Yetkinliği elde etmeye gücü yeten birinin yetkinleşmemesi ve bundan aciz kalması ne kötü bir durumdur. İşte *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ı bu sözle bitiriyoruz. Yaratıcı ve Cömert olan Allah'a hamdolsun.

EK. 2

YAHYA İBN ADÎ HAKKINDA SEÇME BİBLİYOGRAFYA³⁵⁶

a. Yahya b. Adî'nin Eserleri

Kitabu't-Tehzîbi'l-Ahlâk, nşr. Mor Severius Efram Barsum, Chicago 1928.

Makâlâtü Yahya b. Adî el-Felsefiyye, thk. Sahbân Halîfât, Publications of the University of Jordan, Amman-1988.

Makâle fi'l-Buhûsi'l-Erbaati'l-İlmiyye an Sınâati'l-Mantık (Men Tâhe ilâ Sebîli'n-Necât), nşr. ve Türkçe çev. Mübahat Türker, “Yahya İbn Adî ve Neşredilmemiş Bir Risalesi”, *A.Ü.DTCF Dergisi*, c.14, sy.1-2, s.87-102, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956.

“Makâle fî Sıhhati İ'tikâdi'n-Nasârâ fi'l-Bârî Ennehû Cevherun Zü Sülusi Sufat” nşr. Levis Şeyho, *Meşrik*, Beyrut 1902, s.368-371.

Makâle fi'l-Mevcûdât, nşr. ve Türkçe çev. Mübahat Türker, “Yahya İbn-i Adî'nin Varlıklar Hakkındaki Makalesi”, *A.Ü.DTCF. Dergisi*, c. 17, sy. 1-2, s.145-157, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1959

“Tefsîru Yahya İbn Adî li'l-Makâleti'l-Ûlâ min Kitâbi Aristutâlis el-Mevsûm bi Mâ Ba'de't-Tabia”, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Resailü Felsefiyye*, Beyrut 1997, s.167-203.

Tehzîbü'l-Ahlâk (A Critical Edition and Study of his Tahdhib al-Akhlaq), thk. Naji al-Takriti, Editions Oueidat, Beyrut-Paris, 1978.

Tehzîbü'l-Ahlâk, (Traité D'éthique d'Abû Zakariyyâ Yahyâ Ibn Adi), nşr. Marie-Thérèse Urvoy, Paris 1991.

Tehzîbü'l-Ahlâk, nşr. Muhammed Dâmâdî, Müessese-i Motâlaât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran h.ş. 1365.

Yahyâ b. Adi ve Tehzibü'l-Ahlâk, Câd Hâtim, Dârü'l-Maşrik, Beyrut 1985.

³⁵⁶ Bu bibliyografyayı hazırlarken Türkiye'deki kütüphane kataloglarından, Yahya b. Adî hakkındaki çalışmaların bibliyografyalarından, *Index Islamicus*, *Arabica* ve Hans Daiber'in *Bibliyography of Islamic Philosophy*'si gibi çeşitli bibliyografya çalışmalarından ve Yükseköğretim Kurulu'nun tez tarama verilerinden istifade edilmiştir.

b. Yahya b. Adî Hakkında Yapılan Çalışmalar

BARSAUM, Mar Severius Afram, “Yahya ibn Adî’s Treatise on Character Training”, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, sy. 1, s. 59-129.

ÇIKAR, Mehmet Şirin, “Nahiv-Mantık Tartışmalarında Yahya b. Adî’nin Konumu ve ‘Yunan Mantığı ile Arap Nahvi Arasındaki Fasıllar’ Adlı Makalesi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, sy. 7, s.65-76, İstanbul 2005.

DEVALVE, Robert Henry, *The Apolegitc Writings of Yahya b. Adî*, Connecticut 1973.

DAIBER, Hans, *Bibliography of Islamic Philosophy*, Leiden-Boston-Köln 1999.

DORU, *Yahya İbn Adî’nin Metafizik Görüşleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.

-----, “Yahya İbn Adî’ye Göre Mantık-Gramer İlişkisi (Dilin Mantığı ve Mantığın Dili Üzerine Bir Tartışma)” *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.6, sy.1, s. 39-48, Diyarbakır 2004.

EHRİG-EGGERT, Carl, “Die Abhandlung Über den Nachweis der Natur des Möglichen von Yahya Ibn Adî”, *Veröffentlichungen des Institutes für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, Frankfurt 1990.

-----, “Yahya ibn Adî: Über den Nachweis der Natur des Möglichen”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 1989, c.5, s.283-297.

ELAMRANİ Jamal A., “Grammaire et Logique d’Après le Philosophe Arabe Chretien Yahya Ibn `Adî”, *Arabica* 1982, c.29, s.1-15.

ENDRESS, Gerhard, *The Works of Yahya Ibn Adî*, Wiesbaden 1977.

-----, “Yahya Ibn Adî’d Critique of Atomism”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, c.1, s.155-179, Frankfurt/M 1984.

-----, “Yahya b. Adî”, *The Encyclopedia of Islam*, c.11, s.745-746, Leiden 2001.

FAHRİ, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987. s. 154-160,

-----, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul 2004, s.146-152.

FİLİZ, Şahin, “Yahya İbn Adî”, *Süryaniler ve Süryanilik*, Ankara 2005, s.194-208.

FURLANİ, Giuseppe, “Le Questioni Filosofiche di Abû Zakariyâ Yahya b. Adî”, *Rivista Degli Studi Orientali*. Roma, 1919, c.20; sy.8, s.157-12.

-----, “Questioni Filosofiche' di Abu Zakariya Yahya b. Adi”, *Revista Degli Studi Orientali* 1919-20, c.8, s.157-162.

GIANNAKIS, Elias, “Yahya ibn Adî Against John Philoponus on Place and Void”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, Band 12, s.245-300, Frankfurt 1998.

GRAF, Georg, *Die Philosophie und Gotteslehre des Yahya Ibn Adî und Späterer Autoren*, Münster 1910.

GRİFFİTH, Sidney, “The Philosophical Life in Tenth Century Baghdad: The Contribution of Yahya ibn Adî's *Kitâb Tahdhîb al-Akhlâk*”, *Christians at the Heart of Islamic Rule*, s. 129-150, Leiden-Boston 2003.

HATİM, Djâd (Câd), “Fî anna'l-Malik lâ Yastatî an Yekûn İnsânen Tâmmen. Kırâa fî 'Kitâb Tahdhîb al-Akhlâk' li Yahyâ Ibn Adî”, *Al-Mashriq. Revue Catholique Orientale*”, sy.66, s.161-177, Beyrut 1992.

-----, La Dialectique des Moeurs dans l'Ethique de Yahyâ Ibn Adî, *Orientalia Christiana Analecta*, 22:215-218, Roma 1986.

-----, “el-Melik ve'l-İnsânu't-Tâm inde Yahya b. Adî”, *el-Fikrû'l-Arabî*, c.13, sy.68, Beyrut 1992.

-----, “La Dialectique des Moeurs dans l'Ethique de Yahya Ibn Adi”, *Pontificium Institutum Studiorum Orientalium*, s.215-228, Roma 1986.

HOLMBERG, B., “Notes on a Treatise on the Unity and Trinity of God Attributed to Yahya Ibn Adi”, *Actes du Deuxieme Congres International d'Etudes Arabes Chretiennes* 1984.

- KAPLAN**, Ümmühani, *Yahya b. Adî'nin Ahlâk Felsefesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005.
- KRAEMER**, Joel L., *Humanism in Renaissance of Islam*, 1986 Leiden, s. 103-139.
- MEİSAMİ**, Julie Scott; **STARKEY**, Paul (ed.), *Encycloedia of Arabic Literature*, s.810, London 1998.
- MUHAMMED** Nasır b. Ömer, *A Study of How Attain Happiness as Reflected in the Works on Tahdhîb al-Akhlâk by Yahya ibn Adî and Miskawayh*, University of Nottingham 1992.
- , "Christian Translators in Medieval Islamic Baghdad: the Life and Works of Yahya ibn `Adî", *Islamic Quarterly* 1995. s.167-181.
- MÜSLİM**, Suad Beşare, *el-Felsefetü'l-Hulkiyye inde Yahya b. Adî*, el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Amman 1990.
- NETTON**, Ian Richard, *al-Fârâbî and His School*, London 1992, s.8-11,55-63.
- PERIER**, Agustin, *Petits Traités Apologétiques*, Paris 1920.
- , "Un traite de Yahya ben 'Adi. Defense du Dogme de la Trinite Contre les Objections d'al-Kindi", *Revue de l'Orient Chretien* 1920-21, c.22, s.3-21.
- PLATTI**, Emilio, "Deux Manuscrits Theologiques de Yahya b. `Adî", *Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire* 1974, s.217-229.
- , "Intelllect et Révélation Chez Ibn Adî", *Orientalia Christiana Analecta*, 226:229-234, Roma 1986.
- , "Les Objections de Abu `Isa al-Warraq Concernant l'Incarnation et les Reponses de Yahya Ibn `Adi", *Quaderni di Studi Arabi* 1987-88, sy.5-6, s.661-666.
- , "Une Compilation Theologique de Yahya b. 'Adi par al-Safi ibn al-'Assal", *Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 1977, sy.13, s.291-303.

- , “Yahya b. Adî and His Refutation of al-Warraq’s Treatise on the Trinity in Relation to his Other Works”, *Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period*, s. 172-191, Leiden 1994.
- , “Yahya ibn Adî and the Theory of Iktisâb”, *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church and Scholarship in Abbasid Iraq*, (Ed. Davis Thomas), Leiden 2003.
- , “Yahya B. Adî Philosophe et Théologien”, *Mélanges de l’Institut Dominica d’Etudes Orientales du Caire*, sy.14, s.167-184, Kahire 1980.
- , “Yahya Ibn Adî. Theologien Chretien et Philosophe Arabe Sa Theologie de l’Incarnation”, *Orientalia Lovaniensia Analecta*, c.14, Leuven 1983.
- RAMON GUERRERO**, Rafael, “El ‘Tratado Sobre los Seres’ de Yahya b. Adî. Ensayo de Traduccion Castellana”, *Anaquel de Estudios Arabes* (2001), sy.12, s.639-649.
- RESCHER**, Nicholas, “Yahya Ibn Adi’s Treatise ‘On the Four Scientific Questions Regarding the Art of Logic’”, *Studies in Arabic Philosophy*, s.81-110, Pitsburg 1967.
- SAMÎR**, Khalil, “Science Divine et Theorie de la Connaissance Chez Yahya Ibn Adî”, *Annales de Philosophie*, sy.7, s.75-115, Beyrut 1986.
- , Le Tahdîb Al-Ahlâk de Yahya B. Adî Attribue a Gâhiz et Ibn Al-Arabî, *Arabica* 1974, sy.21, s.111-138.
- , Le traite de l’Unite de Yahya Ibn Adî, *Patrimonia arabe chretien*, Jounieh Roma 1980.
- , “Nouveaux Renseignements sur la Tahdhîb al-Akhlâk de Yahya Ibn Adî et sur le Taymûr Ahlâk 290”, *Arabica* 1979; sy.26, s.158-178.
- SEZGİN**, Fuat, “The School of Baghdad”, *Islamic Philosophy*, Frankfurt 2000, s.53-129.
- TAKRITÎ**, Nâji, *el-Felsefetü’l-Ahlâkiyyetü’l-Eflâtûniyye inde Müfekkiri’l-İslam*, Beyrut 1982, s.267-283.
- TROPEAU**, Gerard, “Quella Etatit la Nisba de Yahya ibn Adî”, *Arabica*, sy.41, s.416-418, Leiden 1994.

ET-TÛNÎ, Ebu'l-Fedâ Sâmi, “Tehzîbü'l-Ahlâk el-Mensûb li Adî b. Yahya ve İbn Arabî ve'l-Câhîz”, *İslamiyetü'l-Mârife*, sy.36, s.201-204, Beyrut 2004.

ULUÇ, Tahir, “Tevhid-Teslis Polemiğinin İslam Felsefesindeki Yansıması: Yahya Bin Adi ve Makale fi't-Tevhid Adlı Risalesi”, *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi [Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi]* c. 5, sy. 9, s. 81-124, Çorum 2006.